

fiar.



The forum for inter-american research was established by the American Studies Section of the English Department at Bielefeld University in order to foster, promote and publicize current topics in the studies of the Americas.

fiar is the official journal of the International Association of Inter-American Studies (IAS)

General Editor:

Wilfried Raussert

Editors:

Yolanda Campos
Stephen Joyce
Marius Littschwager
Mahshid Mayar
Luisa Raquel Ellermeier
Paula Prescod
Wilfried Raussert
Susana Rocha Teixeira
Brian Rozema

Assistant Editor:

Anne Lappert

Editorial Board:

Prof. Mita Banerjee, Mainz University, Germany
Prof. William Boelhower, Louisiana State University, USA
Prof. Nuala Finnegan, University College Cork, Ireland
Prof. Emerita Lise Gauvin, Université de Montréal, Canada
Prof. Maryemma Graham, University of Kansas, USA
Dr. Jean-Louis Joachim, Université des Antilles, Martinique
Prof. Djelal Kadir, Penn State University, USA
Dr. Luz Angélica Kirschner, South Dakota State University, USA
Prof. John Ochoa, Pennsylvania State University, USA
Prof. John Carlos Rowe, University of Southern California, USA
Prof. David Ryan, University College Cork, Ireland
Prof. Sebastian Thies, University of Tübingen, Germany
Dr. Cécile Vigouroux, Simon Fraser University, Canada

Design:

Alina Muñoz Knudsen

Contact:

fiar@interamerica.de
www.interamerica.de

[49] 521-106-3641
(European Standard Time)
Postfach 100131



The association seeks to promote the interdisciplinary study of the Americas, focusing in particular on inter-connections between North, Central, and South American culture, literature, media, language, history, society, politics, and economics.

www.interamericanstudies.net

Guest Editor of Vol. 15.1:

Paula Prescod (Université de Picardie Jules Verne, France)

Vol. 15 No. 1 (Sep. 2022):

Entanglements and Interdependencies in the Americas: Perspectives from the Carib – Kalinago – Garifuna People

Introducing Entanglements and Interdependencies in the Americas:

Perspectives from the Carib – Kalinago – Garifuna People6

Paula Prescod (Université de Picardie Jules Verne, France)

Voyageurs incessants. La saga du peuple garifuna12

Carlos Agudelo (Chercheur Associé URMIS - Unité de Recherche
Migrations et Société, France)

Les noms de lieux indigènes à Saint-Vincent : entre traces et effacements28

Paula Prescod (Université de Picardie Jules Verne, France)

La didáctica de la interculturalidad en el programa de educación intercultural

bilingüe para los pueblos indígenas de Honduras46

Carlos Roberto Solórzano Membreño (Universidad Nacional Autónoma de Honduras)

L'album Laru Beya d'Aurelio, du Honduras au Sénégal en passant par le
Belize et le Canada. Réflexions ethnomusicologiques sur les processus
créatifs mis en jeu dans la réalisation d'un disque de musique garifuna au
début du XXI^e siècle.....58

Ons Barnat (Université du Québec à Montréal)

Diasporic Intimacies: Garinagu, Creoles, and the Multiplicity of Black

Indigeneities in Caribbean Central America.78

Nicole D. Ramsey (University of Virginia, United States)

Melanie Y. White (Georgetown University, United States)

The Creole Archipelago. Race and Borders in the Colonial Caribbean,
by Tessa Murphy. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2021.

310 pp. (Book Review)99

Douglas Hamilton (Sheffield Hallam University, United Kingdom)

The Creole Archipelago. Race and Borders in the Colonial Caribbean,
by Tessa Murphy. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2021.

310 pp. (Book Review)102

Cristina Soriano (Villanova University, United States)

Cultures et écritures mineures de « l'exception » dans les Amériques,
sous la direction de Christine Dualé et Anne Garrait-Bourrier. Paris,

L'Harmattan, 2020, 177 pp. (Book Review)106

Nidhal Tlili (Université de Picardie Jules Verne, France)

Introducing Entanglements and Interdependencies in the Americas: Perspectives from the Carib – Kalinago – Garifuna People

PAULA PRESCOD (UNIVERSITÉ DE PICARDIE JULES VERNE, FRANCE)

The European conquest that began in the late fifteenth century brought to the “New World” explorers, cartographers, missionaries, and military officers to whom we owe much of the historical narrative of the Americas. Colonial administrators and planters added their bit to the narrative that would serve the historiography of the Age of Exploration. Most of these historical writings, on which we have relied almost exclusively until recently, have obscured the lived experience of the Indigenous people in the Americas, the meanings of their experience, and the role Indigenous and colonized people played in resisting land confiscation and preserving their sovereignty. Relevant to this discussion are the words of Chinua Achebe to the effect that “until the lions have their own historians, the history of the hunt will always glorify the hunter. ... the story of the hunt will also reflect the agony, the travail—the bravery, even, of the lions” (qtd. in Brooks) when it is related from the perspective of the lions.

Increased accessibility to archives has allowed us to better assess the production of knowledge and interpret the writing of history through a more critical lens, bearing in mind the victor and the subdued, the colonizer and the colonized, and acknowledging the agency of all parties involved. Notwithstanding, earlier narratives have left us with a heavy stock of vocabularies of differentiation describing the subdued and the colonized, and those who openly resisted European occupation of their territories. This is the case for the groups we focus on in this volume: groups the Europeans encountered in what would become known as the Americas including the Caribbean Basin. For indeed, the perspectives we bring here could well have focused on the Kalina, quite simply. This would have been a more accurate cover term for the Carib – Kalinago – Garifuna people, thus

sparing us the multiple designations used in the subtitle of the volume. Yet, the choice of Kalina would have required just as much clarification. Why Kalina rather than Karina? After all, both names can be found in colonial literature. In fact, Kalina and Karina are cognates, which could be explained by the allophonic status of the sounds /l/ and /r/ in the Cariban language of these linguistically and culturally diverse groups of people from South America.

The people of the Lesser Antilles whom we call Carib or Island Carib are more accurately Kalina. Had they been the first to tell their story, we would have been spared the plethora of designations used to name them. Pelleprat was probably the first to associate the Carib in the Antilles with the Galibi of South America. He contended that the “Island Carib” were descended from this mainland group. A decade later, Breton refuted the idea that the Island Carib he sought to evangelize in Dominica used Galibi as a term of self-ascription. According to him, the Carib reported that Galibi was the name given to them by the Europeans but that it was more appropriate to call them *Callínago* in the women’s language and *Callíponan* in the men’s language (Breton 105). In the seventeenth century, the term genderlect could therefore be used anachronistically to describe this linguistic duality (Bakker, “Intentional”; Bakker, “The Garifuna”; Jansen).

In more modern anthropological literature, we find the designations Kalina and Karina (Taylor, “The Place”; among others). As I have noted above, these are synonymous terms since the phonemes /l/ and /r/ are actually co-variants in the Cariban language. Whereas the mainland Kalina spoke a language of the Cariban family, the Island Carib language fused Cariban lexemes with Arawakan grammatical morphemes (Taylor, *Languages* 27). Hence, the terms Galibi and

Carib are phonologically related owing to the co-variant status of the phonemes /g/ and /k/. As such, the untrained ear can readily perceive /karib/ as /galibi/ and vice-versa. For Taylor, while /l/ and /r/ are allophones of the same sound in Karina, they are distinct phonemes in the language spoken by the Carib in the Lesser Antilles (*Languages* 94). As for Kalinago, one can easily identify the lexeme Kalina to which the honorific suffix -go was added (Taylor, “Diachronic” 30). Finally, the sound /p/ can be aspirated to sound like /f/. This explains why the term of self-ascription which Breton perceived as *Calliponan* evolved, through phonological change, into Garifuna, the self-ascribed identity of the descendants of the Carib who were exiled to the island of Roatán and who eventually settled on the Central American mainland, in Belize, Guatemala, Honduras, and Nicaragua. The fact that the chronicles published during the Age of Exploration and throughout the period of colonization were written in different languages possessing different spelling conventions does not simplify the task of analyzing these terms: we find alternations between C, Ch and K. In the Garifuna language today, Garinagu is used as the plural of Garifuna when referring to the people. Its phonological affinity with *Callínago* and Karina –to which the honorific morpheme -go can be added– need not be demonstrated. The contributors to this volume navigate between the terms Carib, Kalinago, Garifuna and Garinagu.

Our heavy reliance on European narratives has influenced our ability to understand the multiple layers of entanglement and interdependency between the groups – African, European, and Indigenous – that converged in the Americas, specifically in Saint Vincent and Dominica where there were massive Carib settlements. To ignore that these groups were entangled and interdependent at multiple levels – political, social, economic, and cultural – would be to downplay the extent to which their existence was mutually affected by the presence of each other in the American ecology. The success of one group did not necessarily mean deprivation for the others. As Murphy asserts, the Kalinago and the Europeans engaged in a constant play of negotiation of status and space in the Antilles (Murphy 32, 41, 71, 95, *passim*). The Europeans

may have had nothing to gain by admitting that the Indigenous and manumitted Africans were but impediments to their bid to maximize the spoils of the territories they occupied. And although they downplayed the importance of Indigenous cooperation in achieving their aims, they realized that their exploits could only succeed if they rid the islands of the Indigenous people and their sympathizers. As a result, the colonial era was marked by the signing of several peace treaties which testify to the obligation of the Europeans to negotiate and deal tactfully with the natives. One of the first such treaties was the 1660 Peace Treaty signed by the French, English, and Carib, which recognized the neutrality of Saint Vincent and Dominica. This meant that, in theory, only the Carib had the right to occupy the land. Treaties to determine the share of British and English rule over the Indigenous territories, which entangled the lives of Europeans, natives and Africans in the Americas, were signed in 1713 (Treaty of Utrecht), 1719 (Treaty for “mutual” assistance between the Carib of Saint Vincent and the French in Martinique), 1770 (Treaty allocating the eastern half of Saint Vincent to the English, the western half to the French), 1773 (Treaty of Peace marking the end of the first Anglo-Carib War in Saint Vincent), and 1783 (Peace Treaty of Paris wherein the Carib territories of Dominica, Saint Vincent and Grenada were restored to the British and that of Saint Lucia to the French). These examples of negotiation illustrate how entangled and interdependent these groups were. Murphy aptly describes the Lesser Antilles as a “site where overlapping Indigenous, African, and European polities alternately dominated, vied, and coalesced with each other” (14).

It is worth recalling, briefly, some major events in Carib history in Saint Vincent, recognized by the Garifuna people as their ancestral homeland, *Yurumein*. This territory was one of the last bastions of Indigenous resistance and, therefore, a late target for European colonization. As colonization and evangelization efforts intensified elsewhere in the Lesser Antilles throughout the seventeenth and eighteenth centuries, Saint Vincent’s native population was augmented by Africans, shipwrecked, freed or runaways. A report by William Young, a member of the British plantocracy, declares that these

were black people who had usurped Indian habits and customs (xli), and who had to be evacuated from the island if the English wanted to set up sugar plantations there. Saint Vincent was ceded to the British in 1763 but they could not settle peacefully because of the presence of the African elements among the Carib, whom Young labeled the Black Carib (xxxix). According to Young, they should be moved to a territory so far enough away that they no longer posed a threat to the transformation of the island into a full-scale sugar territory (ibid.).

Continued resistance by the Carib to the British resulted in open conflict. The first Anglo-Carib War broke out in 1769 and lasted until 1773. The second was played out from 1795 to 1797. When the Carib were defeated in 1797, their removal from the colony was enacted. By October 1796, before the end of war, the British had imprisoned scores of Carib men, women, and children on Balliceaux, a barren island in the Grenadines. Around 4,000 Carib were captured. Over the months, the British released the light-skinned individuals and allowed them to return to mainland Saint Vincent, convinced, as it were, that only the dark-skinned Carib had fought against them (Gonzalez 21-23). In March 1797, the survivors of this captivity –fewer than 3,000 Carib– were embarked on *The Experiment* and abandoned in Roatán, an island off Honduras.

The study of the Carib inevitably leads to the notions of entanglement, relations of asymmetry, and continual adjustment to circumstances involving others. Sometimes co-existence in the Lesser Antilles triggered mutual accommodation, but oftentimes, the web of relations between Indigenous, Europeans and Africans was interwoven with divergence and conflict. The more distinct people are in their values, cultures, and modes of thinking, the more difficult it is to appreciate the peculiarities that define other groups. The more remarkable the intertwining and entanglement of lives, practices and entities appear to be, the more palpable the conflict, resistance and tension become. As Graham and Raussert epitomize, while entanglement encapsulates:

“... interconnectedness and interrelatedness, its predicaments and consequences may be quite different. Entanglement may signal important cultural, economic, and political networks, significant personal ties, and productive collaboration. On the other hand, ..., entanglement may be the description of being caught or trapped in unequal power constellations, colonial and neo-colonial patterns of control and exclusion.” (6)

Let us briefly consider how entanglement can be conceived in English, and more relevantly, entanglement in the ecology of the “New World.” Bauer and Norton inform us that the first recorded attestation of the word “entangle” is in Richard Eden’s English translation of Peter Martyr d’Angheira’s publication in Latin, which recounts European encounters with the natives (1). Eden chose to translate Martyr’s use of the Latin verb “offenderunt” (Martyr f. xv) as “entangled” when Martyr related Columbus’ delight at the prospect of finding what he thought were clothed – meaning civilized – human beings whom his men had noticed fleeing into the interior of Cuba. The admiral sent his men “fortie myles into the llande” but “attemptinge to goo through the grasse and herbes, they were soo entangled and bewrapte therin, that they were scarcely able to passe a myle, the grasse beinge there little lower then owre rype corne (Eden 16v). Emphasizing that the original Latin text used the word “offenderunt” meant “they stumbled”, Bauer and Norton actually suggest that Eden’s translation is inadequate, but they go on to show that “entangled” symbolizes how the new ecology dampened, impeded, and resisted Columbus’ efforts to master it. According to the authors, “the entanglement by American nature not only physically entangles European conquerors with disastrous consequences; it defies the imposition of a European order of things ... the four elements, nature and culture, subjects and object, time and space” (Bauer and Norton 1-2).

It is interesting to note that MacNutt, another translator of the same work, did not borrow the entanglement metaphor. In fact, the first three occurrences of “entangle” in Eden’s translation

are rendered by distinct lexemes in MacNutt's English version of Martyr's volumes: compare (1) "they were soo entangled and bewrapte therin" (Eden 16v) with "they ... wandered about so hopelessly that they hardly advanced a mile" (MacNutt 99), (2) "entangeled in the mudde and maryshes" (Eden 151v) with "the ground being swampy, they sank into the mud" (MacNutt 10) and finally (3) "They were so tossed in both sydes and entangled with whirlpoole" (Eden 160v) with "They drifted about in this terrible whirlpool" (MacNutt 37). Although one might assume that "entangle" would be more established nearly four centuries later, the absence of "entangle" in MacNutt's translation is not surprising since Eden's use is metaphorical. The use of metaphors can be a highly personal choice.

This trilingual volume exemplifies the degree of entanglement and interdependency, first, of the disciplines in which the authors situate their study. The methodologies on which the works are based strengthen each other: sociology, history, political science and anthropology in Agudelo's study; linguistics and history in Prescod's investigation; socio-didactics, intercultural studies and education studies in Solórzano's contribution; ethnography and musicology in Barnat's work; and diaspora studies and Afro-Indigenous theory in Ramsey and White's study. Second, each contribution brings to the fore different levels of interdependence between the Carib, Europeans, and Africans in the colonial era whether tacit or dynamic, or between the Carib and present-day societies and socio-political ecologies. Through their unique methodologies, the authors highlight that entanglement should not be seen as the harmonious co-existence of peoples. Rather, this notion invites us to consider the dynamics of contact, whether they might be inherently conflictual, and whether they direct groups to exercise agency in negotiating space for themselves, their language, their cultural productions, and their progress.

The Garinagu of Central America, particularly Honduras, are the focus of Carlos Agudelo's study. Agudelo applies the monikers "Children of uprooting", "Pilgrims of the Caribbean" and "People beyond borders" to show that the multiple obstacles – physical, social, and political – that should hinder their migration to North America

have not prevented hundreds of thousands of Garinagu from circulating within the Americas. Nevertheless, the author acknowledges that while transnational circulation has evolved, it is now conditioned by modern-day crises like the COVID-19 pandemic, as well as by local and US politics that contribute to capitalizing on the vulnerabilities of some members of the group. The political dynamics of Garifuna migration can be seen as triggering new modes of adaptation and readjustment. Instead of restraining the mobility of the Garifuna people, public policies have only encouraged members of the group to redefine their way of life, the spaces they occupy, and the way they celebrate their religious and cultural identity. They also have implications for the place of the Garinagu in the national societies of Central and North America, for the nature of the problems that affect them as a group, for the forms of organization, and for specific demands expressed by the Garinagu.

Paula Prescod's study of Indigenous place names in Saint Vincent positions toponymics as a valuable source of information about the linguistic imprints left on a place throughout history, but also about the interplay of relationships and power between the different groups that inhabited that place. The study reveals that the presence of the Carib favored the maintenance and preservation of Indigenous toponyms until the establishment of full-scale slavery in Saint Vincent at the end of the eighteenth century in the wake of the Garifuna exile. What remains of Indigenous toponyms is tied up with hegemony and violence on the one hand, and legitimacy and the will to preserve Indigenous sovereignty on the other. They are shown to reflect the intertwined history of the Carib and the Europeans. This is particularly evident in the hybrid nature of some toponyms that still exist today, hence the notion of traces of Indigeneity that have withstood attempts to erase Indigeneity through exile, and to commemorate British history. The historical approach adopted in this contribution serve to illustrate the cross-existence and cohabitation of the different populations, often marked by strong tensions. In this respect, toponymics offers a window through which we can account for the interweaving of different strata of power and rivalries for control of the island.

Carlos Solórzano's contribution deals with a key aspect regarding the experience of the exiled Carib: the recognition by Honduran education authorities of the Garifuna culture and language, a language which has not been preserved in Saint Vincent. The author examines pedagogical materials used to teach Garifuna language and culture and assesses their ability to develop multilingualism and multicultural competencies as part of a broader language planning initiative known as the Intercultural Bilingual Education program. This model aims to strengthen Indigenous identity and recognize Indigenous and Afro-Honduran languages and cultures. The author adopts a socio-didactic approach to address the question of whether these aims are being achieved. He also investigates whether the deployment of the program fosters the development of intercultural competence to improve mutual understanding in multilingual societies, as well as the desire to work and collaborate with each other. Rather than having individuals compare and juxtapose cultures and languages, the program seeks to initiate dialogue between individuals from diverse linguistic and cultural backgrounds. The intercultural approach is therefore one that enables learners to appreciate their interdependencies. The author argues that the pedagogical strategies for the development of inter- and multicultural competences proposed in the Intercultural Bilingual Education program lack contextualization since they are presented under a monocultural approach. While the program is headed in the right direction, more needs to be done to enable students to initiate and maintain intercultural dialogue. The author's choice of schools in Punta Gorda is very symbolic since it is located in Roatán, where the exiled Carib first landed in 1797.

Artistic interdependencies and entanglements are the focus of Ons Barnat's contribution. The author unravels the creative strategies used by Aurelio Martinez, the Garifuna *parandero* from Honduras, in his music album *Laru Beya* (a Belizean, Honduran, Canadian and Senegalese production). In this contribution, a symbolic place is chosen for recording the album: a beach restaurant in the heart of the Garifuna community of San Juan on the northern coast of Honduras.

The author's ethnomusicological perspective focuses on the sound processing techniques, the entangled experience and collaborative relationships of the people involved in the project, centered around Martinez and Duran, his Belizean music producer. The album thus brings together Garifuna and non-Garifuna artists and offers an interesting demonstration of the intermingling and fusion of creative production strategies, and languages –the collaborators alternated between Spanish, Garifuna, English and French– that work toward the same goal, that of producing a record that represents a concrete example of the impact of globalization on the creation of musical works in the domain of world music. Barnat concludes with cogency that the collaboration has produced an album based on processes ranging from improvised creation to non-Garifuna rhythms fused with “traditional” Garifuna musical elements, and reworked ‘traditional’ Garifuna material enmeshed with “non-Garifuna” musical elements. The album symbolically closes with rhythms, melodies and themes showcasing the Garifuna cultural heritage, which Martinez hopes will encourage young Garifuna artists to safeguard the endangered Garifuna music.

Nicole Ramsey and Melanie White's joint contribution serves as a timely reminder of the social and political struggles that Afro-Indigenous groups in multi-ethnic nations in the Americas continue to lead in order to construct, preserve or reclaim their identity. The authors approach the notions of identity construction and identity affirmation from the perspective of Black and Indigenous Studies Theory, particularly in the context of former European colonies where being and belonging are highly biologized concepts. This approach allows Ramsey and White to focus not only on the Central American Garinagu but also on Creoles in the same geographic space. Like the Garinagu, Central American Creoles have had to find avenues not articulated with ancestry and biology to negotiate their identity in an ecology which has traditionally been hostile toward them, individually and collectively. In this regard, the dual focus on the Garinagu and the Creoles goes beyond the borders of the nation-state to take on a more regional significance. Both peoples position themselves

as Afro-Indigenous, having been agents in the development of Central American spaces before the birth of the nation-states proper. As such, their existence is intimately entangled with that of the multiplicity of ethnic groups in Central America, particularly in Belize and Nicaragua where the study takes us. However, while it can be argued that the Garinagu are internationally recognized as the Black Indigenous people of the Caribbean par excellence, the authors provide arguments for a broader appreciation of Black Indigeneity as a concept that goes beyond the ethnic group. In so doing, they engage notions of fluidity and multiplicity of culture, language, history and social experiences to enhance our understanding of the processes at work in being and belonging.

Works cited

- Acosta de Arriba, Rafael. *Diario de a bordo del primer viaje de Cristóbal Colón*. Editorial Verbum, 2016.
- Bakker, Peter. In preparation. "The Garifuna Genderlect in a Historical Perspective: Its Island Carib Connections." *Carib, Kalinago and Garifuna Peoples: Indigeneity, Contact and Hybridization in question*, edited by Paula Prescod, in preparation.
- . "Intentional Language Change and the Connection Between Mixed Languages and Genderlects". *Language Dynamics and Change*, vol. 9, 2019, pp. 135-161.
- Bauer, Ralph and Marcy Norton. "Introduction. Entangled trajectories: Indigenous and European Histories." *Colonial Latin American Review*, vol. 26, no 1, 2007, pp. 1-17.
- Breton, Le Père Raymond. *Dictionnaire Caraïbe-François. Meslé de Quantité de Remarques Historiques Pour l'Éclaircissement de la Langue*. Gilles Bouquet, 1665. [facsimilé éd.: Leipzig, 1892].
- Brooks, Jerome. "Chinua Achebe, The Art of Fiction No. 139." *The Paris Review*, no. 133, 1994, Web. Accessed 26 Jul. 2022.
- Eden, Richard. *The Decades of the Newe Worlde or West India Conteynyng the Navigations and Conquests of Spanyardes with the Particular Description of the Moste Ryche and Large Landes and Ilandes Lately Founde in the West Ocean Perteynyng to the Inheritaunce of the Kinges of Spayne. ... Wrytten in the Latine Tounge by Peter Martyr of Angleria, and Translated into Englysshe by Rycharde Eden*. In *ædibus Guilhelmi Powell [for Edward Sutton]*, 1555, Web. Accessed 26 Jul. 2022.
- Gonzalez, Nancie L. "The Garifuna of Central America." *Indigenous People of the Caribbean*, edited by Samuel M. Wilson, UP of Florida, 1997, pp. 199-205.
- Graham, Maryemma, and Wilfried Raussert, editors. *Mobile and Entangled America(s)*. Routledge, 2016.
- Jansen, Silke. "Island Carib, Gender Indexicality and Language Contact." *Caribbean Worlds = Mondos caribeños = Mondes caribéens*, edited by Gabriele Knauer and Ineke Phaf-Rheinberger, Vervuert, 2020, pp. 139-165.
- MacNutt, Francis Augustus. *De Orbe Novo. The Eight Decades of Peter Martyr D'Anhera Translated from Latin with Notes and Introduction by Francis Augustus MacNutt*. [G.P. Putnam's Sons], The Knickerbocker Press, 1912.
- Murphy, Tessa. *The Creole Archipelago. Race and Borders in the Colonial Caribbean*. U of Pennsylvania P, 2021.
- Pelleprat, le Père Pierre. *Relation des missions des PP. de la Compagnie de Jésus dans les Isles, & dans la terre ferme de l'Amérique Méridionale. Divisez en deux parties : avec une introduction à la langue des Galibis Sauvages de la terre ferme de l'Amérique*. Chez Sébastien Cramoisy & Gabriel Cramoisy, 1655.
- Taylor, Douglas. *Languages of the West Indies*. Johns Hopkins UP, 1977.
- . "The Place of Island Carib Within the Arawakan Family." *International Journal of American Linguistics*, vol. 24, no. 2, Franz Boas Centennial Volume, 1958, pp. 153-156.
- . "Diachronic Note on the Carib Contribution to Island Carib." *International Journal of American Linguistics*, vol. 20, 1954, pp. 28-33.
- Young, William. "Appendix XV. The Memorial of Planters and Merchants &c." *An Historical Account of the Island of Saint Vincent*, written by Charles Shephard. W. Nicol, 1831, pp. xxix-xlii.

Author's biography

Paula Prescod is Associate Professor in Linguistics and Didactics of French. Her research interests lie in four areas: the didactics of non-native languages, descriptive linguistics of Creoles, language contact in West Indian texts, and the socio-historical and cultural study of the Indigenous peoples of Saint Vincent and the Grenadines. In these related fields, her publications focus on linguistic and cultural hybridization.

Voyageurs incessants. La saga du peuple garifuna

CARLOS AGUDELO (CHERCHEUR ASSOCIÉ URMIS - UNITÉ DE RECHERCHE MIGRATIONS ET SOCIÉTÉ, FRANCE)

Résumé

Le peuple afro-descendant garifuna, originaire des Petites Antilles, s'est installé sur la côte caraïbe d'Amérique centrale à la fin du XVIIIe siècle. La genèse, l'implantation et la construction de l'identité garifuna sont un processus continu de mobilité, de souffrance et de résistance face à de multiples exclusions et formes de racisme tout au long de leur histoire. Ils ont été les « Enfants du déracinement » mais aussi les « Pèlerins de la Caraïbe ». Les frontières de l'Amérique centrale n'ont pas été un obstacle à leur circulation transnationale. La mobilité des Garifuna s'est étendue depuis le milieu du XXe siècle pour devenir un processus continu de migration vers les États-Unis. Cet article présente une réflexion sur le rôle qu'a joué cette mobilité tout au long de l'histoire des Garifuna et sur leur évolution face à l'exacerbation de la crise migratoire contemporaine accrue ces dernières années par les impacts de la pandémie du COVID-19. Dans ce mouvement soutenu, les Garifuna ont toujours affirmé leur identité dans un processus continu de résistance et d'adaptation. Ils sont un peuple « au-delà des frontières ».

Mots-clés : Garifuna, Afro-descendants, identité, mobilité, frontières, transnational, migration.

Introduction

L'une des caractéristiques du peuple garifuna est sa mobilité forcée en raison des circonstances de son passé mais qui sont encore d'actualité. Ce mouvement permanent trouve son origine dans ses racines. Ils sont issus du métissage entre Africains et Indigènes, les premiers arrivant aux Antilles depuis l'Afrique lors de la grande migration forcée qu'a été la traite des esclaves, les seconds, les tribus caraïbes et arawak originaires d'Amérique du Sud. On les appelait les « Black Caribs » (Caraïbes noirs). [1] Ce processus a commencé vers le milieu du XVIIIe siècle en pleine poussée coloniale. Après de nombreuses années de résistance, ils ont été déportés de Saint-Vincent en 1797 vers les côtes d'Amérique centrale par l'Empire britannique. À la recherche de conditions leur permettant de se préserver en tant que peuple, ils ont entamé un processus de peuplement qui s'est étendu du Honduras, lieu d'arrivée, aux côtes du Belize, du Guatemala et du Nicaragua. La mobilité garifuna se poursuit avec le processus migratoire vers les États-Unis déclenché au milieu du XXe siècle. [2] Poussés par l'aggravation de leurs

conditions de subsistance, ils poursuivent cette dynamique de mobilité jusqu'à nos jours. Le mouvement permanent des Garifuna continue d'être alimenté par des cycles récurrents de crises.

Pour autant, la figure métaphorique des « Enfants du déracinement » [3] nous semble pertinente pour caractériser l'un des traits fondamentaux de ce peuple. Mais les Garifuna n'ont pas été des victimes passives de cette succession de situations d'exil. Cela a été un processus dynamique de résistance et d'adaptation de leur part. La mobilité qui a caractérisé l'évolution historique de ces populations a forgé en réponse un discours d'affirmation territoriale transfrontalière et transnationale. En ce sens, la métaphore utilisée par Gonzalez (*Peregrinos del Caribe*) pour désigner les Garifuna comme des « Pèlerins de la Caraïbe » est également pertinente, car elle relie leur ethnohistoire à une dynamique récurrente de mobilité. La préservation des éléments importants de leur culture a été un facteur déterminant pour leur survie et un facteur de résistance aux conditions sociales précaires auxquelles ils ont été confrontés tout au long de

leur histoire. Deux aspects centraux de la culture garifuna sont leur langue [4] et leur spiritualité exprimée à travers le culte des ancêtres. [5] La musique, la danse et les pratiques de subsistance et d'alimentation dénotent à la fois des traits indigènes et leur origine africaine. En 2001, la culture garifuna a été reconnue par l'UNESCO comme patrimoine culturel immatériel universel de l'humanité. L'affirmation de leur culture est liée à un discours dans lequel ils revendiquent la désignation de « nation au-delà des frontières » (Palacio, *The Garifuna*). [6] Ici le terme « nation » est synonyme de peuple. En effet, leurs traits culturels, leurs formes d'organisation et leur affirmation en tant que peuple avec une identité unique se situant au-delà des frontières se manifestent dans l'interaction continue de leurs familles élargies et de l'ensemble des membres de leurs communautés dispersées dans les quatre pays d'Amérique centrale et aux États-Unis.

Notre objectif est de retracer les traits qui ont caractérisé les Garifuna en tant que peuple engagé dans un processus de mobilité depuis ses origines. Précisons d'emblée que cette étude ne s'inscrit ni dans le cadre méthodologique et conceptuel des études transnationales ni dans les études des migrations. Notre étude du peuple garifuna suit une approche pluridisciplinaire [7] car elle se concentre sur le processus de construction historique de l'identité garifuna et la dynamique politique de leur mobilité. Lorsque nous parlons de culture et d'identité garifuna, nous nous référons à des processus historiques dynamiques et changeants eu égard aux transformations des contextes dans lesquels ce processus s'est développé. Nous soulignons certains traits et éléments culturels qui sont devenus caractéristiques de l'affirmation identitaire des Garifuna et qu'ils utilisent pour revendiquer leurs droits sociaux, culturels et politiques (Agudelo, « Les Garifuna » 57, 62). Le contexte dans lequel nous avons encadré nos recherches a été le « tournant multiculturel » qui s'opère en Amérique latine depuis les années 1990. [8] De manière générale, il s'agissait de la place prépondérante qu'occupaient dans l'espace public des pays de la région les mobilisations pour les droits et les formes de reconnaissance de la diversité culturelle et

ethnoraciale. Dans le cas des Garifuna, cette dynamique s'est exprimée par des processus multisites dans leurs différents espaces de vie en Amérique centrale et aux États-Unis. La mobilité, la circulation transnationale et l'unité du peuple, même au-delà des frontières, ont été des éléments très importants inhérents au discours des Garifuna.

Nous présenterons quelques éléments sur la manière dont la consolidation des frontières nationales centraméricaines a eu un impact sur les logiques de mobilité des Garifuna. Nous verrons que les frontières, en tant que délimitateurs des espaces nationaux et lignes de contrôle migratoire en Amérique centrale, n'ont pas été des obstacles majeurs au mouvement transnational des Garifuna. Ainsi, lorsque nous parlons de « frontière », nous voulons dire que les limites nationales se manifestent plutôt sous la forme de politiques spécifiques qui sont mises en œuvre dans chaque État-nation et qui ont des impacts différenciés sur le peuple garifuna, selon le pays dans lequel ils sont établis. Ce type de « frontière » a des implications sur la place des Garifuna dans les sociétés nationales de chaque pays, sur la nature des problèmes qui les affectent en tant que groupe, sur les formes d'organisation et sur les revendications spécifiques. Dans le contexte régional centraméricain, nous proposerons quelques réflexions sur une initiative du Système d'intégration centraméricain - SICA, la « Stratégie centraméricaine de développement rural territorial 2010-2030 (ECADERT) » qui a inclus le peuple garifuna comme les représentants de l'un de ses axes d'exécution dénommé « Territoires liés centraméricains ».

La mobilité et la circulation transnationales du peuple garifuna ne se limitent pas à l'Amérique centrale. Au XXe siècle, la nouvelle dynamique de mobilité a eu ses propres caractéristiques et des évolutions notables tout au long du processus migratoire. Nous présenterons le contexte de la migration des Garifuna vers les États-Unis et les éléments de continuité avec la logique de mobilité liée à leur affirmation culturelle en tant que peuple transnational. Mais nous aborderons également la manière dont ce processus migratoire a été affecté par les changements de l'ordre mondial, régional et national tant

en Amérique centrale qu'aux États-Unis. Les problèmes liés à la pandémie de COVID-19 entrent également en ligne de compte. Dans cet aperçu critique des dynamiques migratoires des Garifuna, nous pouvons observer comment les processus de mobilisation de leur identité et les forces de leurs formes organisationnelles continuent d'être des facteurs de résistance et d'affirmation.

Depuis ses origines, traversant les frontières

Avant même le processus de colonisation européenne, les Antilles étaient un espace de circulation des peuples autochtones. Les Arawaks et les Caraïbes de l'Amazonie et du sud-est du continent américain ont été les premiers occupants des Petites Antilles. [9] À partir du milieu du XVe siècle, la présence des Européens commence à être enregistrée et, avec eux, celle des Africains vendus en esclavage. Sur l'île de Saint-Vincent, berceau des Garifuna, l'arrivée des premiers Africains date de 1635 après le naufrage de deux navires négriers espagnols près de l'île (Gonzalez, *Sejourners* 26).

Diverses sources de l'histoire coloniale et de l'ethnohistoire témoignent de fortes interactions entre les indigènes, les colons et les soldats essentiellement anglais et français, les émissaires religieux et les Africains de différentes conditions. Parmi ces derniers se trouvaient des fugitifs de naufrages mais aussi d'îles voisines, qui s'étaient échappés des plantations. La présence d'Africains a progressivement augmenté jusqu'à ce qu'ils aient surpassé les Indiens en nombre. C'est dans ce cadre que s'est progressivement consolidé le processus de métissage afro-indigène dont sont issus les Caraïbes noirs. Les descriptions des Caraïbes noirs à Saint-Vincent mettent en évidence leur mobilité et circulation entre les Petites Antilles et leur habileté à la navigation et au commerce (Conzemius 199 ; Taylor ; Coehlo 42 ; Davidson ; Gullick 61 ; Gonzalez, *Sejourners* 49 ; 130 ; aussi voir la carte, Figure 1).

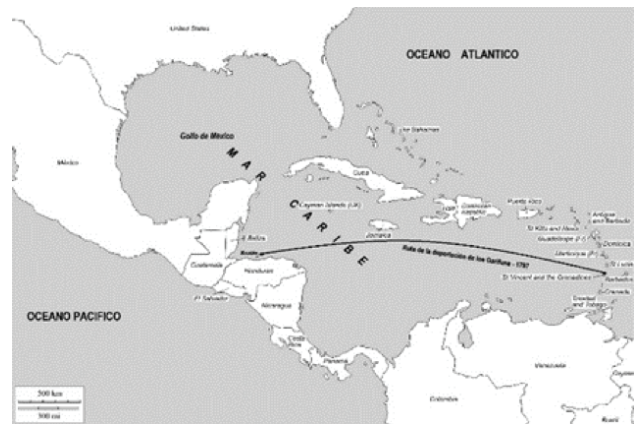


Figure 1 : De Saint-Vincent à Roatán (Honduras) 1797 (Agudelo, «Construcción»).

Au milieu des querelles coloniales pour le contrôle des Antilles, la défense des Garifuna de Saint-Vincent (Yurumein en langue garifuna), revendiquée comme leur territoire, a finalement été brisée par l'Empire britannique. En effet, la guerre de 1795 à 1797 entre les Anglais et les Caraïbes s'est soldée par la défaite de ces derniers et par leur déportation vers l'île de Roatán en Amérique centrale, alors sous domination coloniale espagnole. Ils y sont arrivés le 11 avril 1797. Peu de temps après, ils se sont déplacés vers le port continental de Trujillo, au Honduras. Le processus initial de dispersion et de peuplement des Garifuna s'est produit au milieu de conflits sur le contrôle des côtes caribéennes entre les Anglais et les Espagnols. Leur implantation en Amérique centrale en général s'est faite sous forme de mouvements migratoires graduels et irréguliers, avec des allées et venues vers les premiers territoires d'implantation et des changements de lieu pour diverses raisons jusqu'à ce que l'implantation dans de nouveaux espaces occupés se consolide. Leur mobilité depuis les côtes du Honduras et leurs implantations ultérieures répondaient au besoin de trouver de nouveaux espaces pour renforcer leurs pratiques de subsistance de base (pêche et agriculture) et aux besoins en main-d'œuvre nécessaires aux cycles productifs tels que l'exploitation forestière, le commerce et le transport de personnes et de marchandises. C'est ainsi que les processus de peuplement se sont progressivement déroulés dans ce qui est aujourd'hui les côtes caribéennes du Honduras et du Guatemala, la partie sud du Belize et la baie de Bluefields et Laguna de Perlas au

Nicaragua (Rey 14).

Yurumein symbolise pour les Garifuna la terre des ancêtres, territoire réel et mythique de leur origine. Dans la continuité des manifestations de leur religiosité et de l'affirmation d'une appartenance commune, la référence à Yurumein sera une constante. Elle occupera une place centrale dans le discours mémoriel, dans les processus de mobilisation politique, dans la défense des nouveaux territoires garifuna en Amérique centrale et dans leur revendication d'être un peuple transnational. L'un des moments les plus importants pour les communautés garifuna est précisément la commémoration de leur arrivée en Amérique centrale et la consolidation de leurs implantations. Ces célébrations, qui combinent des éléments rituels avec des formes de manifestation politique, portent justement le nom de Yurumein.

Le Garifuna face aux aléas des frontières centraméricaines, et légitimation d'une identité transnationale

À partir des années 1820, l'indépendance de l'Amérique centrale vis-à-vis de l'Espagne et la délimitation des frontières nationales n'ont pas sensiblement affecté la mobilité des Garifuna. Les nations naissantes ont dû continuer à affronter la présence anglaise à La Mosquitia (frontière côtière Honduras-Nicaragua) et au Honduras britannique, aujourd'hui le Belize. La Fédération centraméricaine créée en 1820 s'est dissous en 1834. Ce changement a fragmenté la fédération en cinq États nationaux : El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua et Costa Rica. [10] La dynamique de la mobilité transnationale des Garifuna reposait sur le faible contrôle des États naissants, leurs frontières maritimes et la recherche permanente de meilleures opportunités de production, de travail et de vie. Les liens familiaux des Garifuna étaient déjà imbriqués dans le tissu transnational et ont conservé leurs caractéristiques fondamentales tout au long du processus de consolidation nationale, du milieu du XIXe siècle à nos jours. Les célébrations rituelles et les fêtes ont activé les liens filiaux, puisque les cérémonies rituelles convoquent des groupes de familles élargies

présentes dans différents pays (Gonzalez, *Peregrinos del Caribe* 129 ; Arrivillaga, «La diáspora garífuna» 91). Ayant articulé leur revendication territoriale, leurs droits culturels et leur lutte contre la discrimination raciale avec des pratiques religieuses, des activités associatives et la mobilisation politique, depuis les années 1990, les Garifuna sont aussi des agents de mobilité transnationale pour la réalisation d'événements de natures diverses (Palacio, «Carib Ancestral Rites» 5 ; Agudelo, «Les Garifunas» 53). Actuellement, le mouvement transfrontalier entre les quatre pays à forte présence garifuna (Belize, Guatemala, Honduras et Nicaragua) est possible sur simple présentation du document d'identification en vigueur dans chaque pays. (Voir Figure 2) [11]



Figure 2 : Peuplement garifuna en Amérique Centrale (Agudelo, «Construcción»).

Mais si les frontières géographiques centraméricaines ont été continuellement traversées par les Garifuna, les transformations économiques qui ont eu lieu auront un impact sur les caractéristiques de la présence garifuna dans chaque pays. L'un des facteurs les plus déterminants de ces changements a été, depuis les années 1920, l'arrivée des capitaux nord-américains grâce aux enclaves bananières et aux infrastructures de transformation et de transport associées à un important réseau ferroviaire et portuaire. Parallèlement à l'industrie bananière, d'autres dynamiques de production agricole se sont développées dans une moindre mesure. L'extraction du bois (scieries) sera la plus importante dans certaines des zones de peuplement garifuna (Agudelo, «Construcción» 114).

Dans le même temps, des différenciations se manifestent en termes de politiques gouvernementales sur les formes de propriété foncière, de migration et de régimes de travail. Bien que les pratiques rituelles et le sentiment commun d'appartenance à un peuple ayant une identité transnationale soient toujours d'actualité, les formes de revendication et la lutte pour les droits des Garifuna ont également pris des particularités nationales. Des contrastes ont commencé à émerger à l'intérieur des frontières, car les contextes internes façonnent des sociabilités et des pratiques différenciées qui se superposent à l'exercice de l'identité transnationale. Au Honduras, la revendication fondamentale est la défense du territoire contre l'offensive des mégaprojets agro-industriels et touristiques favorisés par les politiques néolibérales. Bien que les Garifuna du Belize et du Guatemala partagent cette lutte pour les droits territoriaux, dans les deux pays, c'est la mobilisation pour la reconnaissance de la culture garifuna dans le cadre du multiculturalisme national qui a été centrale. Dans le cas du Nicaragua, ayant obtenu la reconnaissance de leurs droits territoriaux collectifs, les Garifuna se sont investis dans la tâche stratégique de sauver leur langue qui est en voie de disparition (Agudelo, «Construcción» 123).

Malgré ces spécificités nationales, leur revendication majeure s'articule autour de la demande de reconnaissance en tant que peuple doté d'une culture ancestrale et d'une identité commune.

Nous devons préciser que nous ne sommes pas en concurrence avec l'État. Nous sommes une nation, une entité qui se retrouve accidentellement dans plusieurs pays. En tant que nation, nous avons des intérêts communs et nous devons nous battre pour eux. (Roy Cayetano, intellectuel et militant garifuna du Belize. « L'expérience de la langue garifuna »). [12] (Traduction personnelle).

En 2013, une initiative institutionnelle a émergé en Amérique centrale qui a présenté aux Garifuna une opportunité pour réaffirmer leur identité comme peuple transnational légitimé

par le Système d'intégration centraméricain - SICA. Il s'agit du projet « *Territorios afines garifunas* » (Territoires garifuna liés) d'ECADERT - Stratégie centraméricaine de développement rural territorial, une organisation appartenant au SICA. La mission de cette organisation est de diagnostiquer les problèmes structurels d'incidence de la pauvreté et de l'extrême pauvreté, de la fragilité face au changement climatique et de l'insuffisance alimentaire des territoires ruraux de la région. Ce sont des problèmes communs aux individus des différents pays de la région au-delà des frontières géographiques. Pour apporter une solution à ces problèmes, ECADERT met en œuvre des formes de gouvernance et de développement durable. C'est une stratégie participative pour la conception, la planification et l'exécution des projets et des politiques publiques. Ce processus passe par une reconnaissance des identités culturelles et par l'institutionnalisation des acteurs sociaux. Pour les Garifuna, le contenu des objectifs d'ECADERT offre une nouvelle alternative pour renforcer leurs revendications. Depuis 2013, des ateliers ont été organisés entre les techniciens d'ECADERT et les militants garifuna au Belize, au Guatemala, au Honduras et au Nicaragua. Cette dynamique s'accompagne d'autres dispositifs tels que des initiatives de renforcement culturel, de formation en matière d'environnement et de promotion d'activités productives telles que la pêche, l'agriculture familiale et la production artisanale. La consolidation du projet « Territoires garifuna liés » est une des composantes concrètes de la stratégie d'ECADERT qui se présente dans la région comme un exemple de dynamique transnationale et intégratrice. Il existe plusieurs organisations garifuna dans chaque pays et des coordinations transnationales impliquées dans la promotion des activités de ce projet (ECADERT-SICA). [13]

La migration vers les États-Unis, une nouvelle phase de la transnationalité garifuna

La migration des Garifuna vers les États-Unis a commencé plus concrètement vers les années 1940. La crise de l'une de leurs plus

importantes sources de subsistance, le travail dans les plantations bananières, a été l'un des principaux déclencheurs de ce processus migratoire. Selon des études (Gonzalez, «Garifuna» 259 ; Palacio 53, «Garifuna Immigrants» ; England, «Negotiating Race and Place» 25) et des témoignages des Garifuna interviewés à New York, [14] l'intégration des premières générations de migrants a été rapide. Au moment de la Seconde Guerre mondiale, les États-Unis ont absorbé une main-d'œuvre importante dans les travaux portuaires, la flotte marchande et d'autres services dans lesquels les Garifuna étaient intégrés. Les premières générations de migrants garifuna ont eu une facilité relative pour trouver un emploi et légaliser leur statut d'immigration. Ils ont été suivis par des groupes familiaux, d'abord des hommes en âge de travailler, puis des femmes. Des mécanismes de regroupement familial ont été activés, garantissant l'obtention de titres de séjour. Certaines personnes interrogées affirment que le fait que les Garifuna du Belize connaissaient déjà l'anglais, la langue officielle du pays, qu'ils n'avaient pas l'air latinos et qu'ils pouvaient se « camoufler » parmi les Noirs américains leur a permis d'éviter la persécution systématique par les autorités d'immigration contre les Mexicains et les Centroaméricains et de trouver plus aisément des mécanismes d'insertion économique dans la société. Ensuite, les Garifuna qui ne connaissaient pas l'anglais (du Honduras, du Guatemala et du Nicaragua) ont eu plus de facilité à apprendre l'anglais car ils parlaient déjà une deuxième langue en plus de l'espagnol. La ville de New York, en particulier le comté du Bronx, est devenue la principale zone d'accueil des Garifuna. Il y avait déjà une forte présence de migrants portoricains et dominicains qui, jusqu'aux années 1970-1980, avaient connu de meilleures conditions que ceux d'Amérique latine et des Caraïbes, bien qu'ils n'aient pas été, eux non plus, épargnés par le racisme et la ségrégation (Agudelo, «Pèlerins» 18). Nous verrons ci-après qu'à partir des années 1990 les conditions de cette migration ont commencé à se dégrader progressivement.



Figure 3 : Messe garifuna à New York -2016 (Photo/Agudelo).

Depuis le début du flux migratoire des Garifuna vers les États-Unis, des formes de soutien financier et de visibilité politique se sont mises en place par des Garifuna vivant aux USA avec des mécanismes qui commencent à se développer chez les Garifuna de l'Amérique centrale. Cette dynamique s'est intensifiée dans les années 1990 avec la consolidation des politiques de reconnaissance multiculturelle vis-à-vis des populations d'origine africaine en Amérique latine. Il y a eu des cas où des candidats garifuna à des élections dans une ville d'Amérique centrale ont financé leur campagne électorale grâce à des fonds collectés par des associations de leur communauté garifuna aux États-Unis. Un moment très important de cette interaction transnationale a été l'organisation et la célébration en avril 1997, à La Ceiba, au Honduras, du bicentenaire de l'arrivée des Garifuna en Amérique centrale. Les associations garifuna des États-Unis ont été chargées de financer cette activité qui a réuni des Garifuna des quatre pays d'Amérique centrale, autant dire une importante délégation des Garifuna résidant aux États-Unis. Elle a aussi bénéficié de la présence et la reconnaissance du gouvernement hondurien (Anderson 136).

La très grande capacité à mobiliser des ressources (financières et politiques) des migrants garifuna établis aux États-Unis a été un facteur déterminant pour la dynamisation politique et les objectifs de préservation culturelle aux États-Unis et en Amérique centrale. S'ajoute à cela le fait que les migrants garifunas sont rassemblés par des réseaux familiaux et des rituels qui les maintiennent liés à leur pays d'origine en Amérique centrale.

Malgré les difficultés qui ont surgi dans

les années 1990 entravant la circulation transnationale vers les États-Unis, ces formes d'organisation persistent encore et sont très importantes, mais dans certains contextes elles se diluent dans d'autres dispositifs que les Garifuna ont mis en place. Les assemblées générales de l'ONECA [15] sont un espace dans lequel ces dimensions de l'identité garifuna peuvent être appréciées. Ces rencontres sont l'occasion pour les membres de communautés noires d'Amérique centrale, ceux qui sont aux États-Unis et ceux qui viennent de leurs villes d'échanger. Ils abordent des questions relatives à leurs liens de solidarité spécifiques. La force des Garifuna en tant que communauté transnationale en Amérique centrale et aux USA est évidente au sein de l'ONECA. Parmi eux, on note la prépondérance des Garifuna honduriens, avec leurs revendications de citoyens nationaux et leur pouvoir d'influence sur le gouvernement (l'assemblée tenue à New York en 2008 a été inaugurée par le président hondurien de l'époque, Manuel Zelaya, voir Figure 4).



Figure 4: Assemblée ONECA, New York 2018 (Photo/Agudelo).

Au-delà de cet espace régional de l'ONECA, les Garifuna revendiquent leur identité de peuple afro-descendant compte tenu des réseaux plus globaux qui les relient à des secteurs du mouvement noir en Amérique du Sud, aux Caraïbes et aux États-Unis. Une dimension qui gagne en importance à l'heure actuelle est qu'ils font partie des Latino-américains ou « Hispanos » aux États-Unis qui se mobilisent pour demander la reconnaissance de leur statut migratoire et obtenir des titres de séjour, entre autres revendications.

On constate également le développement

de réseaux commerciaux autour des symboles culturels, en particulier la musique, qui circule largement à travers un réseau intense de sites Internet. La culture garifuna y est « vendue » sous forme de musique, de vidéos, de livres, d'excursions touristiques et des itinéraires de voyage en Amérique centrale pour les fêtes, les périodes de vacances et les appels à participer à des rituels ou encore à promouvoir des produits régionaux typiques, etc. [16]

Avec le temps et la permanence de groupes familiaux garifuna dans certaines zones urbaines de génération en génération, ainsi que l'acquisition de la nationalité américaine, les Garifuna ont progressivement développé un sentiment d'appartenance nationale aux États-Unis. Cette nouvelle identité s'articule avec leur identité en tant que nation garifuna et avec leurs villages d'origine en Amérique centrale. [17] Plusieurs pôles de forte concentration de migrants garifuna aux États-Unis peuvent être localisés à Los Angeles, Miami et New York, la plus grande communauté se trouvant de loin dans le Bronx. [18] En raison de la fréquentation régulière et de l'occupation physique des espaces de ce comté, certains des parcs, rues, églises, plages, discothèques et centres associatifs que les Garifuna identifient comme « leurs » espaces sont déjà « territorialisés ». Ils y animent leurs manifestations culturelles (messes, cérémonies, danses, repas, musique, cours de danse et de langue garifuna, collecte de fonds, etc.). Cette appropriation spatiale est également reconnue par les pouvoirs locaux qui autorisent régulièrement l'occupation de ces espaces publics pour les activités collectives des Garifuna du Bronx.

Il y a un espace commémoratif dans le South Bronx qui commémore la tragédie qui a frappé la communauté garifuna à New York le 25 mars 1990. Ce jour-là, 87 Centraméricains sont morts dans l'incendie du Happy Land Social Club. Parmi eux se trouvaient 59 Honduriens dont 41 victimes garifuna. Les conditions de sécurité de cet endroit où les Garifuna et d'autres Centraméricains se réunissaient régulièrement pour danser les week-ends étaient déplorables. Les dimensions du drame ont rendu cette communauté visible aux autorités locales et aux médias à New York. [19] Avec la participation des

associations garifuna, les autorités du comté du Bronx ont érigé un monument à la mémoire des victimes. À chaque anniversaire de la tragédie, des messes sont célébrées et des offrandes florales et d'autres activités commémoratives sont réalisées. Le monument est aujourd'hui un site incontournable pour les marches et autres activités de rue menées par la communauté garifuna.

Toujours à New York, chaque été depuis 2013, une cérémonie honorant les ancêtres et la mer a lieu sur les plages du comté du Bronx. Elle présente de nombreux éléments de la célébration du Yurumein célébrée dans chaque pays d'Amérique centrale pour commémorer l'arrivée des Garifuna. Elle marque l'incorporation d'une nouvelle territorialité, consolidée par plusieurs générations de Garifuna « enracinés » aux USA (Agudelo, «Pèlerins» 18 ; voir Figure 5).



Figure 5 : Hommage garifuna aux ancêtres et à la mer – Comté du Bronx, New York 2016 (Photo/Agudelo).

Actuellement, deux des organisations new-yorkaises qui fédèrent le monde associatif des Garifuna sont « Casa Yurumein » dirigée par Mirtha Colon et « Garifuna Coalition USA, INC » dirigée par José Ávila. Pour Mirtha Colon, qui est aussi présidente d'ONECA au moment de cette étude, le travail de « Casa Yurumein » consiste à souligner l'importance de maintenir des liens actifs entre les membres de la communauté garifuna de New York et leurs homologues d'Amérique centrale. Un effort notable est fait pour stimuler les actions de soutien des « mécénats » new-yorkais envers leurs villes respectives d'Amérique centrale. Dans cette optique, « Casa Yurumein » organise en permanence diverses activités culturelles dont l'une des plus importantes est le concours annuel Miss Garifuna de New York (voir Figure

6). Les jeunes femmes qui y participent doivent faire preuve d'une solide connaissance de la culture garifuna : parler la langue, danser sur la musique garifuna, savoir cuisiner leurs repas et connaître l'histoire et les problèmes qui touchent le peuple garifuna en Amérique centrale et aux États-Unis. Le concours Miss Garifuna et d'autres activités régulières de « Casa Yurumein » visent à revendiquer la culture et l'identité garifuna et à collecter des fonds qui sont envoyés en Amérique centrale pour financer des projets précis. « Casa Yurumein » a également été l'un des organisateurs de la célébration d'hommage aux ancêtres qui s'est tenue sur les plages du comté du Bronx, que nous avons mentionnée précédemment.



Figure 6: Concours Miss Garifuna 2017 à New York. Affiche faite par «Casa Yurumein ».

Dans le cas de José Ávila de la « Garifuna Coalition USA, INC », l'objectif majeur de son militantisme est d'affirmer la présence de la communauté garifuna à New York comme faisant partie de la diversité de la société américaine. Pour Ávila, la communauté garifuna doit redoubler d'efforts pour s'intégrer davantage en tant que citoyens des États-Unis. La « Garifuna Coalition » promeut les activités de formation dans des projets économiques qui améliorent les conditions de vie des Garifuna aux États-Unis. Elle met l'accent sur la promotion des activités culturelles (danse, musique) en leur donnant un format « américain ». Elle organise, par exemple, les « Garifuna Music Awards » et soutient les entreprises économiques des membres de la communauté.

Sur le plan politique, le travail de José Ávila vise

actuellement à encourager la participation des résidents garifuna à New York aux campagnes électorales et aux activités partisans en soutenant Ruben Diaz. Ce dernier, un démocrate afro-américain d'origine portoricaine, est actuellement sénateur et pasteur protestant dans le comté du Bronx (voir figure 7). Lors d'une activité de collecte de fonds pour la campagne électorale du sénateur, son groupe politique au sein du Parti démocrate a reconnu le soutien reçu par la communauté garifuna du comté. De son côté, José Avila a reconnu la présence des Garifuna appartenant à diverses associations. Son discours a réaffirmé l'importance de la cohésion des Garifuna en tant que communauté avec la nécessité de développer des activités qui garantissent une meilleure insertion dans la société nord-américaine.



Figure 7 : Activité d'appui garifuna au candidat démocrate- Bronx, New York 2018. Invitation réalisée par la « Garifuna Coalition USA, INC ».

Des vents orageux pour la migration des Garifuna vers les États-Unis

Les années 1980 ont été considérées comme la « décennie perdue » pour l'économie latino-américaine. Les pays les plus pauvres de la région ont été les plus durement touchés. Avec l'avènement des « plans d'ajustement structurel » néolibéraux dans la région, la pauvreté de la majorité des Garifuna a commencé de s'intensifier et les inégalités sociales se sont accrues. En outre, la violence a augmenté en Amérique centrale (guerres civiles au Salvador, au Guatemala et au Nicaragua et montée de la violence sociale au Honduras). Des catastrophes naturelles telles que l'ouragan Mitch en 1998, qui a détruit la côte caraïbe du Honduras,

principal habitat des Garifuna dans ce pays, ont aggravé la situation économique déjà difficile de ces populations. L'un des effets les plus visibles de cette situation est la forte augmentation de la migration vers les États-Unis. La population garifuna, qui figure parmi les groupes les plus vulnérables de la région, participe activement à cette dynamique d'augmentation de la migration. Compte tenu de la précarité du travail et des alternatives de subsistance, la migration vers les États-Unis est devenue le but central de la grande majorité des jeunes garifuna (England, *Afro-Central Americans* 138, 233).

Dans les années 1990, avec l'augmentation générale de la migration vers les États-Unis, le contrôle et la répression de l'immigration clandestine par l'État se sont également durcis et les possibilités d'insertion professionnelle ont été réduites. Pour les nouveaux migrants garifuna, les mécanismes de légalisation de leur statut migratoire sont devenus plus compliqués. En fait, la grande majorité des migrants garifuna qui sont arrivés aux États-Unis après ces années restent sans papiers. Cela limite leurs déplacements sur le territoire et les possibilités de retour sporadique dans leurs villes natales d'Amérique centrale. Bien qu'ils continuent à bénéficier du soutien actif des réseaux familiaux et associatifs aux États-Unis, ils sont fortement touchés par ces mesures et l'on pense qu'un changement significatif commence à s'opérer dans ce qui pouvait jusqu'alors être considéré comme un processus de migration circulaire réussi.

Dans ces nouvelles limitations à la liberté de circulation, un élément important de leurs pratiques rituelles est mis à mal, celle de pouvoir retourner dans leur ville natale pour certaines célébrations religieuses liées au culte des ancêtres. Devant l'impossibilité de rentrer tant que les documents nécessaires (visa, résidence ou nationalité) ne sont pas obtenus, des formes d'adaptation de leur religiosité surgissent pour maintenir leur identité en tant que nation. L'une d'entre elles est la pratique consistant à rendre hommage aux ancêtres et à la mer sur les plages du comté du Bronx, mentionnée plus haut (voir Figure 5).

Un autre aspect critique découlant de la nouvelle situation du processus migratoire

concerne l'extrême dangerosité du transit vers les États-Unis via le Mexique. Ce passage s'effectue dans des trains de marchandises ou par d'autres moyens terrestres dans des conditions de risque extrême qui exposent les Garifuna à la violence des organisations criminelles responsables de ce transit et aux multiples formes de violations des droits de l'Homme largement documentées par diverses organisations humanitaires. Cet ensemble de facteurs fait de l'Amérique centrale l'une des régions les plus dangereuses au monde en termes de mobilité et de migration (Morales 23).

La situation pour la venue aux États-Unis de nos proches et compatriotes est devenue très compliquée ces dernières années. Avant, nous les Garifuna avions nos propres moyens d'arriver sans avoir à subir ce que les autres migrants centraméricains et mexicains ont subi. Mais cela est fini et maintenant vous voyez comment il y a des cas de jeunes de nos communautés qui ont disparu au Mexique en essayant d'arriver ici. Nous n'avions pas vécu cela auparavant. [20] (Traduction personnelle)

Jusqu'aux années 1990, la plupart des migrations des Garifuna se faisaient par le biais de mécanismes légaux de regroupement familial, de recrutement de main-d'œuvre ou d'obtention de visas touristiques. Par la suite, il s'agissait d'une insertion professionnelle grâce à de solides réseaux de soutien, menant au statut de résident.

Les Garifuna sont souvent victimes des nombreuses tragédies liées au trafic d'êtres humains qui se produisent quotidiennement. Citons par exemple le cas d'Ángel Amílcar un Garifuna défenseur des droits de l'homme qui a été arrêté en 2009 alors qu'il s'apprêtait à franchir la frontière mexicaine pour entrer aux États-Unis. Lors d'un procès entaché d'irrégularités, les autorités mexicaines, l'ont soumis à la torture et l'ont accusé d'être associé à une organisation criminelle. Or, les preuves ont montré qu'il n'était qu'un autre migrant d'Amérique centrale parmi tant d'autres à la recherche d'un moyen de se rendre aux États-Unis et une victime d'extorsion de la part des organisations mafieuses qui

contrôlent ce transit. À la suite d'une vigoureuse campagne de dénonciation et de soutien menée par des organisations de défense des droits humains, [21] Amílcar a été libéré en 2014, cinq ans après son arrestation.

Un autre événement qui a eu une visibilité particulière sur les réseaux sociaux et dans les médias s'est produit en août 2016 lorsqu'une jeune garifuna de 18 ans, Magda Meléndez, est décédée en tombant d'un train de marchandises. L'OFRANEH signale que des cas comme celui-ci se produisent souvent et que de nombreux jeunes garifuna ont disparu au cours du périlleux transit entre le Mexique et les États-Unis. De nombreux rapports font état de massacres de migrants centraméricains par des bandes criminelles liées au trafic de drogue qui contrôlent désormais la plupart des circuits de transit pour la migration vers les pays du nord. [22]

Dans le cadre de l'accélération soutenue de ce drame humanitaire, entre fin 2013 et mi-2014, un autre fait s'est produit au cœur duquel se trouvait à nouveau le peuple garifuna. Durant cette période, l'entrée illégale aux États-Unis de plus de 70 000 mineurs d'Amérique centrale a été enregistrée. Dans la plupart des cas, ils n'étaient pas accompagnés d'adultes. Selon l'OFRANEH, un taux de décrochage scolaire très élevé avait été constaté dans les villages honduriens garifuna. Des informations avaient commencé à circuler depuis fin 2012 selon lesquelles de nouvelles mesures adoptées par le président Obama permettraient aux mineurs garifuna et à leurs parents d'être accueillis par des proches déjà installés aux États-Unis et d'obtenir un statut de résident légal.

Entre une interprétation très optimiste des nouvelles dispositions de l'administration américaine et la manipulation délibérée des réseaux qui contrôlent le trafic de migrants, de véritables flottes de bus et de camions se sont organisées et se sont mises en route vers les États-Unis. Ni le prix en dollars américains qu'ils devaient payer aux passeurs (en moyenne 5 000 dollars par personne) ni les risques avérés du dangereux voyage à travers le Mexique n'avaient d'importance. Cela semblait une opportunité.

En 2012, Barack Obama avait promulgué une disposition appelée « Deferred Action for Childhood Arrivals » (Action différée pour les

arrivées d'enfants) – DACA. [23] Il s'agissait d'un programme visant à légaliser le statut d'immigration des jeunes qui étaient entrés illégalement aux États-Unis alors qu'ils étaient mineurs et qui avaient étudié ou servi dans l'armée. Il a été estimé que cette légalisation était aussi une étape vers l'obtention d'un statut de séjour légal pour les parents de ces jeunes. Selon l'OFRANEH, certains jeunes garifuna ont bénéficié de ce dispositif.

Plus tard, en 2014, le « Central American Minors Program » (Programme pour les mineurs d'Amérique centrale) (CAM) a été créé. Ce programme de traitement des réfugiés et de délivrance de permis était destiné aux mineurs de moins de 21 ans résidant au Salvador, au Guatemala et au Honduras qui pouvaient être accueillis aux États-Unis à la demande de leurs parents ayant un statut légal aux États-Unis. Ce dispositif pouvait être étendu à l'autre parent du mineur sous certaines conditions. Cette mesure a été présentée comme une réponse de l'administration Obama au drame humanitaire que représente le voyage aux États-Unis pour les migrants clandestins, notamment pour les mineurs et les femmes. [24]

Certains médias locaux [25] ont mis en avant des informations faisant état de la crise migratoire au sein de la communauté garifuna. En août 2015, ils ont signalé l'arrivée dans le comté du Bronx de quelque 250 femmes garifuna avec leurs enfants après avoir réussi à franchir illégalement la frontière entre le Mexique et les États-Unis. Une fois aux États-Unis, ils se sont présentés aux autorités de l'immigration, comme le préconisaient les nouvelles mesures qui leur permettraient d'obtenir un statut légal. Toutes les femmes ont été soumises à une procédure qui les obligeait à porter un appareil électronique aux pieds afin que les autorités puissent surveiller leurs déplacements tout en vérifiant leur éligibilité aux nouvelles mesures d'immigration (Figure 8). Cette mesure de contrôle a été une mauvaise surprise pour tous et les femmes l'ont ressentie comme une manière de les assimiler à des délinquantes. Plus tard, avec le soutien de proches et d'associations garifuna de défense des droits de l'homme, elles ont été accueillies dans le Bronx où elles ont commencé à attendre des réponses des autorités.



Figure 8 : Surveillance électronique des tribunaux pour les mères garifuna. New York 2014 (AP Photo/Bebeto Matthews).

Jusqu'en juin 2016, date à laquelle nous avons réalisé notre dernière recherche de terrain dans le Bronx, certaines de ces femmes avaient réussi à bénéficier du CAM. Pour d'autres, la situation est délicate car leurs proches résidant aux États-Unis ne correspondent pas au profil défini par la loi.

Ils sont venus dans les communautés en disant qu'une nouvelle loi gringa était sortie avec laquelle nous pouvions obtenir un statut de résident, surtout si des mineurs entraient. Ils nous ont proposé des bus pour nous emmener ou emmener les enfants seuls. Nous sommes arrivées aux États-Unis et nous nous sommes présentées aux autorités, ils nous ont mis les bracelets. C'était horrible, nous nous sommes rendu compte que les passeurs nous avaient trompées, mais en même temps les familles nous ont soutenues et certaines d'entre nous se sont déjà fait enlever les bracelets et on attend de voir ce qu'ils vont trouver comme solution pour nous [...]. [26] (Traduction personnelle)

Le durcissement des mesures d'immigration s'est intensifié avec l'arrivée de Donald Trump à la présidence. En fait, l'une des politiques les plus importantes revendiquées par Trump depuis sa campagne électorale était le discours anti-immigration et sa volonté de construire un « mur de protection » à la frontière sud des États-Unis pour renforcer les mécanismes de contrôle et de restriction des flux migratoires. Cette rhétorique s'est traduite par des mesures restrictives et répressives de « tolérance zéro » contre l'entrée

illégale des immigrés. Des programmes tels que ceux mentionnés ci-dessus ont été suspendus, ainsi qu'une mesure établie sous l'administration Obama, à savoir le « Temporary Protection Status » (Statut de protection temporaire) (TPS) qui permettait d'accueillir des migrants originaires des pays d'Amérique centrale pour des raisons humanitaires précis. Le nombre d'expulsions de migrants en situation irrégulière vers leur pays d'origine a augmenté. Cette situation est encore exacerbée par l'impact négatif de la pandémie de COVID-19 aux États-Unis. Les migrants d'Amérique centrale font partie des groupes d'individus les plus exposés au risque d'infection par le virus en raison de leurs conditions de vie et de l'accès difficile aux services de santé. Les mécanismes de contrôle et de fermeture des frontières ont été renforcés et le nombre d'individus déportés vers l'Amérique centrale a considérablement augmenté (Morales). Ni l'arrivée au pouvoir du président Biden ni la baisse des signalements de problèmes de santé pendant la pandémie de COVID-19 n'ont produit de changements significatifs pour les Garifuna par rapport aux problèmes liés à la migration.

Malgré un contexte général très défavorable au processus migratoire, les Garifuna, parmi des centaines de milliers de Centraméricains, continuent de tenter de rejoindre les États-Unis en raison des conditions sociales de plus en plus précaires dans leurs pays.

Au milieu de la tempête, les Garifuna continuent de se déplacer

Même au milieu de la situation dépeinte ci-dessus, les nouveaux migrants garifuna continuent de bénéficier d'un certain avantage que leur confère le soutien de réseaux familiaux et associatifs bien établis aux États-Unis depuis des années. Ils ont ainsi plus de chances de pouvoir obtenir un logement, un travail et un accès aux services même en tant qu'immigrants sans papiers. Ils peuvent également obtenir un soutien important en termes de conseils juridiques et de droits en matière de migration. C'est un élément qui prédit la continuité du processus migratoire malgré les facteurs négatifs du contexte actuel. En tant qu'associations garifuna les plus visibles

à New York à l'heure actuelle, « Casa Yurumein » et la « Coalition Garifuna Inc » jouent un rôle très important dans le soutien aux migrants garifuna qui arrivent dans des conditions précaires.

Face à l'accélération des effets de la pandémie sur les populations du comté du Bronx, « Casa Yurumein » s'est mobilisée pour distribuer de la nourriture et des produits d'hygiène et de santé de base aux populations les plus touchées du Bronx et pour les envoyer dans les communautés au Honduras. [27]

Les impacts sanitaires et sociaux de la pandémie se font sentir dans les communautés garifuna en Amérique centrale et aux États-Unis. Il s'agit d'une crise en cours et dont l'issue est encore incertaine au moment de cette étude. Cependant, il est certain que ses conséquences aggravent les conditions de vie déjà critiques de millions d'afro-descendants dans les Amériques. Mais les Garifuna continuent de faire preuve de résilience et d'adaptation face à l'adversité.

Certaines études initiales s'intéressant aux impacts de la migration garifuna vers les États-Unis sur les structures familiales et les pratiques culturelles ont révélé un processus graduel de perte de référents (Gonzalez, «Garifuna Settlement» 262). Cependant, les travaux et observations plus récents ont fait apparaître un processus très dynamique d'adaptation culturelle au nouveau contexte migratoire. Il y a eu évidemment fragmentation de la structure familiale, mais cela n'a pas conduit à la perte culturelle annoncée (Gargallo 106 ; England, *Afro-Central Americans* 236 ; Mohr de Collado 75 ; 82 ; Arrivillaga, *La población garífuna migrante* ; Arrivillaga, «La diáspora garífuna» 92).

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, l'une des caractéristiques de la présence de la communauté garifuna aux États-Unis était la reproduction de certaines activités culturelles et religieuses traditionnelles, articulées dans une relation fluide avec leurs villes d'origine. Il existe de nombreuses formes organisationnelles culturelles et religieuses, sportives, coopératives et politiques garifuna et des répliques des « patronatos » (organisations communautaires institutionnalisées dans les municipalités garifuna du Honduras). Ces « patronatos » à New York sont composés de

personnes issues des différents villages garifuna d'Amérique centrale. [28]

Ces organisations communautaires mènent des activités de collecte de fonds pour soutenir des travaux dans leurs villes correspondantes en Amérique centrale (réparation d'églises, création ou amélioration de postes de santé, d'écoles, etc.) L'observance de rites religieux nécessitant un investissement financier important a également été soutenue. La force de leur religiosité basée sur le « culte des ancêtres » implique un lien fort avec leurs familles élargies et avec leurs villages d'origine en Amérique centrale. C'est un facteur qui pousse les Garifuna vivant aux États-Unis à rechercher constamment les conditions d'aller et venir.

Depuis les États-Unis, ils financent la construction de temples pour leurs cultes. Certains « buyeis » ou prêtres qui exécutent les rituels vivent aux États-Unis et se rendent en Amérique centrale lorsqu'ils sont sollicités. Ce réseau familial transnational a commencé à se construire dès l'arrivée en Amérique centrale et il faut ajouter que ce réseau était déjà imbriqué dans la mobilité garifuna aux Petites Antilles. Les migrations vers les États-Unis élargissent les dimensions spatiales du réseau. Ce phénomène se poursuit voire se renforce avec l'augmentation progressive des possibilités de circulation entre les USA et les pays d'Amérique centrale. Lors de la XIII^e assemblée de l'ONECA, qui s'est tenue à New York en 2008, la présence des associations garifuna était très prépondérante par rapport aux organisations des autres populations noires de la région. Chez les Garifunas interrogés, la question de la circulation, du va-et-vient, était très présente. De même, lors des festivités de la fête nationale garifuna ou Yurumein à Livingston, au Guatemala, nous avons eu l'occasion de parler avec plusieurs « visiteurs » garifuna qui voyagent des États-Unis exclusivement pour les célébrations. [29]

Selon Salvador Suazo, [30]

La présence aux États-Unis a été un facteur de sauvetage culturel. L'utilisation de la langue garifuna a été revitalisée dans de nombreux secteurs comme un facteur de reconnaissance plus valorisé que de parler espagnol. Parler garifuna,

c'est ressembler aux migrants africains et cela donne une certaine reconnaissance aux Noirs aux États-Unis alors que parler espagnol est mal vu... (Agudelo, «Les Garifuna» 65). (Traduction personnelle)

Parmi les premières générations et leurs descendants nés aux États-Unis, la majorité sont désormais des citoyens américains et le processus de migration circulaire se poursuit. Ce sont ces Garifuna que l'on voit chaque année retourner dans leur ville natale en Amérique centrale pour les rituels et les célébrations du culte des ancêtres. Beaucoup d'entre eux retournent définitivement dans leur ville natale pour profiter de leur retraite et, de temps en temps, ils voyagent aux États-Unis pour rendre visite à leurs enfants et petits-enfants. [31]

Dans le discours de certains Garifuna, les États-Unis sont désormais représentés comme un « nouveau territoire de la diaspora » vis-à-vis des quatre pays d'Amérique centrale. Cela donne une tournure spirituelle à l'acte migratoire.

Nous allons aux États-Unis parce que nos ancêtres le veulent ainsi et malgré les dangers, ils nous protègent. Ils vivent aussi là-bas avec nous. (Témoignage d'un Garifuna à Livingston, Guatemala, entretien réalisé en juillet 2015). (Traduction personnelle)

Quelques conclusions

À travers ce survol historique axé sur le présent, nous avons vu comment la mobilité est devenue l'une des caractéristiques du peuple garifuna. L'histoire des Garifuna est marquée par de multiples formes d'exil et de migration forcée que ce peuple a toujours su affronter avec une grande capacité de résistance et d'adaptabilité.

Les Garifuna revendiquent l'appartenance à une « nation commune » qui unit leur peuple, leur spiritualité, leur culture et les territoires où ils sont établis au-delà des frontières géographiques les séparant dans l'espace. Cela implique une revendication implicite du droit de se déplacer librement dans les espaces où les membres de ladite nation garifuna sont présents. Avoir une nationalité qui correspond au lieu où

l'on est né ou où l'on s'établit est considéré comme accessoire et secondaire par rapport à la primauté de l'identification d'un peuple en tant que communauté transnationale.

Les facteurs structurels qui ont provoqué la migration des Garifuna vers les États-Unis depuis le milieu du XXe siècle sont toujours d'actualité. Ils convergent avec ces aspects qui poussent des centaines de milliers d'autres Centraméricains à émigrer. Cependant, comme nous l'avons vu, dans le cas de la migration des Garifuna, il existe une série de facteurs qui donnent une tournure particulière à l'acte migratoire, notamment des facteurs culturels et spirituels. Ils représentent un stimulus supplémentaire au besoin de mobilité de ces « Pèlerins de la Caraïbe » qui affirment leur statut de « nation au-delà des frontières ». La mobilité qui a caractérisé le processus de construction de la nation garifuna est devenue un élément fondateur de leur identité. Ce processus a commencé avec la traite des esclaves et s'est poursuivi avec leur déportation par les Anglais vers l'Amérique centrale et, de ce fait, avec la dépossession de Saint-Vincent. Il s'est poursuivi avec les conditions de subsistance précaires pendant la colonisation en Amérique centrale et se poursuit aujourd'hui avec la migration vers les États-Unis provoquée par la crise économique régionale. L'adversité qui a précédé la mobilité de ces « Enfants du déracinement » tout au long de leur histoire s'est transformée dans le discours mémoriel et dans leurs revendications en une affirmation identitaire transnationale.

Notes de fin

[1] C'est ainsi qu'ils ont été nommés dans les chroniques coloniales et dans les premières études ethnohistoriques. Garifuna, qui signifie caribéen en allusion à la composante amérindienne de leur ethnogenèse, est le terme d'auto-identification dans leur propre langue. Ce terme est généralement adopté dans les études sur ce peuple depuis les années 1970 (Gonzalez, *Peregrinos del Caribe* xv).

[2] Selon les estimations du projet ECADERT (Stratégie centraméricaine pour le développement rural territorial) du SICA-Système d'intégration centraméricain, la population totale des Garifuna en Amérique centrale est d'env. 230 000 (200 000 au Honduras, 22 000 au Belize, 5 000 au Guatemala et 2 500 au Nicaragua). En ce qui concerne les résidents garifuna aux États-Unis, il existe des estimations qui affirment qu'il s'agit du même nombre d'habitants qu'en Amérique centrale. Ce qui nous donne un chiffre total

d'environ 500 000 (ECADERT – SICA ; Agudelo, « Les Garifuna » 48).

[3] Tiré du titre d'un documentaire sur l'histoire du peuple garifuna : « Los hijos del destierro. Memorias del pueblo Garifuna de América Central », Réalisé par Melesio Portilla Production AFRODESC-EURESCL. 2010.

[4] Langue d'origine antillaise-arawak avec des éléments de langues africaines, du français, de l'anglais et de l'espagnol incorporés dans le processus de contact colonial (Suazo).

[5] Il existe de nombreuses études sur la religiosité garifuna. Voir, par exemple, Palacio (« Carib Ancestral Rites »).

[6] Il s'agit là de la traduction, en français, du titre anglais que Palacio donne au volume édité en 2005 « The Garifuna: A Nation across Borders ».

[7] Notre travail de recherche sur ces questions liées au peuple garifuna a débuté en 2007 dans le cadre d'un séjour de recherche de quatre ans en Amérique centrale. Il a continué avec des périodes de travail de terrain irrégulières jusqu'en 2020. Bien que ma discipline de formation initiale soit la sociologie, l'axe de mes recherches pluridisciplinaires repose sur la complémentarité avec l'histoire, l'anthropologie et la science politique comme moyen d'avoir une approche plus compréhensive des faits sociaux étudiés.

[8] La littérature sur le multiculturalisme en Amérique latine est abondante. Pour un échantillon des approches du sujet, voir les compilations d'études de cas et de réflexions analytiques dans Diaz Polanco ; Gutiérrez ; Wade ; Hoffmann et Rodríguez ; Recondo et Agudelo ; Gros et Doumulin.

[9] Les Petites Antilles sont un groupe d'îles situées dans le sud-est de la mer des Caraïbes : Îles Vierges, Île de Saint-Martin, Anguilla, Îles ABC : Aruba, Bonaire et Curaçao, Antigua-et-Barbuda, Montserrat, Saint-Christophe-et-Nièves, Guadeloupe, Dominique, Saint-Vincent-et-les-Grenadines, Grenade, Martinique, Sainte-Lucie et Barbade.

[10] Au moment de l'indépendance et de la dissolution de la Fédération centraméricaine, le Belize était contrôlé par les Britanniques et n'était pas considéré comme faisant partie de l'Amérique centrale. Elle acquiert son indépendance en 1981 et rejoint le SICA, Système d'Intégration Centraméricain, mais reste membre du Commonwealth.

[11] Cette règle s'applique à tous les citoyens de ces pays, dans le cadre des accords du SICA - Système d'intégration centraméricain, créé en 1991.

[12] <https://cupdf.com/document/la-experiencia-de-la-lengua-garifuna-roy-cayetano-recogio-y-publico-algunos.html?page=1>, consulté le 30 juin 2022.

[13] Synthèse du projet ECADERT faite par le SICA – Système d'Intégration Centroaméricain : <https://www.sica.int/busqueda/Noticias.aspx?IDItem=75651&IDCat=3&IdEnt=690>, consulté le 30 juin 2022.

[14] Les entretiens mentionnés dans cette section correspondent à plusieurs de nos séjours de terrain réalisés

New York entre 2008 et 2018.

[15] L'ONECA – Organisation Noire Centroaméricaine, est une union de mouvements noirs de tous les pays d'Amérique centrale. Elle a été créée au milieu des années 1990 à l'initiative d'organisations garifuna du Belize et du Honduras. Ensuite, les associations garifuna du Guatemala et du Nicaragua s'y adhèrent, ainsi que les mouvements noirs non garifuna d'autres pays de la région. Des organisations garifuna créées aux États-Unis y participent également.

[16] Voir par exemple les sites : <http://www.garinet.com/> et <http://garifunacoalition.org/>, consultés le 30 juin 2022.

[17] Entretien avec José Avila de la « Coalition Garifuna Inc » de New York. 2011.

[18] Cette remarque est basée sur des approximations démographiques établies par les organisations garifuna de New York. L'appréciation ethnographique de la densité des formes associatives, des espaces de sociabilité, des activités culturelles, politiques et religieuses permet de considérer cette affirmation comme pertinente.

[19] Associated Press, Pledge to Build Bronx Center, The New York Times, 21 avril 1990. Hevesi, Dennis, Leaseholder Admits Violation In Happy Land Nightclub Fire, The New York Times, 7 mai 1992. Goulden, Tim, Fire in the Bronx ; Hondurans Lack Place to Grieve Over Fire, The New York Times, 28 mars 1990. Negron, Edna, Club Tragedy an Awakening for Garifuna, New York Newsday, 18 août 1991.

[20] Déclaration d'un homme garifuna résidant légalement dans le Bronx depuis 1982 (entretien réalisé dans le comté du Bronx, New York, juin 2016).

[21] Amnesty International a mené une campagne très active dénonçant la torture et l'injustice commises contre Amílcar. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/deben-retirarse-los-cargos-injustos-contr-un-preso-de-conciencia-torturado/>, consulté le 30 juin 2022.

[22] OFRANEH – Organisation Fraternelle Noire Hondurienne, est la plus ancienne organisation garifuna du Honduras. Ses principaux objectifs sont la défense du territoire et des droits de l'homme du peuple garifuna du Honduras. <https://ofraneh.wordpress.com/category/migration/>, consulté le 30 juin 2022.

[23] <https://www.americanimmigrationcouncil.org/research/deferred-action-childhood-arrivals-daca-overview>, consulté le 30 juin 2022.

[24] <https://www.uscis.gov/es/CAM>, consulté le 30 juin 2022.

[25] Voir le rapport AP http://tucson.com/laestrella/nacional/gar-funas-fen-meno-nico-entre-inmigrantes-hispanos/article_83b8903c-41dd-11e5-9349-93fcf0cf2439.html, consulté le 30 juin 2022.

[26] Entretien réalisé dans le comté du Bronx – New York, juin 2016.

[27] <https://www.facebook.com/casa.yurumein>, consulté le 30 juin 2022.

[28] Ces informations ont été recueillies lors d'entretiens avec des membres de l'association « Casa Yurumein » à New York, à laquelle nous reviendrons plus loin.

[29] Entretiens réalisés lors d'un séjour de recherche au Guatemala entre 2007 et 2011.

[30] Intellectuel garifuna et ancien vice-ministre de la Culture du Honduras.

[31] Avec la pandémie de COVID-19, ce processus de circulation a été interrompu.

Références

- Agudelo, Carlos. « Les 'Pèlerins de la Caraïbe': le difficile transit migratoire du peuple Garifuna. » *Dossier Migrations : pour le respect des droits humains et la solidarité*. FALMAG - France Amérique Latine Magazine, Hors-Série, 2018, pp. 17-19.
- . "Construcción de identidades y territorio en un contexto de movilidad. El caso de los Garífuna, 'Peregrinos del Caribe'." *El territorio como recurso: Movilidad y apropiación del espacio en México y Centroamérica*, édité par Odile Hoffmann et Abelardo Morales, Flacso, LMI-MESO, IRD, UNA, 2018, pp. 109-132.
- . "Los Garífuna. Múltiples identidades de un pueblo afrodescendiente de América Central." *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, édité par Maria José Becerra et al., Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Tres de Febrero, CONICET, 2012, pp. 71-108.
- . « Les Garífuna. Transnationalité territoriale, construction d'identités et action politique », *REMI, Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 27, no.1, 2011, pp. 47-70.
- Anderson, Mark. "¿Existe el racismo en Honduras? Estereotipos mestizos y discursos garífunas." *Mesoamérica*, vol. 42, 2001, pp. 135-163.
- Arrivillaga, Alfonso. "La diáspora garífuna entre memorias y fronteras." *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 24, no. 41, 2010, pp. 84-95.
- . *La población garífuna migrante*. Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo, 2009.
- Coelho, Ruy Galvao de Andrade. *Los negros caribes de Honduras*. Editorial Guaymuras, 1955.
- Conzemius, Eduard. "Ethnographic Notes on the Black Carib (Garif)." *American Anthropologist*, vol. 30, 1928, pp. 183-205.
- Davidson, William. "The Caribs (Garifuna) of Central America. A Map of their Realm and Bibliography of Research." *Belizean Studies*, vol. 2, no. 4, 1974, pp. 75-94.

- Díaz Polanco, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia*. Siglo XXI, 2006.
- ECADERT - SICA. *Territorio afin garífuna en América Central*. Document imprimé non édité, 2013.
- England, Sarah. *Afro-Central Americans in New York City: Garifuna Tales of Transnational Movements in Racialized Space*. U of Florida P, 2006.
- . "Negotiating Race and Place in the Garifuna Diaspora: Identity Formation and Transnational Grassroots Politics in New York City and Honduras." *Identities*, vol. 6, no. 1, 1999, pp. 5-54.
- Gargallo, Francesca. "Los garífuna de Centroamérica: Reubicación, sobrevivencia y nacionalidad de un pueblo afroindioamericano." *Política y Cultura*, vol. 14, 2000, pp. 89-107.
- Gonzalez, Nancie. *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*. Editorial Guaymuras, 2008.
- . *Sejourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. U of Illinois P, 1988.
- . "Garifuna Settlement in New York: A New Frontier." *International Migration Review*, vol. 13, 1979, pp. 255-263.
- Gros, Christian et David Dumoulin, éditeurs. *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?* Presses Sorbonne Nouvelle, 2012.
- Gullick, Charles. *Exiled from St. Vincent: The Development of Black Carib Culture in Central America up to 1945*. Malta Progress Press, 1976.
- Gutiérrez, Daniel, éditeurs. *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos*. Siglo XXI; El Colegio de México, 2006.
- Hoffmann, Odile et Maria T. Rodríguez, éditeurs. *Construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en Colombia y México*. IRD- CIESAS-ICANH, 2007.
- Khagram, Sanjeev et Peggy Levitt, éditeurs. *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations*. Routledge, 2008.
- Mohr de Collado, Maren. "Los garínagu en Centroamérica y otros lugares. Identidades de una población afro-caribe entre la tradición y la modernidad." *Indiana*, vol. 24, 2007, pp.67-86.
- Morales, Abelardo. "Migraciones internacionales, refugiados y desplazamientos internos en Centroamérica: factores de riesgo e instrumentos para fortalecer la protección de los derechos humanos." Sexto Informe Estado de la Región, ECA, 2020, Web. Consulté le 30 juin 2022.
- Palacio, Joseph. *The Garifuna: A Nation Across Borders. Essays in Social Anthropology*. Cubola Press, 2005.
- . "Garifuna Immigrants in Los Angeles. Attempts at Self-Improvement." *Belizean Studies*, vol. 20, no. 3, 1992, pp. 17-26.
- . "Carib Ancestral Rites: A Brief Analysis." *National Studies*, vol. 1, no. 3, 1973, pp. 3-8.
- Recondo, David et Carlos Agudelo. "Multiculturalismo en América latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano." *Construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en Colombia y México*, édité par Odile Hoffman et Maria T. Rodríguez. IRD, CIESAS, ICANH, 2007, pp. 57-80.
- Rey, Nicolas. *Quand la révolution, aux Amériques, était nègre... Caraïbes noirs, negros franceses et autres « oubliés » de l'Histoire*. Karthala, 2005.
- Suazo, Salvador. *Lila Garifuna. (Diccionario garífuna-garifuna-español)*. Litografía López, 2011.
- Taylor, Douglas. *The Black Caribs of British Honduras*. Viking Fund Publications in Anthropology, 1951.
- Velasco, Juan. "Transnacionalismo migratorio y ciudadanía en mutación." *Claves de razón práctica*, vol. 197, 2009, pp. 32-41.
- Wade, Peter. "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas)." *Tabula Rasa*, vol. 4, 2006, pp. 59-81.

Biographie de l'auteur

Carlos Agudelo est chercheur associé à l'Unité Mixte de Recherches Migrations et Société (URMIS) – France et chercheur au Laboratoire mixte international « Mobilités, gouvernance et ressources dans le bassin méso-américain » (LMI-MESO) - France-Mexique – Amérique centrale. Il a obtenu un doctorat en sociologie à l'Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL), Université Paris III. Actuellement enseignant et chercheur associé à divers centres de recherche et universités en Colombie et en Amérique centrale, il est spécialiste du multiculturalisme, des mobilisations politiques et des identités ethno-raciales des populations d'origine africaine en Amérique latine.

Les noms de lieux indigènes à Saint-Vincent : entre traces et effacements

PAULA PRESCOD (UNIVERSITÉ DE PICARDIE JULES VERNE, FRANCE)

Résumé

L'acte de nommer un lieu ne peut être considéré comme un acte éminemment neutre. Il est intrinsèquement lié aux questions de possession et d'identification mais aussi aux dynamiques de pouvoir et de contrôle sur un territoire. Les toponymes sont souvent le témoignage de la manière dont ces aspects ont évolué au cours de l'histoire. Ils peuvent aussi laisser les traces de l'entremêlement des cultures, des langues et des préoccupations de ceux qui ont habité les lieux. Ils nous donnent envie, enfin, de creuser l'histoire pour mieux saisir ces dynamiques de contacts. Dans cet article, nous focalisons notre attention sur les noms de lieux indigènes qui tapissent la carte de Saint-Vincent-et-les-Grenadines, nation plurielle comptant plus de 30 îles et cayes situées au sud de l'archipel des Caraïbes. Cette étude cherchera à démontrer que l'effort concerté des Européens pour effacer l'indigénité de la quasi-totalité du territoire a eu pour effet de réduire de façon significative le nombre de toponymes indigènes même si certains perdurent dans le paysage topographique vincentien. La nature hybride et la cohabitation des toponymes indigènes et exogènes témoignent de l'entremêlement issu de la cohabitation sur le territoire des forces carib, françaises et anglaises à partir du dix-septième siècle.

Mots clés : toponymes, entremêlement, indigénité, traces, effacements, hybrides

Introduction

Les noms des lieux sont le miroir des langues parlées sur un territoire donné et des peuples qui l'ont habité. Il serait inimaginable de donner à un lieu un nom que l'on n'aurait jamais dit ou entendu. En d'autres termes, le nom d'un lieu peut difficilement être un mot insignifiant, voire inexistant, qui refléterait la consonance ou l'orthographe d'une langue non connue par l'individu qui désignerait le lieu. Cela ne revient pas à dire que la créativité est totalement absente de l'acte de dénommer un lieu. En règle générale, le nom choisi pour désigner un lieu évoque nécessairement quelque chose pour l'individu qui dénomme. Notre posture rejoint celle de Rostaing qui affirme que « tout nom de lieu a une signification mais cette signification a pu, pour diverses raisons, n'être plus perceptible pour les habitants » (13). Nombreux sont les cas de toponymes qui ne font pas partie du répertoire verbal des individus qui les ont toujours habités. Les habitants de Paris, de

Berlin ou de Tokyo ne discernent pas le sens de ces toponymes par leur simple forme. En définitive, qu'il soit motivé ou non, un toponyme, tout comme tout autre nom propre relevant plus largement de l'onomastique, a une plus grande valeur référentielle qu'il n'a de force définitoire. On ne peut attribuer une définition lexicale à un nom de lieu ou à un anthroponyme comme on pourrait en proposer une à un nom dit commun. Pour reprendre la formule de Kleiber (« Noms propres »), à la différence d'un nom commun, un nom propre désignant une ville ou une personne ne comporte aucune dimension d'ordre sortali ni descriptif. [1] Ainsi, les toponymes Paris, New York ou encore Bielefeld ne comportent pas d'information permettant d'identifier des sortes de ville quoiqu'ils soient des entités individuelles ou particulières appartenant à la catégorie de ville (Kleiber, « Noms propres » 42).

Quant à la question de qui dénomme ou, encore, celle de quel nom persiste – si celui-ci est en concurrence avec d'autres noms – plusieurs facteurs peuvent entrer en ligne de compte. En

s'interrogeant sur le lien entre les noms de lieux et les noms de personnes, Dauzet est d'avis que « ville ou village tire souvent son appellation du nom de son fondateur ou du possesseur du domaine autour duquel une agglomération s'est formée plus tard » (Dauzat 5). Force est de constater que le nom d'un lieu peut être lié à bien d'autres origines et réalités que celles évoquées par Dauzet. Il peut commémorer un évènement ou un groupe de personnes et non uniquement un individu qui s'en serait approprié. Il peut désigner ou décrire ce que l'on y trouve ou encore la topographie du lieu. Combien de toponymes indiquent la caractéristique naturelle du lieu liée au relief (comme plateau, plaine, colline, vallée, mont et montagne), aux cours d'eau (comme rivière, fleuve, ruisseau, étang et source) ou à l'aménagement dont le lieu a bénéficié (comme parc, port et canal) ? Enfin, le toponyme est aussi susceptible de se transformer au cours de l'histoire du territoire nommé, en fonction des mœurs des habitants qui le peuplent et des activités auxquelles se prête le lieu.

L'acte dénommatif peut être, nous l'aurons compris, aussi immotivé qu'il peut être motivé. Il peut être intimement lié à un double acte identitaire. En effet, conférer un nom à un lieu c'est lui donner une identité. C'est poser son existence. Certes, le lieu peut avoir déjà été nommé, mais celui qui renomme en rejetant sans scrupule le nom précédemment désigné et, de ce fait, l'identité déjà investie dans ce toponyme déploie un fort degré d'appropriation du lieu. Ainsi, dénommer ou, plus précisément, renommer une entité reviendrait à poser une emprise sur l'entité nommée. S'agissant d'un lieu, l'on peut considérer que celui qui nomme une localité matérialise la possession, ou du moins, son appropriation de ladite localité, pour emprunter le positionnement théorique de Dugas. Pour ce chercheur, celui qui dénomme un lieu « exerce une action à connotation démiurgique sans commune mesure avec la simple possession physique d'un bien, car il se projette en partie dans l'objet de sa dénomination » (Dugas 239). Laissons dire Dugas.

L'appropriation, en son essence même de faire sien, trouve son expression la plus complète dans la dénomination de l'espace par le Non-Autochtone, car niant la plupart du temps la nature particulière de l'entité dénommée, il lui impose véritablement sa propre vision du monde, à l'inverse de l'Autochtone qui demeure très respectueux de la matière même de l'univers qu'il tente de cerner et non dans laquelle il s'efforce de se discerner. (246-247)

Dans cet article, il sera question de la dénomination des localités du territoire connu aujourd'hui sous le nom de Saint-Vincent, autrefois dénommé louloûmain par les peuples indigènes (Breton, *Dictionnaire* 413). Nous privilégions une approche qui convoque la notion d'entremêlement. Cette approche permet de mettre à jour l'existence croisée et la cohabitation quoique celles-ci soient marquées par de fortes tensions entre les peuples indigènes et exogènes habitant Saint-Vincent. L'analyse portera également sur les Grenadines, associées à Saint-Vincent depuis la seconde moitié du dix-huitième siècle. Nous posons l'hypothèse que la toponymie actuelle du territoire révèle non la simple juxtaposition des noms exogènes et indigènes mais aussi l'interconnexion et l'entremêlement des peuples qui s'y installèrent. Elle permet également d'appréhender les confrontations plus ou moins hostiles caractérisant les forces politiques en présence à l'ère de la conquête européenne. Le terme d'indigène renvoie aux groupes d'individus qui peuplèrent Saint-Vincent avant l'arrivée des Européens. Nous nous intéressons aux traces de ces interconnexions et cohabitations. Comment expliquer que tel nom de lieu indigène ait survécu et tel autre ait été supplanté par des toponymes exogènes pour finalement disparaître des cartes et de la mémoire collective ? Nous posons également par hypothèse que les noms de lieux non reconnus comme étant européens doivent leur origine à ces groupes précolombiens mais nous nous gardons de nous avancer sur l'origine linguistique de ces toponymes que nous qualifions d'indigènes. Sont-ils carib, arawak ou un mélange des deux ? [2] Pour apporter des

éléments de réponses à ces questions, nous traiterons en premier lieu l'histoire croisée des Carib et des Européens. Cette discussion préalable permettra de rappeler les événements qui ont concouru au relatif effacement de l'indigénité à Saint-Vincent-et-les-Grenadines. Ensuite, nous nous focaliserons sur la transformation de la toponymie vincentienne en lien avec la rivalité pour le contrôle du territoire. Enfin, avant de conclure, nous examinerons dans quelle mesure les formes structurelles des toponymes actuels reflètent les imbrications caribo-européennes.

1. Histoire entremêlée des Carib et des Européens sur Saint-Vincent

Les îles de Saint-Vincent-et-les-Grenadines, tout comme la quasi-totalité des îles d'Amérique, furent peuplées par des groupes d'individus de langues arawak et carib plusieurs décennies avant les explorations européennes qui débutèrent à la fin du quinzième siècle. Nous n'avons malheureusement pas de témoignages de ce que les natifs des îles pensaient des premiers Européens débarqués sur leurs territoires. En effet, la parole de l'indigène n'a pas fait l'objet de recueils à l'instar de ce que nous pouvons en trouver dans les récits de voyages laissés par des Européens. De ce fait, nous trouvons aujourd'hui pléthore d'écrits narrants les premiers contacts de ces deux mondes à travers le filtre européen et ce que pensait l'Européen des premiers peuples des Amériques mais pas l'inverse.

À la fin dudit siècle, Saint-Vincent-et-les-Grenadines n'existaient pas encore comme une entité politique. Les îles des Grenadines, en l'occurrence Bequia, Mustique, Canouan, Mayreau, Union Island, Baliceaux et Tobago Cays, furent associées à Saint-Vincent à partir de 1763 avec la signature du Traité de paix. L'île principale de Saint-Vincent, quant à elle, n'attira pas autant d'explorateurs ou de visiteurs que d'autres îles dont la topographie facilita l'accès aux Européens et leur subséquente domination sur les indigènes. Tout comme sur l'île de la Dominique qui présente une topographie similaire à celle de Saint-Vincent de par son intérieur dense et montagneux, il y avait une

forte présence carib sur Saint-Vincent. [3] La quiétude des Carib se trouvant très impactée sur les autres îles, ce peuple fit de Saint-Vincent l'un des derniers bastions de la résistance contre les Européens. Contrairement à ce que l'on pourrait lire sur la découverte putative de Saint-Vincent par Christophe Colomb le 22 janvier 1498 (Shephard 1 ; Duncan 1), les Espagnols ne firent jamais de l'île un réel point d'amarrage. Il est toutefois curieux de constater qu'aujourd'hui encore un cap situé au nord-est de l'île de Saint-Vincent porte le nom de Point Espagnol.

Une des premières mentions d'une variante du nom de Saint-Vincent parut au début du seizième siècle. Une ordonnance royale du 3 juin 1511 autorisa tout Espagnol à faire la guerre aux Carib des îles, y compris de Saint-Vincent, et à les prendre en esclaves sans obligation aucune d'en payer des compensations (Cárdenas 61). Dans ce document, on trouve le nom de l'île, ou l'insulonyme, de San Vicente. D'après Sauer (193) il s'agirait de la toute première désignation de l'île. L'insulonyme n'aurait pas été précédemment enregistré. Si cette hypothèse est confirmée, l'île serait donc dénommée d'abord par les Espagnols alors que Saint-Vincent et Saint Vincent ne seraient respectivement que les traductions française et anglaise de San Vicente.

Nous verrons plus tard dans cette étude que les traces laissées par les Espagnols sur la toponymie vincentienne sont quasi-inexistantes. Il en va de même pour l'influence linguistique plus généralement. Parfois, les empreintes témoignant d'un contact linguistique pourraient sembler latentes sur le plan contemporain. Comme l'affirme Sandnes à propos de l'onomastique et des contacts linguistiques dans le contexte de l'Écosse, souvent les noms de lieux sont les vestiges les plus visibles ou bien le seul héritage d'une langue disparue (Sandnes 542). À titre d'exemple, Sandnes souligne que les quelques 300 toponymes en Écosse exhibant le morphème générique *Pit-* – qui signifie 'une parcelle de terre' et que l'on trouve encore aujourd'hui dans des noms de lieux en Écosse – sont les vestiges les plus tangibles de l'héritage linguistique de la tribu des Pictes.

Pour revenir au contexte de Saint-Vincent-et-les-Grenadines, nous pouvons difficilement

soutenir l'existence de termes génériques provenant de l'espagnol. Par ailleurs, Point Espagnol n'est attesté dans sa version espagnole sur aucune carte. Et bien que l'on puisse démontrer que Tobago Cays, une des îles des Grenadines, dérive phonologiquement de tobacco, [4] il n'y a pas à proprement parler de morphèmes productifs espagnols provenant d'un passé lointain qui soit en usage sur le paysage toponymique de Saint-Vincent-et-les-Grenadines. Le toponyme de Campobello qui désigne une localité côtière septentrionale, semble être une addition récente : elle figure pour la première fois sur une carte de 1903 qui fait état du nombre d'habitants déplacés des villages au nord du volcan actif, La Soufrière, à la suite de l'explosion de 1902 (Anderson et al.).

Le nom indigène de Saint-Vincent semble avoir été reconnu par bon nombre d'Européens. Dans son *Itinerario*, Monseigneur Alessandro Geraldini qui fut évêque de Saint-Domingue fit mention de « Sancti Vincentij ante Irumania » (198). L'insulonyme de Irumania est très proche de celui que nous trouvons chez Breton plus d'un siècle plus tard. En effet, dans son dictionnaire *Caraïbe-François* publié en 1665, Breton qualifia l'insulonyme de louloûmain de carib. Pour notre part, et compte tenu de la réserve que nous avons formulée dans l'introduction, nous préférons parler de toponyme indigène. Sur la carte des îles caribéennes élaborée par Jalil Sued-Badillo figurent des toponymes indigènes qu'il qualifie de taino, langue d'un peuple aujourd'hui disparu. Il est probable que ces toponymes aient subi des transformations au fil du temps notamment au moment où ils furent répertoriés. On peut encore reconnaître une similarité phonologique entre Jamaica et Xamayca, et entre Haïti et Aïtchi. [5] Sur la carte de Sued-Badillo, Bequia porte le nom de Becuya et Saint-Vincent celui de Yarumai Yaramaqui. La ressemblance phonologique entre Yarumai, louloûmain et Yurumein – ce dernier suivant l'orthographe contemporaine – n'est plus à démontrer.

La défense menée par les Carib vincentiens eut pour conséquence que l'île fut reconnue comme « la République carib ». Dans l'œuvre de Pelleprat, nous apprenons que « Quelques-uns de nos Pères ont aussi passé à l'Isle de S. Vincent,

habitée par les seuls Caraïbes, au nombre de neuf à dix mille, divisez en plusieurs villages commandez par des Capitaines particuliers » (70). Nous remarquons dans l'ensemble de l'œuvre de Pelleprat que référence est faite aux Grenadins (87) et à S. Vincent (ou Saint Vincent), c'est-à-dire, à la traduction française du nom que les Espagnols avaient donné à l'île pour honorer Vicente, prêtre de Saragoza. Pourtant, à en croire Breton qui publia son dictionnaire en 1665, dix ans après la publication de Pelleprat, l'île fut encore appelée louloûmain par les Carib à cette même époque. Nous pourrions avancer deux hypothèses pour tenter d'expliquer ce changement de toponyme. L'on peut supposer que les Européens se gardèrent de faire l'effort de produire un toponyme ayant une sonorité éloignée de leurs habitudes phoniques estimant qu'il était bien plus aisé de produire le nom européen. Ou bien, refuser le toponyme des Carib était pour les Européens le moyen d'asseoir leur pouvoir sur les autochtones, de signaler leur supériorité sur eux et, par là de nier la place, voire l'existence, des Carib. Que l'on privilégie l'une ou l'autre hypothèse, force est de constater que les deux cas démontrent bien un manque de respect envers les Carib. Cette analyse souscrit au développement de Puzey qui estime que dénommer un lieu ou encore remplacer un toponyme peut survenir lorsqu'un groupe veut asseoir son pouvoir ou affirmer sa possession du lieu. (169). Ce constat fait écho à la thèse de Derrida selon laquelle « [l]a maîtrise, ... , commence par le pouvoir de nommer, d'imposer et de légitimer les appellations » (68). Derrida soutient ces propos dans son analyse sur la manière dont on légifère sur les statuts des cultures et des langues en contexte post-colonial et sur le rapport que nous entretenons avec ces cultures et ces langues. En matière de désignation de lieux, on peut se demander si dénommer en faisant appel à la langue de l'autre procure à celui qui dénomme une satisfaction plus importante ou bien un sens de pouvoir plus important sur l'entité nommée. Et cette désignation dans la langue de l'autre impacte-t-elle sur la légitimité de l'appellation même ?

Plusieurs événements ont résulté en l'effacement de l'indigénité à Saint-Vincent-et-les-Grenadines. Nous renvoyons les lecteurs aux

travaux de Shephard ; Duncan ; Kirby et Martin ; Hulme ; Christopher Taylor ; Murphy ; parmi d'autres, qui étudient en détail ces événements historiques que nous ne pourrions traiter dans le présent volume compte-tenu de sa visée. Ce que nous pouvons rappeler pour la présente étude c'est que les Carib réussirent en 1660 à négocier pour obtenir l'usufruit quasi-exclusif de la Dominique et de Saint-Vincent, les Européens ayant été las de leur incapacité à exploiter les ressources de tous les territoires où ils voulurent s'installer sans la résistance des Carib. Le 31 mars 1660, en présence de Monsieur Houël, alors gouverneur de la Guadeloupe, 15 représentants de la nation carib signèrent un traité fixant les termes de l'installation des Carib sur les deux territoires dits neutres que furent la Dominique et Saint-Vincent (Du Tertre). En contrepartie, pour assurer la paix avec les Carib, les Français et les Anglais s'engagèrent à ne pas habiter ces deux îles. Cet accord était de pure forme car les Français et les Anglais étaient encore présents sur l'île au milieu du dix-huitième siècle, comme peut en témoigner l'urgence d'établir un traité anglo-français en 1770 délimitant les terres des Carib au nord de l'île (Dessalles 28).

Nous savons, par ailleurs, que durant les dix-septième et dix-huitième siècles, aucune de ces trois nations signataires du traité n'en respectèrent les termes. Tel que ce traité se présentait, il cherchait à confiner les Carib à des territoires isolés, comme le remarque Newton (15). Mais les chefs des Carib ne se laissèrent pas impressionner par les Européens. Au contraire, ils continuèrent à circuler à leur gré dans l'archipel des Caraïbes (Murphy 21). Les Anglais et les Français poursuivirent leur rivalité pour Saint-Vincent et, en 1763, l'île fut cédée à l'Angleterre par le Traité de Paris à l'issue de la Guerre de Sept Ans entre la Grande-Bretagne et la France. Les forces conjuguées des Africains non asservis et des Carib résistèrent ouvertement la domination européenne. Le conflit Anglo-Carib de 1772-1773 eut pour effet de rendre les Anglais vulnérables face aux Carib. En effet, les Anglais durent se rendre à l'évidence que les Carib et les « Black Carib » – selon leur terminologie et ayant été persuadés que les ennemis de leur nation furent les Africains rescapés des négriers survenus au

cours du dix-septième siècle – furent une force militaire à ne pas sous-estimer. Le second conflit anglo-carib de 1795-1796 fragilisa toutefois les forces des indigènes particulièrement en raison de l'assassinat de plusieurs de leurs chefs.

C'est à partir de la seconde moitié du dix-huitième siècle que les Anglais commencèrent à acquérir les terres carib. Une fois que l'île fut cédée à la Grande-Bretagne, la machine des ventes de parcelles se mit en marche. À partir de 1763, il revint à John Byres, géomètre britannique, de mener à bien le levé de terrain en vue de ces ventes aux enchères en Grande-Bretagne. Des parcelles furent même octroyées à des individus que les Anglais estimèrent méritants. C'est ainsi que le Général Moncton se vit octroyer 4.000 hectares de terrain sur la côte est de l'île qu'il n'occupa guère (Spinelli 53). La vente aux enchères attira beaucoup de spéculateurs qui n'eurent aucunement envie de s'installer dans la colonie sinon de revendre les parcelles à des prix plus élevés. L'année 1763 marqua un tournant sur le paysage toponomastique vincentien. Les points de repère autrement dénommés avant la domination des Européens prirent des consonances anglaise et française. Toutefois, même s'ils étaient moindres, relativement aux noms de lieux indigènes, quelques toponymes à consonance française perdurèrent bel et bien jusqu'à la fin du dix-huitième siècle. La présence clandestine des Français sur les côtes ouest et sud-ouest de Saint-Vincent explique cet état de fait. Dans la section 2, nous verrons que la toponymie de Saint-Vincent, naguère à consonance carib, prit des sonorités anglaises.

2. Noms de lieux indigènes

En raison de l'inaccessibilité de Saint-Vincent, nous devons attendre le dix-huitième siècle pour avoir des données toponymiques de l'île. L'atlas précurseur du cartographe néerlandais, Joan Blaeus, de 1665 n'eut d'autre fin que de donner les insulonymes de l'archipel caribéen. [6] En définitive, Blaeus proposa quelques noms pour les plus grandes îles de l'archipel (Jamaïque), Cuba, P^o Rico (Porto Rico) et Espanola (Hispaniola). L'île de Saint-Vincent y fut enregistrée comme S. Vincent tandis

que les Grenadines furent désignées comme Granadillos (Blaeus) ou Grenadines (Bonne et Desmarest). La première carte détaillée publiée de l'île de Saint-Vincent est celle de Jacques-Nicolas Bellin, qui date de 1764 (Bellin). Le Tableau 1 recueille tous les toponymes figurant sur la carte à cette date. Nous commenterons plus en détail ces toponymes après le Tableau 2 qui présente uniquement les toponymes indigènes figurant sur la carte de John Byres en les rapprochant de ceux de Bellin.

Par toponymes hybrides nous entendons les noms qui associent, sur la carte de Bellin, soit le déterminant défini français 'le' en première position suivi d'un nom spécifique indigène (p. ex. le Rabaqua), soit un nom générique français comme 'port' en première position suivi du nom spécifique indigène (Port Ouriguira) ou suivi de l'article partitif français 'de' et le nom spécifique indigène (Port de Cariacoua).

Toponymes indigènes	Toponymes européens	Toponymes hybrides
Bayayara	Mont à Gareau	Pointe de Larequay
Camaraly	Pointe Espagnole	Pointe Ouriguira
Cannonery	Roche Percée	Port de Boucama
Magniocani	Vivert	Port de Cariacoua
Matacaligua	le Cayonet	Port de Toillirocou
Maymaouly	le Grand Sable	Port de Layou
Niabou	la Soufriere	le Ouarouarou
Ouassigany		le Rabaqua
Ouchelabou		le Ribicy
Ouya		

Tableau 1 : Toponymes figurant sur la carte de Jacques-Nicolas Bellin en 1764

Toponyme indigène ou hybride	
Carte de Bellin, 1764	Carte de Byres de 1776
Bayayara	Byera River
Cannonery	Point Calonery
le Ouarouarou	Warrawarrow Bay
le Rabaqua	Rabaca
le Ribicy	Ribishi Bay
Niabou	Bayabou
Ouassigany	Kingstown <i>anciennement</i> Ouashegunny
Ouchelabou	Walilabou
Ouya	Owia Bay
Pointe Ouriguira	Warigara
Port de Boucama	Buccamont <i>ou</i> Queen's Bay
Port de Cariacoua	Caliaqua
Port de Layou	Layou <i>ou</i> Ruthland Bay

Tableau 2 : Rapprochement des toponymes indigènes de Bellin et de Byres

John Byres commença un levé topographique de Saint-Vincent en 1763 et publia les résultats en 1776 sur la carte intitulé « Plan of the Island of St Vincent » (Byres, *Plan*). Treize des dix-neuf toponymes qui figurent dans le Tableau 1, figurent également dans la carte de Byres mais comme le Tableau 2 ci-dessus le démontre, plusieurs de ces toponymes furent transformés sur le plan orthographique bien qu'il soit encore possible de les rapprocher sur le plan phonologique.

Quelques remarques préliminaires s'imposent. Les cas de Ouassigany, de (Port de) Boucama et de Layou qui sont juxtaposés à des toponymes alternatifs témoignent déjà de l'instabilité des toponymes indigènes au contact des désignations imposées par les Anglais. Le lieu identifié comme (Port de) Toilirocou sur la carte de Bellin porte le nom de Chateaubelair sur celle de Byres. Ce toponyme fut sans doute donné par les Français de par sa sonorité. Richmond, nom dérivé du vieux français pour *strong hill* fut manifestement transplanté de

l'Angleterre où il désigne une localité dans le Yorkshire du Nord depuis environ 1100 (Mills 389). Par ailleurs, il est probable qu'à cette époque, deux noms indigènes furent en usage pour désigner le même lieu. En effet, il semblerait que les toponymes de Mataligua et de Maymaouly que l'on trouve sur la carte de Bellin désignent respectivement les localités de Yarbqua et de Warranarou relevées par Byres. D'ailleurs, sur la carte de Byres, cette dernière localité est aussi désignée comme Imarrarou.

Douglas Taylor, une autorité sur la langue des Carib insulaires, a proposé en 1956 une étude sur les toponymes indigènes de Saint-Vincent, étude qui a une forte orientation sémantique. Il s'est heurté à plusieurs difficultés d'ordre matériel qui ne lui ont pas permis d'affirmer les sens des toponymes qu'il supposait provenir du carib. Dans le Tableau 3, nous présentons les sens des toponymes pour lesquels Taylor (« Names ») exprime un haut niveau de confiance.

Toponyme	Dérivé du carib	Signification du mot carib
Owia	Aóya	<i>guardian</i> 'gardien'
Barrouallie	baraua ou baru-gua	<i>sea</i> 'mer'
Calliaqua	állíagoüa	habiter
Washaguany	aouachágouni	réjouissance ou joie
Caraw	Caraw	<i>grass</i> 'herbe'
Byeira, Bayira, ou Bayarawa	/baiáuara/	<i>athwart</i> 'en travers de'
Petit ou Grand Ballien	/balië/	nom d'une herbe pour combattre de la fièvre
Point Tarraty ou Tarratee	tára tárati	<i>dry ravine</i> 'ravine sèche' ou <i>rugged</i> 'accidenté'
Troumaka	/tu'maka/ [7]	<i>hide</i> 'peau d'une bête'

Tableau 3 : Sémantique des toponymes indigènes (adapté de D. Taylor, « Names »)

L'orthographe européenne des toponymes indigènes et les transformations orthographiques que ces noms ont subies à travers les temps (Bayayara ~ Byera ; Cariacoua ~ Caliaqua ; Ribicy ~ Ribishi) sont, en partie, dues au caractère oral de la langue des Carib, ce qui amena les Européens à inscrire les toponymes à l'oreille. Le dictionnaire français / carib et la grammaire du carib rédigés par le missionnaire français, le Père Raymond Breton (*Grammaire ; Dictionnaire*), sont les premiers écrits dont nous disposons de la langue des Carib insulaires. Rédigés dans l'optique de christianiser ces « sauvages », ces ouvrages révèlent un missionnaire qui se fia à son intuition et à sa perception pour transcrire les données. Les choix orthographiques faits par les Anglais sont la preuve qu'ils n'estimèrent pas nécessaire de rester fidèle aux consonances des noms indigènes. À la décharge des cartographes toutefois, les orthographes du français et de l'anglais étaient encore instables au dix-huitième siècle, comme pourraient en témoigner, par ailleurs, les variantes Camden et Campden dans le contexte anglais ou Riveau et Rivau dans le contexte français.

Toutefois, cette carte, qui servit pour la vente aux enchères des parcelles auprès des Britanniques fait état de plusieurs autres noms indigènes qui ne figurent pas sur la carte de Jacques-

Nicolas Bellin. Elle montre l'île de Saint-Vincent découpée d'après les acquisitions complétées de numéros pour indiquer à quel individu chaque parcelle fut associée (Figures 1, 2, 3). Les notes explicatives qui accompagnent la carte de Byres (Byres, *Références*) désignent les noms des acheteurs ou acquéreurs. D'après ce livret, les localités nommées Warrawarrou Valley, Ribishi et Cubaimairou furent « granted ... to the Charibbs » 'octroyées aux Carib'. Certes, cette formule vante la générosité des Britanniques envers les Carib mais il n'en demeure pas moins qu'elle est effrontément trompeuse puisque les Britanniques, envahisseurs, n'avaient pas à l'époque plus droit sur territoire que les Carib.

Les parcelles portant les numéros 57 et 80 (surlignées en jaune dans la Figure 1) furent attribuées à Wynne. Cet individu est commémoré à Saint-Vincent car l'on trouve encore sur la carte une localité nommée Mount Wynne qui abrite une plage que les Vincentiens affectionnent. Il s'agit, sans doute, de Robert Wynne qui fut membre de la commission nommée par le roi d'Angleterre en mai 1765 pour concéder les terres des colonies nouvellement acquises (Dauxion Lavaysse 25).

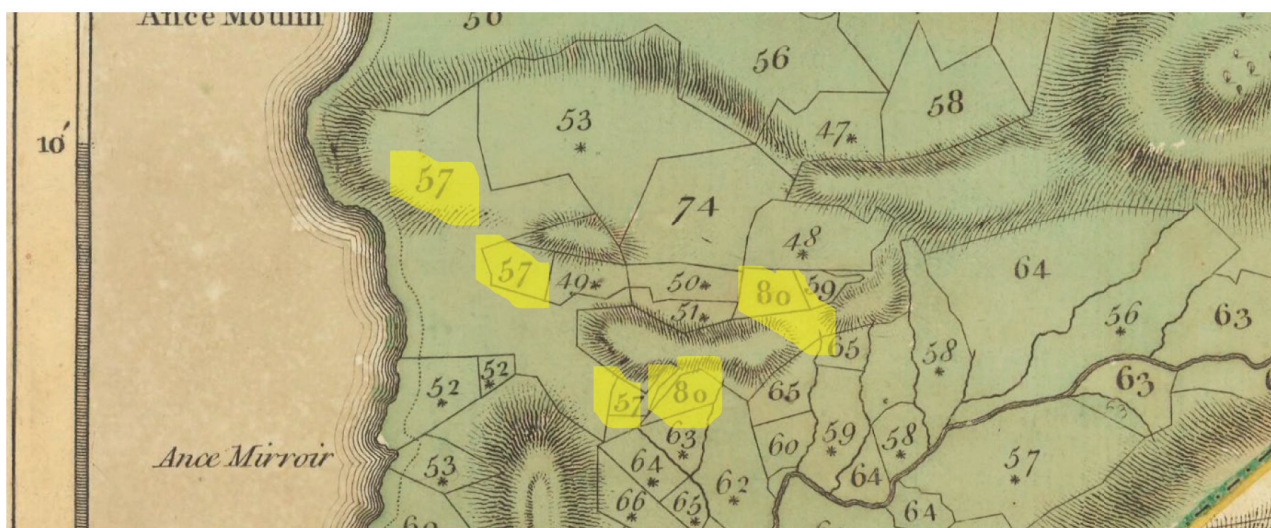


Figure 1 : Les parcelles acquises par Wynne

Le président de ladite commission fut Sir William Young qui, quant à lui, acquit les parcelles 98 (en bleu dans la Figure 2), et 131 (en bleu dans la Figure 3), ainsi que l'île dénommée Young's Island qui se trouve au sud de la Baie de Calliaqua (également en bleu dans la Figure 3). Ottley acquit la parcelle correspondant au numéro 100 (en rose dans la Figure 2). Il s'agit probablement de Drewry Ottley qui fut membre du conseil royal. Cet individu a également laissé son empreinte sur le paysage vincentien : le toponyme Ottley Hall qui se trouve encore autour de cet emplacement.

Le destin de Sir William Young et celui des Carib sont fortement entremêlés. À la suite de la cession des îles à la Grande Bretagne en 1763, Sir William Young engagea l'artiste italien, Agostino Brunias, pour peindre des scènes idylliques des îles dans l'intention d'y attirer des colons britanniques. Curieusement, une des tableaux les plus connus de Brunias est celui qui dépeint Chatoyer, chef du groupe que les Anglais nommèrent les « Black Charaibes » en compagnie de cinq femmes. [8] Les travaux de Honychurch, de Bagneris (26) ou encore ceux de Murphy (109 ; 169), parmi d'autres, nous informent sur cet entrelacement tissé entre Young

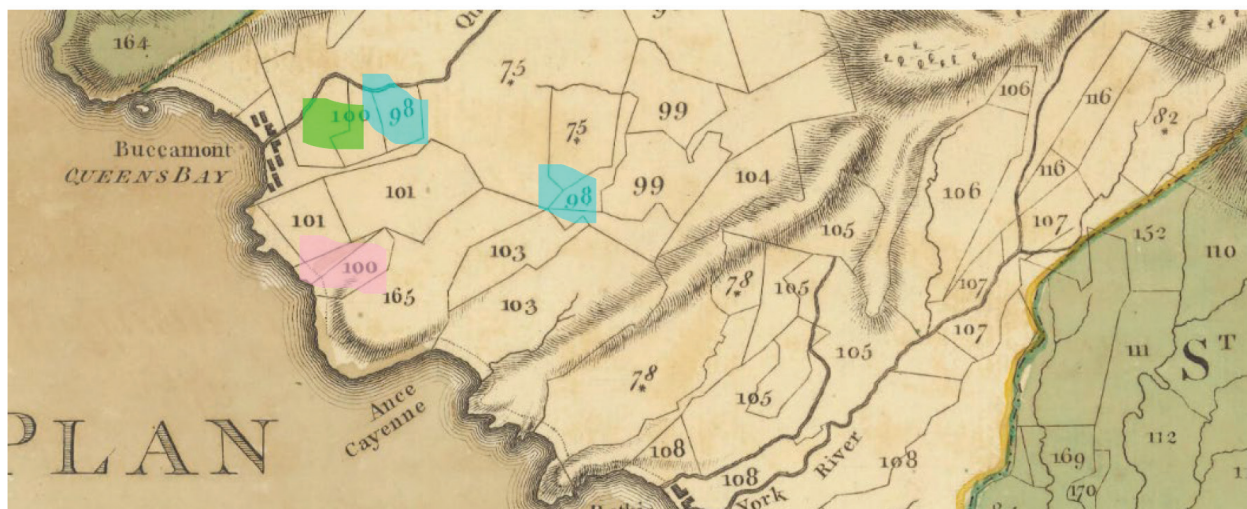


Figure 2 : Les parcelles acquises par Sir William Young et Drewry Ottley

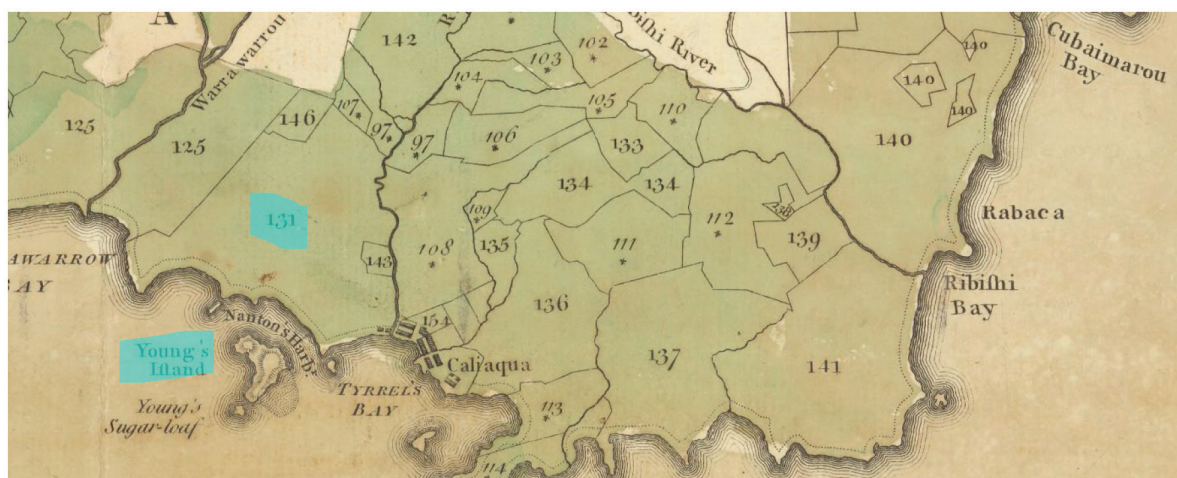


Figure 3 : Young's Island et la parcelle numéro 131 attribuée à Sir William Young

et Chatoyer. Honychurch, pour sa part, soutient que Brunias était le peintre attiré de Chatoyer au même titre qu'il l'était pour Sir William Young et pour d'autres élites britanniques.

Par contraste, la carte de Bequia (Becouya) également levée en 1763 (Le Rouge et Jefferys) affiche quasi-exclusivement des toponymes à la française. À titre d'illustration, nous pouvons citer Pointe Brulée et plusieurs noms combinés avec le terme générique Ance comme Grande Ance, Ance de la Coupe, Ance Fauvelle, Ance Grand Ravine. Cette prolifération de toponymes à consonance française serait le témoignage de l'appropriation, ou du moins, la présence importante des Français sur l'île. Les Grenadines n'étaient pas habitées par les Carib. En 1596, Kemys, Lieutenant de Walter Raleigh, et son équipe constatèrent que ces îles « The Granadas » (Kemys E.2) n'étaient pas habitées. Elles restèrent longtemps des zones de passage. Selon Finneran qui renvoie ses lecteurs à Price, les Carib se rendaient sur Bequia afin d'obtenir du bois pour la construction de leurs canoës (707). [9] Toutefois, Bequia fit l'objet de découpage en parcelles en vue de la mise en vente également. Byres fut également chargé de cette tâche. Sur ladite carte, il y a un seul toponyme à consonance incontestablement anglaise à savoir Admiralty qui est aussi dénommé North Baye (sic). Le toponyme Ance Hyby qui figure sur cette carte représente pour nous un mystère : l'origine et l'interprétation du toponyme demeurent encore inconnues. Notre recherche ne nous a pas permis de lier ce nom ni à un terme générique ni à un personnage ayant joué un rôle dans l'histoire des îles, contrairement aux cas des toponymes Port Elizabeth et Princess Margaret Beach sur les cartes contemporaines de Bequia qui commémorent des membres de la famille royale britannique. Au fil du temps, le toponyme de Hyby fut transformé en Hebe Bay. Cette localité est aujourd'hui associée à Hope Bay. On ne dénombre que deux toponymes qui pourraient rappeler qu'on est dans un lieu autrefois fréquenté par des Carib. Le toponyme de Ance Charib, désignant une localité située entre Pointe au Diable et Ance Babie sur la côte nord-est, est l'un des indices de cette réalité. Ensuite, à deux pas au nord de ce lieu se trouve Salabia Bay.

On peut supposer qu'il s'agit d'un nom indigène si on l'associe à un toponyme identique de la Dominique, autre bastion de la nation Carib. En effet, le dictionnaire géographique de Cruttwell fait mention d'une baie du même nom à la Dominique. Aujourd'hui orthographié Salybia, ce village constitue le centre administratif et un haut lieu du Kalinago Territory (Territoire kalinago) de la Dominique.

3. Transformation de la toponymie de Saint-Vincent et stratégies d'occupation

La Section 2 nous a permis de prendre connaissance des toponymes indigènes à partir du dix-huitième siècle avant la cession de Saint-Vincent à la Grande Bretagne. Dans cette section, nous nous intéresserons plus particulièrement aux transformations que le paysage toponymique a subies. Sur l'ensemble des 26 toponymes qui figurent sur la carte publiée par Bellin en 1764, 19 sont des toponymes indigènes ou hybrides. Ils représentent 73% contre 27% de noms à consonance française. Aucun toponyme anglais ne paraît sur cette carte, mais l'absence de noms anglais ne signifie pas nécessairement qu'aucun toponyme anglais n'était en usage sur l'île. À nos yeux, la carte reflète l'importance donnée à la langue française par un cartographe français qui fut avisé des hostilités entre les Français et les Anglais et de leur lutte pour l'acquisition des terres fertiles des îles. Par ailleurs, nous savons que Bellin, n'ayant jamais voyagé (Garant 1973), se contenta des informations des navigateurs qui connaissaient les Amériques. L'attitude des Anglais semblait être tout autre. En 1763, les nouveaux acquéreurs de l'île ne donnèrent pas priorité au remplacement des toponymes français, probablement parce qu'à cette époque ils ne s'installèrent pas durablement sur l'île. Il en résulta une relative profusion de toponymes français, laissés comme la trace de leur présence prolongée des Français et de leur contact intense avec les Carib avant la cession du territoire à la couronne britannique. La carte de Byres était déjà en préparation à cette même époque, même si elle ne fut rendue publique qu'en 1776. Face au nombre important de toponymes anglais sur cette carte on peut supposer qu'ils préexistaient à la publication de la carte de Bellin

mais qu'en les inscrivant sur une carte qui devait servir de référence pour la vente aux enchères des parcelles, les noms anglais s'officialisèrent.

Sur la carte de Byres, on dénombre 49 toponymes indigènes contre 18 à consonance anglaise et 15 à consonance française, soit un total de 82 toponymes. Le Tableau 4 donne en pourcentage la répartition de ces 82 toponymes : soit 60% de toponymes indigènes ; 18% de toponymes français et 22% de toponymes anglais. Ce décompte diffère quelque peu de celui fait par Bingham Wesche dû à des différences méthodologiques. Bingham Wesche compte 101 toponymes, là où nous faisons état de 82 noms car elle compte double les toponymes spécifiques quand ils sont associés à différents termes génériques même quand ces localités se touchent. Ainsi, Gagarawau Point et Gagarawau Bay, qui sont adjacents, sont comptés comme deux toponymes. Il en va de même pour Comarity River et Comarity Bay. Bingham Wesche appelle ces cas des « duplicates » 'répliques'. Rabaca, qui désigne deux lieux distincts – l'un sur la partie nord de la côte est et l'autre dans la partie sud sur la côte est – porte le nombre des toponymes à 101, dont, selon Bingham Wesche, 62 noms « amérindiens », 15 français, 21 anglais et trois « autres » (83). L'auteur n'explique ni n'illustre ce qu'elle entend par « autre ». Pour notre part, nous comptons les répliques séparément uniquement s'il ne s'agit pas d'éléments qui se distinguent par les noms génériques. Ainsi, nous comptons Layou indépendamment de Layou River, mais Kirebaqua River et Kirebaqua Point ne sont pas comptabilisés double puisque ces deux localités sont adjacentes l'une à l'autre. De plus, sur le plan formel les toponymes se distinguent uniquement par les éléments génériques qui leur sont associés : River et Point. En dépit de nos démarches distinctes, nos proportions sont comparables puisque, chez Bingham Wesche, nous obtenons une répartition respectivement de 61,4%, 14,9% et 21,8% pour les toponymes indigènes, français et anglais là où nous avons obtenu 60%, 18% et 22%. Sur une des cartes les plus récentes publiée dans *Ins & Outs of Saint Vincent and the Grenadines* (SVGHTA) on trouve 90 toponymes à consonance anglaise ; 20 à consonance français et indigène chacune,

soit 69,2% ; 15,4% ; 15,4%. On observe une augmentation significative pour les toponymes anglais, une relative stabilité pour les toponymes français et une baisse significative de la proportion des noms de lieux indigènes au cours de l'histoire.

Répartition des toponymes en pourcentage			
Langue	Carte de 1764	Carte de 1773	Carte du 21 ^{ème} siècle
Indigène	73	60	15,4
Française	27	18	15,4
Anglaise	0	22	69,5

Tableau 4 : Évolution des toponymes indigènes, français et anglais à Saint-Vincent

La répartition géographique des toponymes nous interpelle : les toponymes français se concentrèrent sur la partie ouest (ou sous le vent), les toponymes anglais particulièrement dans le sud et les toponymes indigènes massivement localisables partout ailleurs avec une forte concentration dans le nord, « derrière » le volcan *La Soufrière* – comme on pourrait l'entendre dire à Saint-Vincent – et sur la côte est (ou au vent). Cette répartition reflète l'occupation du territoire par les différents groupes linguistiques telle qu'elle était observée durant les dix-septième et dix-huitième siècles. Les Français étaient clandestinement installés sur la côte sous le vent (C. Taylor 47) en dépit du décret de 1700 interdisant aux forces anglaises comme aux forces françaises d'occuper Saint-Vincent et la Dominique (Dessalles 28). Cet acte déboucha sur la séparation de l'île en deux par une frontière connue sous le nom de « barre de l'isle » (Hulme 226 ; 243). En 1719 des colons français arrivèrent de la Martinique avec des esclaves (Shephard 23 ; Duncan 3) suivis des Anglais trois ans plus tard quand George I, roi d'Angleterre octroya l'île au Duc de Montagu. La présence des Français s'ajoutant à la résistance des Carib contraignit les Anglais à abandonner leur projet d'installation (Shephard 25 ; C. Taylor 46).

Les Carib auraient envisagé de vendre l'île aux Français. C'est ce que laisse entendre la lettre de Monsieur Randot de 1727 qui fait état de la

ratification du traité du 3 décembre 1719 signé entre les Carib et les Français (Collection Moreau de Saint-Méry 934). D'après ce document, les Carib furent représentés par leurs « Grands capitaines et chefs » en les personnes de Grand Piarrot la Rochelle, Lemi Roy, Grand Pialis du Semchen, Petit François Dicque, La Garanne, Grand Louis, Classe, Phelypeaux, Milet, Godart et Baillardet, réunis dans leur « Grand Carbet » de Cariacoua. Les histoires des Français et des Carib devinrent à jamais entremêlées à partir de la signature de ce traité. Si en 1660 l'accord devait assurer que les Européens n'occupent ni Saint-Vincent ni la Dominique dans l'intention d'y établir des plantations, nous avons la certitude que l'engagement pris par les Carib en 1719 et ratifié en 1727 les obligea à accepter l'installation des Français à Saint-Vincent. En échange, les Carib souhaitèrent bénéficier de la protection française contre les « perfides nègres » et les « usurpateurs nègres ». D'après ce témoignage provenant des Français, les Noirs libres étaient les ennemis des Carib. Les Français devaient alors les protéger en échange de quoi les Carib leur vendraient l'île mais garderaient leurs carbets. Jean le Roux Chapelle, dit le Sieur Chapelle, se chargea de faire signer ce traité qui fut ratifié par Monsieur le Chevalier de Feuquière, Gouverneur Général des Îles du Vent. Pour donner de l'authenticité à cette opération qui était censée témoigner de la coopération entre les Carib et les Français, le Sieur Chapelle se fit appeler (s'octroya le dénominatif) « le Compère Chapelle ». Il lui fut attribué l'amour des Carib et la connaissance de leur langue : « non seulement sait la langue caraïbe, mais qu'il nous aime et a toujours fait du bien à tout la nation ». [10]

À l'issue du premier conflit ouvert entre les Carib et les Anglais qui débuta en 1769 et la signature du Traité de Paix en 1773, les clauses de celui-ci cantonnèrent les Carib à moins de la moitié nord-est de Saint-Vincent à deux pas du volcan actif. L'occupation par les Anglais s'intensifia. Le découpage en parcelles et la mise en vente aux enchères des terres au sud de ces lignes de démarcation à partir de 1763 concrétise la volonté pressante de dénommer et, par-là, de contrôler ces nouvelles acquisitions terrestres.

La toponymie vincentienne subit les effets

des conflits et des jeux de pouvoir dans son orthographe et par les noms alternatifs. Les toponymes indigènes présentèrent une variété orthographique quand ils ne furent pas carrément remplacés par des noms à consonance anglaise. Dans plusieurs écrits historiques, y compris ceux de Nathaniel Uring, de Valentine Morris et de Charles Shephard on peut trouver Oya et Ouija pour Owia, Beakway et Becquia pour Bequia, Barouli et Barrowli pour Barrouallie, Bayabou pour Biabou et Rabaca pour Rabacca. On remarque dans ces écrits également que la préservation des toponymes indigènes fut menacée. Dans les écrits de Morris, Fort Sackville est un nom alternatif pour Owia ; Fort Guilford pourrait remplacer Rabacca, Fort Hillsborough est en concurrence avec Colonarie, Fort Dalrymple est utilisé à la place de Bayabou [11] et Princes Town ou Queen's Bay apparaît à côté de Barrouallie (Morris 446). Les toponymes doubles reflètent des conflits géopolitiques importants. La préoccupation majeure de Morris, nommé lieutenant-gouverneur en 1772, était d'asseoir le pouvoir britannique à Saint-Vincent en débarrassant l'île des « Charib », désignation que l'on trouve dans ce narratif. Sur une carte non signée parue en 1823, Suffolk Bay avait remplacé Troumaca Bay. Dans un nombre de cas restreint, la rivalité toponymique fut entre les toponymes français et les toponymes indigènes mais ces derniers semblent avoir pris le dessus. L'île de Bequia fut appelée Petite Martinique par les Français encore au dix-huitième siècle parce que comme sur l'île de la Martinique, au nord de Saint-Vincent et de Sainte-Lucie, les Français y répertorièrent bon nombre de serpents (Prévost 537).

Les six exemples soulignés dans le paragraphe précédent (Owia, Rabacca, Colonarie, Bayabou ou Biabou, Barrouallie et Troumaka) illustrent bien des instances où les toponymes indigènes l'emportent sur les noms de lieux européens, mais c'est la situation inverse qui est la plus répandue. Cubiamairou a perdu au profit de Stubbs, Kingstown a pris le dessus sur Washigunny ou Ouashegunny et Saint Vincent n'est symboliquement appelé louloumain ou Yurumein que par quelques personnes aujourd'hui. Et bien que certains toponymes indigènes perdurent, comme Bequia,

Canouan et Battowia (îles des Grenadines), ou encore Yambou, Ribishi, Layou et Wallibou sur l'île de Saint-Vincent, ils représentent un nombre d'occurrences réduit par rapport à la proportion des toponymes indigènes observée au seizième siècle et que nous avons présentée dans le Tableau 4. Ainsi, les noms de lieux de Saint-Vincent-et-les-Grenadines ne reflètent pas le melting-pot qui pourrait être utilisé pour qualifier son paysage social et ses habitants.

4. Toponymie comme reflet de l'entremêlement des cultures carib et européennes

Dans la Section 2, nous avons proposé une courte discussion sur le niveau de l'entremêlement linguistique reflété dans les toponymes figurant sur la carte de Bellin. Nous souhaiterions dans cette partie étudier les procédés qui ont résulté en des toponymes hybrides sur les trois cartes dont il est question ici. Nous postulons que ces noms de lieux hybrides témoignent des jeux de pouvoir et de contrôle sur le territoire. Tantôt les Carib ont laissé les traces de leur appropriation du territoire au regard des noms spécifiques qui perdurent sur le paysage toponymique, tantôt les noms hybrides mêlant les toponymes indigènes avec le français et l'anglais révèlent l'entremêlement de ces trois nations, et par là, les interdépendances et interrelations politiques et stratégiques. Les réflexions formulées ci-après engageront notre expertise en tant que linguiste.

En règle générale, un toponyme générique décrit (I) les caractéristiques naturelles hydrologiques, (II) les caractéristiques géomorphologiques, (III) des types d'établissements humains ou (IV) des types d'aménagements. Nous pouvons identifier ces termes génériques pour les noms de lieux vincentiens dans (I), (II), (III) et (IV). Sur les cartes qui constituent notre corpus, ces termes sont en anglais ou en français, selon la langue de travail du cartographe.

- (I) river 'rivière', pond 'étang', spring 'ruisseau', beach 'plage', falls 'cascade' ou 'chute'
- (II) bay 'baie', hill 'colline', bank 'flanc,

- valley ou vale 'vallée', dale 'vallon', mount ou mountain 'mont' ou 'montagne', bluff 'promontoire', ridge 'arête', rock 'rocher', head ou point 'cap' ou 'pointe'
- (III) town 'ville', village 'village'
- (IV) park 'parc', pasture 'pâturage', farm 'ferme', wood 'bois', glebe 'glèbe'

Sur le plan formel, les cartes de Bellin et de Byres présentent des différences notables, quoique celles-ci ne sont pas étonnantes, compte tenu des langues pratiquées par les deux cartographes, le français chez Bellin, l'anglais chez Byres. La carte de Bellin affiche des toponymes qui suivent l'ordre des mots typiquement français avec le terme générique suivi du terme spécifique (constitué de l'élément indigène), parfois pivoté par l'article partitif. Sur celle de Byres nous observons des structures hybrides à la française et à l'anglaise. En effet, les formes de toponymes hybrides associant un terme spécifique indigène et un terme générique français ou anglais suivent tantôt la structure française (1a), tantôt la syntaxe anglaise (1b) si le terme générique est point ou river, mais uniquement la syntaxe anglaise (2) si le terme générique est bay ou bluff.

- (1) a. Point Terraty, Point Colony, Point Covalligi, R. Walilabo
b. Gagarawau Pt, Maboyaw Pt, Syrasery Point, De Volet Point, Camacaribou R., Wallibo River, Cubaimarou River
- (2) Comarity Bay, Warrawarrow Bay, Ribishi Bay, Jambou Bluff

En revanche, sur la carte moderne (SVGHTA), seul le toponyme Point Espagnol – avec l'ordre déterminé suivi du déterminant combinant deux termes génériques – se distingue par sa syntaxe non anglaise. Parfois, on trouve la traduction anglaise Spanish Point. Tous les autres toponymes composés ou hybrides qu'ils associent éléments génériques non indigènes (Queen's Drive, Harmony Hall) éléments indigènes et anglais, éléments indigènes et français ou termes anglais et français suivent la structure suivante : terme spécifique suivi du terme générique (Troumaka Bay, Caratal Village, L'Anse Mahaut Bay). De Volet Point (en

1b), parfois présenté comme Duvalle Point est le toponyme utilisé pour ce qui figurait comme Point Covalligi (1a) au dix-huitième siècle. Gullick émet l'hypothèse que De Volet dérive de Covalligi. Ce postulat est difficilement tenable eu égard de l'évolution phonologique, car même si on admettait que l'effacement de la dernière syllabe -gi expliquerait la neutralisation de la pénultième syllabe -li en -le, on ne pourrait pas expliquer le changement phonologique de la première syllabe /ko/ en /dy/ pour résulter en

/dyvale/ 'Duvalle'. Cependant, Gullick n'exclut pas la possibilité que le toponyme ait été donné pour commémorer le rôle de résistant face aux forces britanniques au dix-huitième siècle (93). Duvalle (cf. aussi Du Vallet) était un des frères de Chatoyer (ou Chatoie) qui joua un rôle majeur sur les plans politiques et stratégiques dans la défense du territoire. Leurs noms figurent parmi les signataires du Traité de paix anglo-carib de 1773, les autres signataires étant Jean Baptiste, Matthieu et Boyordell, parmi d'autres. D'après Shephard, Duvalle avait son habitation dans le nord de l'île (85), ce qui correspond, effectivement, à cette localité. Ce terrain fut ensuite octroyé à Charles Thesiger, secrétaire de l'Amiral Bentinck (Foss 651 ; Shephard 189).

La syntaxe de Petit Bordel appelle à commentaire. Le toponyme parut pour la première fois sur la carte de Byres. On pourrait imaginer que les Français n'avaient pas encore eu l'occasion d'occuper cet espace ni d'y référer comme un point de repère. Sinon, ils auraient ressenti le besoin naturel de dénommer ce lieu. Le terme qualificatif, petit – ainsi que son contraire, grand – sont récurrents dans les toponymes en règle générale. Dans le contexte de Saint-Vincent-et-les-Grenadines on peut citer comme exemples Petit Saint-Vincent, Petit Martinique, Petit Baleine, Grand Baleine et Grand Sable. Aujourd'hui, Petit Bordel est un village de pêcheurs où l'on trouve des pétroglyphes comme témoignages de l'occupation du lieu par les Carib. Le toponyme est l'objet de maintes remarques de mauvais goût principalement parce que le regard des observateurs est nécessairement tourné vers la synchronie moderne. Dans le guide touristique de Patuelli et al. pourrait-on lire :

Des noms français sont restés accrochés au cap ou échoués dans les criques, tel celui de ce village que l'on trouve en remontant la côte ouest et qui laisse présumer que, du temps de la marine à voile, la vie n'était pas triste à Saint-Vincent. Le village s'appelle Petit Bordel et de bouche à oreille de flibustier, on devait s'en communiquer l'adresse. (79)

Poser que Bordel renvoie nécessairement au sens moderne de maison close comme semblent le faire ces auteurs c'est ignorer deux faits que nous détaillons ci-après. L'un des Carib signataires du Traité de paix anglo-carib de 1773 s'appella Boyordell. Si le village dénommé Du Volet rend hommage, comme nous le pensons, à Duvalle, autre signataire du même traité il n'est pas irraisonnable de présupposer que la mémoire de Boyordell puisse être célébrée par le toponyme Bordel. La présence à Petit Bordel de quelques-uns des pétroglyphes les plus remarquables à Saint-Vincent, en sus du fait que ceux-ci, par leurs formes et leurs types d'incisions, semblent être créés par les Carib insulaires – et pas par les habitants qui les auraient précédés – nous confortent dans l'idée qu'il existe un lien probable entre Bordel et Boyordell.

La seconde observation concerne la tendance de tout individu à se fier à sa perception pour interpréter des faits nouveaux, y compris des sons nouveaux. Il nous semble raisonnable d'avancer une seconde hypothèse sur l'origine du toponyme Petit Bordel basée sur l'idée que les Anglais auraient fait des choix orthographiques qui ont provoqué une confusion lexicosémantique. En effet, il n'est pas absurde de supposer qu'en entendant le toponyme Bourdelle – une localité répertoriée à la Guadeloupe déjà au dix-huitième siècle, plus précisément sous la forme d'Anse Bourdelle – les Anglais auraient neutralisé la voyelle /u:/ de la première syllabe en /ɔ:/. En plus du fait que Bourdelle est également un anthroponyme relativement connu, des localités telles que Grande Anse et Petite Anse sont répertoriées dans plusieurs territoires contrôlés par la France. Cela laisse supposer que le toponyme Petit Bordel ou ses variantes phonétiques permettaient aux

Français de conserver le souvenir d'une localité qu'ils avaient précédemment affectonnée.

Conclusion

Dans cette étude, nous nous sommes employé à traiter de la place qu'occupent les toponymes indigènes sur la carte de Saint-Vincent-et-les-Grenadines. Nous avons vu qu'en dehors des noms des îles de Bequia, Canouan qui font partie de la trentaine d'îles et de rochers composant les Grenadines la part réservée aux toponymes indigènes est relativement exiguë. Cet état de fait doit être analysé à la lumière des structures historiques d'habitation et d'établissement des Carib. N'ayant pas investi ces territoires et, de ce fait, ne nécessitant pas de se repérer dans ces îles, il est possible que les Carib n'eussent pas de motifs pour dénommer cet espace. Par contraste, sur l'île de Saint-Vincent il existe encore un éventail de toponymes indigènes qui est le vestige non seulement de la forte présence des Carib jusqu'à la fin du dix-huitième siècle mais aussi de leur domination politique, de leur contrôle de l'espace et de leur relation avec leur milieu de vie.

Nous avons adopté une approche mettant en perspective le caractère entrelacé des peuples qui cohabitèrent sur le territoire. Cette approche a permis de mieux saisir les imbrications de différentes strates de pouvoir et de rivalité pour le contrôle de l'île. Dans leurs relations avec les Carib, les Anglais, et avant eux les Français, prirent connaissance des noms des lieux et les adoptèrent. Fut-ce malgré eux ? Fut-ce tant bien que mal ? Quoi qu'il en soit, on ne peut pas imaginer que celui qui ne pratique pas une langue donnée puisse dénommer une entité en faisant appel à ce système linguistique inconnu. Mais il peut remplacer le nom d'une entité – en l'occurrence un toponyme – par mépris. Ou bien il peut le déformer ou le transformer en y mêlant son propre répertoire verbal, ses habitudes langagières et la perception qu'il a de l'espace et de ceux qui l'habitent. Nous avons démontré que le renversement dans la répartition des toponymes indigènes et européens est en lien avec les relations de pouvoir qui furent en jeu durant la conquête européenne. Le frein à la création des toponymes indigènes survint

à partir de la cession de Saint-Vincent à la couronne britannique. Les interrelations entre les Carib et les Européens avant cette période ont assuré une transmission orale des toponymes indigènes, transmission que les Européens ont fini par mettre par écrit pour certains endroits mais qu'ils ont choisi d'ignorer ailleurs au profit de toponymes commémorant leurs propres réalités.

Notes de fin

[1] Nous renvoyons le lecteur aux travaux de Kleiber (« Noms propres » ; *Problèmes de référence* ; par ex.), Gary-Prieur ; Leroy ; parmi d'autres, qui discutent amplement des noms propres.

[2] Grâce aux travaux de Douglas Taylor (*Languages*), nous savons aujourd'hui que la langue des Carib insulaires que Breton nomma carib, était, en définitive, une langue à base lexicale carib (ou karina) mais qui comportait des morphèmes grammaticaux de l'arawak (ou lokono) (D. Taylor, *Languages* 15 ; 27). Taylor s'emploie à démontrer que la langue des hommes carib était diglossique ou partiellement bi-lexicale plutôt que bilingue. Cet argument vient contrer l'idée généralement acceptée depuis la parution du dictionnaire de Breton (*Dictionnaire*) selon laquelle la dualité de la langue des hommes et des femmes carib était due au fait que les hommes carib avaient exterminé les hommes arawak et usurpé leurs femmes et enfants. Les femmes arawak auraient alors préservé leur langue d'héritage.

[3] On trouve les noms de Charaïbes et Caraïbes dans les textes historiques en français et parfois en anglais. Ce peuple était plus régulièrement en contact avec les Français qui s'étaient clandestinement installés sur l'île de Saint-Vincent et qui engageant des échanges avec eux. Nous avons choisi le dénominatif de Carib dans cet article suivant l'usage qu'il est fait à Saint-Vincent-et-les-Grenadines, îles anglophones.

[4] Démontrer l'étymologie de Tobago n'est pas chose aisée, même si nous supposons qu'il s'agisse d'un dérivé de tobacco. En effet, le lien phonologique entre les deux termes semble être évident, d'abord puisque les phonèmes /k/ et /g/ sont des variantes libres dans de nombreuses langues, y compris en carib, en taino et en espagnol. Ensuite, ces allophones sont précédés de voyelles de longueurs différentes : la voyelle courte /æ/ devant /k/ et la diphtongue /eɪ/ devant /g/. Ernst (1889, 138) suppose qu'au moment du contact entre les hommes de Christophe Colomb et les habitants de « Hayti » (Hispaniola) en 1492, le mot « dattupuku » était employé par les natifs pour renvoyer aux rouleaux de feuilles séchées qu'ils fumaient. Les Européens, remarque Ernst, auraient perçu « tapuku » à la place, une forme aphérisée de « dattupuku ». La similarité phonologique entre les occlusives bilabiales /p/ et /b/, d'une part, et entre les occlusives palatales /k/ et /g/, d'autre part, renforcent la confusion. Il est regrettable qu'Ernst ne dise rien sur le mot utilisé par les indigènes au XVI^e siècle, mais qu'il ait préféré fonder son hypothèse sur

le lexique de l'arawak moderne (140).

[5] Sur la carte de Jalil Sued-Badillo, on trouve Haiti / Quigeya tandis que Breton donne Aïtij comme le nom qu'ils ont entendu venant des « sauvages » (Breton, *Dictionnaire* 204).

[6] Nous avons très peu de données sur la présence des Néerlandais à Saint-Vincent. De Forest parle de deux Néerlandais qu'ils y rencontrèrent en 1628. Ces deux hommes furent les seuls survivants des heurts avec les Carib au large de la Grenade. Au moment des heurts, ils se trouvaient sur le sloop du navigateur Jan van Ryen qui avait pour dessein d'établir une colonie probablement à « Wyapoko » (de Forest 60) en Guyane mais qui a dû l'abandonner en raison de la résistance des Carib en Guyane (61).

[7] D. Taylor ne rejette pas l'idée que ceci dérive de trou macaque en français créolisé (Taylor, « Names » 108). Pour que cette hypothèse confirmée, il s'avérera nécessaire de savoir si les singes étaient indigènes à Saint-Vincent.

[8] Ce tableau et plusieurs autres de d'Agostino Brunias sont disponibles sur le site de *Wikimedia Commons*. URL : https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Agostino_Brunias.

[9] Aujourd'hui encore, Bequia jouit d'une renommée internationale en matière de construction de bateaux et de modèles miniatures de bateaux.

[10] Pour des interprétations alternatives de cet épisode relatif aux relations Français – Carib, ainsi que pour des détails sur les événements qui mènent à, et découlent de, ce traité, voir Shephard (23) ; Lafleur (114) ; C. Taylor (43) ; Murphy (44) ; parmi d'autres.

[11] Les quatre emplacements fortifiés sur l'île de Saint-Vincent portent les noms de Guilford, Sackville Hilsborough, et Dalrymple. Hilsborough fut secrétaire de guerre et Dalrymple fut général de division à Saint-Vincent durant les périodes des conflits avec les Caribs. Sackville et Guilford commémorent probablement des membres illustres des familles de noblesse ou bien des localités en Grande Bretagne.

Références

“Agostino Brunias.” *Wikimedia Commons*, 1 Jun. 2021. [En ligne]. Consulté le 24 juin 2022.

Anderson, Tempest, John S. Flett et T.M. McDonald. “Report on the Eruptions of the Soufrière, in St Vincent, in 1902, and on a Visit to Montagne Pelée, in Martinique. Part I.” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A. Containing Papers of a Mathematical or Physical Character*, vol. 200, 1903, pp. 353-553.

Bagneris, Mia L. *Colouring the Caribbean: Race and the Art of Agostino Brunias*. Manchester UP, 2018.

Bellin, Jacques-Nicolas. *Le petit atlas maritime, recueil de cartes et plans des quatre parties du monde. En cinq volumes. Vol. 1 Amérique Méridionale et*

Isles Antilles. Par ordre de M. le duc de Choiseul Colonel Général des Suisses et Grisons Ministre de la Guerre et de la Marine. S. Bellin Ingénieur de la Marine, 1764. [En ligne]. Consulté le 31 mai 2022.

Bingham Wesche, Marjorie. “Place Names as a Reflection of Cultural Chance: An Example from the Lesser Antilles.” *Caribbean Studies*, vol. 12, no. 2, 1972, pp. 74-98.

Blaeus, Joan. *The Greatest and Finest Atlas ever Published*. Taschen, [1665] 2005.

Bonne, Rigobert et Nicolas Desmarest. *Atlas encyclopédique contenant la géographie ancienne et quelques cartes sur la géographie du Moyen Âge, la géographie moderne et les cartes relatives à la géographie physique*. Hôtel de Thou, 1788.

Breton, Le Père Raymond. *Grammaire caraïbe*. Gilles Bouquet, 1667.

---. *Dictionnaire Caraïbe-François. Meslé de Quantité de Remarques Historiques Pour l'Éclaircissement de la Langue*. Gilles Bouquet, 1665. [Facsimilé éd.: Leipzig 1892].

Byres, John. *Plan of the Island of St Vincent laid down by actual survey under the direction of the Honorable the Commissioners for the sale of lands in the Ceded Islands by John Byres, Chief Surveyor 1776, 1776*. [En ligne]. Consulté le 23 juin 2022.

---. *References to the Plan of the Island of St Vincent, as Surveyed from the Year (sic) 1765 to 1773*. S. Hooper, 1776.

Cárdenas, Francisco de. *Colección de Documentos Inéditos Relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las Antiguas Posesiones Españolas de Ultramar Tomo 5, De Los Documentos Legislativos*. imp. de la Real Casa, 1890. [En ligne]. Consulté le 30 mai 2022.

Collection Moreau de Saint-Méry. « Copie du traité passé avec les Caraïbes le 3 décembre 1719 » et « Traités passés avec les Caraïbes et renouvelés en 1727 par Jean LeRoux-Chapelle. » COL F3 Moreau de Saint-Méry, 8 Vol. 934 du 7 septembre 1727, 1727.

Cruttwell, Clement. *The New Universal Gazetteer; or, Geographical Dictionary*, vol. 3. G.G. & J. Robinson etc., 1798.

Dauxion Lavaysse, Jean-François. *Voyage aux îles de Trinidad, de Tabago, de la Marguerite, et dans diverses parties de Venezuela dans l'Amérique méridionale*, vol. 2. F. Schoëll, 1813.

Dauzat, Albert. *Les noms de personnes : origines et évolution*. Librairie Delagrave, 1946.

De Forest, Emily Johnston [ou Mrs Robert W. de Forest]. *A Walloon Family in America: Lockwood de Forest and his Forbears 1500-1848 Together with a Voyage to Guyana Being the Journal of Jesse de Forest and His Colonists 1623-1625*, vol. 1, Houghton Mifflin Company, 1914.

Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre ou la*

prothèse d'origine. Éditions Galilée, 1996.

- Dessalles. *Annales du Conseil souverain de la Martinique ou Tableau historique du gouvernement de cette colonie depuis son premier établissement jusqu'à nos jours auquel on a joint l'analyse raisonnée des loix qui y ont été publiées avec des réflexions sur l'utilité ou l'insuffisance de chacune de ces loix en particulier*. A. Bergerac & J. B. Puynesge, 1786. ANOM COL C8 A 92. P. 28.
- Du Tertre, R.P. Jean-Baptiste. *Histoire générale des Antilles habitées par les François*. Thomas Jolly, 1667-1671.
- Dugas, Jean-Yves. « La toponymie québécoise comme mode d'appropriation symbolique du territoire. » *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, vol. 11, 1987, pp. 237-250, Web. Consulté le 26 mai 2022.
- Duncan, Ebenezer. *A Brief History of Saint Vincent with Studies in Citizenship*. St Vincent Reliance Printery, 1955.
- Ernst, Adolf. "On the Etymology of the Word Tobacco". *The American Anthropologist*, vol. A2, no. 2, 1889, pp. 133-142.
- Finneran, Niall. "'The Island of the Clouds': The Archaeology of Life on the Margins in a Small-Scale Caribbean Island Landscape, Bequia (St. Vincent Grenadines) ca. 1700–1900." *International Journal of Historical Archaeology*, vol. 22, no. 4, 2018, pp. 702-727.
- Foss, Edward. *Biographia Juridica: A Biographical Dictionary of the Judges of England from the Conquest to the Present Time 1066-1870*. John Murray, 1870.
- Garant, Jean-Marc. *Jacques-Nicolas Bellin (1703-1772), cartographe, hydrographe, ingénieur du ministère de la Marine : sa vie, son œuvre, sa valeur historique*. Thèse de Maîtrise : Montréal, 1873.
- Gary-Prieur, Marie-Noëlle. *Grammaire du nom propre*. PU de France, 1994.
- Geraldini, Alessandro. *Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas Alexandri Geraldini Amerini, Episcopi civitatis S. Dominici apud Indos Occidentale ... : opus antiquitates, ritus, mores, & religiones populorum, Aethiopie, Africae, Atlantici oceani, Indicarumque regionum complectens*. Typis Guilelmi Facciotti, 1523 [1631].
- Gullick, Charles J.M.R. *Myths of a Minority: The Changing Traditions of the Vincentian Caribs*. Van Gorcum, 1985.
- Honychurch, Lennox. "Chatoyer's Artist: Agostino Brunias and the Depiction of St Vincent." *Journal of the Barbados Museum and Historical Society*, vol. 1, 2004, pp. 105-128.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Routledge, 1986.
- Kemys, Lawrence. *A Relation of the Second Voyage to Guiana. Performed and written in the year 1596 by Lawrence Keymis, Gent*. Thomas Dawson, 1596.
- Kirby, Ian et Christopher I. Martin. *The Rise and Fall of the Black Caribs*. MS. St Vincent National Trust, St Vincent and the Grenadines, 1972.
- Kleiber, Georges. « Noms propres : dénomination et catégorisation. » *Langue française*, vol. 190, no. 2, 2016, pp. 29-44.
- . *Problèmes de référence : descriptions définies et noms propres*. Klincksieck, 1981.
- Lafleur, Gérard. *Les Caraïbes des Petites Antilles*. Karthala, 1992.
- Le Rouge, Georges et Thomas Jefferys. *Bequia ou Becouya, la plus septentrionale des Granadilles levé en 1763*. Le Rouge, 1771. [En ligne]. Consulté le 31 mai 2022.
- Leroy, Sarah. *Le nom propre en français*. Ophrys, 2004.
- Mills, A. David. *A Dictionary of British Place Names*. Oxford UP, 2011, First edition revised.
- Morris, Valentine. *A Narrative of the Official Conduct of Valentine Morris, Late Captain General, Governor in Chief &c. &c. of the Island of St Vincent and its Dependencies*. J. Walter, 1787.
- Murphy, Tessa. *The Creole Archipelago: Race and Border in the Colonial Caribbean*. U of Pennsylvania P, 2021.
- Newton, Melanie J. "The Race Leapt at Sauteurs. Genocide, Narrative, and Indigenous Exile from the Caribbean Archipelago." *Caribbean Quarterly*, vol. 60, no. 2, 2014, pp. 5-28.
- Patuelli, Jacques. *Antilles, Caraïbes*. Édition Sun, 1982.
- Pelleprat, le Père Pierre. *Relation des missions des PP. de la Compagnie de Jesus dans les Isles, & dans la terre ferme de l'Amerique Meridionale. Divisee en deux parties : avec une introduction à la langue des Galibis Sauvages de la terre ferme de l'Amerique*. Chez Sebastien Cramoisy & Gabriel Cramoisy, 1655.
- Prévost, Antoine François. *Histoire générale des voyages, ou nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre*, vol. 15. Didot, 1759.
- Price, Neil. *Behind the Planter's Back: Lower Class Response to Marginality in Bequia Island, St. Vincent*. Macmillan, 1988.
- Puzey, Guy. "Renaming as Counter-Hegemony: The Cases of Noreg and Padania." *Names and Naming: P-eople, Places, Perceptions and Power*, édité par Guy Puzey et Laura Kostanski, Multilingual Matters, 2016, pp. 165-184.
- Rostaing, Charles. *Les noms de lieux*. PU de France, Collection Que sais-je, 5ème édition, 1961.
- Sandnes, Berit. "Names and Language Contact." *The Oxford Handbook of Names and Naming*, édité par Carole Hough, Oxford UP, 2016, pp. 540-553.
- Sauer, Carl O. *The Early Spanish Main*. U of California P, 1966.

- Shephard, Charles. *An Historical Account of the Island of Saint Vincent*. Frank Cass, 1831.
- Spinelli, Joseph. *Land use and population in St Vincent 1763-1960: A Contribution to the Patterns of Economic and Demographic Change in a Small West Indian Island*. Thèse de doctorat, University of Florida, 1973, Web. Consulté le 30 mai 2022.
- Sued-Badillo, Jalil. *General History of the Caribbean, Vol. 1. Autochthonous Societies*. UNESCO et Palgrave Macmillan, 2003.
- SVGHTA. St Vincent and the Grenadines Hotel and Tourism Association. *Ins & Outs of St Vincent and the Grenadines*. Miller Publishing Company Limited, 2016.
- Taylor, Christopher. *The Black Carib Wars. Freedom, Survival, and the Making of the Garifuna*. UP of Mississippi, 2012.
- Taylor, Douglas. *Languages of the West Indies*. Johns Hopkins UP, 1977.
- . "Names on Saint Vincent." *De West-Indische Gids*, vol. 1, no. 2, 1956, pp. 106-110.
- Uring, Nathaniel. *A Relation of the Late Intended Settlement of the Islands of St Lucia and St Vincent in America: In Right of the Duke of Montagu, and Under His Grace's Direction and Orders, in the Year 1722*. J. Peele, 1725.

Biographie de l'auteur

Paula Prescod est Maître de conférences, HDR en Sciences du langage. Ses recherches s'inscrivent dans quatre domaines : la didactique des langues non premières, la linguistique descriptives des créoles, les études culturelles et littéraires de la zone antillaise et l'étude sociohistorique et culturelle des peuples indigènes de Saint-Vincent-et-les-Grenadines. Dans ces domaines connexes, ses réflexions et ses publications touchent aux phénomènes d'hybridation linguistique et culturelle.

La didáctica de la interculturalidad en el programa de educación intercultural bilingüe para los pueblos indígenas de Honduras

CARLOS ROBERTO SOLÓRZANO MEMBREÑO (UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS)

Resumen

En los enfoques actuales, la sociodidáctica del plurilingüismo y pluriculturalismo surge como propuesta a la problemática que plantea la enseñanza de lengua y cultura en la escolarización de niños indígenas en contextos multilingües y multiculturales. En ese sentido, esta investigación tuvo como objetivo identificar las estrategias pedagógicas para el desarrollo de las competencias inter y pluriculturales propuestas en el programa de Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Honduras. Se hizo un análisis documental de los manuales de lengua indígena, manual de español como segunda lengua y sus respectivas guías pedagógicas con el objetivo de identificar el enfoque didáctico puesto en práctica en el programa de Educación Intercultural Bilingüe adoptado en Honduras. Los resultados mostraron que el objetivo principal del programa es fortalecer la identidad indígena, valorizar y hacer reconocer las diferentes lenguas y culturas indígenas y afrohondureñas en el país. No obstante, las actividades propuestas son presentadas bajo un enfoque monocultural y no como un enfoque pluricultural contextualizado para la enseñanza de la diversidad lingüística y cultural en Honduras.

Palabras clave: Educación intercultural bilingüe, interculturalidad plurilingüismo, pluriculturalismo, sociodidáctica.

Introducción

La didáctica de las lenguas y culturas es dinámica, evoluciona constantemente gracias a las numerosas investigaciones relacionadas al tema. En 2001 se publicó el Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas (a partir de ahora MCERL) el cual es utilizado para la elaboración de programas de lenguas, currículos, evaluaciones, manuales, etc. El MCERL toma como punto de partida la diversidad lingüística y cultural en Europa, de esta manera sugiere una didáctica que tome en cuenta el plurilingüismo y el pluriculturalismo de los miembros de la comunidad europea, así como de las personas que llegan de diversos países con el fin de integrarse a la sociedad.

En Latinoamérica existe la idea de que en cada país se habla únicamente una lengua: en Francia, el francés; en Italia, italiano; en Portugal, portugués; etc. Sin embargo, las comunidades de hablantes no están divididas por fronteras estáticas, ya que las lenguas y las culturas son transfronterizas y sobrepasan los

límites geográficos establecidos por los países. Así, esta representación está muy alejada de la realidad, ya que el monolingüismo es la excepción y el bi/plurilingüismo es la regla.

El contacto de lenguas o conflicto de lenguas (Boyer 172) da como resultado el poder de una lengua sobre otra(s), generalmente la(s) lengua(s) oficial(es), en detrimento de las lenguas minoritarias y minorizadas. En ese sentido, en Latinoamérica los pueblos indígenas—quienes hablan lenguas minoritarias— han visto minorizadas sus lenguas y sus culturas, al punto de poner en riesgo la extinción de estas desde la época de la colonización. Para hacer frente a esta discriminación lingüística y cultural, los pueblos indígenas de Latinoamérica se han organizado y logrado poner en marcha, junto a algunos gobiernos, programas para el reconocimiento, rescate, fortalecimiento, y mantenimiento de las lenguas y culturas de estos pueblos. Así pues, países como Ecuador, Bolivia, Perú y México esbozaron el inicio de lo que se conoce actualmente como la Educación Intercultural Bilingüe o EIB (Fajardo 2).

Uno de los objetivos de la EIB es establecer un puente entre las diferentes culturas, un diálogo intercultural no solo entre pueblos indígenas y afrohondureños sino entre todas las culturas, ya sean indígenas, ladinas, o extranjeras, que cohabitan en el territorio nacional. Por otra parte, la EIB ha sido uno de los medios a través de los cuales los pueblos han hecho reconocer sus lenguas y culturas. En nuestra revisión no exhaustiva de la literatura hemos encontrado varias investigaciones sobre la EIB para fortalecer las lenguas y culturas de los pueblos indígenas por autores de Latinoamérica, Centroamérica y Honduras. Sin embargo, estas investigaciones –particularmente en Honduras– han sido orientadas principalmente a aspectos históricos, antropológicos, y lingüísticos; y los estudios sobre didáctica de lenguas y culturas indígenas son casi inexistentes, específicamente los orientados a la didáctica del bi/plurilingüismo, pluriculturalismo, particularmente las estrategias de enseñanza aprendizaje.

Es en esta coyuntura que nos hemos propuesto realizar esta investigación, que tiene como objetivo conocer la metodología puesta en práctica para la enseñanza de lenguas y culturas en las escuelas de los pueblos indígenas y afrohondureños en Honduras. En ese sentido, esta investigación se plantea como problema: ¿Cuál es el enfoque didáctico puesto en práctica en el programa EIB para el desarrollo de la competencia intercultural? La hipótesis a validar o invalidar se formula así: *“La competencia intercultural es desarrollada bajo un enfoque monocultural en el programa EIB”*. El concepto de interculturalidad es central en el programa EIB, incluso está inserto en su nombre, ya que el contacto cultural fortalece las relaciones económicas, políticas, sociales, etc. entre los pueblos. Por esta razón, nos hemos establecido como objetivo identificar las estrategias pedagógicas puestas en práctica para el desarrollo de la competencia intercultural en el programa EIB.

En los siguientes apartados describiremos el contexto sociolingüístico y cultural de la lengua garífuna, con el objetivo de comprender las necesidades de poner en marcha una didáctica plural que dé respuestas a las necesidades específicas del pueblo garífuna.

Luego propondremos un marco teórico, en el cual nos apoyaremos para poder interpretar las informaciones encontradas en nuestra investigación. Seguidamente, mostraremos la metodología de investigación puesta en práctica para recolectar la información, para luego analizarla e interpretarla. Terminaremos con algunas conclusiones y sugerencias de futuras investigaciones que podrían completar o profundizar en esta temática.

1. Marco contextual

En Honduras cohabitan nueve pueblos llamados “indígenas”, algunos hablan su propia lengua y otros la han perdido, pero conservan aún su propia cultura: ch’orti’, lenca, nahua, tolpan, tawahka, pesh, miskitu, garífuna, y los isleños. Los pueblos lenca, ch’orti’ y nahua ya no hablan su lengua, pero conservan aún sus tradiciones culturales ancestrales. Según el Atlas UNESCO de las lenguas del mundo en peligro, la lengua ch’orti’ –que es transfronteriza– ya no cuenta con hablantes en Honduras, pero es una lengua que cuenta con 11,734 hablantes en el país vecino Guatemala, las lenguas tol (tolpanes, 300 hablantes), tawahka (500 hablantes) y pesh (900 hablantes), se encuentran en “grave peligro de extinción”, mientras que las lenguas miskitu (25,000 hablantes) y garífuna (98,000 hablantes) se encuentran en estado vulnerable (UNESCO).

Para este estudio nos enfocaremos particularmente en el pueblo garífuna. Los garífunas son un pueblo afro-arauaco-caribe que llegó a la isla de Roatán el 12 de abril de 1797, provenientes de la Isla de San Vicente (Gargallo 89). Posteriormente, se ubicaron a lo largo de la costa atlántica de Honduras, luego se esparcieron hacia Guatemala, Belice y Nicaragua. Hubo también dos pueblos que se ubicaron en Nicaragua, Carib Point y Pearl Lagoon, quienes regresaron a territorio hondureño a finales del siglo pasado (Green 102). Actualmente, los garífunas o garínagu están diseminados en toda la zona costera atlántica de Honduras y cohabitan con otras culturas indígenas, pero mayormente con la cultura ladina. En la mayoría de casos los

pueblos garífunas están en contacto con otras culturas y con otras lenguas, tal es el caso de la comunidad de Punta Gorda en la isla de Roatán. Esta isla está habitada principalmente por garífunas, pero también por otros pueblos como los isleños, afrohondureños de habla inglesa y por ladinos (mestizos que hablan español). De esta manera, Punta Gorda se caracteriza por estar en contacto con el inglés, el español –que es la lengua oficial– y otras lenguas habladas por los turistas que llegan a la isla, como el francés, italiano etc., debido a que la actividad económica principal de la isla es el turismo. Esta diversidad lingüística obliga a los niños garífunas hablar su lengua materna pero también la lengua inglesa que se habla en la mayor parte de la isla, y el español que es obligatorio en las escuelas, así como a cohabitar e interactuar con las demás culturas locales. Dicha diversidad demanda una escolarización adaptada a las necesidades específicas de estos niños, por lo tanto los enfoques pedagógicos deberán orientarse a una didáctica de lenguas y culturas plurales, y es precisamente de estos contextos que se encarga la sociodidáctica del plurilingüismo y del pluriculturalismo, la misma que definiremos en nuestro próximo apartado.

2. Marco teórico

La interacción entre las culturas en el programa EIB para los pueblos indígenas es nuestro tema principal en este trabajo. Para poder comprender y analizar las informaciones recolectadas en nuestra investigación fue necesario servirnos de varios conceptos y teorías relacionados con la enseñanza de la cultura en la clase de lengua. Gracias a estos conceptos pudimos analizar e interpretar muchas de las informaciones obtenidas. Decidimos servirnos de teorías, así como de conceptos de autores francófonos, anglófonos e hispanófonos para tener una idea más amplia de cómo son interpretados estos conceptos y finalmente poder acomodarlos a nuestro contexto.

2.1. Multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalidad

Comenzaremos haciendo la diferenciación entre los términos multicultural y pluricultural, dos conceptos que son interpretados de manera distinta según los contextos lingüísticos y culturales de cada comunidad. Hablar de pluriculturalismo es hablar de plurilingüismo, ya que estos dos conceptos van de la mano en el proceso de apropiación de lenguas y culturas. En el caso del mundo anglófono, el concepto de multilingüismo se refiere al uso de tres o más lenguas por un individuo (Richards y Schmidt 379). En nuestro caso preferimos servirnos de la definición de Peris et al., quienes indican que plurilingüismo se refiere a dos o más lenguas utilizadas simultáneamente por un individuo, mientras que multilingüismo podría considerarse como la coexistencia de varias lenguas en una comunidad determinada (Consejo de Europa 4; Peris et al. 414). Para De Carlo, el término “multicultural” es utilizado generalmente de manera descriptiva (39) y Abdallah Pretceille agrega que este concepto reconoce la pluralidad de grupos, pero evita la división de la unidad colectiva (citada en De Carlo 39). De esta misma manera podemos indicar que el concepto de multicultural se refiere a una comunidad, una región o un país en la cual cohabitan varias culturas, mientras que pluricultural se refiere más a la persona que posee conocimientos y saberes de otras culturas a lo que podríamos llamar en didáctica de lenguas y culturas la “competencia pluricultural”. El MCERL define la competencia plurilingüe y pluricultural de la manera siguiente:

La competencia plurilingüe y pluricultural hace referencia a la capacidad de utilizar las lenguas para fines comunicativos y de participar en una relación intercultural en que una persona, en cuanto agente social, domina –con distinto grado– varias lenguas y posee experiencia de varias culturas. (Consejo de Europa 167)

Los individuos que viven en comunidades que están en contacto con otras culturas se ven en la necesidad de interactuar lingüística

y culturalmente para poder realizar actividades comerciales, políticas y sociales, entre otras. En ese sentido, el éxito de la interacción depende del respeto, del reconocimiento y de la tolerancia en la manera de ver el mundo de los miembros de las demás culturas. Es necesario entonces un diálogo intercultural entre las culturas. Blanchet y Coste consideran la interculturalidad como una experiencia concreta de formas de alteridad sociocultural experimentada por los individuos en sus relaciones (9).

2.2. Educación Intercultural Bilingüe (EIB)

En Honduras y en otros países de Latinoamérica el concepto utilizado para referirse a la escolarización de niños indígenas es EIB. Francesco Chiodi y Miguel Bahamondes manifiestan que la EIB es "... un modelo educativo para los indígenas y de los propios indígenas" y tiene como principal característica "la plena participación de las lenguas y de las culturas indígenas al proceso de enseñanza aprendizaje" (citados en Williamson 25).

Es importante definir este concepto, ya que es la base del programa EIB implementado en Honduras y es a partir de este proyecto que realizamos este estudio. En nuestro contexto, podríamos mencionar que EIB es un modelo educativo que busca desarrollar la escolarización de los niños indígenas y afrohondureños en su lengua materna, respetando e incluyendo sus diferentes culturas.

El contacto entre los diferentes pueblos indígenas, afrohondureños y ladinos es vital para el progreso de los pueblos. La didáctica del plurilingüismo, particularmente la interculturalidad, como componente de los enfoques plurales, tiene como objetivo el establecer lazos que permitan diálogos e interacciones sociales, culturales, lingüísticas, organizacionales etc. para la conservación de sus lenguas y sus culturas. Por esta razón es importante que la EIB mantenga y desarrolle la interculturalidad no solo en los niños, sino también en los profesores, autoridades de las escuelas y padres de familia.

2.3. Los componentes de la competencia Intercultural

Nuestro estudio fue basado en la construcción de una rúbrica inspirada en los componentes de la competencia cultural propuestos por el Plan Curricular Cervantes: referentes culturales, saberes y comportamientos socioculturales, habilidades y actitudes interculturales. Según el Plan Curricular, para poder desarrollar la competencia intercultural es necesario trabajar en clase los 3 componentes antes mencionados:

Estos aspectos permiten al alumno el acceso a una realidad nueva sobre una base amplia e integradora en la que se imbrican los conocimientos, las habilidades, y las actitudes que conforman un modo de competencia intercultural. (Instituto Cervantes 365)

Seguidamente, definimos los diferentes componentes según lo sugerido por el Plan Curricular Cervantes.

Los referentes culturales

Se trata de saberes, conocimientos factuales o enciclopédicos que describen características geográficas, políticas, económicas, artísticas, así como el patrimonio histórico cultural tal como queda reflejado en los personajes y acontecimientos más representativos, en sus creaciones y productos culturales.

Los saberes y comportamientos socioculturales

En este caso nos referimos al conocimiento adquirido a través de la experiencia sobre la manera de ver la vida de los miembros de otras culturas; sus costumbres, tradiciones, organización social, relaciones personales y los comportamientos en general en una determinada sociedad o comunidad.

Las habilidades y actitudes interculturales

El último componente se refiere a las actitudes que debe tener un interlocutor al entrar en contacto con otras culturas; respeto y tolerancia a los valores, creencias, tradiciones y costumbres de la cultura del otro para descubrir

y comprender su cosmovisión.

2.4. La sociodidáctica

Como se menciona en el marco contextual, el pueblo garífuna cohabita con otros pueblos y otras lenguas, con quienes mantiene relaciones de diversa índole. Este contacto cultural y lingüístico exige una escolarización basada en el respeto y reconocimiento de las demás lenguas y culturas.

Actualmente, la sociodidáctica surge como propuesta para dar respuesta a la problemática de escolarización en contextos plurales. Se trata de un enfoque que se ubica en el cruce entre la didáctica de lenguas/culturas y la sociolingüística, es decir que su objetivo es considerar toda adquisición o transmisión lingüística tomando como base su contexto social y sociolingüístico (Rispaill 117).

Después de haber establecido los conceptos y teorías que nos servirán para la interpretación de nuestros datos, indicaremos ahora los aspectos metodológicos utilizados para el diseño y la puesta en marcha de nuestro proyecto de investigación.

3. Metodología

Nuestra intención es identificar las ventajas del EIB, sus inconvenientes, y tratar de comprender su funcionamiento, con el fin de valorizar este programa gracias al cual las lenguas y las culturas indígenas son reconocidas y enseñadas en las escuelas. Por esta razón consideramos importante hacer una mirada crítica, dinámica a este programa. Esperamos que las informaciones encontradas puedan ser útiles para las personas que están a cargo de tomar decisiones relacionadas con la escolarización de los niños indígenas.

Este estudio tiene como marco el campo de la didáctica de lenguas y culturas, de la interculturalidad y didáctica del pluriculturalismo ya que se trata de analizar la diversidad cultural, las relaciones que pueden existir entre varias culturas y su enseñanza en las escuelas. Por lo tanto, todos estos aspectos son vistos desde un punto de vista sociodidáctico, que es la

perspectiva a partir de la cual analizamos el programa EIB.

Con el fin de identificar las estrategias didácticas para la enseñanza de la cultura y el desarrollo de la competencia intercultural tomamos como muestra dos tipos de documentos: manuales de clase de 2do grado para la lengua indígena (L1) y para la lengua española (L2), así como las guías pedagógicas de las lenguas indígenas y del español. Es importante hacer notar que mostramos una importancia especial al estudio de las guías pedagógicas porque es en este tipo de documento donde generalmente podemos encontrar consejos y sugerencias sobre cómo trabajar la cultura o el desarrollo de la competencia intercultural en clase. De esta manera hemos optado por una investigación documental. Estamos conscientes de que este estudio podría ser mucho más interesante si se incluyera otras fuentes de información como entrevistas, observación y filmación de clases; sin embargo, debido a nuestra poca disponibilidad de recursos y de horarios establecidos por nuestra institución, no nos fue posible extender el estudio.

Nuestra investigación se sitúa en un enfoque cualitativo ya que nuestro fin es tratar de comprender cómo propone el Programa EIB el desarrollo de la competencia intercultural. Partiendo del punto de vista de Blanchet, esta es una investigación empírico-inductiva, basada en un paradigma comprensivo, ya que nuestro trabajo ha sido de análisis de documentos que son utilizados en la clase, con el objetivo de describir, comprender y producir informaciones relacionadas con un programa de escolarización político didáctico (33). Nuestro objetivo no es de ninguna manera explicar exhaustivamente ni mucho menos juzgar los procesos o fenómenos observados, sino más bien tratar de comprender su funcionamiento.

Con el fin de poder construir nuestro corpus elaboramos una rúbrica basada en el enfoque por competencias para poder clasificar los datos encontrados en los documentos. Para elaborar esta rúbrica nos inspiramos en los componentes de la propuesta de enfoque por competencias del Plan Curricular Cervantes: referentes culturales, saberes y comportamientos socioculturales, habilidades y actitudes interculturales, que

hemos definimos en nuestro marco conceptual. En el capítulo siguiente describiremos los datos encontrados gracias a nuestra rúbrica.

Para poder responder a nuestra hipótesis “La competencia intercultural es desarrollada bajo un enfoque monocultural en el programa EIB” procedimos a analizar cada uno de los 3 componentes propuestos por el Plan Curricular Cervantes: *Referentes culturales, saberes y comportamientos socioculturales y habilidades y actitudes interculturales* en los manuales de clase, así como en las guías pedagógicas, los cuales detallamos a continuación.

Con el fin de identificar los datos y facilitar la lectura nos servimos de la codificación siguiente:

- Manual de lengua indígena: *Tubuidu wañeñe ¡Mau!* Qué bonita es mi lengua.

Pueblo garífuna 2: MLI

- Manual de español: El venado escritor - español como segunda lengua - Segundo grado: ME

- Guía pedagógica español: Guía didáctica para el texto de segundo grado de español como segunda lengua (L2). El venado escritor: GPE

- Guía pedagógica lengua indígena: Guía didáctica para el texto de segundo grado en lengua materna (L1). Qué bonita es mi lengua: GPLI

4. Resultados

En este apartado veremos si nuestra hipótesis es realmente validada o no a partir de los datos obtenidos.

4.1. Referentes culturales

Para poder encontrar los elementos que tienen que ver con los referentes culturales en el programa EIB, tomamos como muestra el manual de lengua garífuna (L1) y su guía pedagógica, así como el manual de español (L2) y su guía pedagógica. En vista de que el manual de garífuna está escrito en garífuna y no manejamos esta lengua, optamos por trabajar con las imágenes que contiene dicho manual. En el caso del manual de español como segunda

lengua y las dos guías pedagógicas no hubo problema ya que están escritas en español.

Manual de lengua indígena

Para este estudio analizamos el manual de lengua del pueblo garífuna, el cual fue elaborado a partir de la misma matriz con la cual fueron elaborados los manuales para las demás lenguas indígenas de Honduras, es decir que lo que cambia en cada manual es la lengua de trabajo y algunos pequeños detalles que buscan diferenciar de cierta manera cada cultura. En este manual pudimos encontrar varios casos en los cuales se manifiestan los referentes culturales. De manera transversal y a lo largo del manual, los autores se sirven de imágenes de personas con características físicas de afrodescendientes, por ejemplo; todas las personas tienen el pelo rizado, la piel oscura, peinados al estilo *dreadlocks* y portan prendas y vestimenta utilizada por los miembros de la cultura garífuna: niños, adultos, mujeres, hombres, jóvenes y adultos mayores como base para desarrollar cada temática de cada unidad del manual. Además, en la página 25 del MLI aparece la imagen de un aula de clase en la cual se aprecia únicamente niños con características afrohondureñas así como una profesora con las mismas características. En la página 23 del MLI encontramos varias informaciones: los ancianos (dos adultos con apariencia de adultos mayores) que cuentan historias a los niños, quienes escuchan y que probablemente hacen preguntas. Desde nuestro punto de vista, los autores pretenden que los niños garífunas se identifiquen con los niños que aparecen en el manual, que sientan que sus características físicas son importantes y tomadas en cuenta en la sociedad.

En la página 22 del MLI encontramos un árbol genealógico cuyo tronco es representado por dos ancianos, quienes simbolizan las raíces o los ancestros garífunas. En la cultura garífuna, los ancianos de la comunidad son los sabios que poseen los conocimientos ancestrales que son transmitidos de generación en generación. En los frutos del árbol se identifican varios aspectos de la cultura garífuna, como productos, animales, objetos e instrumentos: tambores que

son utilizados en celebraciones garífunas, un cayuco (embarcación de madera parecida a la canoa), peces, un cangrejo, una concha de mar, que forman parte de la alimentación cotidiana de los garífunas.

Las páginas 25 y 29 del MLI hacen referencia a aspectos geográficos y tipo de casas de la comunidad garífuna. En la página 25 podemos interpretar que se trata de una escuela ubicada específicamente en una comunidad garífuna, debido a la presencia únicamente de personas garífunas; y en la imagen de la página 29 podemos ver una playa con niños y una aldea. La playa, el cayuco, las casas fabricadas con hojas de palma, los niños, nos muestran las características típicas de una comunidad garífuna.

En relación a las costumbres y tradiciones, pudimos identificar varios aspectos. Por una parte, en la página 57 del MLI encontramos tres señoras que preparan alimentos típicos pertenecientes a la cultura garífuna: kazabe (especie de tortilla hecha a base de yuca), plátanos fritos cocinados en un horno. Estos elementos nos muestran la intención de los autores de hacer valer la gastronomía garífuna como parte de su cultura.

Por otra parte, en las páginas 85, 87 y 99 del MLI pudimos notar la presencia de instrumentos de música como el tambor, peine en la boca, caracol de mar, palos de percusión (clave) y maracas. Sumado a esto se observa a varios niños descalzos, portando collares alrededor de sus tobillos, mujeres que llevan pañuelos en sus cabezas, y otras personas que usan vestimenta colorida típica de las comunidades garífunas. Este conjunto de elementos nos hace deducir que se trata de la danza “punta” que es utilizada por los garífunas en ocasiones sociales y religiosas.

Guía pedagógica de lengua indígena

Esta guía pedagógica tiene como objetivo ofrecer consejos pedagógicos a los profesores de EIB y fue elaborada para guiar el trabajo pedagógico para todas las lenguas indígenas. Como lo muestran los 3 manuales de lengua analizados, todas las lenguas y culturas indígenas son diferentes entre ellas, por lo que es

necesario una pedagogía contextualizada. Esta guía prescribe las actividades a los profesores, partiendo de que la mayoría de actividades están redactadas en verbos en imperativo: pide, lee, pregunta, conversa, comprueba, etc. y son muy pocas las ocasiones en las cuales se propone comentar, explicar o dar recomendaciones.

En la página 13 de la GPLI, encontramos una imagen con elementos pertenecientes a varias culturas: alimentos, danzas típicas, juegos, el trabajo, la escuela. A partir de estas imágenes podemos imaginar que los autores pretenden que los profesores sean sensibilizados a la diversidad cultural indígena.

En la página 27 de la misma guía, titulada “Unidad II, Nuestra comunidad”, las preguntas de las actividades propuestas al profesor tienen como objetivo hacer producir informaciones culturales sobre su propia comunidad a los niños: ¿Cómo se llama la comunidad?, ¿Dónde está ubicada?, ¿Quiénes fueron los primeros pobladores?, ¿Quiénes viven actualmente en la comunidad? ¿Qué grupos étnicos viven en la comunidad? Podemos decir que estas informaciones forman parte del componente ‘referentes culturales’, porque se trata de concientizar a los niños para construir una cultura común.

Para resumir este apartado, podemos constatar que se incita a los profesores a hacer verbalizar a los niños los elementos culturales de cada pueblo, con el fin de que cada niño construya su identidad y su pertenencia colectiva. A continuación veremos qué dicen el manual de español y su guía pedagógica.

Manual de español

Este manual de español como segunda lengua es utilizado para enseñar español a los niños de los diferentes pueblos de indígenas del país. Se trata de un mismo manual para todas las comunidades y se complementa con una guía pedagógica.

Iniciamos con la página 29 del ME, en la cual podemos observar una imagen que pretende representar un pequeño pueblo de Honduras y las actividades cotidianas de sus habitantes, la manera de vestirse y los alimentos que se producen allí. Se identifican pequeñas calles

empedradas, casas pintadas con cal, y techos de teja. En esta imagen se introduce la unidad que habla del mercado mostrando a una señora con canastas hechas de hojas de árboles, que contienen alimentos que se producen en esa región. Podemos deducir que se trata de una mujer indígena debido al color oscuro de su piel y su pelo liso y negro. Esta imagen nos muestra informaciones culturales sobre los alimentos que se pueden encontrar en esa comunidad, además de las características de la persona y del lugar.

La página 36 del ME representa las actividades comerciales en un pequeño mercado de pueblo indígena. Al leer el texto podemos darnos cuenta de que, aún cuando la enseñanza se realiza en lengua dominante (el español), no se olvidan las comunidades que no son hispanófonas. La imagen que acompaña el texto trata sobre el mercado “para acompañarme al mayoreo”. “Mayoreo” es un mercado que tiene lugar los sábados en las ciudades, los indígenas bajan de sus comunidades para vender los alimentos que ellos cultivan, sobre todo frutas y verduras.

En la imagen de la página 43 del manual, se observa a un niño que juega con un toro de fuego (objeto que simula un toro con fuegos artificiales) en su espalda. Se trata pues de una tradición en algunos pueblos indígenas como el pueblo lenca, por ejemplo, pero esta tradición no es representativa de todos los pueblos indígenas. Nuevamente, los autores pretenden ofrecer informaciones culturales locales sin precisar su localización. Finalmente, la página 57 muestra a 3 niños elaborando artesanías propias de algunos pueblos indígenas. La imagen muestra una de las producciones artesanales de algunos pueblos: las vasijas de arcilla. Este tipo de artesanía es típica por ejemplo de la cultura lenca. Podemos imaginar que la guía pedagógica incita a los profesores a mostrar la riqueza de las culturas indígenas a los niños, valorizando de esta manera la cultura.

Estas indicaciones muestran que los niños son invitados a valorizar aspectos culturales cotidianos. La palabra “cultura” es tomada en un sentido práctico de costumbre comunitaria, como manera de vivir. Aparentemente no se tratan los valores éticos, morales o religiosos, ni las cosmovisiones. La guía pedagógica del

manual de español muestra también algunos aspectos a tomar en cuenta para nuestro objetivo.

Guía pedagógica de español

La página 39 de la GPE propone como actividad la memorización de una canción folklórica de Honduras. A través de esta actividad, el profesor pretende que los niños aprendan esta canción en español. Si partimos de un punto de vista de lo implícito, podríamos pensar que se trata de una actividad en la cual se busca el contacto de culturas, ya que tanto el manual como la guía pedagógica fueron elaborados para todos los pueblos; en ese sentido, los niños aprenden una canción que no pertenece a su cultura particular, sino a una cultura nacional.

Los documentos analizados que sirven de soporte para la clase resaltan los elementos culturales propios a la vida cotidiana de los niños. Por otro lado, no encontramos rastros de actividades destinadas a encontrar los fundamentos en una visión original del mundo ni tampoco a dar su lugar a cada cultura en la diversidad de culturas indígenas del país.

4.2. Saberes y comportamientos socioculturales

Los saberes y comportamientos socioculturales forman parte de la competencia cultural que consiste en conocimientos y comportamientos a adoptar al entrar en contacto con otra u otras culturas, con el objetivo de mantener una comunicación intercultural. Los documentos siguientes fueron analizados con el fin de encontrar prácticas pedagógicas propuestas para la clase que puedan apuntar hacia la comprensión de la cosmovisión y los modos de vida de las demás culturas. En este caso no analizamos manuales de clase, ya que no conocemos la lengua en la cual fueron escritos, pero sí hemos analizado las guías pedagógicas que muestran indicaciones, intenciones y sugerencias pedagógicas para los profesores sobre cómo tratar la cultura en clase.

Guía pedagógica de lengua indígena

En esta guía pedagógica hemos encontrado diferentes temáticas que abordan aspectos relacionados con conocimientos y comportamientos socioculturales. En las páginas 19 y 21 de la GPLI pudimos identificar la intención de los autores de concientizar a los niños sobre la importancia de las personas mayores en la comunidad, ya que ellos representan y conservan los conocimientos y saberes de su cultura que son transmitidos de generación en generación. Algunas actividades buscan indagar si los abuelos cuentan historias sobre su propias tradiciones y costumbres culturales. Las actividades encontradas en estas páginas tienen como objetivo despertar la curiosidad cultural de los niños, no el contacto intercultural.

Las páginas 53, 56 y 57 de la GPLI tratan sobre la siembra, la pesca, las comidas en las fiestas, las bebidas y la manera de preparar alimentos. Se propone un trabajo específico sobre recetas de varios pueblos a partir de alimentos marinos similares que se encuentran en regiones habitadas por los pueblos isleños, garífunas y miskitus. Se propone también recetas para los tipos de alimentos que se producen en los pueblos ch'orti', pesh, tawahka y tolupán, debido a la similitud de alimentos producidos según la zona. A pesar de que hay una diferenciación de grupos, las estrategias pedagógicas propuestas tienen como objetivo valorizar las actividades y saberes de los miembros de la comunidad indígena, pero éstas son de conocimientos y no de interculturalidad. Las estrategias propuestas en la página 53 de la GPLI sugieren actividades relacionadas con las festividades, la música, la organización las fiestas y las bebidas que se acostumbran en este tipo de celebraciones. Estas actividades pueden ser el punto de partida para que los profesores motiven momentos de encuentro o de contacto y no de encierro en su misma cultura.

Guía pedagógica de español

Las páginas 23 y 32 de la GPE se plantean mostrar algunos aspectos de la cultura ladina a los niños indígenas: la primera pregunta trata

sobre la mochila para transportar objetos de la clase. Sin embargo, nuestra experiencia nos indica que los niños de los pueblos indígenas no tienen como costumbre el uso de mochilas para ir a la escuela. Se habla también del uso de taxis para desplazarse, o de tocar instrumentos como el saxofón. En la página 26 se hace alusión a las actividades de relajamiento. Estas actividades son explotadas pedagógicamente con el simple objetivo de informar a los niños y la única iniciativa didáctica es de “motivar a la conversación”, dejando de lado el aspecto intercultural.

Después de haber analizado las propuestas en las dos guías pedagógicas podemos manifestar que hemos encontrado actividades pedagógicas encaminadas más bien a la descripción de costumbres indígenas: cultura, alimentación, preparación de alimentos, celebraciones, etc. Pero no pudimos encontrar actividades que motiven a los estudiantes a desarrollar una consciencia intercultural. En el caso de la guía pedagógica de español se hace una descripción de algunos elementos relacionados con las costumbres de los ladinos como por ejemplo el uso de mochilas para llevar los útiles a la escuela, desplazarse en taxis; sin embargo, las actividades tienen como fin la descripción de los saberes y el saber hacer de dos culturas, pero sin ningún tipo de contacto intercultural, es decir ir al encuentro del otro, de establecer lazos, compartir ideas, valores, maneras de ver la vida.

4.3. Habilidades y actitudes interculturales

En esta última categoría analizamos los elementos que tienen que ver con las habilidades, actitudes, e identidades en relación a la cultura. Analizamos los manuales de garífuna y español, pero no logramos encontrar elementos que reflejaran aspectos relacionados con las habilidades y actitudes interculturales. Por esta razón analizamos únicamente las dos guías pedagógicas (lengua indígena - lengua española)

Guía pedagógica de lengua indígena

En el título de la portada de esta guía, “Qué bonita es mi lengua”, observamos la intención de

los autores en hacer valer y reconocer la lengua indígena. En la imagen central se puede ver un grupo de niños que busca representar todos los pueblos indígenas de Honduras, lo que nos indica que se trata de una sensibilización a los demás pueblos. En la página de presentación de la GPLI (8), el coordinador del programa menciona la importancia de la enseñanza bilingüe en el proceso de construcción de la identidad bilingüe, por consiguiente, bicultural de los niños. Este cambio de perspectiva podría desembocar en una actitud positiva en las representaciones de los niños sobre sus lenguas y culturas.

En la GPLI podemos identificar indicios de reconocimiento de las demás lenguas indígenas, tales como “todo niño” (23), “su propia lengua” (34), lo que indica que se busca invitar a los niños a reconocer que existen otras lenguas y otras culturas en el país y de esta manera adoptar una actitud de apertura hacia los demás pueblos, incluyendo el ladino.

Las páginas 29, 30 y 31 de la GPLI hablan de las características que tienen varias lenguas debido a su localización geográfica y al reconocimiento de comunidades transfronterizas, como el caso de la lengua ch’orti, miskitu y garífuna: las culturas no están divididas por fronteras estáticas. Por otra parte, es evidente el contacto de lenguas en las comunidades, esta situación de lenguas en contacto se presenta a título informativo solamente y no se identifican actividades que busquen el encuentro entre las culturas y las lenguas, que podría ubicar a los niños en situación de actores positivos de ese contacto.

La actividad de la receta de la página 61 de la GPLI es utilizada para desarrollar la percepción, la lengua, los valores de solidaridad, cooperación y la importancia de compartir. No obstante, al analizar las instrucciones nos dimos cuenta que estas actividades no son encaminadas a desarrollar valores de solidaridad ligados a la actividad culinaria, sino que sirven únicamente para mostrar los ingredientes, las medidas, los utensilios y los procedimientos. Lo que nos lleva a concluir que se trata más bien de una actividad de comprensión lingüística, mas no de reflexión sobre las actitudes y principios sociales de su comunidad.

Guía pedagógica de español

Las páginas 10, 17 y 20 de la GPE nos hablan de la importancia de las lenguas indígenas. Desde la perspectiva de los autores, la alfabetización en lengua indígena es una muestra de ética y de respeto, es por esta razón que sugieren un enfoque del español como segunda lengua y no como lengua de alfabetización. La valorización de la lengua puede encontrarse en la actividad que propone pasar de una lengua a otra: “¿Cómo se llaman en tu lengua?”, poniendo las dos lenguas al mismo nivel. Por otra parte, la comparación entre los sonidos de la lengua indígena inexistentes en español podría considerarse como un inicio de comparación entre las culturas, generando una actitud positiva para el contacto de lenguas.

A manera de conclusión de este apartado, podemos manifestar que en nuestro análisis de las dos guías pedagógicas existen varios indicios culturales que podrían servir para desarrollar la curiosidad hacia la o las demás culturas, facilitar un diálogo entre individuos con identidades sociales diferentes, y el respeto de la personalidad individual de cada persona, como lo sugieren Byram, Gribkova y Starkey (10), pero estas iniciativas se encuentran únicamente a nivel de lo implícito y su puesta en práctica dependerá de la susceptibilidad cultural del profesor. Asimismo, podríamos decir que la guía pedagógica está dedicada en su totalidad a la valorización y el reconocimiento de la lengua y cultura indígena. Por otra parte, la guía pedagógica de español como lengua segunda podría servir para que los niños indígenas descubran una cosmovisión diferente a la suya. No obstante, el trabajo de descubrimiento como de reflexión intercultural es casi inexistente; los elementos culturales presentes se enfocan más bien en la transmisión de saberes culturales bastante limitados, pero difícilmente orientan al debate, a las interacciones, a la confrontación de representaciones.

Conclusiones

Después de haber analizado los manuales de lengua indígena y de español, así como sus guías pedagógicas correspondientes,

documentos clave para el programa de Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Honduras, podemos concluir que los manuales de lengua indígena dirigidos a todos los pueblos están elaborados a partir de una misma matriz y sin tomar en cuenta las características particulares de cada pueblo. Por otra parte, la guía pedagógica del manual de lengua indígena fue elaborada para sugerir actividades pedagógicas para todos los pueblos en general, considerándolos de manera homogénea. Una sociodidáctica como didáctica contextualizada de la diversidad lingüística y cultural habría sido pertinente debido al contexto multilingüe y multicultural de los pueblos.

Por otra parte, el conjunto de actividades propuestas por los manuales y por las guías pedagógicas nos indican que el programa EIB se orienta principalmente a la construcción de la identidad indígena y al fortalecimiento de sus lenguas y culturas, pero de manera individual, no con una visión de contraste, de diálogo intercultural, de apertura hacia los demás pueblos –incluyendo al pueblo ladino– con el objetivo de mantener su lengua y su cultura, pero integrándose a una sociedad nacional plural.

Después del análisis de los tres componentes de la competencia cultural: referentes culturales, saberes y comportamientos socioculturales, y habilidades y actitudes interculturales, encontramos que los referentes culturales están presentes a lo largo de los manuales y guías pedagógicas. Pudimos encontrar claramente a través de las actividades propuestas un trabajo sobre productos, animales, alimentos, instrumentos de música, tipos de vivienda, aldeas a la orilla de la playa, la gastronomía, y la danza punta, pertenecientes a la cultura garífuna e incluso un trabajo sobre las características físicas de los garífunas, todo esto con el fin de valorar su cultura. Según nuestro análisis, estas actividades tienen como objetivo afianzar los aspectos esenciales de la cultura garífuna, pero con una visión informativa, no de comparación o de diálogo intercultural.

Las actividades propuestas sobre los saberes y comportamientos interculturales nos muestran efectivamente un trabajo pedagógico sobre diferentes aspectos: las celebraciones, la

manera de preparar alimentos, las costumbres en las fiestas, la pesca, la importancia de los ancianos de la comunidad como portadores de los saberes ancestrales, de las costumbres que se transmiten de generación en generación. Consideramos que el objetivo de estas actividades es de despertar la curiosidad de los niños sobre su propia cultura, pero no de contacto cultural con otros comportamientos, costumbres y tradiciones de otros pueblos. Si bien es cierto, algunas actividades se presentan como una diferenciación de los pueblos, el descubrimiento de la cultura ladina, pero el objetivo es informativo, de valorizar los saberes de la cultura garífuna mas no de diálogo intercultural. Este tipo de actividades podrían ser utilizadas por los profesores como base para un trabajo de contacto con otros pueblos, pueden ser la oportunidad para lograr desarrollar una interculturalidad que facilite el intercambio de ideas, valores y maneras de pensar de los garífunas y los demás pueblos que cohabitan en todo el país con el fin de integrar una sociedad global.

En cuanto a las actitudes, se hace hincapié en la importancia del bilingüismo como medio para afianzar la identidad indígena ya que la alfabetización en lengua materna de los niños indígenas es una manera de mostrar respeto, reconocimiento, y en ese sentido, el español como lengua oficial del país se propone como una lengua segunda, pero no como lengua de escolarización. El español podría servir para que los niños de los diferentes pueblos tengan la oportunidad de descubrir nuevas formas de pensar, de ver el mundo, de describir nuevas cosmovisiones diferentes a la propia.

Muchas actividades presentan indicios culturales que podrían desarrollar la curiosidad hacia las demás culturas nacionales, describiendo su propia cultura para poder comparar con la de otros pueblos, desarrollando de esta manera tolerancia, respeto y valoración de las demás culturas. No obstante, estas actividades se quedan a nivel implícito, el trabajo sobre reflexión, concientización intercultural es precario y utilizado primordialmente para la adquisición de saberes culturales.

Podemos concluir manifestando que nuestra hipótesis es validada, ya que las estrategias

pedagógicas del programa EIB son elaboradas de manera mono cultural, no pluricultural o intercultural como lo indica el nombre del proyecto y como lo sugieren los enfoques actuales de la didáctica del plurilingüismo.

Este estudio no es definitivo ni completo, es necesario continuar investigando otros aspectos que no fueron tratados aquí, tales como la formación de los profesores EIB, los enfoques didácticos utilizados en los contextos sociolingüísticos de los pueblos indígenas, los contextos sociolingüísticos actuales de las comunidades, los currículos y programas de clases.

Obras citadas

- Blanchet, Philippe y Daniel Coste, coordinadores. *Regards critiques sur la notion d'interculturalité. Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*. L'Harmattan, 2010.
- Blanchet, Philippe. *Linguistique de terrain, méthode et théorie, une approche ethnolinguistique de la complexité*. Deuxième édition. PU de Rennes, 2012.
- Boyer, Henri. *Langues et conflit, études sociolinguistiques*. L'Harmattan, 1991.
- Byram, Michael, Bella Gribkova y Hugh Starkey. *Développer la dimension interculturelle dans l'enseignement des langues. Une introduction à l'usage des enseignants*. Conseil de l'Europe, 2002.
- Consejo de Europa. *Marco común europeo de referencia para las lenguas*. Instituto Cervantes, 2001.
- De Carlo, Maddalena. *L'interculturel*. Clé International, 1998.
- Fajardo, Delia. "Educación Intercultural Bilingüe: Un breve estado de la cuestión." *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. IX, no. 2, 2011, pp. 15-29. Redalyc, Web. Consultado 22 Feb. 2022.
- Gargallo, Francesca. "Los garífunas de Centro América: Reubicación, sobrevivencia y nacionalidad de un pueblo afroindioamericano." *Política y Cultura*, vol. 14, 2000, pp. 89-107. Redalyc, Web. Consultado 2 Mar. 2022.
- Green, Celestino. *Origen de la humanidad y los garínagu precolombinos*. Editorial Guaymurás, 2011.
- Instituto Cervantes. *Plan Curricular del Instituto Cervantes. Niveles de referencia para el español*. Instituto Cervantes - Biblioteca Nueva, 2006.
- Peris, Ernesto Martín, et al. *Diccionario de términos clave de ELE*. SGEL, 2008.
- Richards, Jack. y Richard Schmidt. *Longman Dictionary of Language Teaching & Applied Linguistics*. Longman, 2002.
- Rispail, Marielle. *ABCdaire de sociodidactique. 65 notions*. Publications de l'U de Saint Étienne, 2017.
- UNESCO. *Atlas UNESCO de las lenguas del mundo en peligro*, ediciones de 1995 y de 2010, Web. Consultado 6 Mar. 2022.
- Williamson, Guillermo. "¿Educación multicultural, educación intercultural bilingüe, educación indígena o educación intercultural?" *Cuadernos Interculturales*, vol. 2, no. 3, 2004, pp. 23-34 Web. Consultado 2 Mar. 2022.

Nota biográfica del autor

Carlos Roberto Solórzano Membreño es doctor en Ciencias del Lenguaje y Didáctica de Lenguas y Culturas de la universidad Jean Monnet, Saint Etienne, Francia. Es profesor de francés, formador de profesores de lenguas, docente investigador en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Sus campos de investigación son la didáctica de lenguas y culturas, la didáctica de la pronunciación, la didáctica de lenguas indígenas y la sociodidáctica. También es autor del libro *Pour un développement des compétences plurilingues. Apprendre les langues grâce à l'intercompréhension. Le cas de la filière de français de l'UNAH-Honduras*, editado por Presses Académiques Francophones y co-autor del *Cuaderno de acompañamiento para un público hispanófono del manual "Entre Nous"*, editado por Maison des Langues.

L'album *Laru Beya* d'Aurelio, du Honduras au Sénégal en passant par le Belize et le Canada. Réflexions ethnomusicologiques sur les processus créatifs mis en jeu dans la réalisation d'un disque de musique garifuna au début du XXI^e siècle.

ONS BARNAT (UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL)

Résumé

*Genre acoustique né de la rencontre (imposée par l'exil) au XIX^e siècle entre les Garinagu et des populations hispaniques centraméricaines, la paranda connaît depuis les années 2000 un regain d'intérêt chez les acteurs de la production discographique garifuna. Depuis son apparition dans les studios d'enregistrement, elle a évolué vers une forme modernisée, faisant appel à des instruments électriques et des procédés de traitement du son caractéristiques des musiques « populaires ». Devenue en 1999 (avec la compilation *Paranda: Africa in Central America*, produite par Stonetree Records et distribuée par Warner/Elektra) une « musique du monde » sur le marché discographique international, cette nouvelle forme de paranda connaît un succès conséquent dans les palmarès de world music – popularité qui se déploie après coup chez les Garinagu centraméricains, qui redécouvrent un genre jusqu'alors quasiment disparu dans sa version villageoise. À partir de l'analyse des divers mécanismes et modalités activés dans le cadre spatio-temporel spécifique au studio d'enregistrement, cet article propose quelques réflexions ethnomusicologiques sur les processus créatifs mis en jeu dans la réalisation d'un disque de musique garifuna au début du XXI^e siècle : l'album *Laru Beya* (2011) du parandero Aurelio Martinez, produit par Stonetree Records et distribué internationalement.*

Mots clés : ethnomusicologie, studio d'enregistrement, musiques du monde, Amérique centrale, Garifuna

Introduction

Genre acoustique né de la rencontre (imposée par l'exil) au XIX^e siècle entre les Garinagu [1] et des populations hispaniques centraméricaines, la *paranda* [2] connaît depuis les années 2000 un regain d'intérêt chez les acteurs de la production discographique garifuna (Oleinik ; Barnat, *Le studio d'enregistrement*). Depuis son apparition dans les studios d'enregistrement, elle a évolué vers une forme modernisée, faisant appel à des instruments électriques et des procédés de traitement du son caractéristiques des musiques « populaires » (Martin ; Barnat, «Studio Recording»). Devenue en 1999 (avec la compilation *Paranda: Africa in Central America*, [3] produite par Stonetree Records [4] et distribuée par Warner/Elektra) une « musique du monde »

sur le marché discographique international, cette nouvelle forme de *paranda* connaît un succès conséquent dans les palmarès de *world music* [5] – popularité qui se déploie après coup chez les Garinagu centraméricains, qui redécouvrent un genre jusqu'alors quasiment disparu dans sa version villageoise (Oleinik ; Barnat, «Studio Recording» ; *Le studio d'enregistrement*).

L'album *Laru Beya* [6] (Figures 1 et 2) – dont le titre pourrait être traduit par « sur la plage », ou « en bord de mer » – du *parandero* hondurien Aurelio Martinez a été produit et réalisé par le bélizien Ivan Duran, directeur du label discographique Stonetree Records. Rapidement entré après sa sortie dans les classements de *world music* en Europe et en Amérique du Nord – en plus de recevoir de nombreuses critiques des plus favorables par une presse spécialisée

– sa commercialisation, qui inclut promotion et distribution en Europe, en Amérique du Nord et en Amérique centrale à travers trois éditions distinctes, au début de l'année 2011, représente l'aboutissement d'un processus de réalisation d'un produit discographique échelonné sur près de quatre années. Des premières maquettes, enregistrées par Duran et Martinez dans l'intimité du domicile hondurien du *parandero*, au matriçage final en passant par l'ajout progressif de pistes [7] au Belize, au Sénégal et au Québec, ce disque représente un exemple concret et récent des impacts de la globalisation des techniques d'enregistrement et de traitement du son sur la confection d'une œuvre musicale ayant pour objectif un succès critique et commercial dans les sphères internationales de la *world music*.



Figure 1 : Face de la pochette du disque *Laru Beya* d'Aurelio, produit par Stonetree Records (édition Sub Pop/Next Ambiance)



Figure 2 : Dos de la pochette du disque *Laru Beya* d'Aurelio, produit par Stonetree Records (édition Sub Pop/Next Ambiance)

Si l'essentiel des pistes entendues dans *Laru Beya* a été enregistré sur une plage de San Juan – petite communauté garifuna du nord du Honduras, à quelques kilomètres de la ville de Tela – pendant un laps de temps relativement court (moins de trois semaines, du 22 février au 12 mars 2008), les trois années suivantes ont été marquées par de nouveaux enregistrements, très sporadiques, réalisés au fur et à mesure de l'édition [8] des pistes. En janvier 2009, une collaboration inattendue allait générer l'ajout d'éléments musicaux au Sénégal, au travers de l'implication du chanteur Youssou N'Dour – à la suite de l'obtention par Aurelio d'un mentorat offert par les montres Rolex [9]. Ce fut l'occasion pour le *parandero* hondurien, choisi cette année-là comme « protégé » par la star africaine, de partager pendant un mois son quotidien dans sa ville et son studio de Dakar, entre répétitions, concerts et enregistrements. Duran, qui faisait aussi partie du voyage, en profita pour rajouter de nombreux *overdubs*, faisant intervenir (en plus de Youssou N'Dour, présent sur deux titres de l'album, « Lubara Wanwa » et « Wamada ») divers musiciens locaux, dont notamment les membres du Super Étoile de Dakar (le groupe de N'Dour), les chanteurs d'Orchestra Baobab (Rudi Gomis et Balla Sidibé, sur « Laru Beya » et « Bisien Nu »), les rappeurs de Sen Kumpé (sur « Wéibayuwa »), Gaston « Baay Sen » et la chanteuse wolof Njaaya (sur « Ineweyu »), ou encore le guitariste Mamadou « Jimi » Mbaye (sur « Ereba »).

Les deux années suivantes (2009 et 2010), de nouveaux enregistrements (surtout des guitares et des claviers) ont été réalisés par Duran dans son studio du Belize ainsi que dans le sous-sol de son appartement de Montréal. Enfin, une fois satisfait par tous ces ajouts, le producteur bélizien offrit à l'ingénieur du son Gil Abarbanel (avec qui il collabore depuis la réalisation de la compilation *Paranda: Africa in Central America*) de mixer toutes les pistes, en partie au Belize (au Stonetree Studio de Benque Viejo del Carmen) et au Québec à la Ouanani Base – qui est en fait le sous-sol aménagé [10] du domicile de Jean Arsenault, ami de Duran et musicien montréalais leader du groupe Ouanani. Finalement, une fois toutes les pistes mixées pour chaque chanson, Duran envoya en 2010 le disque au matriçage

final, [11] dernière étape avant le « pressage » et sa reproduction commerciale sur support physique (qui inclut une pochette originale et un livret) ou numérique (l'album étant disponible en version électronique par téléchargement sur internet). *Laru Beya* a donc un schéma de réalisation qui pourrait être synthétisé comme dans la Figure 3.

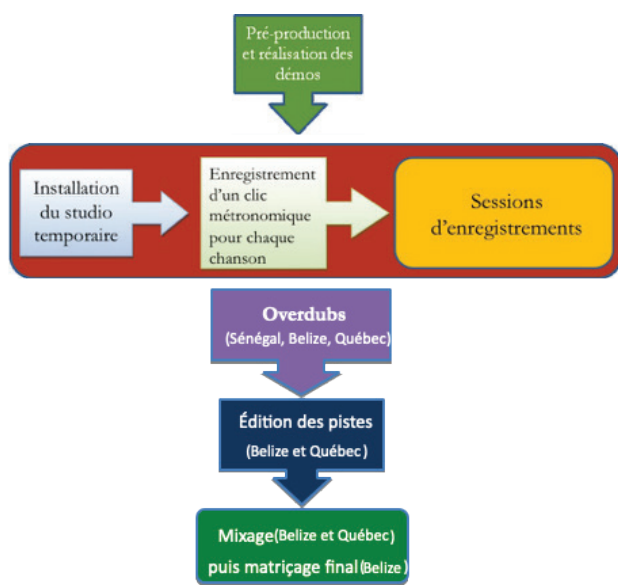


Figure 3 : Schéma de réalisation de l'album *Laru Beya* d'Aurelio

Qu'est-ce que l'étude des stratégies créatrices mises en jeu dans le processus de réalisation de cet album peut nous révéler sur les enjeux sociaux, économiques et politiques qui entourent la commercialisation de genres musicaux étiquetés comme « traditionnels » dans notre monde actuel ? Cet article propose une incursion au cœur même du studio d'enregistrement, véritable laboratoire expérimental aussi bien pour le chercheur que pour les acteurs qui y sont impliqués – musiciens, réalisateur, producteur, arrangeurs, ingénieur du son... En tant que lieu de confection et de façonnage d'un objet sonore destiné à une commercialisation mondialisée (Arom et Martin 157 ; Baily 108), comment le studio d'enregistrement agit-il comme vecteur de processus qui prendraient sources au cœur des interactions quotidiennes entre les différentes personnes présentes, pour qui négociation, débat et discussion sur les aspects musicaux de sons enregistrés représentent, plus qu'une réalité quotidienne, le canevas sur lequel se

dessine toute avancée dans le calendrier des sessions d'enregistrement ? Plus largement, qu'est-ce que l'étude ethnomusicologique du studio peut-elle nous révéler sur les différentes temporalités présentes dans toute entreprise discographique contemporaine ?

Ayant été présent tout au long des sessions d'enregistrement – sur une plage du village garifuna de San Juan, sur la côte nord du Honduras – qui allaient donner naissance au disque *Laru Beya*, j'ai pu vivre une expérience ethnographique unique dans le cadre spécifique du studio mis sur pied pour l'occasion par Ivan Duran et son équipe. Avant de nous pencher sur les stratégies créatrices empruntées par les différents acteurs présents tout au long de cet enregistrement, les pages qui suivent présentent tout d'abord les principaux participants du projet, puis les différentes étapes allant de l'installation du studio temporaire (le 21 février 2008) au départ définitif de tous les acteurs impliqués (le 12 mars 2008).

1. Présentation des principaux acteurs

Pour enregistrer *Laru Beya*, Duran et Martinez firent appel à une équipe réduite, composée d'un ingénieur du son mexicain (Alejandro Colinas, familier avec la musique garifuna puisque impliqué dans l'organisation de tournées internationales du Garifuna Collective) ; de deux musiciens garifuna honduriens (Rolando « Chichi » Sosa, multi-instrumentiste ayant déjà travaillé à plusieurs reprises avec Duran, et Onan « Sambo » Castillo, percussionniste de Santa Fe) ; de deux vidéastes montréalais (Dax Hickson et Olivier Cheneval, engagés pour documenter les étapes de la réalisation de l'album) dirigés par Katia Paradis, épouse de Duran et réalisatrice ; et de moi-même, invité après avoir demandé la permission d'assister aux enregistrements, afin de conduire une enquête ethnomusicologique portant explicitement sur le phénomène de l'enregistrement en studio de la *paranda* garifuna en Amérique centrale. [12]

1.1 Le producteur: Ivan Duran

Ivan Duran (Figure 4) est né le 28 mars 1972 au Belize, de parents catalans établis

depuis le début des années 1970 dans la petite ville de Benque Viejo del Carmen, à quelques kilomètres de la frontière avec le Guatemala. Si son père Joan Duran est un artiste plasticien et conservateur de musée très actif au Belize (en plus d'être un proche de politiciens comme Saïd Musa, premier ministre du Belize de 1998 à 2008), sa mère, Montserrat Casademunt, créa en 1973 les éditions Cubola, spécialisées dans la publication de livres de sociologie et d'anthropologie portant sur le Belize et l'Amérique centrale. Après des études en musique au Mexique, à Cuba et en Espagne, le jeune Duran fonde en 1994 le label Stonetree Records, installant son siège social à la même adresse que sa mère. Encore aujourd'hui, les deux partagent les mêmes locaux, dans les hauteurs de Benque Viejo del Carmen.

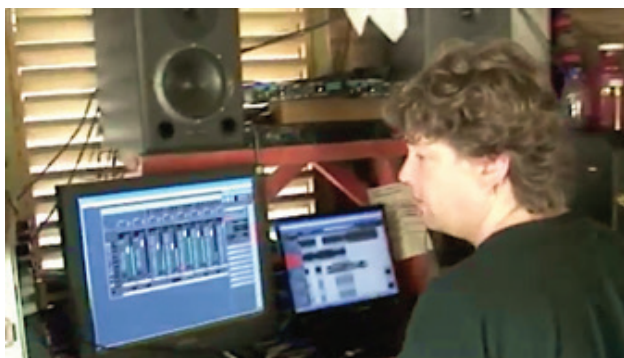


Figure 4 : Ivan Duran contrôlant un enregistrement dans le boot depuis son poste dans la « salle de contrôle », plage de San Juan, Honduras, 1er mars 2008 (photo prise par l'auteur)

À la fois guitariste, bassiste, compositeur, arrangeur et producteur, Duran a réalisé plus d'une vingtaine d'albums sur son label, dont une majorité de disques de musique garifuna (*punta rock* et *paranda*) mais aussi de musique créole et maya bézienne (avec notamment les enregistrements de feu Wilfried Peters, roi du *brukdown* et de Florencio Mess, luthier maya *k'ekchi'*). Présent depuis 1997 à toutes les éditions du WOMEX (*World Music Expo*), Duran fut récipiendaire conjointement avec Andy Palacio en 2007 du 1^{er} prix pour l'album *Wátina*, quelques mois avant la disparition du chanteur garifuna (Figure 5).



Figure 5 : Ivan Duran et Andy Palacio recevant le prix du WOMEX pour l'album *Wátina*, Séville, Espagne, le 28 octobre 2007

Son rôle dans l'enregistrement de *Laru Beya* demeure central, étant avec Aurelio Martinez à l'origine du projet – suite logique d'une collaboration entre les deux hommes amorcée au milieu des années 1990. Tour à tour réalisateur, arrangeur, musicien, ou directeur artistique, Duran s'est positionné dès le début de cette nouvelle aventure comme le maître à bord, les autres acteurs présents étant tous dépendants de ses décisions – pour la plupart improvisées sur le tas, comme on le verra par la suite.

1.2 L'artiste principal : Aurelio Martinez

Dernier né (le 25 septembre 1969) d'une famille de dix enfants, Aurelio Martinez (Figure 6) a grandi à Plaplaya, petite communauté garifuna à l'extrême nord-est du Honduras, dans une région dénuée d'infrastructures modernes (il n'y a toujours pas d'électricité) et difficilement accessible par la « route ». Entouré de musiciens dès son plus jeune âge (son père était *parandero* et sa mère chanteuse), Martinez devient très jeune percussionniste et guitariste, quittant le foyer familial à quatorze ans pour La Ceiba, où il intègre diverses formations musicales (collaborant notamment avec le chanteur Guillermo Anderson) avant de fonder son propre ensemble, *Lita Ariran*, avec qui il partira enregistrer un album à Tokyo, au cours d'une tournée sponsorisée par JVC. [13] Il devient par la suite très populaire avec son groupe de *punta comercial* Los Gatos Bravos, basé à San Pedro Sula, qui lui assurera une renommée continue

dans les cercles diasporiques garifuna des États-Unis.



Figure 6 : Aurelio Martinez répondant à nos questions, plage de San Juan, 10 mars 2008 (photo prise par l'auteur)

Après sa participation à la compilation *Paranda: Africa in Central America* (où, à vingt-neuf ans, il est de loin le plus jeune *parandero* présent sur le disque), il sort en 2004 *Garifuna Soul*, son premier album solo produit par Stonetree Records. Par la suite, et sans abandonner pour autant ses prestations de *punta comercial*, il collabore étroitement avec Andy Palacio et Ivan Duran à la réalisation de l'album *Wátina*, avant de devenir, en 2006, le premier sénateur noir du Honduras. [14] Il officiera en tant que représentant du département de l'Atlántida (étendu de Tela à La Ceiba) à Tegucigalpa, la capitale, jusqu'en 2010 – la fin de son mandat coïncidant avec le début de la promotion internationale de son nouvel album. Depuis la sortie de *Laru Beya*, Martinez s'est lancé dans une tournée mondiale, accompagné par son groupe Garifuna Soul, les menant du Honduras à l'Australie en passant par l'Amérique du Nord, [15] l'Europe, l'Afrique de l'Ouest et le Moyen-Orient.

Dès son arrivée à San Juan, sa personnalité exubérante et son charisme se sont naturellement imposés à tous les autres, entre ses exclamations tonitruantes, ses intarissables boutades et son rire aussi éclatant que communicatif. En permanence accompagné par Eusebio « Chevo » Paz Escamilla, son garde du corps armé et mandaté par le Congrès du Honduras, Aurelio a toujours eu son mot à dire dans les sessions de San Juan, s'affirmant en tant que codirecteur artistique avec Duran, suggérant aux autres musiciens de jouer tel rythme, pratiquant

avec eux avant l'enregistrement, venant corriger telle erreur, etc.

2. Ethnographie des interactions en studio

Dès les premiers jours passés à San Juan, il m'est clairement apparu que des relations de pouvoir (et donc une certaine hiérarchie, bien que jamais explicite) se dessinaient entre les différents acteurs impliqués dans cette aventure – et plus spécialement entre les musiciens garifuna présents en permanence, l'ingénieur du son et le producteur. Car si Duran s'est vu attribuer dès le début le surnom de « boss » (par Sambo, Chichi, Dax et Olivier), son attitude au quotidien, plutôt nonchalante, n'a jamais laissé transparaître d'explicites abus de pouvoir (même s'il était le seul, avec Aurelio, à disposer d'une *cabaña* privée, les autres étant toutes partagées). Mais il est évident que son rôle au sein de ce groupe hétéroclite de personnes – mises ensembles pour les besoins d'un enregistrement, spatialement et temporairement défini – revêt des fonctions et des implications directionnelles pour le moins centrales, de la coordination logistique des enregistrements à des préoccupations d'ordre pécuniaires, telles que la rémunération des musiciens invités ou l'acquittement de la *cuenta* [16] au restaurant.

Cependant, même si tous les acteurs présents (musiciens, ingénieur du son et vidéastes) agissaient en fonction des directives souvent improvisées du producteur, il n'en reste pas moins que l'ambiance générale était en permanence marquée par la spontanéité, la bonne humeur et la multiplicité des rapports de collaboration. Si l'espagnol était la langue la plus fréquemment utilisée dans les échanges, certaines conversations se faisaient également en anglais (notamment en ce qui concerne les aspects techniques de l'enregistrement), en français ou en garifuna. En effet, si les musiciens garifuna parlaient couramment l'espagnol, ils ne maîtrisaient pas tous l'anglais, langue employée exclusivement par Dax et Olivier (entre eux et avec Duran). Alejandro, l'ingénieur du son hispanophone, était quant à lui ravi de pratiquer son français avec moi ou Olivier. Ainsi, un rapport hiérarchique était aussi en vigueur en

ce qui a trait à la maîtrise de plusieurs langues, les personnes bi ou trilingues se trouvant à un confluent stratégique dans les interactions quotidiennes.

C'est ainsi que, par ma connaissance du français, de l'anglais et de l'espagnol, j'ai pu avoir un accès privilégié à des conversations dont plusieurs n'en pouvaient connaître la teneur. C'est aussi certainement grâce à ces atouts (en plus de mes aptitudes en tant que musicien et mes rudiments en ingénierie du son) que je me suis, sans aucune imposition, retrouvé à occuper tour à tour le rôle d'assistant du producteur et de l'ingénieur du son, dans l'exécution de tâches telles que des branchements de câbles, aller faire le lien entre producteur et musiciens, m'assurer de la fermeture des portes du *boot* avant chaque enregistrement, servir le sacro-saint *rhum & coke* fourni sans exception tous les soirs par Duran, remettre des cordes sur les guitares, allant même jusqu'à enregistrer – à l'invitation du producteur qui m'avait entendu jouer de la guitare – des parties de basse électrique, de guitare acoustique et électrique et quelques *shakers*...

Chacun était donc soumis aux instructions de Duran, que ce soient les musiciens (qui ne savaient pas à l'avance quels instruments ils allaient enregistrer), l'ingénieur du son (qui devait préparer chaque matin l'installation technique nécessaire à l'enregistrement de telle ou telle chanson, souvent défini le jour même ou la veille par le producteur) ou l'équipe vidéo (qui cherchait constamment à valider avec lui les idées de scènes avant tournage). Agissant en tant que véritable directeur artistique, réalisateur et arrangeur, Duran s'assurait néanmoins constamment de la satisfaction des musiciens et des techniciens, à travers de nombreux débats portant sur les divers aspects musicaux ou techniques propres à chaque titre. Mais c'est bien lui qui prenait la décision finale sur chaque point soulevé, après avoir passé des heures devant son laptop à écouter ce qu'il y aurait, selon lui, à rajouter, à enlever, à transformer, à refaire... C'est ainsi que les sessions d'enregistrement ont toujours été planifiées en fonction des besoins – définis par le producteur, après consultation informelle avec les autres acteurs présents – de chaque chanson. À la fin

d'une session, le musicien venait dans la salle de contrôle pour écouter sa partie, donner son approbation ou au contraire décider – toujours en accord avec le producteur – de réenregistrer tel ou tel passage qui ne lui convenait pas.

Une routine quotidienne s'est ainsi instaurée dès le premier jour, marquée par les repas (parfois pris en commun mais généralement par petits groupes, les uns à l'intérieur du restaurant, les autres à l'extérieur des *cabañas*) et l'apéritif en fin d'après-midi, toujours en compagnie de Bones (« os » en anglais), le chien du restaurant rebaptisé ainsi par Alejandro en raison de son avérée maigreur. Quand une session était en cours, les musiciens non impliqués restaient généralement aux alentours de la salle de contrôle, au cas où Duran décidait subitement de les faire intervenir sur telle ou telle pièce. De temps à autres, un ballon de football servait d'excuse à une pause sportive, tandis que les vidéastes pratiquaient leurs rudiments de *capoeira*... Parfois, des inconnus s'arrêtaient sur le terrain des *cabañas* (surtout en fin de semaine, quand les plages se remplissaient d'Honduriens du centre du pays), intrigués par tout l'attirail technique déployé à quelques mètres de la mer. Souvent, des enfants du village restaient écouter, reprenant parfois en chœur le refrain de telle ou telle chanson qu'ils avaient littéralement entendu en boucle (ce qui donna l'idée à Duran de les faire intervenir aux percussions improvisées sur « Yurumei »). À quelques reprises, les musiciens présents (moi y compris) se sont lancés dans des *jams* impromptus et la plupart du temps acoustiques, avec généralement Aurelio, Chichi aux guitares et Sambo au *primero*. C'est également de ces improvisations que sont nées des idées de configuration d'enregistrement originales, comme on le verra par la suite.

Les acteurs présents ont donc vécu dans une sorte de microcosme dont ils ne pouvaient réellement s'échapper (du fait du flou entourant la coordination par le producteur des sessions d'enregistrement) dont les limites physiques seraient celles correspondant au terrain en bord de plage du restaurant et *cabañas* « Las Gemelas ». Louées pour usage exclusif pendant trois semaines, ces cinq *cabañas* étaient tenues par Victoriano « Don Tongo » Diego Martinez,

garifuna hondurien d'une cinquantaine d'années, qu'il administrait derrière son bar tandis que sa femme Berta Salinas et son employée Miriam Garcia avaient la charge du service, du nettoyage et de la buanderie. Rapidement, ces individus ont tissé des liens amicaux avec les acteurs impliqués dans l'enregistrement – surtout avec Chichi, Aurelio et Sambo, qui profitaient de la moindre occasion pour blaguer et les faire rire à gorge déployée.

Malgré cela j'ai ressenti, à plusieurs reprises, un certain sentiment de tristesse planer derrière cette façade de bonne humeur généralisée. En effet, la nouvelle de la disparition d'Andy Palacio avait dévasté la plupart de l'équipe de San Juan, survenue à peine un mois avant l'installation du studio temporaire sur cette plage hondurienne. Mis à part Sambo et moi (qui ne l'avaient jamais rencontré), tous étaient bons amis avec Palacio, parfois très proches comme dans les cas d'Alejandro (son directeur de tournée et ingénieur du son), de Chichi (musicien pilier de son groupe, le Garifuna Collective), d'Aurelio (son pendant hondurien, impliqué comme lui en politique et lancé dans une carrière musicale internationale) et surtout de Duran. [17] Le succès de l'album *Wátina*, survenu quelques mois avant la mort de Palacio, représente l'aboutissement d'une collaboration soutenue entre les deux hommes, amorcée dans le courant des années 1990 et jonchée d'expériences aussi nombreuses que marquantes pour le producteur bélizien.

Ainsi, en arrivant à San Juan, il semblait clair pour tous que ce nouvel enregistrement discographique allait prendre la forme d'un hommage à Andy Palacio, celui-ci ayant clairement « ouvert la voie » à une reconnaissance internationale pour les musiciens garifuna centraméricains. Pour Duran, l'impact de Palacio sur l'enregistrement en studio de la *paranda* garifuna représente une véritable révolution du genre, permettant aux artistes actuels d'être « aussi créatifs qu'ils le souhaitent » :

Andy allowed Garifuna artists to break free and be as creative as they wanted, free to go in any direction they wished. They don't have to be totally true to their roots, because Andy's work was very far from

traditional music, but still clearly Garifuna. [18]

Avant cela, il semble primordial d'examiner quel serait l'idéal esthétique des principaux acteurs à l'origine du projet – afin de pouvoir plus tard démontrer si cet idéal est corroboré par l'analyse du produit discographique tel qu'il a été commercialisé depuis le début de l'année 2011 à travers le monde. On verra, dans les prochaines pages, suivant le processus d'enregistrement des chansons de *Laru Beya*, comment les acteurs en présence construisent, en fonction des paramètres compositionnels du studio un objet commercial clairement destiné à satisfaire les attentes de consommateurs de *world music* familiers avec une certaine « esthétique », fondée sur l'acception de valeurs éthiques trouvant leur source dans une vision idéalisée de la globalisation et de l'heureux métissage des cultures du monde.

3. Définition de l'idéal sonore du projet

Si les sessions qui ont donné naissance à *Garifuna Soul*, premier album d'Aurelio Martinez, avaient été entièrement réalisées au Belize, sous la direction d'Ivan Duran, celles à l'origine de *Laru Beya* se sont déroulées au cœur d'une communauté garifuna du Honduras, pays de naissance du *parandero*. Cette décision a été prise d'un commun accord par ces deux protagonistes, qui souhaitaient s'installer pendant quelques semaines sur une plage de la côte caribéenne hondurienne (et non plus bélizienne) pour enregistrer ce nouvel album, dont la réalisation était prévue depuis déjà quelques années. Faisant appel à des musiciens locaux (de San Juan mais provenant également d'autres villages garifuna honduriens, comme Corozal, Santa Fe ou Triunfo de la Cruz) et échangeant au quotidien avec des villageois, ce n'est qu'après les sessions au Honduras que les deux principaux acteurs à l'origine de ce projet ont enregistré de nouvelles pistes au Belize (notamment les voix principales et les chœurs de la chanteuse garifuna guatémaltèque Sofia Blanco, égérie de Duran présente dans la quasi-totalité de ses productions centraméricaines), au Sénégal (sous les auspices de Youssou

N'Dour, mandaté en 2009 par les montres Rolex pour orienter le *parandero*-sénateur hondurien) puis entre temps au Québec (surtout des guitares acoustiques et électriques jouées par Duran dans le sous-sol de son appartement montréalais).

Malgré tous ces ajouts substantiels, réalisés dans des contextes divers et sur une période de près de trois ans, l'intention des deux principaux acteurs à l'origine du projet, Aurelio Martinez (le *parandero*) et Ivan Duran (le producteur) quant à l'« esthétique » de l'album *Laru Beya* était claire dès le début du projet. Ils voulaient y reproduire un « son » proche de celui des *bandas* honduriennes des années 1960 et 1970, formations musicales réparties dans l'ensemble des villes du pays. Ces groupes représentaient à l'époque l'unique possibilité pour la grande majorité des habitants d'avoir accès à des concerts en direct de musique « populaire » provenant des États-Unis, mais aussi d'autres pays latino-américains et caribéens – notamment Trinidad et Tobago (pour le calypso), Cuba (rumba, boléro, son, mambo...) ou la Jamaïque (mento, rocksteady et ska) :

To guide Aurelio's sound for Laru Beya, he and Duran looked to the Honduran combos of the 1960s and 1970s, bands that played everything from mambos to calypsos to ska. (...) The rich, varied textures of these vintage groups served as a culturally appropriate model for shaping Aurelio's songs, and especially inspired the album's funky guitar sounds and lush horns. (livret du disque *Laru Beya* 5)

Cet extrait du livret du disque révèle bien les intentions affirmées – surtout par Duran – dès le début des sessions de San Juan, de s'inspirer de l'esthétique sonore caractéristique de ces groupes, qui comptaient généralement une batterie, une basse électrique, une ou deux guitares électriques, parfois un clavier, mais aussi des percussions (*tumbadoras*, *maracas*, *güiro*...), des cuivres (trompette, trombone ou saxophone), un chanteur principal et des choristes. Pour tenter de recréer les « textures » sonores de ces formations voco-instrumentales, les acteurs impliqués dans l'enregistrement du

disque se sont servis – comme on le voit dans les figures ci-dessous – pratiquement exclusivement de micros, de guitares, de pédales d'effets et d'amplis « vintage », datant justement de l'âge d'or de ces *bandas* (Figures 7 et 8).



Figure 7 : Les principales guitares et basse utilisées dans *Laru Beya*, avec de gauche à droite : la guitare électro-acoustique d'Aurelio, une Eko « Mustang » italienne des années 1960, la « Guayocaster » Fender de Guayo Cedeño, une Fender « Mustang » de 1964, une Yamaha japonaise « Nippon Gakki Co. » rouge des années 1980, une guitare baryton « Guild Bajo Jet » verte de marque De Armond, et sur la figure de droite une basse Jay Turser des années 1990 (photos prises par l'auteur)



Figure 8 : Les deux amplis Fender (Vibro Champ des années 1970 en haut, Vibrolux des années 1960 en bas), utilisés pour les guitares électriques, dont le son sera capté par un micro RCA (pour le Vibro Champ), un SM57 et un Royer (pour le Vibrolux)

Au niveau idéologique, cela démontre une volonté de réhabiliter le statut de la musique garifuna au Honduras, qui était à l'époque bannie du répertoire de ces groupes populaires locaux – bien que nombreux de leurs musiciens étaient pourtant Garinagu. De plus, le ton adopté ci-dessus dans l'extrait du livret du disque révèle aussi l'intention de la part de ses auteurs (dont Duran fait partie) d'attirer l'attention du consommateur de *world music* déjà familier avec les références musicales énoncées : les termes « lush horns » (« cuivres luxuriants ») ou « funky guitar sounds » (« sons de guitare funky ») renvoient clairement à des genres de musiques

plus connus internationalement – comme ici le funk, né aux États-Unis mais aujourd’hui largement mondialisé, et l’afro-beat du Nigeria, caractérisé par l’omniprésence de cuivres. Ainsi, à une idéologie de réhabilitation historique se joint une stratégie basée sur une approche commerciale faisant levier des attentes possibles d’auditeurs ayant pour points de références des genres musicaux largement reconnaissables et comportant des connotations interobjectives (Tagg et Clarida 96 sqq.) fortes – et qui placerait ainsi *a priori* l’album sur le terrain d’écoute de consommateurs non familiers avec la musique garifuna et plus largement centraméricaine.

4. Des démos aux premiers enregistrements de San Juan

Au courant de l’année 2007 (qui marquait l’apogée de l’émulation provenant du succès de l’album *Wátina*) Ivan Duran partit rejoindre Aurelio Martinez à son domicile hondurien de La Ceiba, sur la côte caribéenne. En quelques jours et à l’aide d’une carte son à deux entrées, ils enregistrèrent leurs idées compositionnelles – confinées dans huit démos (ou maquettes, d’une durée comprise entre 1’15 et 3’12) qui allaient constituer la base de travail sur laquelle la quasi-totalité des chansons de *Laru Beya* allaient prendre forme au cours des sessions de San Juan. Le processus de réalisation de ces maquettes (qui représente une étape essentielle de la préproduction d’un disque) était relativement simple et identique pour chaque pièce. À partir d’un pattern préenregistré provenant d’une boîte à rythmes de marque Roland, Duran ou Martinez proposait tout d’abord des séries d’accords à la guitare (acoustique ou électrique) ; ensuite, le producteur enregistrerait des idées de lignes de basse (le plus souvent mises en boucle), pendant que le *parandero* jouait des rythmes sur un *primero* ou une *segunda*; une fois tous ces éléments superposés, Martinez pouvait enregistrer des premiers essais de voix.

Sur cette *drum machine* (appartenant à Aurelio), largement utilisée dans la *punta rock* [19] (c’est elle qui assure la régularité rythmique aussi bien en concert qu’en situation d’enregistrement) depuis le milieu des années 1980, étaient déjà programmés de nombreux

patterns rythmiques reproduisant les différents éléments d’une batterie acoustique, et proposant des adaptations de rythmes garifuna (*punta, hungü-hungü...*) ou non (*reggae, rumba...*). La figure suivante (Figure 9) montre l’interface de cet appareil, conçu pour permettre à son utilisateur d’avoir un accès facile à une quantité de sons échantillonnés (*samples*), comprenant notamment des sons de grosse caisse (*kick*), de caisse claire (*snare*) et de charleston (*hi-hat*), correspondant chacun à l’un des seize *pads* en caoutchouc situés sur la droite :



Figure 9 : Boîte à rythmes Roland R-8 MK II.

Pour sauvegarder un rythme sur cette machine il suffit, après avoir assigné à chacun des *pads* le son désiré, de jouer le pattern voulu en pressant directement de ses doigts sur l’interface digitale. Basé sur un tempo prédéfini matérialisé par un clic métronomique, le pattern rythmique nouvellement enregistré sera automatiquement quantifié (*quantized*), ce qui aura pour conséquence de corriger toutes les imprécisions rythmiques contenues dans l’exécution humaine lors de l’inscription dans la mémoire de la *drum machine*. Ainsi, même si la personne qui la manipule manque de régularité et de précision rythmique, cette correction automatique et numérique a pour conséquence de rendre son jeu parfaitement précis, chacune de ses frappes étant repositionnée par la machine selon une subdivision du temps censée être mathématiquement exacte.

Paul Théberge avait déjà proposé, dans son ouvrage *Any Sound You Can Imagine; Making Music, Consuming Technology*, une réflexion sur l’emploi, à des fins musicales, d’instruments digitaux par les musiciens contemporains :

Digital musical instruments are hybrid devices: when one plays (or programs) a drum machine, synthesizer, or sampler, one is not only engaged in the production of sounds and melodic or rhythmic patterns but in their technical reproduction as well. Popular musicians who use new technologies are not simply the producers of prerecorded patterns of sounds (music) consumed by particular audiences; they, too, are consumers of technology, consumers of prerecorded sounds and patterns of sounds that they rework, transform, and arrange into new patterns. (2-3)

L'usage d'une telle machine à la base de la réalisation d'un disque de « musique du monde » revêt donc un caractère plutôt surprenant, quand on pense aux valeurs prônées dans le livret promotionnel du disque, où l'accent est clairement mis sur l'« authenticité » de la musique proposée par le *parandero* hondurien et son producteur. Ce dernier va même jusqu'à signifier, dans les dernières lignes du livret accompagnant l'album, que la musique de *Laru Beya* représente le « vrai » son garifuna : « Aurelio isn't just trying things out. He's such a rooted artist, and what you hear is the real thing », dit-il, faisant fi des critiques légitimes qui pourraient lui être adressées à la suite de l'utilisation constitutive d'une machine électronique pour la création de presque toutes les chansons de cet album de *world music*.

En fait, la décision de se servir d'une boîte à rythmes comme base pour échauffer la construction des titres de *Laru Beya* s'est faite par la volonté explicite de Duran de simplifier son travail de réalisation, des démos jusqu'au mixage final. Car le producteur bélizien s'était trouvé face à un large problème dès la fin des sessions d'enregistrement de *Wátina*, quelques années auparavant : enregistrées sans clic métronomique, les pistes de base (*basic tracks*) n'ont pu être modifiées qu'au prix d'efforts laborieux de repositionnement de certaines pistes par rapport à d'autres, travail qui représente un véritable casse-tête pour l'ingénieur du son en charge de l'édition et du mixage. En effet, remplacer sur un logiciel de montage sonore un passage considéré comme

« mauvais » (c.-à-d. une partie de piste dans laquelle l'instrumentiste perd le tempo, ou se trompe d'accord, par exemple) par un « meilleur » (plus tôt ou plus tard dans la piste) était presque impossible, car le tempo fluctuait du début à la fin de chaque chanson. Prendre même un court passage de tel instrument réalisé en fin de prise pour le replacer au début de la chanson s'est donc avéré impossible sans un travail d'édition quasi microscopique sur le son enregistré – qui impliqua beaucoup de temps passé sur de petits détails. [20]

En utilisant une *drum machine*, réglée sur un clic métronomique, le traitement sonore des pistes enregistrées se fera beaucoup plus simplement, toutes les interventions enregistrées s'inscrivant directement dans un quadrillage précis (*grid*) basé sur le tempo défini au début du projet multipiste. Le déplacement sur une même piste de passages correspondant à différents moments se fera en quelques clics, grâce aux outils d'édition (« couper », « copier » et « coller »). De plus, une telle stratégie rend possible l'emploi de boucles (*loops*) pouvant être reproduites sans arrêt pendant toute la chanson sans jamais « perdre le tempo », avantage qui sera largement exploité par Duran dans *Laru Beya*. En fait, cet album représente le premier essai du producteur bélizien d'un disque enregistré exclusivement « au clic », stratégie largement présente (sinon obligée) dans les productions de musique électronique (techno et consorts), pop et rock – genres musicaux où tous les éléments enregistrés sont alignés sur une pulsation métronomique, au détriment des variations (de tempo, dans le placement des accents...) présentes dans l'exécution humaine. C'est aussi certainement pour cela que de nombreux d'« *overdubs* itinérants » (Crowdy et Neuenfeldt) ont pu être réalisés (au Belize, au Québec et au Sénégal), la perspective de devoir retravailler chacune des nouvelles pistes en détail pendant la phase d'édition étant réduite à néant sur un projet multipiste fondé sur l'emploi d'un canevas métronomique agissant en réel garant de la régularité et de la complémentarité rythmique de chacune des pistes enregistrées.

Sur les douze chansons qui forment l'album *Laru Beya*, sept trouvent leur origine directe dans la réalisation des maquettes par Duran et

Martinez, basée comme on l'a vu sur l'utilisation de patterns empruntés à une boîte à rythmes. De plus, certains de ces patterns ont été utilisés pour plusieurs chansons, comme c'est le cas avec le pattern #5 « Reggae », qui a servi de base compositionnelle aux titres « Ineweyu » et « Nuwaruguma » – avec cependant des tempi différents (respectivement

80 et 74 à la noire) et, comme dans le cas de la démo de « Lubara Wanwa », une redéfinition du premier temps de la mesure du pattern de la *drum machine*. Le tableau suivant (Tableau 1) indique, pour chaque démo, le titre de la chanson, du pattern de la boîte à rythmes, le tempo, ainsi que l'instrumentation rajoutée par Duran et Martinez :

Titre de la chanson	Nom et numéro du pattern sur la boîte à rythmes	Tempo à la noire	Instrumentation
Bisien Nu	#25 « Rumba »	120	• 1 guitare acoustique • 2 guitares électriques - Basse électrique • <i>Segunda</i> • Voix principale
Nuwaruguma	#5 « Reggae »	74	• 1 guitare électrique • Maracas • <i>Primero</i> et <i>segunda</i> • Voix principale harmonisée
Lubara Wanwa	#61 « Compa »	77	• 1 guitare électrique • 1 guitare acoustique • Maracas • <i>Primero</i> et <i>Segunda</i> - Voix principale • Chœurs
Ineweyu	#5 « Reggae »	80	• 1 guitare électrique • <i>Segunda</i> • Voix principale • Chœurs
Laru Beya	#23 « Mambo »	126	• 1 guitare électrique • Basse électrique - Voix principale • Chœurs
Ereba	#33 « Punta »	126	• 1 guitare électrique • Basse électrique - Voix principale • Chœurs
Wéibayuwa	#20 « Congo »	117	• 2 guitares électriques • Basse électrique • <i>Primero</i> et <i>Segunda</i> - Voix principale • Chœurs

Tableau 1 : Description des versions démos de l'album *Laru Beya*, réalisées par Ivan Duran et Aurelio Martinez, La Ceiba, Honduras en 2007.

L'un des traits le plus marquant dans la réalisation de ces maquettes est l'omniprésence de la guitare électrique (jouée par Duran) et de la voix d'Aurelio – deux éléments qui se retrouvent sans exceptions mis de l'avant du début à la fin de la réalisation de *Laru Beya*. Mais certaines maquettes font déjà entendre des idées de lignes de basses (qui seront presque toutes rejouées à l'identique pendant les sessions de San Juan), de chœurs (également repris quasiment tels quels), des *riffs* de guitare acoustique (composés et interprétés par Aurelio), ainsi que des rythmiques jouées au *primero* et à la *segunda* en complément du pattern de la boîte à rythmes. En fait, même si l'écoute de ces versions démos semble laisser penser que les compositions, à ce moment, en étaient à un stade embryonnaire (comme l'atteste la simplicité de l'instrumentation rajoutée sur la boîte à rythmes, ne comprenant jamais plus de trois types d'éléments), leur analyse démontre que l'essence même de la majorité des titres qui composeront l'album *Laru Beya* se trouve contenue au cœur de ces courts extraits musicaux. Les idées musicales qu'ils proposent formeraient ainsi l'archétype sur lequel allait s'édifier progressivement chaque chanson, des premières sessions d'enregistrement jusqu'au matriçage final.

5. Prémisses de l'enregistrement et installation du studio temporaire

Le 20 février 2008, près de trois semaines après le début de mon premier terrain centraméricain (du Honduras au Belize en passant par le Guatemala), je quittais Dangriga, centre névralgique de la culture garifuna au Belize, pour rejoindre Ivan Duran et son équipe sur la côte nord du Honduras, qui m'avaient invité à participer à l'enregistrement du deuxième album d'Aurelio Martinez. Et c'est en fait ce dernier, suivant les recommandations de Duran, qui sélectionna l'endroit même où allait être installé le studio provisoire d'enregistrement ; il choisit donc un restaurant de plage qui proposait la location de cinq *cabañas* (des cabanes « traditionnelles » garifuna aux murs en pisé et au toit en chaume) au cœur de la communauté garifuna de San Juan, près de Tela.

Dans la figure ci-dessous à gauche, la *cabaña* du fond est celle qui fut réquisitionnée pour faire office de *control room* (« salle de contrôle », aussi appelée « cabine technique »), dans laquelle le réalisateur et l'ingénieur du son allaient disposer le matériel technique nécessaire aux futurs enregistrements. La photographie de droite a été prise sur le perron de cette même *cabaña*, avec l'objectif dirigé vers la gauche (Figure 10) :



Figure 10 : Deux *cabañas* du restaurant "Las Gemelas", sur la plage de San Juan, Honduras.

Le 21 février 2008, à leur arrivée sur la plage de San Juan, Duran et Martinez ramenaient dans leurs valises ces huit versions démos, que tous les autres acteurs présents allaient progressivement et rapidement découvrir. Car une fois l'installation du studio temporaire achevée et sécurisée, l'étape suivante consista à créer à partir de chaque maquette un nouveau projet dans le logiciel multipiste. Possédant le même tempo que celui défini dans sa version démo, chaque projet allait débiter par l'enregistrement, sur une première piste du logiciel, du pattern de la boîte à rythmes Roland R-8. Mis en boucle par l'ingénieur du son (par une simple pression sur la touche « L », pour *loop*), ce pattern allait s'inscrire graphiquement dans le quadrillage (*grid*) du projet multipiste, correspondant au tempo choisi – matérialisé par un clic métronomique marquant la pulsation à la noire. Ceci permettra de synchroniser toutes les interventions musicales enregistrées par la suite en fonction de la subdivision du temps graphiquement indiquée sur l'interface principale du logiciel multipiste.

Dès que toutes les maquettes eurent été transférées de la sorte (de la boîte à rythmes vers le programme multipiste), l'étape des sessions d'enregistrement en contexte allait pouvoir

débuter – étape fondamentale qui allait occuper l'essentiel des trois semaines passées à San Juan. L'objectif à courte échéance pour Duran était, à ce moment précis, de se débarrasser de la piste faisant entendre le pattern de la boîte à rythmes en remplaçant progressivement chacun de ses éléments par des instruments acoustiques. Et c'est en général cette façon de procéder qui fut adoptée dans le déroulement des sessions d'enregistrement de *Laru Beya*, sur une plage hondurienne bordant la mer des Caraïbes.

6. Déroulement des sessions d'enregistrement

Alors qu'aucun calendrier précis de ces sessions n'avait été adopté par le producteur avant son arrivée, il se trouve néanmoins que – dans la quasi-totalité des titres – le premier instrument à avoir été enregistré est la *segunda* (par Chichi), qui fournit la base rythmique et se substitue à la grosse caisse de la boîte à rythmes ; puis la guitare acoustique (par Aurelio), qui amène la (ou les) progression(s) harmonique(s) ; ensuite la basse électrique (par Ivan ou moi-même) ; puis des chœurs et une voix soliste témoin ; [21] des guitares électriques (par Guayo, Ivan ou moi) et quelquefois des cuivres (Chichi au saxophone ténor et Tongo au trombone) ; des *sisiras*, et d'autres petites percussions (*clave*, *chocalho*, *guiro*...) remplaçant définitivement les différents sons de percussions présentes dans les patterns de la boîte à rythmes ; et enfin, en tout dernier, le *primero*, le tambour soliste, joué par Sambo (voir Figure 11).

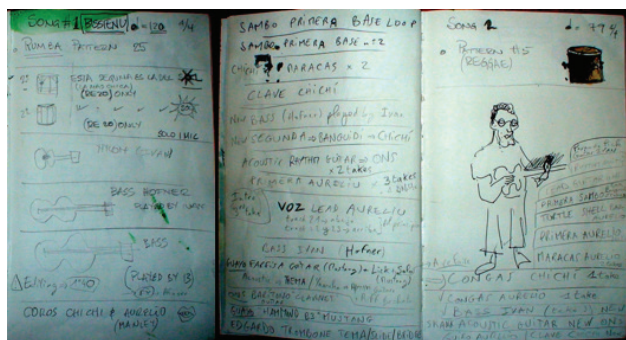


Figure 11 : Troisième, quatrième et cinquième pages du livre de bord de l'enregistrement de *Laru Beya*, construction de la chanson « Bisien Nu », San Juan, Honduras, février-mars 2008.

Ces trois pages, extraites du carnet d'enregistrement tenu par Alejandro Colinas (puis par moi-même après son départ) sont représentatives de la stratégie développée pour « bâtir » progressivement chaque chanson, instrument par instrument, voix par voix, dans un ordre relativement identique pour chacun des douze titres enregistrés. Les indications tout en haut à gauche permettent de repérer le numéro de la chanson (« Song #1 »), le titre (« Bissien Nu », devenu par la suite « Bisien Nu » après correction d'Aurelio), le tempo (120 à la noire), la mesure (4/4), ainsi que les nom et numéro du pattern de la boîte à rythme (« Rumba », #25). L'ordre et le détail des instruments, rajoutés (en anglais et en espagnol) au fur et à mesure des semaines passées à San Juan, se lisent de haut en bas de chaque page, ce qui permet de retrouver le nom de chaque musicien impliqué, ainsi que les instruments joués – informations qui se retrouveront à la fin du processus de réalisation de l'album dans les indications comprises dans la pochette.

Avant de tenter de proposer une typologie de ce que seraient les principes générateurs à la base du travail d'enregistrement en studio – à partir des conclusions tirées sur notre étude de cas et dans le but de parvenir à une généralisation concernant la caractérisation de tout enregistrement discographique contemporain – il s'agit maintenant de présenter une synthèse de l'ensemble des processus créateurs qui ont été mis en œuvre dans le cadre de la réalisation du disque *Laru Beya* d'Aurelio Martinez.

7. Réflexion sur les processus créateurs mis en œuvre dans *Laru Beya*

Simha Arom et Denis-Constant Martin, auteurs d'une étude portant sur les processus mis en œuvre dans la création de « musiques du monde » (Arom et Martin 157 sqq.), ont mis en évidence la place centrale qu'occupe la notion de combinatoire d'éléments musicaux préexistants dans les processus créateurs mis en jeu dans le cadre du studio d'enregistrement. Pour ces chercheurs,

Cet art de la combinatoire est le moyen par lequel se déploient des imaginaires du

monde contemporain : il permet à la fois d'explorer un univers en mutation, de se donner le sentiment de le maîtriser et de s'en échapper. Dans cette perspective, les « musiques du monde » apparaissent comme un instrument d'invention d'un nouveau monde en formation. La compréhension du fonctionnement de ces musiques et de l'imagination, à travers la musique, de ce nouveau monde requiert l'association d'une approche sociologique et d'une approche musicologique. (178)

Tout au long de cet article, l'analyse de la confection en studio de ces douze chansons a révélé une série de stratégies créatrices qui, bien qu'en apparence distinctes pour chaque titre, ont pu être regroupées en trois catégories singulières, comme le résume le Tableau 2.

Il est ainsi possible de dégager trois principaux types de processus de fabrication et de construction du son en studio dans le cas de la réalisation de cet album : 1) par création improvisée (par Aurelio seul ou en groupe) au courant des semaines passées à San Juan ; 2) par reprise de matériau garifuna « traditionnel » sur lequel vont se greffer des éléments musicaux non garifuna ; ou alors 3) en se basant sur un rythme non garifuna sur lequel vont être ajoutés des éléments musicaux garifuna « traditionnels ».

On voit donc que le principal type de processus créatif à avoir été employé, dans la réalisation de cet album, est la combinaison d'éléments musicaux garifuna et exogènes à partir de l'usage d'un pattern préprogrammé de la boîte à rythmes Roland R-8. Ce procédé est en effet présent dans la majorité des chansons de l'album, de la première (« Lubara Wanwa », à partir du pattern « Compa ») à l'avant-dernière (« Nuwaruguma », pattern « Reggae ») en passant par la deuxième (« Laru Beya », avec le pattern « Mambo »), quatrième (« Wéibayuwa », pattern « Congo »), sixième (« Inweyu », pattern « Reggae ») et septième (« Bisien Nu », avec le pattern « Rumba »). Pour tous ces titres seront progressivement rajoutés des éléments musicaux garifuna (avec notamment une instrumentation « traditionnelle » [22] et l'usage de la langue garifuna) et non garifuna (des *overdubs* influencés par le *mbalax* et le *hip-hop* au Sénégal en passant par des prises à San Juan inspirées du *reggae* et du *rock-steady* jamaïcains, du *funk* et de la *surf music* nord-américains, des *bolero*, *mambo* et *son* cubains, de l'*afrobeat* nigérian, du *township jive* sud-africain ou encore du *festejo* afropéruvien).

Le deuxième cas de figure présent dans la réalisation des chansons de *Laru Beya* concerne les titres qui ont été créés de toute pièce au cours des semaines passées à San Juan, à partir d'improvisations en solo

Chanson de l'album	Numéro de plage	Source du processus créatifs	Mode de combinatoire
Lubara Wanwa	1	Utilisation d'un pattern rythmique non garinagu préprogrammés sur une boîte à rythmes	Rajouts d'éléments musicaux garifuna et étrangers
Laru Beya	2		
Wéibayuwa	4		
Inweyu	6		
Bisien Nu	7		
Nuwaruguma	11		
Yange	3	Création improvisée en solo ou en groupe (<i>jam session</i>) à San Juan	Rajouts d'éléments musicaux garifuna et étrangers
Yurumei	5		
Mayahuabá	8		
Tio Sam	9	Construction par reprise de matériau « traditionnel » garifuna	Adjonction d'éléments non-garifuna
Wamada	10		
Ereba	12		

Tableau 2 : Processus créatifs et mode de combinatoire mis en œuvre dans les chansons de *Laru Beya*

(« Yange », plage 3) ou en groupe (« Yurumei » et « Mayahuabá », les cinquième et huitième plages). Le processus de fabrication en studio de ces trois chansons a débuté par la mise en place de configurations d'enregistrement (sous l'injonction du réalisateur) visant à reproduire la situation acoustique dans laquelle les différents patterns mélodico-rythmiques avaient été créés et sélectionnés. Ainsi, le *riff* de guitare acoustique d'Aurelio sur « Yange » (inventé pendant des « tests de sons ») a donc été enregistré seul puis mis en boucle tout au long de la chanson ; et les progressions harmoniques composées et validées en groupe (pour « Yurumei ») et en duo (avec « Mayahuabá ») ont toutes deux été enregistrées en *live* au tout début des projets multipiste correspondants.

Enfin, la confection de trois autres chansons (« Tio Sam », « Wamada » et « Ereba », respectivement neuvième, dixième et dernière plage de l'album) s'est déroulée suivant un processus créatif fondé sur la reprise initiale de matériau « traditionnel » garifuna – avec notamment le recours aux rythmes *gunjei*, *hungü-hungü* et *punta*, ainsi qu'à des mélodies et des paroles faisant partie du répertoire de chants ancestraux (dans la fugue à la fin de « Tio Sam » et tout au long de « Wamada »). Ce type de stratégie créatrice (qui représente l'inverse du premier type répertorié) est celui qui prévaut à la fin de l'album, mettant de l'avant la « tradition » musicale garifuna – au détriment des éléments musicaux non garifuna, bien présents mais bien plus effacés qu'au début de l'album.

En concluant l'album *Laru Beya* par une série de chansons basées sur des rythmes, mélodies et thématiques directement extraites du patrimoine culturel garifuna, les principaux acteurs (Duran et Martinez) à l'origine de ce projet discographique justifient par là même leur démarche – fondée selon eux sur la nécessité de « sauvegarder » la musique garifuna, menacée de disparition si les jeunes Garinagu s'en détournaient définitivement :

This album is about far more than just keeping tradition alive; it's about urging people to action when they listen. We're dealing with an emergency, and we don't know if Garifuna music will survive.

(...) But this album will show people in Central America and around the world that Garifuna music is alive and well, and that artists are moving it forward. [23]

Pour Aurelio Martinez, *Laru Beya* représenterait une « nouvelle façon » d'exprimer la culture de ses ancêtres, qui serait en danger d'extinction :

We're not going to let this culture die. (...) I know I must continue the culture of my grandparents, of my ancestors, and find new ways to express it. Few people know about it, but I adore it, and it's something I must share with the world. [24]

Ces discours s'insèrent parfaitement dans la continuité du ton adopté par le label Stonetree Records depuis la production de la compilation *Paranda: Africa in Central America*. Dans le livret de ce disque, Ivan Duran y assurait : « Unfortunately Paranda is a dying art, just a handful of composers are still alive and a very few young musicians still practice the style ». Et tandis que *Garifuna Soul* (premier disque d'Aurelio en 2004) visait clairement à encourager « the younger generations to keep *Paranda* alive », les dernières lignes du livret de l'album *Wátina* (2007) d'Andy Palacio & The Garifuna Collective révélèrent l'espoir que le disque « will serve as an inspiration for a new generation of Garifuna musicians, who might take on the responsibility of keeping these traditions growing strong...in times to come... ».

Ainsi, depuis les débuts de Stonetree Records, les expérimentations en studio (qui allaient déboucher sur le recours progressif à des emprunts musicaux provenant de genres non garifuna), seraient justifiées par le but affiché de « revitaliser » la musique garifuna pour en faire une musique écoutable et appréciable internationalement. Pour Aurelio, cette stratégie permettrait à la musique garifuna d'atteindre « une dimension qu'elle n'a jamais atteint » en étant écoutée par « d'autres oreilles » :

On veut faire cette musique garifuna, avec beaucoup de fusion, beaucoup de travail international, pour mettre cette musique dans toutes les oreilles, à une dimension

qu'elle n'a jamais atteint, pour que le monde connaisse cette région... Une musique qui aurait des similitudes avec les leurs, avec des choses qui les entourent, pas seulement garifuna, mais aussi la fusionner avec des choses qui existent dans le monde : de la Caraïbe, d'Afrique, de Cuba, un peu de la Jamaïque... C'est comme ça qu'on fusionne cette musique garifuna, parce que la musique est un langage universel et que tout peut se combiner et se conjuguer. [25]

En s'inscrivant dans la continuité des expérimentations amorcées dès les premières productions Stonetree Records (Barnat, "Studio Recording" ; *Le studio d'enregistrement*), l'album *Laru Beya* propose une musique qui, bien que clairement identifiée garifuna dans les discours des principaux acteurs impliqués, représente un amalgame inédit d'événements sonores influencés par des genres musicaux aujourd'hui largement reconnaissables à une échelle internationale. Il faut en effet attendre la cinquième plage du disque pour discerner une chanson exclusivement basée sur un rythme garifuna – à travers le jeu des tambours *garaóns* reproduisant la polyrythmie caractéristique de la *paranda* dans le titre « Yurumei ». Les quatre premières chansons de l'album (soit le premier tiers du disque), bien que comprenant des éléments musicaux garifuna (présence de l'instrumentation « traditionnelle » et usage quasi exclusif de la langue garifuna), proposent une musique singulière, dans une production destinée aux marchés internationaux de la *world music*.

8. Conclusion : vers une typologie des principes du studio d'enregistrement

Plus largement, que peut donc nous apprendre l'étude de la réalisation de l'album *Laru Beya* par le label Stonetree Records sur les principes générateurs des processus créateurs au sein du studio d'enregistrement ? Comment parvenir à une typologie de ces procédés ? Comme le montrent les pages précédentes, les chansons qui composent l'album *Laru Beya* ont toutes été créées, enregistrées et travaillées

en parallèle (et ce sur plusieurs continents) pendant une durée d'environ trois ans. De plus, on a vu que plusieurs stratégies créatives ont été utilisées par les acteurs impliqués (avec en premier et dernier lieu le producteur Ivan Duran) pour édifier chacun des titres proposés. Pourtant, tout enregistrement en studio, par son lien fondamental avec la technologie, repose sur une série de paramètres qui seraient identiques peu importe le contexte (Thompson 23 ; 78).

Tout d'abord, et en prenant du recul sur l'ensemble de la réalisation de ce projet discographique spécifique, on voit se succéder clairement trois étapes fondamentales, présentes dans tout enregistrement discographique à des fins commerciales : la composition (par usages de maquettes ou par improvisation), l'inscription des sons dans le logiciel multipiste (pendant les sessions d'enregistrement) et enfin le travail sur les pistes enregistrées (en post-production), comme on le voit dans la Figure 12.

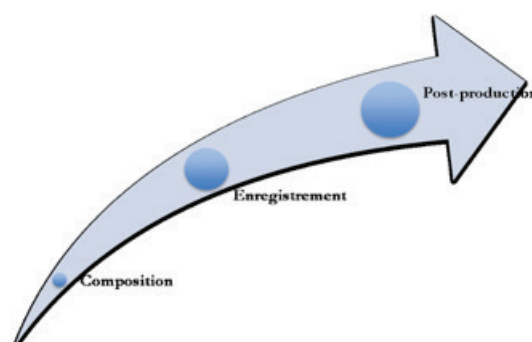


Figure 12 : Étapes fondamentales dans la réalisation d'un produit discographique avant sa commercialisation

Ces trois étapes essentielles révèlent ainsi trois niveaux temporels distincts, allant du moment le plus court (l'instant où le musicien invente et retient son idée) au plus long (le travail d'édition, de mixage et de matriçage des pistes) en passant par un niveau intermédiaire et central, qui serait celui de l'enregistrement à proprement parler (et donc réalisé en « temps réel », ou *real time recording*). On serait ainsi en présence de trois temporalités, avec dans un premier temps une temporalité courte (le moment de la « création »), à la suite duquel viendrait d'abord une temporalité intermédiaire (correspondant à l'étape de l'inscription effective des sons dans le logiciel multipiste, pendant les

sessions), puis enfin une temporalité longue (qui comprend toutes les manipulations sur les sons après leur enregistrement), comme le montre le Tableau 3.

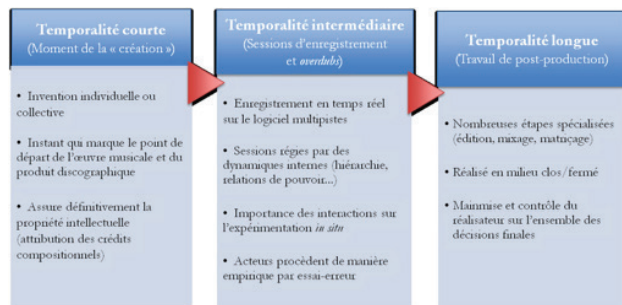


Tableau 3 : Tableau des temporalités dans un enregistrement discographique

Pourtant, il existe une claire disproportion entre l'appréciation de ces trois niveaux temporels telle qu'elle apparaît dans les discours entourant les intentions créatrices à la base du projet discographique qui nous intéresse. En effet, alors qu'elle représente la plus longue étape dans la réalisation d'un disque en studio, la post-production semble effacée des textes et des vidéos qui accompagnent la promotion commerciale. Dans le livret de *Laru Beya*, seule une phrase y fait explicitement référence, en l'opposant aux sessions d'enregistrement, tout en désignant Duran comme le seul acteur impliqué, *Laru Beya* ayant été « recorded in only a few weeks, but to whose post-production finessing Duran dedicated almost two years in his acclaimed Stonetree studios in Belize as well as studios in Dakar and Montreal ».

Aucune des vidéos promotionnelles ne montre d'images du travail de post-production (au Belize et à Montréal), l'essentiel des images en studio provenant des sessions d'enregistrement (à Dakar et à San Juan). Les images « en temps réel » de ces sessions permettent de plonger le spectateur en situation d'enregistrement – respectant une équivalence temporelle entre les deux événements. En ce qui concerne l'acte compositionnel, qui correspond à une temporalité « courte », son traitement dans les discours entourant la réalisation du disque est celui qui reçoit le plus d'attention. L'invention d'un *riff* de guitare ou d'une mélodie vocale est érigée en acte fondateur de tout le processus d'enregistrement, moment atemporel qui donnerait naissance à

chaque chanson. Par exemple, dans le cas de « Tio Sam », la description accompagnant le titre insiste sur ce moment précis et les circonstances dans lesquelles il a pris part : « The song is built from an improvised line Aurelio wrote while lying in a hammock at the beachfront studio ». Ainsi, dans les discours entourant la réalisation du disque *Laru Beya*, on aurait donc à la fois une idéalisation de ce moment de création (un moment précis devenant le point de départ de tout un processus), une insistance sur la réalisation (le « making-of ») et le déroulement des sessions d'enregistrement (en « temps réel »), ce à quoi s'oppose un silence quasi-total sur le labeur en studio après l'enregistrement (qui peut durer plusieurs années).

L'ethnographie de cet enregistrement et l'analyse de la construction en studio des titres de *Laru Beya* ont ainsi révélé l'importance des effets des interactions en studio sur la création des processus musico-techniques en présence, tout en nous permettant de pointer du doigt certains des principes générateurs caractéristiques du phénomène de l'enregistrement discographique à des fins commerciales de musiques que, jusqu'à tout récemment, seuls des ethnomusicologues pouvaient se targuer d'avoir pu, jusque-là, mettre sur un quelconque support sonore.

Notes de fin

[1] Dans la langue garifuna, le terme *garinagu* est employé en tant que pluriel du terme garifuna. C'est celui que nous utiliserons dans ce texte, plutôt que celui de « garifunas », appellation pourtant assez répandue dans les divers écrits francophones et hispanophones consacrés aux Garinagu. Ainsi, le terme *garinagu* s'applique pour tout renvoi pluriel au peuple et, dans sa fonction adjectivale, le terme *garifuna* sera traité comme un invariable.

[2] La *paranda* est apparue au XIX^e siècle quand les Garinagu ont incorporé la guitare acoustique à leur instrumentation, après avoir été mis en contact avec des musiques d'influence latino-américaine. Le plus souvent à l'occasion de fêtes ou de veillées funèbres, le *parandero* joue de la guitare acoustique accompagné par une formation voco-instrumentale commune à la majorité des autres genres musicaux garinagu dits « traditionnels » – un chœur mixte, deux ou trois tambours (*garaóns*), une paire de maracas (*sisiras*), et parfois des carapaces de tortues. Les paroles, qui consistent en des commentaires sociaux sur divers aspects du quotidien, peuvent évoquer aussi bien la tristesse que la joie, la douleur, la flamme amoureuse, la protestation ou encore la revendication sociale (Oleinik ; Barnat, *Le studio d'enregistrement*).

[3] *Paranda: Africa in Central America*, 1 CD Stonetree Records et Elektra, 3984-27303-2, 1999. L'album est en écoute sur la page <http://www.stonetreerecords.com/music/paranda/>. Consulté le 5 septembre 2022.

[4] <http://www.stonetreerecords.com/>. Consulté le 5 septembre 2022.

[5] La dénomination « *world music* » sera employée ici dans son sens commercial, tel qu'il a été internationalement popularisé par l'industrie du disque depuis le début des années 1980. Selon l'ethnomusicologue Deborah Pacini Hernandez, cette expression (qu'elle traduit par « musiques du monde ») « a longtemps servi aux ethnomusicologues et aux folkloristes à définir toute musique se situant en dehors des limites de la musique savante occidentale », avant d'être massivement employée en tant qu'étiquette commerciale par les acteurs de la production discographique internationale, définissant une « nouvelle » catégorie dont l'« infrastructure complexe réunit notamment des maisons de disques, des émissions de radio, des clubs de danse, des magazines et des festivals » (Pacini Hernandez 1322-1323).

[6] *Laru Beya* d'Aurelio, 1 CD Stonetree Records (Belize) / Real World Records (Royaume-Uni) CDRW 180, 2011. L'album est disponible en écoute sur la page <http://www.stonetreerecords.com/music/laru-beya/>. Consulté le 5 septembre 2022.

[7] Appelées en anglais *overdubs*, ces pistes supplémentaires n'étaient, selon Duran, pas prévues au calendrier de réalisation de l'album : « When we went to Dakar, the album was pretty much in the can, we had basically finished the album (...) Aurelio had already asked Youssou to be on the album, and Youssou had agreed to go and do some sessions, and to spend some time together. But that was it, we weren't prepared to add anything else to it! » (<https://www.youtube.com/watch?v=uwX21ub--rs>, à 5'42;). Pour le producteur bélizien, ce mois passé à Dakar allait signifier au moins six mois de travail de post-production supplémentaire : « For that month that I spent over there, I had to spend at the very least six months working on those tracks afterwards » (extrait d'un entretien vidéo avec Afropop Worldwide, disponible à l'adresse : http://www.youtube.com/watch?v=8d1Hp_ZVRhI, à 0'55).

[8] Étape essentielle aussi rébarbative que méticuleuse, qui consiste à sélectionner les meilleures parties dans chaque prise, puis à les « nettoyer », c'est-à-dire d'en enlever les imperfections, qu'elles soient de l'ordre de la technique de jeu (erreurs, fausses notes...) ou plutôt de la qualité d'enregistrement (volumes des micros mal ajustés, bruits parasites...).

[9] Le « Rolex Mentor & Protégé Arts Initiative », dont la description est disponible sur le site : <http://www.rolexmentorprotege.com/en/music/mentorship-2008-2009/index.jsp>. Cette distinction était accompagnée d'une bourse de 50.000\$, qui incluait tous les frais de déplacements d'Aurelio en compagnie de Youssou N'Dour pendant l'année 2009 – avec notamment la participation à des concerts à New-York, au Brésil et au Sénégal. La moitié du montant total (25.000\$) a été réservée pour la réalisation du prochain projet discographique du *parandero* hondurien (<http://worldmusiccentral.org/2011/09/06/interview-with->

[garifunamusician-aurelio-martinez/](http://worldmusiccentral.org/2011/09/06/interview-with-garifunamusician-aurelio-martinez/)). Consulté le 5 septembre 2022.

[10] Il s'agit d'une petite salle sans fenêtre, grossièrement insonorisée, comprenant un bureau sur lequel sont disposés les moniteurs d'écoute (appelées couramment « boîtes »), un clavier d'ordinateur spécial comprenant des raccourcis adaptés au logiciel multipiste (ici Nuendo), ainsi que quatre gros écrans directement accrochés au mur (permettant de travailler sur différentes plateformes simultanément), dont la taille et la résolution graphique sont volontairement maximisées pour le confort de l'ingénieur du son.

[11] Réalisé par Philippe Duval (ingénieur du son français installé au Belize) en utilisant notamment une interface Focusrite Liquid Channel, un module maximiseur de marque Roland, et le programme multipiste Ardour sur Linux (entretien avec Al Ovando, Washington DC, le 5 juillet 2011).

[12] Après une première prise de contact avec Ivan Duran, en décembre 2006 et en prévision d'un premier terrain en Amérique centrale, je rencontrai fortuitement sa femme, Katia Paradis, lors de la projection d'un de ses films au Festival du Film Ethnographique de l'Université de Montréal. Elle me recommanda de parler directement avec son mari, alors également à Montréal. Lors de notre conversation, Duran me proposa de le rejoindre le mois suivant sur la côte nord du Honduras, où il prévoyait d'enregistrer le prochain album d'Aurelio Martinez.

[13] Dont voici une captation vidéo à la télévision hondurienne : <http://www.youtube.com/watch?v=65hkyoHgJKI>

[14] Son mandat de sénateur prit fin en 2011, peu après la destitution du président hondurien Manuel Zelaya. Il fut notamment président de la *Comisión de Etnias* (« Commission des Ethnies ») et secrétaire de la *Comisión de la Cultura y del Arte* (« Commission pour la culture et les arts »).

[15] Aurelio et son groupe Garifuna Soul ont été les premiers musiciens garinagu à jouer au prestigieux Carnegie Hall à New York, le 15 octobre 2011.

[16] Factice tenue assidument par Victoriano « Don Tongo » Diego Martinez, propriétaire du restaurant et des *cabañas* « Las Gemelas ». Car si Duran avait convenu avec lui d'un prix de location des *cabañas* incluant les repas (trois par jour) pour toute son équipe, les acteurs présents ne se gênaient pas pour aller directement au bar du restaurant, pour se procurer essentiellement des boissons, alcoolisées ou non.

[17] Tous deux installés dans la petite ville de San Ignacio au Belize, Duran et Palacio cultivaient au quotidien de forts liens amicaux et professionnels, qui allaient culminer avec l'obtention conjointe, en octobre 2007, du premier prix du WOMEX – dont les deux statuettes sont aujourd'hui conservées au domicile des Duran-Paradis, au Belize.

[18] Ivan Duran, extrait du livret du disque *Laru Beya*, p.3.

[19] La *punta rock* est un genre musical garifuna populaire, né au début des années 1980 au Belize, et qui depuis connaît un succès commercial continu, surtout à Dangriga et dans les communautés diasporiques états-uniennes.

Musicalement, la *punta rock* – dont les plus grands noms seraient Pen Cayetano, Chico Ramos, ou plus récemment Supa G ou Lloyd – se rapproche du *soca* et du *calypso* trinitadiens, de par son caractère festif. Reine des discothèques béliziennes, la *punta rock* se joue à l'aide d'une instrumentation composée généralement d'une boîte à rythmes, de synthétiseurs, de guitares électriques, d'une basse électrique et d'un *garaón primero*.

[20] Désormais, la détection automatique de transitoires permettant de suivre automatiquement un tempo est devenue une manipulation courante, comme dans les dernières versions des logiciels Cubase, Logic Pro X, Nuendo ou encore Ableton Live.

[21] La plupart des voix finales seront enregistrées plus tard, lors d'autres sessions au Belize.

[22] Trois des chansons (« Lubara Wanwa », « Bisien Nu » et « Nuwaruguma ») créées à partir de cette stratégie créative font entendre des guitares clairement désaccordées, ce qui n'est pas sans rappeler l'esthétique de la guitare acoustique dans la *paranda* « traditionnelle » (Oleinik).

[23] Ivan Duran cité dans la page consacrée à l'album Laru Beya d'Aurelio sur le site de Stonetree Records (<http://www.stonetreerecords.com/music/laru-beya/>). Consulté le 5 septembre 2022.

[24] Aurelio Martinez cité dans la même page (<http://www.stonetreerecords.com/music/laru-beya/>). Consulté le 5 septembre 2022.

[25] « Queremos hacer esa música garifuna, con mucha fusión, con mucho trabajo internacional, para poner esa música en otros oídos, en otra dimensión que realmente no ha estado, y que el mundo conozca esta parte, con algunas similitudes de su música, cosas de su entorno, no solo del entorno Garifuna, sino que también fusionarla un poco con lo que ya existía en el mundo, del Caribe, de África, de Cuba, un poco de Jamaica... Así estamos fusionando esta música garifuna porque la música es un lenguaje universal y todo se puede compaginar y conjugar. » Entretien avec Aurelio Martinez, page de San Juan, le 10 mars 2008.

Références

- Arom, Simha et Denis-Constant Martin. « Combiner les sons pour réinventer le monde. La World Music, sociologie et analyse musicale. » *L'Homme*, vol. 177/178, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006. pp. 155-178.
- Baily, John. "Modi Operandi in the Production of 'World Music' Recordings." *Recorded Music. Performance, Culture and Technology*, édité par Amanda Bayley, Cambridge UP, 2008, pp. 107-124.
- Barnat, Ons. "Studio Recording and World Music Making in Central America: The Case of the Garifuna *Paranda*, from Local Revival to Internationalization." *The Art of Record Production, vol. 2: Creative Practices in the Studio*, Ashgate et Routledge, 2019, pp. 171-184.

---. *Le studio d'enregistrement comme lieu d'expérimentation, outil créatif et vecteur d'internationalisation. Stonetree Records et la paranda garifuna en Amérique centrale*. Thèse d'ethnomusicologie, Université de Montréal, 2012.

Bates, Eliot. *Social Interactions, Musical Arrangement, and the Production of Digital Audio in Istanbul Recording Studios*. Thèse d'ethnomusicologie, University of California, 2008.

Crowdy, Denis et Karl Neuenfeldt. "The Technology, Aesthetics and Cultural Politics of a Collaborative, Transnational Music Recording Project: Veiga, Veiga and the Itinerant Overdubs." *Transformations*, vol. 7, 2003, Consulté le 7 juillet 2022.

Martin, Denis-Constant. « Entendre les modernités. L'ethnomusicologie et les musiques « populaires ». » *Musiques Migrantes. De l'exil à la consécration*, édité par Laurent Aubert, Infolio/Musée d'ethnographie, 2005, pp. 17-51.

Oleinik, Ann E. *Negotiating the Past, Negotiating Modernity: Paranda Music of the Garifuna of Belize*. Maîtrise de musique, University of Illinois, Urbana-Champaign, 2005.

Pacini Hernandez, Deborah. "World Music et World Beat." *Musiques : une encyclopédie pour le XXI^e siècle*, révisé par Jean-Jacques Nattiez, vol. I, *Musiques du XX^e siècle*. Actes Sud-Cité de la musique, 2003, pp. 1322-1344.

Tagg, Philip et Bob Clarida. *Ten Little Title Tunes. Towards a Musicology of the Mass Media*. The Mass Media Musicologists' Press, 2003.

Théberge, Paul. *Any Sound You Can Imagine: Making Music/Consuming Technology*. Wesleyan UP, 1997.

Thompson, Paul. *Creativity in the Recording Studio. Alternative Takes*. Série "Leisures Studies in a Global Era", Palgrave MacMillan, 2019.

Discographie

- Andy Palacio and The Garifuna Collective. *Wátina*. Stonetree Records/Cumbancha CMB-CD-3. Disque compact, 2007.
- Aurelio Martinez. *Garifuna Soul*. Stonetree Records STR026. Disque compact, 2004.
- . *Laru Beya*. Stonetree Records (Belize) / Real World Records (Royaume-Uni) CDRW 180, 2011.
- . *Paranda: Africa in Central America*. Stonetree Records/ Elektra STR CD-018. Disque compact, 2000.

Biographie de l'auteur

Professeur au Département de musique de l'UQAM (Université du Québec à Montréal), Ons Barnat est musicien multi-instrumentiste, compositeur, arrangeur et directeur artistique spécialisé en reggae et en diverses musiques afrodescendantes. Né en France d'une mère danoise et d'un père tunisien, il a d'abord travaillé sur les métissages dans les musiques populaires créoles dans les Caraïbes et l'océan Indien (Maîtrise en ethnomusicologie, Université de Vincennes St-Denis Paris VIII) avant de se tourner vers l'analyse des rapports entre interactions sociales, création musicale et maîtrise de la technologie au sein du studio d'enregistrement en Amérique centrale (Ph.D en ethnomusicologie, Université de Montréal).

Diasporic Intimacies: Garinagu, Creoles, and the Multiplicity of Black Indigeneities in Caribbean Central America

NICOLE D. RAMSEY (UNIVERSITY OF VIRGINIA, UNITED STATES)

MELANIE Y. WHITE (GEORGETOWN UNIVERSITY, UNITED STATES)

Abstract

Within the last decade, there has been an effervescence of transnational scholarship on Afro-Indigeneity and the related concept of Black Indigeneity. In part a response to the widespread tendency to imagine Blackness and Indigeneity as discrete identities, several contemporary Black and Indigenous Studies scholars have reframed each identity and field of study as relational, mutually constitutive, and in many cases, overlapping. The intertwined history and present of Blackness and Indigeneity are perhaps nowhere more evident than on the Caribbean coast of Central America, where multiple populations of Black and non-Black Indigenous peoples have not only coexisted since the inception of modernity but have also engaged in sustained, interconnected struggles for social, cultural, and political autonomy. Anchored in conversation with recent interventions in Black and Indigenous Studies and in ethnographic research in Caribbean Central America, this collaborative essay reflects on the multiple, varied, and overlapping iterations of Black, Indigenous, and Black Indigenous identities along Central America's Caribbean coast. Employing the experiences of Garinagu and Creoles in Belize and Caribbean Nicaragua as case studies, the essay makes the case for a regional conception of Black Indigeneity based not on primordial or biological conceptions of Indigenous identity but on a historically contingent process of social and political identification.

Keywords: Afro-Indigeneity, Black Indigeneities, Diaspora, Ethnicity, Identity, Multiplicity

Introduction

Within the last decade, there has been an effervescence of transnational scholarship on Afro-Indigeneity and the related yet distinct concept of Black Indigeneity. [1] In part a response to the widespread tendency to imagine Blackness and Indigeneity as discrete identities with distinct socio-political histories and trajectories, several contemporary Black and Indigenous Studies scholars have reframed each identity and field of study as relational, mutually constitutive, and in many cases, overlapping. [2] The intertwined history and present of Blackness and Indigeneity are perhaps nowhere more evident than on the Caribbean coast of Central America, where multiple populations of Black and non-Black Indigenous peoples have not only coexisted since the inception of modernity but have also engaged in sustained, interconnected struggles for social, cultural, and political autonomy.

Both in the literature and in public discourse

on Afro-Indigeneity and Black Indigeneity in the region, the transnational, Central American Garinagu (plural for Garifuna) have often been heralded as the prototypical Afro-Indigenous group. From a biological and ancestral standpoint, this is because the Garinagu are the descendants of Africans who survived a seventeenth century slaver shipwreck near what is present-day Saint Vincent and intermarried with Indigenous Arawak and Kalinago people on the Lesser Antillean island. From the sociological perspective of identities as socially constructed and negotiated, this is because the Garinagu have continued to consciously articulate an Afro-Indigenous identity well into the twenty-first century, especially in the context of collective political struggle. While Garinagu identity has often been discussed as a kind of model for the reconciliation of Blackness and Indigeneity in the region, their characterization as singular and exemplary presents a troubling conundrum. On the one hand, and perhaps

unwittingly, it has tended to contribute to the ongoing anthropologization and folklorization of the Garinagu by freezing them into a biologized, primordial, and static identity category. On the other hand, it potentially forecloses discussions on the multiplicity of Afro- and Black Indigeneities in Caribbean Central America.

This collaborative essay seeks to explore, question, and begin to unravel the counterproductive bind of prototyping Black Indigeneity so that broader questions about Black Indigenous identities may begin to emerge. Anchored in conversation with recent interventions in Black and Indigenous Studies and in ethnographic research in Caribbean Central America, this essay reflects on the multiple, varied, and overlapping iterations of Black, Indigenous, and Black Indigenous identities in the region. In addition to engaging historical and contemporary constructions of Garinagu identity, we make a case for a regional conception of Black Indigeneities based not on primordial or biological articulations of identity but on historically contingent processes of social and political identification. The aim in conceptualizing Caribbean Central American forms of Black Indigeneity is less so to flatten differences among groups and more so to explore the political possibilities of a regionally rooted identity that extends beyond the individual and beyond the ethnic group. The impetus behind this regional meditation on Black Indigeneity stems from many conversations we have both engaged in about the nature of anti-Blackness in Belize and the Caribbean Coast of Nicaragua (Caribbean Nicaragua), as well as about the meaning and function of Indigeneity as an identity category across Latin America and the Caribbean. In particular, we have been interested not only in the seeming incommensurability between Blackness and Indigeneity but also in the parameters that allow particular groups of Afro-descendant populations to be (and not be) recognized as Indigenous.

In what follows, we will discuss recent developments in Black and Indigenous Studies theory, review the colonial history of Caribbean Central America and the region's racial formations, employ the Belizean and Caribbean Nicaraguan contexts as case studies on Black Indigeneity

in the region, and put forth the argument for an expanded, regionally based understanding of Black Indigeneity. Our engagement with contemporary Belize and the Caribbean Coast of Nicaragua in our analysis of Black Indigeneity in the region is tied not only to our personal and familial identities and connections to where our research takes place but also to the fact that both geographic spaces have historically been intimately linked. As such, they constitute a shared landscape and useful site for theorizing the interconnections and discrepancies between how Blackness and Indigeneity are deployed as categories of identification in the region. Both Belize and the Nicaraguan Caribbean Coast operate as spaces in the Central American Caribbean where multiple Black Indigenous and non-Black Indigenous populations live alongside one another. Additionally, both in Belize and Caribbean Nicaragua, the Garinagu have historically stood out among other Black Indigenous groups for their distinctive and simultaneous identification with Blackness and Indigeneity. Finally, Belize and Caribbean Nicaragua represent two locations on the Caribbean coast of Central America, and indeed throughout Latin America and the Caribbean, in which Black Indigeneity has been understudied. [3]

Theorizing Caribbean Central American Black Indigeneities

Discussions of Indigeneity and particularly Black Indigeneity are nuanced and multilayered. Black Indigeneity encompasses a wide range of subjectivities with regional, cultural, linguistic, and historical attachments. Our engagement with Blackness and Indigeneity in Caribbean Central America focuses on their various encounters and entanglements since the colonial period. Rather than reinforce concrete and singular definitions of Black Indigeneity, we center plural Black Indigeneities within the context of Central America as regionally based and informed identities. While the focus of transnational discourse on Indigeneity has historically tended to exclude Blackness and negate alternative ways of belonging to the land beyond primordial claims, Black Indigeneities in Caribbean Central

America have always had to contend with both ancestral and first-hand experiences of colonial displacement and dispossession. As such, we draw on an exceptional canon of foundational and emerging works from Black and Afro-Indigenous Studies scholars who take seriously the intersections and intimacies of Blackness and Indigeneity and question their supposed mutual exclusivity.

Scholars and thinkers in African Diaspora Studies have provided the language for us to think through the African continent as a point of Indigenous origin and descendancy for Afro-descendants across the globe. In a groundbreaking 2017 article “Why we need to stop excluding Black populations from ideas of who is ‘Indigenous,’” for example, writer and artist Hari Ziyad powerfully proclaimed that “Black people are colonized and displaced Indigenous people too.” Similarly, Afro-Indigenous Studies scholar Kyle T. Mays addresses Black and Indigenous historical convergences in his work. While Mays utilizes the term “Afro-Indigenous” to stipulate the transecting associations and relationship between African Americans and Native peoples, he insists that his own background (African American and Saginaw Anishinaabe) also encompasses an Indigenous root through his African ancestry (*Afro-Indigenous* 12). Our approach to Black Indigeneity draws on contemporary arguments about African Indigeneity to conceptualize Blackness as always already Indigenous; however, we diverge from an explicit focus on displaced African Indigeneities to meditate on regional Black Indigenous formations that arise in both the colonial and post-colonial place-making process.

Kyle Mays’ thinking on “Black Indigeneity” as opposed to “Afro-Indigeneity” is critical for us in this endeavor. In “A Provocation of The Mode of Black Indigeneity: Culture, Language, Possibilities,” Mays offers a reading of Black Indigeneity that is distinct from a focus on Afro-Indigenous ancestry typical of Afro-Indigenous studies (44). Instead, he theorizes Black Indigeneity as “a concept that explores how Black people have created a relationship to land in settler nation-states” (“A Provocation” 45-46), as well as how Black people “produce

culture and maintain the cultural elements that their ancestors brought with them in spite of enslavement” (49). While careful not to promote an understanding of Black Indigeneity that erases the presence and territorial relationships of non-Black Indigenous people, Mays gestures toward a theory of Black Indigenous self-making linked not only to Indigenous African ancestry and cultural survival but also to self- and place-making in the “New World.” We emphasize this conception of Black Indigeneity in our discussion of Belize and Caribbean Nicaragua while being mindful of the complicated nature of what literary studies scholar Shona Jackson has described as “Creole Indigeneity” in her book of the same title. For Jackson, the project of postcolonial nation-building in the Caribbean, particularly in Guyana, has been characterized by widespread forms of Creole nationalism and nativism in an attempt to assert a sense of racial and ethnic belonging in the wake of enslavement and indentureship. This has led to the ideological and physical displacement of (non-Black) Indigenous populations within the nation (Jackson 2).

Similarly to Guyana, Belize is a multi-ethnic, mainland Caribbean nation with a majority Black Creole population that tends to be overrepresented in national politics and government. The autonomous regions of the Caribbean Coast of Nicaragua are likewise multi-ethnic spaces in which Afro-descendant Creoles wield more social and political power than other Black Indigenous and non-Black Indigenous groups. This is significant as it raises important questions about citizenship, belonging, and relationships to land. Like that of Kyle Mays, Jackson’s work encourages us to not only think about Indigeneity as strictly tied to place and heritage but also to engage with Indigeneity as a process that occurs in the colonial and post-colonial making of place and space. However, while Jackson’s argument that Black Creole belonging in the Caribbean is predicated on Indigenous displacement is useful for thinking through the complexities of post-colonial nation-building, we draw on her contribution regarding Indigenizing processes to explore the Indigeneity of Caribbean Central American Blackness without overshadowing the existence and experiences of non-Black Indigenous

peoples in the region. To do this, we take cue from Tiffany Lethabo King's theorizing on the relationship between Black and Indigenous Studies and Black and Indigenous people in the Americas. In particular, King's theorization of the geological formation of the shoal as a metaphor for how Blackness and Indigeneity converge is useful for thinking about the multi-racial and multi-ethnic geographies of Caribbean Central America (King 29). The shoal, which is not necessarily detained by the limitations of sea or land and their attendant associations with African displacement and Indigenous territoriality, respectively, provides the language and imagery to reimagine and reconceptualize the parallels and ties between Black and Indigenous life and being under conquest.

Scholars like Peter Wade have argued that Blackness has often been tied to the study of slavery and "race," while Indigeneity has been relegated to the study of "ethnicity" and land (24). The late colonial period in the nineteenth century is a prime representation of how Blackness and Indigeneity have been wielded in similar ways for nation-building projects, both in terms of state-based identity formation processes and Black, Indigenous, and Black Indigenous claims to statehood and resources. Wade argues that their "different locations in the colonial order, both socially and conceptually" situated the Indigenous as populations that were protected and exploited whereas Blacks or "slaves" remained at the bottom of the racial hierarchy (27). Although Wade explains that this was not always the case, as most Indigenous populations were subject to mass genocide and extermination, the shift from exclusion to being incorporated into the imagined Mestizx national identities of various Latin American countries held very real political consequences.

Juliet Hooker most notably gets to the root of how both Blackness and Indigeneity are articulated and mobilized to achieve tangible cultural and political rights in Latin America. In her essay "Indigenous Inclusion/Black Exclusion," Hooker explores the contrast in multicultural citizenship and rights recognition for Black and Indigenous groups. Those recognized as Indigenous have been able to better position themselves to claim ethnic group

identities given their recognition as having distinct cultures from that of the nation, while those recognized as Black or Afro-descendant are either seen as foreigners or second-class citizens who lack their own distinctive cultures (Hooker, "Indigenous Inclusion" 301). Thus, African descendants whose cultures have been subsumed under and appropriated as national culture are ironically marked as lacking cultural specificity in relation to Indigenous groups. This exclusion and erasure have played a significant role in the performance and articulation of Black Indigeneity and other forms of native belonging among Black groups in Central America, with the Garinagu case being the most visible.

Garinagu subjectivity in Caribbean Central America is decidedly marked by narratives of Black Indigeneity and maroonage. As Black Indigenous descendants of Arawak and Kalinago people from the island of (present-day) Saint Vincent and shipwrecked enslaved West Africans, Garinagu perform and articulate two concepts that are integral to our framing of Black Indigenous multiplicities in Central America: ethnogenesis and diaspora. Overlapping and multitudinous diasporic attachments influence how the Garinagu and other Afro-descendants in Central America negotiate ways of being and belonging. Scholars such as Joseph Palacio and Mark Anderson note how the Garinagu come to belong and navigate their Black and Indigenous histories within Black, Mestizx, and culturally pluralistic states like Honduras and Belize while highlighting how the Garinagu, through transnational and Black diasporic practices, disturb racial formations in the region.

Sarah England and Paul Joseph López Oro expand on these articulations through migration to the United States in ways that separate them from articulations via land rights. [4] Paul Joseph López Oro, one of the key Central American scholars engaging with Black Indigeneity through a Black Studies framework, notes in his piece on Garifuna diasporic belonging that "Garifuna subjectivity is rooted in dispossession and resistance to colonialism and nation-states. As such, Garifuna communities are fundamentally transnational with multiple homes of dislocation." (López Oro, "Ni de aquí ni de allá" 63). The Garinagu, as members of three diasporas—

Central American, Garinagu, and the larger African Diaspora—speak to their fluidity within places like Belize, Nicaragua, Honduras, and Guatemala. This analysis of fluidity, movement, and self-making has afforded us a framework through which to view other African descendant groups in Central America, particularly Creoles who also articulate various modes of being and belonging that parallel their presence in the region preceding the nation-state.

Colonial and Racial Formations in Caribbean Central America

The European colonial conquest of Caribbean Central America, which encompasses Belize and the Caribbean coastal lowlands of Guatemala all the way south through Panama, dates back to the sixteenth and early seventeenth centuries when European pirates and seafarers first began journeying to the region. While Spanish conquistadors laid mostly nominal claims to most of Caribbean Central America in the early colonial period, it was British pirates, buccaneers, puritans, merchants, and officials that began to settle key areas of the region in the early to mid-seventeenth century, particularly the Mosquito Coast (present-day Caribbean Nicaragua, northeastern Honduras, and the Colombian archipelago of San Andrés and Providencia), British Honduras (present-day Belize), and the modern day Honduran Bay Islands. The British sought to achieve two key goals in the region: 1) to establish strategic trade and military relationships with Indigenous groups to advance British colonial interests and challenge Spain's monopoly in the "New World," and 2) to develop extractive economic enterprises dependent on enslaved labor (Offen 93). Intermittent attacks on English settlements by the Spanish who had settled Pacific Central America notwithstanding, the British were largely successful in their colonial endeavors. The alliance between the British and the Afro-Indigenous Miskitu of the Mosquito Coast, for example, led to an informal British colonial outpost in the region beginning in the seventeenth century. In British Honduras, a lucrative export economy in timber led to the settlement's formal declaration as a British crown colony in the eighteenth century.

Despite the fact that there were relatively few settler-colonists in Caribbean Central America in comparison to other colonial orders in the British Caribbean, by the early eighteenth century, British settler colonialism had taken firm root. Not only did the British wield most political and administrative power in settlements like the Mosquito Coast and British Honduras, but they also instituted slavery in the region to sustain their economic enterprises and exploitation of the region's natural resources. Enslaved laborers in both settlements came primarily from British Caribbean islands such as Jamaica, Barbados, and Bermuda. While Africans passed through what is now Caribbean Central America as early as the late sixteenth century on French and Dutch privateering ships, a permanent African presence was not established until formal British settlement in the seventeenth century (Kupperman 165). Many Black populations in the region today, particularly the Creoles of Belize, Nicaragua, the Honduran Bay Islands, and San Andrés and Providencia in Colombia and some of the Afro-Antilleans of Panama and Costa Rica are the descendants of these enslaved Africans who arrived on the Caribbean coast of Central America during the colonial period. Other sizeable groups of African descent include the Afro-Indigenous Miskitu of Nicaragua and Honduras; the Afro-Indigenous Garinagu of Honduras, Nicaragua, Belize, and Guatemala; and, perhaps most significant in terms of size, the descendants of Black West Indian immigrants who labored in the multiple U.S. enclave economies in the region.

Thus, the social, racial-cultural, and political formation of Black Caribbean Central America is rooted in the history of Spanish and British conquest and transatlantic racial slavery in the Central American isthmus during the colonial period, the expulsion of the Garinagu from what is present-day Saint Vincent in the late eighteenth century, and enslaved and migrant West Indian labor during the nineteenth and twentieth centuries. The historical and contemporary racialization of the Caribbean region of Central America is necessarily dynamic and relational given both the shifting nature of racial-cultural and ethnic identifications there and the existence of different Black or Afro-descendant groups. [5]

Though a significant portion of the Caribbean Central American population is of some African descent, a number of factors such as structural anti-Blackness and white supremacist ideals of *mestizaje*, or racial mixture, mean that some Afro-descendant populations in the region may not consciously identify as Black. Another set of factors, including the location of Blackness at the bottom of Central American racial hierarchies and the privileged position of Indigeneity in relation to the recognition of ethnic and political rights, means that Afro-descendant Indigenous groups like the Miskitu of Honduras and Nicaragua rarely claim an explicit Black identity. [6]

The Afro-descendant groups on Central America's Caribbean coast that have either claimed or been most associated with Blackness include the Garinagu of Nicaragua, Honduras, Belize, and Guatemala; the Creoles of Nicaragua, Honduras, Belize, Costa Rica and Colombia's San Andrés and Providencia Islands; and the descendants of West Indian enslaved and migrant laborers in Nicaragua, Costa Rica, Panama, Guatemala, Honduras, and Belize. [7] These populations have for the most part self-consciously adopted and mobilized around a Black racial-cultural identity informed by their exclusion from and opposition to Central American nation-states and their national ideologies of *mestizaje*. Of course, this group of Black-identified Central Americans is not monolithic. Garinagu and Creole populations, for example, have at times distinguished themselves from and expressed "mutual disdain" toward one another, with the Garinagu designating themselves as more racially and ethnically 'authentic' and as never assimilating into European culture—given their assertion of having never been enslaved—and Creoles often racially and culturally discriminating against the Garinagu to bolster their higher and British-favored social status in the region (Safa 314-315). [8] An additional example is the way in which the Creole ethnic category has historically been a contested one given internal color and class politics and the assimilation of West Indian migrants and African Americans from the U.S. South into the group during the late nineteenth and early twentieth centuries (Gordon 66; Morris 178). It is with these complexities in mind that

we now turn to an analysis of Black Indigeneity in Caribbean Central America and the ways it has been imagined both historically and contemporarily.

As explored above, the colonial history and racialization of the region has been such that Blackness and Indigeneity have typically been perceived as separate identity categories with the exception of both the Miskitu and the Garinagu, whose accounts of ethnogenesis include pivotal moments of "racial mixing" between non-Black Indigenous and shipwrecked African groups. Much like the slaving ships that sank near the coast of Yuloumain/Yurumein (present-day Saint Vincent) in the seventeenth century and which were pivotal to Garifuna racial and ethnic identity, a slaver that shipwrecked off the Mosquito Coast in the late 1630s or 1640s has been described by some scholars as the moment of Miskitu ethnogenesis (Floyd 22). Afro-Indigeneity as a racial and ethnic category in the region thus seems to continue to be defined by biological conceptions of race and racial mixture between non-Black Indigenous and African/Afro-descendant groups. However, it is the Garinagu, rather than the Miskitu, that are contemporarily imagined as the quintessential Black Indigenous group of the region. This is in part due to the fact that the Garinagu have historically been depicted as a primarily Black group of Indigenous descent, as well as to the fact that they have often been differentiated from and represented as exemplary in comparison to other groups in the region.

Mark Anderson, for example, has noted how settler colonists like the British emphasized the "visible Blackness" and thus foreignness of the Garinagu in order to dispossess them of their land on Yuloumain/Yurumein (Anderson, "The Significance of Blackness" 22; 23). After their expulsion to Central America in the late eighteenth century, Anderson notes that the Garinagu "were still perceived to be phenotypically 'negroid,' or Black, but as different, exceptional" (27). In particular, the Garinagu were often depicted as quiet, honest, and industrious Black laborers in contrast to other Caribbean Central American populations like the "troublesome" Creoles (29). Moreover, even though the Afro-Indigenous Miskitu were also at different points in time

represented as Black in the service of U.S. colonial and imperial interests, the Garinagu were perceived to exhibit “decided contrasts with the Sambos of the Mosquito Shore,” namely activeness, industriousness, and providence (Squier in Anderson, “The Significance of Blackness” 31). Such juxtapositions with local populations suggest that the Garinagu were perceived as superior within economic discourses due to their recent arrival and “willing” participation in regional economies that local Black, Indigenous, and Black Indigenous groups had already been troubling and/or resisting for centuries” (Anderson, “The Significance of Blackness” 29; 30). At the same time that colonists and Western authors emphasized Garinagu Blackness and industriousness, however, they also continuously identified their “heathen” traditional customs, including their “‘Devil Feasts,’” “‘grotesque’ dances,” “practice of polygamy,” and syncretic religious practices as problems (30). These customs marked the Garinagu as racially, ethnically, and culturally distinct, and were central to Garinagu interpellation as a Black Indigenous group.

As historical analyses of racialization make clear, representations about Garinagu racial and ethnic identity have been a complex and contested process with political implications. A review of the colonial and ethnographic literature about the group reveals the myriad ways that their identity has been wielded as a political tool for colonial conquest and imperial expansion in Central America and the Caribbean. But a key question remains unanswered: how do the Garinagu self-identify? In addition to the centrality of Afro-Indigenous ethnogenesis and Black diasporic identification to Garinagu identity explored above, questions of land tenure and territorial rights have figured prominently in Garinagu conceptions of their (Black) Indigeneity. Indeed, throughout Latin America, and as scholars like Mark Anderson and Juliet Hooker highlight, land tenure has often been conditioned on a group’s ability to demonstrate a distinct cultural and ethnic identity. The groups that have had most success in this endeavor are Indigenous groups, as well as those Afro-descendant groups that have been able to trace, document, and articulate what is considered to be

an “autochthonous,” or “Indigenous-like” identity. Typically, this includes proving what Jennifer Goett has referred to as “chronological primacy or firstness,” meaning either a documented presence in a region or place before the formation of the nation-state or before the arrival of colonists in the Americas (Goett 289-290). It is within this context that Garinagu identification as Black Indigenous has been strengthened in the contemporary moment.

For example, in the Honduran context, Mark Anderson notes how before the Latin American multicultural turn in the late 1980s and 1990s, Garinagu activism had mainly been oriented against racial discrimination and segregation and the promotion of Black identity consciousness (Anderson, “When Afro Becomes (like) Indigenous” 392). By the mid-1980s, however, the principal Garinagu activist organization OFRANEH (Organización Fraternal Negra de Honduras)

had come to emphasize collective cultural, land and resource rights, to form alliances with indigenous organizations and to represent the Garifuna struggle within a framework modeled on indigenous rights... On the one hand, activists identified themselves with the racial term negro, as expressed in the name of the organization. On the other hand, OFRANEH sought to attach their struggle to those of indigenous peoples through institutional alliances. (Anderson, “When Afro Becomes (like) Indigenous” 392)

This suggests that in addition to biological and ancestral conceptions, Garinagu identity construction is closely related to the politics of place, community survival, and what Edmund T. Gordon, Galio C. Gurdíán, and Charles R. Hale have called “the social memory of struggle” (373). As such, Garifuna identity is not static but malleable and has the potential to shift according to social and political needs. This is true not just for the Garinagu, but for all Black Caribbean Central American groups who may have secured national rights and recognition as autochthonous populations but have yet to explicitly be recognized as Indigenous.

In the twenty-first century under the context of what Charles R. Hale has described as neoliberal multiculturalism, the Garinagu continue to assert their Black Indigeneity and right to cultural and territorial sovereignty. [9] Christopher Loperena elucidates, for example, how Garinagu in post-coup Honduras proclaim their autonomous rights through cultural performance and the promotion of Garinagu cultural practices such as their language, distinct style of dress, and coastal way of life. Loperena calls this performance of ethnic difference the “double-bind” of Garinagu ethopolitics: by mobilizing state-recognized symbols of Garinagu ethnoracial identity and “authenticity” such as punta music, the Garinagu flag, headwraps, and distinctive linguistic practices and chants in order to articulate their autonomous political desires, Garinagu performance at times unwittingly “reproduces folkloric representations of Garifuna subjectivity” (Loperena, “Radicalize Multiculturalism?” 519). Garinagu performance of racial and ethnic authenticity has only been magnified by the recognition of their culture by international organizations like UNESCO as rare and exceptional. On May 18, 2001, UNESCO proclaimed Garifuna language, music, and dance as a “Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity.” Moreover, the annual Garifuna Settlement Day celebration and public holiday that takes place in Belize, Honduras, Guatemala, and Nicaragua is another key example of how the Garinagu perform and construct their ethnoracial identity and ethnogenesis story as one that is exceptional and distinctive in Caribbean Central America.

While the Garinagu are indeed a people with a unique history, culture, and racialized experience whose ethnoracial performance has yielded important social and political gains, it is important to note that they are far from alone in their status, performance, and self-identification as Black Indigenous and autochthonous peoples. In fact, the heralding or prototyping of the Garinagu as Caribbean Central America’s quintessential Black Indigenous group encourages analysis of other performances of Black Indigeneity in the region from groups who might not be explicitly recognized as such, such as Belizean and Nicaraguan Creoles. In the following sections,

we turn to Belize and the Caribbean Coast of Nicaragua as important case studies in the recognition of the multiplicity of Black Indigenous articulations in the region. In particular, we argue that other Black Caribbean Central American groups such as the Creoles engage in complex processes of Black Indigenous identity construction. In making this argument, we conceive of Indigeneity less so as an inherited, biological status or condition, and more so as a socially constituted and constructed process of belonging and becoming.

Black and Indigenous Configurations in Belize

In *Beka Lamb*, a novel written by Belizean author Zee Edgell at the height of the Belizean independence movement, the main character Beka inquires about the differences and assumed tensions between Creoles and “Caribs.” Her mother replies:

“To tell you the truth, Beka, I don’t rightly know. I doubt if many creoles could tell you. Nobody really remembers the reasons. We creoles are so different, one from the other, that it’s hard for us to mix properly amongst ourselves, let alone among Carib people who have a lot more things in common. Maybe it’s because Carib people remind us of what we lost trying to get up in the world.” (Edgell 70)

In expounding on intimate understandings of ethnicity and identity in Belize, the book demonstrates the multitudinous and overlapping articulations of Blackness and self-making. The reasoning that Beka’s mother provides as to why “Creole and Carib don’t mix too much” adds to a complicated history of anti-Blackness in formerly British Honduras that privileges (and still does to this day) Creoleness as a more “westernized” form of being and Garinagu as an already shunned and foreign group (609). Further, the explanation that Creoles have “lost” parts of their culture, identities, and history while navigating the colonial system in Belize speaks to central discussions of post-emancipation

Caribbean societies and creolization. Beka's mother pushes us to think about Black and Black Indigenous identity in Belize within a context of diaspora and Indigeneity. An absence of origin and tradition does not negate Indigenous or African origin but rather forces us to think deeply about how Blackness and Black Indigeneity are articulated in Belize and broader Caribbean Central America (Mays, *Afro-Indigenous* 23). Creole identity and culture within the context of Central American Blackness and Black identity in Belize are articulated as either relational or in opposition to other modes of Blackness and belonging. [10] To understand how Blackness and Indigeneity influence Belizean racial formations, one must examine how Belize fits into the Central American region and wider circum-Caribbean.

To understand how Black Belizeans (both Creole and Garinagu) and African descendants in the isthmus navigate global and local worlds, it is essential to understand historical configurations of Blackness and Indigeneity. Because Belize has experienced multiple movements within and outside its borders, it has been able to construct itself as a pluralist society. With the arrival of Europeans in the region in the sixteenth century, the Indigenous population declined significantly, and as West Indian and African enslaved labor became available in the settlement in the late seventeenth century, few British landowners claimed to be the "primary occupants of the land" (Shoman 268). In the next few centuries, Garinagu, Maya refugees, and East Indian and Asian settlers contributed to a geographically contextualized coexistence (Bolland). Through understandings of identity, culture, and representation throughout the region, Belize defines itself via the state amidst these geopolitical histories.

As both Belizean Creoles and Black Indigenous Garinagu claim disparate forms of Blackness and Indigeneity that are not necessarily bound by the other, a Black Belizean identity offers immense possibilities for thinking through multiple Blacknesses and Indigeneities within a singular framework. Despite the fact that Blackness in Belize is a product of local and regional histories of enslavement and state navigation, it is also simultaneously a product

of transnational and diasporic identities that have been constructed over time and space. Our interest is in the lived experiences and cultural expressions that emerge from modern human and global hierarchies. As seen through the Garinagu and Creole cultures, Blackness in Belize as a sociopolitical category goes beyond historical and political conceptions of Blackness that also develops and lives as a set of meanings. Besides being one of many Black sites in Central America, Belize also happens to be multicultural and multi-ethnic while being rooted in African and Indigenous traditions. The Garinagu's Black Indigeneity derives from their rebellious status of evading enslavement in the New World. Their dispossession and dispersal throughout the Americas produce a Garinagu subjectivity and community that is always in movement with multiple homes of dislocation. As descendants of enslaved Africans, free coloreds and European settlers, Creole identity has now been interpolated as a mixture of various ethnic groups in Belize. It is also understood to be anyone of mixed Black heritage that is not Garinagu, with Black serving as the primary base of all Black non-Garinagu mixtures. Both Garinagu and Creole histories, culture, and subjectivities intersect, and their similar articulations of what it means to be Black in Belize are also collectively shared and performed. This poses several questions pertaining to how the Garinagu have been able to maintain an Indigenous status given multiple movements and migrations across the Caribbean and to the United States. Whereas Garinagu Indigeneity is rooted in movement and dislocation from the Indigenous space of Saint Vincent, this can also be understood as an outcome of diasporic movement in Black Caribbean Central American communities, particularly among the Creoles.

Creole articulations that consist of movement, language, and cultural traditions are not necessarily read as Indigenous, even as they share fairly similar cultural traditions with the Garinagu. Apart from both groups sharing a Black African ancestral identity, Creoles are not solely confined to urban spaces and populated locations like Belize City. This is important to state as we have previously contended that Black Indigeneities in Central America and

their relationship to place are nuanced and fluid. Melissa Johnson in her work on Creole becoming as manifested through attachment to the natural world demonstrates how Belizean Creoles have also been intimately tied to the environment. As Johnson notes, rural Belizean Creole racial identity represents a specific racial formation that both adhered to and challenged racial constructions (598). Creoles who were relegated to enslaved labor that consisted of felling logwood and mahogany, were critical to the racial formation of Creoles in Belize, and also “made life” and engendered a specific Creoleness attached to natural environment and ownership. The iconography of the “bush” as associated with backwardness and “Black African ‘racial’ roots” also fulfilled a specific type of Creole Black identity that we argue can be seen as perpetually local and restricted to limited landscape. Furthermore, the rural Creole figure, even though varying in class, gender, and skin-complexion is also seen as a source of legitimate African continuity. [11] Although we engage with an Indigeneity that is not always attached to land and land claims, we acknowledge that Creoles share relationships to land both as displaced Africans and as stewards of the land. Centering these contentious relationships to land requires us to engage with a Black Belizean identity prior to Garinagu arrival in 1802 and how this has impacted the way Creoles constructed a sovereign identity as former colonial subjects.

Despite continuous shifts in Garinagu identities that coincided with their arrival to various Central American nation-states, Joseph Palacio notes that the adoption and reclaiming of an Indigenous identity that existed prior to exile was self-defined and self-acquired in the late 1980s (Palacio 30). The ethnogenesis of the Garinagu in Belize can be traced to their arrival to southern Belize on November 19, 1802. As portrayed in popular representations and depictions of Garinagu history, lived experience, Blackness and Indigeneity, the group is both displaced and native at the same time. National holidays like Garifuna Settlement Day commemorate the Garinagu’s pilgrimage from Saint Vincent to southern Belize and serve as a performative space to invoke ancestral memory, maroonage, and exile. Garinagu ethnogenesis

can be described in both Saint Vincent and post-Saint Vincent periods as an important marker of Garinagu being that entails a hybridity connecting them to African, Arawak and Carib/Kalinago Indigenous formations. Creole ethnogenesis, although most commonly supplanted by the Battle of Saint George’s Caye (September 10th) and the admixture of enslaved Africans and British settlers, the African roots of Creole identity is subtly acknowledged in dominant interpretations of the group. The establishment of Creole identity-based organizations like the National Kriol Council is less focused on associations with the colonial white elite and more dedicated to the preservation and unearthing of Creole culture and the Kriol language (Figure 1). Similar to the Garinagu, Creoles have in relatively recent years articulated their ethnogenesis and identities around language, cultural production, and an emphasis on cultural-ethnic roots. [12] Whereas the Garinagu transcend the nation-state, we argue that Creoles have a strategic and antecedent relationship with the modern Belizean-state that encompasses a specific type of peoplehood that also centers reclamation and preservation. While the Garinagu have articulated an Afro-Indigeneity through language, culture, and a historical account of origin separate from the Belizean nation, this serves as a framework for engaging Afro-Indigeneity and self-making across various Black groups in the region.

The Kriol Council, for example, works closely with Creole communities in Gales Point Manatee, an older Creole Belizean village 23 miles west of Belize City, with the support of the National Institute of Culture and History (NICH). As one of the oldest maroon communities in Belize, Gales Point was formed by enslaved Africans fleeing Belize Town and then Belize City. This history has led Gales Point residents to refer to themselves as the original Creoles (Africans) in Belize. In addition to this specific movement, Creole traditions in Gales Point include celebrating Bram or ‘Bramming’, a traditional Creole festive celebration beginning on Christmas day. During this celebration, members of the community dance from house to house, share homemade wines, black cake, and other treats. It is the performance of the Sambai fertility dance that is most recognizable as part

of the Gales Point Manatee Creole tradition. A rhythmic storytelling and dance performance rooted in African traditions, Sambai occurs during full moons, weddings, and birthdays. Dance is often accompanied by Brukdown music, a genre of Belizean Creole rural folk music based on storytelling, call-and-response, African syncopated rhythms, and European instrumentation.

Leela Vernon (Lila Genus Martinez) is regarded as a Belizean cultural icon for her contributions to the preservation of Creole culture in Belize, as well as being the “Queen of Brukdown” and a National Hero. Her Creole identity is based on a cultural education and heritage that is distinctly African and Belizean. Despite being born in a disputed border region between British Honduras and Guatemala, Vernon’s material attachment and legal non-attachment to the nation exemplify the in-betweenness of Blackness and Indigenous identity in her early years as a result of territorial conflict. Additionally, her marooned Creole heritage and Mayan heritage from her father (her mother’s father migrated from Jamaica to Belize via United Fruit) situate her both as African and Indigenous. In the context of Joseph Palacio’s engagement with Garinagu identity as a result of both admixture and geography, these two elements of Leela’s biography are particularly significant. A combination of these factors indicates the various connections she has to Blackness and Indigeneity that are situated outside of the Garinagu in Belize and beyond in Central America. Leela is most known for her song, “*Ah Waahn Noa Hoo Seh Kriol Noh Ga No Kulchal* I want to know who said Creoles don’t have culture?”, a Creole anthem. This widely used Creole expression, as depicted on t-shirts and bumper stickers, is used as a battle cry by Belizean Creoles who are faced with cultural exclusion in Belizean multicultural projects. The presentation of Black Belizean culture and identity, particularly in tourist projects, is often folklorized or flattened. Indigenous Maya and Black Indigenous Garinagu are not only the focus of most anthropological studies of ethnicity and identity in Belize (Blackness and Indigeneity), but also the target for attracting tourists. While Black and Indigenous identities and communities are shaped by self-making and

preservation, the state also defines who gets to make claims to Indigeneity.

Vernon’s song not only represents her life-long efforts as a cultural preservationist and Creole advocate, but it is also part of a broader and contentious process of racialization in Belize. Dressed in traditional Creole attire and wearing beautiful head wraps that hold her long dreadlocks, Vernon’s performances are a visual manifestation of her devotion to Belize and Creole identity and culture (Figure 2). After learning more about her “African roots and heritage,” Vernon felt that it was her national duty to empower the next generation of Creole people to become more confident and comfortable as they navigate Belizean society. Through the publication of the Kriol-translated Bible and a Kriol language dictionary, Vernon’s work with the Kriol Council included language standardization. [13] In connection to Vernon’s translation and performance of the Belizean National Anthem into Kriol, the Garinagu have produced a similar version. The Garifuna language has been a defining characteristic and a symbol of their marooned existence. Just as language is utilized by the Garinagu to articulate a Black Indigeneity, Creoles often use Kriol in a similar fashion. Despite the fact that Kriol is not used to make land claims or embrace an Indigenous identity in the Americas, such expressions of authentic and traditional Creoleness speak to an active reclamation of African belonging and Indigeneity within a similar framework. Furthermore, in its capacity as the *lingua franca* of the country, the Kriol language is a language that binds and is usually the first language spoken by the Garinagu, Mayans, Mestizxs and various other ethnic groups in the country. Despite the similarities in how Creole, Mayan and Garifuna languages are articulated, Kriol as a language is not considered in an equal manner due to its accessibility (spoken by the majority of Belizeans) and association with the state (a *lingua franca*). With Vernon’s untimely passing in 2017, celebrations have been held both as a tribute to her dedication to preserving Creole culture and as a lament for the loss of an ephemeral, yet very “rich” legacy. Just as the Garinagu have been accused of appropriating an Indigenous identity that is not “truly theirs,” their

strategic and successful appeals to Indigeneity through the cultural realm provide an example of what occurs when land claims fail. This specific type of being and belonging contributes an invaluable framework for how other Creoles and Black populations in Central America and across the diaspora navigate belonging and sovereignty.



Figure 1. The National Kriol Council in Belize City. The Creole proverb 'wan wan okro ful baaskit', which translates to "little by little we will reach our goal" is posted on the councils' marquee. Photo courtesy of Belize in America Facebook Page.



Figure 2. Leela Vernon
Photo Courtesy of Ambergris Caye, Belize

Black Indigeneity on the Caribbean Coast of Nicaragua

A racially and ethnically diverse region accounting for approximately 50 percent of the national territory, the Caribbean Coast of Nicaragua (or Mosquito Coast, as it was formerly known) is a region that is historically, geographically, culturally, and demographically distinct from predominantly Mestizx, or Indo-Hispanic, Pacific and central Nicaragua. From the seventeenth through the nineteenth centuries, the region was a British protectorate that experienced intermittent periods of semi-autonomous governance by Black and Indigenous groups, namely the Creoles and the Miskitu. It was not until the region was militarily annexed in 1894 that it officially became part of Nicaragua (Goett 21). The occupation and colonization of the Mosquito Coast at the hands of the Nicaraguan state was a watershed moment for Black and Indigenous politics as it set the stage for virtually all forms of Black and Indigenous organizing that has taken place since. In the face of raced, gendered, and classed political exclusion, invisibilization, and assimilation, Black and Indigenous groups in Caribbean Nicaragua have drawn on the tenets of civic nationalism to seek redress from the Nicaraguan state for the violences they have historically experienced. One of the primary mechanisms through which they have been able to undertake this organizing is Nicaragua's multicultural citizenship regime.

In 1987, after several years of armed conflict between the Nicaraguan Sandinista government and the Miskitu (and to a lesser extent Creoles), Nicaragua adopted a new multicultural constitution and Autonomy Statute (Law 28) that not only recognized the diverse, multi-ethnic, and multicultural nature of Nicaragua but also guaranteed special collective rights for the Indigenous and Afro-descendant communities of the Caribbean Coast. These included the right to communal lands, to the region's natural resources, to language and culture, to autonomous forms of social organization and administration of local affairs, and to a regime of regional autonomy with two multiracial and multi-ethnic self-governing regions (the North

Atlantic Autonomous Region [RAAN] and the South Atlantic Autonomous Region [RAAS]) (Hooker, "Negotiating Blackness" 272-273). While various scholars have rightly emphasized Nicaraguan multiculturalism's serious flaws and limitations, it has nevertheless played a significant role in the articulation of racial and ethnic identities in Caribbean Nicaragua. This is in no small part due to expectations around racial and ethnic authenticity and static identities in determining who is and is not deserving of collective rights. While certainly problematic, the "dialectical relationship between rights and identities" in Nicaragua provides useful insights into racial and ethnic identities on the Caribbean Coast, including the politics of Black Indigeneity in the region (264).

Apart from the Mestizxs who have been migrating to the Caribbean Coast since it was annexed to Nicaragua in 1894 (Hooker, "Negotiating Blackness" 271), the five officially recognized ethnoracial groups that have historically inhabited the region are divided into two categories: Indigenous and Afro-descendants, the latter of which are referred to as "ethnic communities" in Nicaraguan multicultural legislation (Goett 219). Among those categorized as Indigenous are the Miskitu, Mayangna, and Rama, while those categorized as Afro-descendant, or "ethnic," include the Creoles and the Garinagu. Nicaraguan multicultural policies grant Indigenous and Afro-descendant communities the same collective rights to preserve their land and culture (Hooker, "Negotiating Blackness" 268). As scholars of Black and Indigenous land rights in Nicaragua have noted, however, collective land rights "are often conceived of and advanced within a legal, political, and cultural framework that is structured around current international notions of indigenous rights and identity" (Goett 220). This has led to a process in which, in order to be granted special collective rights, Afro-descendant communities must focus on and demonstrate an Indigenous-like ethnic identity that is different from the culture of the national majority, often at the expense of their experiences with racial discrimination and political exclusion (Hooker, "Indigenous Inclusion" 291). This includes placing emphasis on ancestral traditions and distinctive cultural

attributes such as native languages, as well as the historical occupation and communal use of land and natural resources (Goett 14).

While much of the literature on Nicaraguan multicultural rights has acknowledged and critiqued the ways in which multicultural legislation reifies and reproduces dominant racializations and racial boundaries, much less has been written on Black performances of Indigeneity in Caribbean Nicaragua. These processes are important to understand given that they are a key method of Black social and political struggle in the region. Despite the neat and binary separation of Black and Indigenous identities under Nicaraguan multiculturalism, for example, the Garinagu are popularly understood to be both a Black and Indigenous group not only due to their ancestral history and origin story but also to their performance of culture and tradition. In the contemporary moment, and as a result of more than a century of forced assimilation into both the Nicaraguan Mestizx nationalist nation and Creole culture and society, the Garinagu of Caribbean Nicaragua have initiated an intensive process of cultural and historical rescue and revitalization. [14] In the 1990s, for example, the Afro-Garifuna Association of Nicaragua (AAGANIC) began working in collaboration with Garinagu in Honduras, Belize, and Guatemala on language revitalization programs to rescue the Garifuna language, which had been all but lost in Nicaragua. More broadly, AAGANIC works toward the social, cultural, economic, and environmental development of the Garinagu people. Other Garinagu groups, like the dance group Garifuna Power and the music and dance group Spirit Dancers (now Grupo Garifuna Ruguma), work strictly on the promotion of Garinagu history and culture. Donning dashikis, colorful patterned fabrics, and 'traditional' style cotton dresses and pants in the Garinagu flag colors black, white, and yellow, they perform traditional Garinagu punta music and dance on regional, national, and international stages (Figure 3).



Figure 3. Grupo Garifuna Ruguma. Photo Courtesy of Grupo Garifuna Ruguma on Facebook.

Perhaps the largest and most representative example of Garinagu Black Indigenous and ethnic performance in Nicaragua, to which groups like Grupo Ruguma have been central, is Garifuna Settlement Day. As in Belize and the rest of Caribbean Central America, Garifuna Settlement Day in Nicaragua is intended to protect and commemorate their distinct cultural heritage. The annual holiday, which takes place November 19 in Nicaragua, serves as a platform not simply for cultural display but for the performance and deepening of the group's ties to their ancestral traditions, memories, and embodied knowledge. In this regard, the most significant activity of Garifuna Settlement Day is called "the reenactment," a performance of the Garinagu historical sojourn through the Caribbean and their arrival in Central America: "Loading themselves into dories and playing drums, singing traditional songs, waving fronds of cassava and other tropical plants, brandishing the Garifuna flag and other symbolic artifacts such as the ruguma, [15] community members restage in sociodramatic form what is often recognized as the quintessential historical experience of the Garifuna." (Gallaughier 105).

Notably, part of the Garifuna Settlement Day performance entails planting cassava and

other traditional plants into the soil to symbolize Garinagu material and cultural transplantation (Gallaughier 106). These performances are Indigenizing processes that work to mark the Garinagu as displaced Black Indigenous people that have formed new communal relationships with the lands and environmental resources of Caribbean Central America. Thus, not only do the Garinagu descend from Indigenous Africans and Indigenous Kalinago and Arawak peoples, but they have also formed autochthonous relationships with the lands they were exiled to before the foundation of Central American nation states, and, in the case of Nicaragua, before the annexation of the Mosquito Coast. These powerful declarations and performances of ethnic difference and a distinct Black Indigenous identity should not be mistaken for mere acquiescence to neoliberal multiculturalism and the demand for static, bounded, and authentic identities. They are rather part of what Christopher Loperena regards as "an attempt to carve out an autonomous political, economic and cultural domain ... an autonomous space that they can call 'home' and claim sovereignty over." (*A Fragmented Paradise* 24) Taking advantage of the political space that the Nicaraguan multicultural turn opened up for the articulation of distinct ethnic identities, Garinagu in Nicaragua have mobilized performance and cultural traditions to not only strengthen their identity and survival as a people, but to also stake claim to a regional Black Indigeneity in the face of ongoing dispossession. Studying Garinagu social and political struggles via the performance of racial and ethnic identity provides important insight into how Black diasporic peoples negotiate limited, exclusionary, and anti-Black understandings of Indigeneity; however, it is critically important to recognize that these strategies are not exclusive to the Garinagu. Instead, they point to broader manifestations of Black diasporic agency that reframe Indigeneity as a relationship to and process of sociopolitical struggle against white supremacist settler colonialism and dispossession. The case of the other officially recognized Afro-descendant group in Nicaragua, the Afro-Caribbean Creoles, presents yet another fitting example.

As is the case with the Garinagu, Creoles

on the Caribbean Coast of Nicaragua are the descendants of free and enslaved Afro-descendants who formed maroon communities in the region during the eighteenth and nineteenth centuries (Hooker, "Negotiating Blackness" 265). As Edmund T. Gordon and Juliet Hooker have outlined, Creole identity has been anything but static. Instead, their understandings and self-representations of their identities have changed over time according to the historical moment and their social and political needs (Gordon, *Disparate Diasporas* 30; Hooker, "Negotiating Blackness" 272). In recent years, and in large part as a result of racial discrimination and the marked success and visibility of Indigenous rights movements over those of Afro-descendants, Creoles have adopted a predominantly Black racial group identity (Hooker, "Negotiating Blackness" 273-274). At the same time, however, Creoles have had to appeal to an "Indigenous-like" identity in order to take advantage of the multicultural openings of the late twentieth century, which continue to privilege ethnic distinctiveness in the granting of collective rights. In addition to public discourse emphasizing Black communal relationships with land, some of the ways Creoles have asserted their right to territorial autonomy include making documented claims to the historical and communal use of ancestral lands via written accounts and oral histories. [16]

However, for the purposes of this essay, we want to suggest that Creole performances of "Indigenous-like" identities and relationships to land, tradition, and ancestral memory have perhaps unfairly been read as mere strategies for rights attainment. Instead, we propose an interpretation of Creole Indigenous performance that recognizes the dynamic nature of Creole identity formation and the possibility that, like the Garinagu, Creoles may be staking claim to a kind of regional Black Indigeneity in the face of ongoing violence and forced cultural assimilation. Creoles, too, have their own distinct cultural traditions, histories of Indigenous dispossession, and close relationships with the lands that their ancestors inhabited before the establishment of state sovereignty in the region. Given ongoing state-sanctioned violence against Black and non-Black Indigenous people in Caribbean Nicaragua, including the occupation of their

lands by Mestizx settlers and the attendant forms of racial and gendered violence that accompany this form of dispossession (Herlihy), it is entirely plausible that Creole identity has once again shifted to make space for the possibility of Creole Indigeneity. Two locations where emergent understandings of Creole Indigeneity have been most evident include public celebrations such as Emancipation Day in Corn Island, Nicaragua, and national tourism advertisements promoting the cultures of the Caribbean Coast.

The Emancipation Day Celebration, also known as the Crab Soup Festival, is a public holiday and commemoration of emancipation from slavery that takes place every August in the Corn Islands off the Caribbean Coast of Nicaragua. At the end of the month from August 27 to August 29, a number of activities such as street parades, cultural performances, a Miss Corn Island beauty pageant, and sporting events are held on Big Corn Island. Audiences enjoy the festivities while eating traditional blue crab soup, the dish of choice for the emancipated Big Corn islanders who celebrated their freedom on August 27, 1841. On August 29, the festivities move to Little Corn Island to celebrate the day the enslaved there were delivered the news of their emancipation. Although Emancipation Day has become a state-promoted tourism spectacle attracting national and international visitors, the performances that take place during the celebration appear to present opportunities for the expression of an Indigenous Creole identity.

For example, as part of the pageant events, Miss Corn Island candidates perform historical recreations of island life before, during, and after emancipation. In the photo montage below (Figure 4), Miss Brig Bay reenacts a scene of everyday Creole familial life in the post-emancipation period.



Figure 4. "Historical Recreation, Miss Brig Bay #1," Photo Courtesy of Comité Municipal de Cultura, Corn Island Facebook Page.

Corn Island's Municipal Culture Committee's Facebook caption and description of her performance reads, "A representation of a family that lives in the neighborhood of Brig Bay during the nineteenth century. In her outside kitchen, she prepared her Crab Soup as they commemorate one more year of freedom from slavery." While at times these performances can tend to lighten the severity of enslavement and reproduce the violence of plantation life, they also provide an opening for contemporary Creoles to foreground their longtime historical ties to

the island, their social memories of struggle, and their relationships to the islands' lands which have sustained their distinct culture and ethnic identity. The historical performances that accompany Emancipation Day festivities thus function as a kind of declaration of Indigenous, place-based Creole identity. The fact that many Creoles can trace their nineteenth century and earlier ancestry directly to Jamaica and other Caribbean islands rather than to the Mosquito Coast only further clarifies how performance reflects the dialectical relationship between rights and identities and advances Creole socio-political struggle.

Another form of performance through which an emergent sense of a Creole Indigeneity becomes visible is Creole participation in national Nicaraguan tourism campaigns. These state-sponsored performances certainly form part of the operations of neoliberal multiculturalism in that the Nicaraguan state is able to profit off of Creole and Caribbean Coast cultural difference while providing the illusion of inclusion. However, Creoles are not necessarily unwilling subjects but active participants in multicultural state processes with the capacity to navigate and negotiate this contradictory terrain. Figure 5 is a screenshot of a 2017 Nicaraguan Institute of Tourism video featuring a presumably Creole group of high school students dancing in a traditional Maypole style to the song "Come Down Brother Willy" by the Caribbean coastal band Dimensión Costeña.



Figure 5. "Come Down Brother Willy - Dimensión Costeña," Instituto Nicaragüense de Turismo. Visit Nicaragua Youtube Video.

The video is striking for a number of reasons, not least of which is the decision to feature a song with violently patriarchal lyrics about a man murdering his wife against a backdrop of jubilant high school students. Beyond the choice of music, however, it is significant that the video features a group of mostly (if not entirely) Creoles, who are typically not considered to be Indigenous, in “traditional” folkloric-style clothing and placed strategically in multiple outdoor Caribbean coastal landscapes. Both visually and sonically, the video reads and functions as a kind of performance of Indigenous Creole identity that is intimately connected to the land and the Caribbean coastal environment. While not without its limits, such a representation is noteworthy for the space it allows Creoles to invoke their cultural difference and connection to the lands that they have historically inhabited. Beyond the rights claim, the performance of Creole Indigeneity is part of a larger social, political, and affective paradigm through which Creoles reclaim their racial, ethnic, and regional sovereignty. What these performances appear to indicate is not so much that politically legitimated Blackness must perform Indigeneity for the neoliberal multicultural state and moment, but more so that there is a shift in Creoles’ sense of self as a regional Black Indigenous group.

Conclusion

In this essay we have illustrated the variety of ways that Blackness and Indigeneity have intertwined in Belize and Nicaragua’s Caribbean Coast. The question remains, however; what does Indigenous identity offer communities in their quest for social, cultural, and political autonomy? We expect that by focusing on performance and diasporic identity formation we can provide alternative ways of thinking through overlapping iterations of belonging and rootedness in Central America. There is no direct legal claim to land by Creole communities, even though their hegemonic presence can also be seen through a complicated lens. These claims are commonly made through the cultural and socio-political realm, which we have argued is one of the key bases of Black Indigenous

subjectivity throughout Caribbean Central America. Garinagu and Creoles are intimately affiliated in Central America, demonstrating a diasporic framing of both disjuncture and partnership notwithstanding racial injustice and ongoing violence committed by the state.

In public discourse, Blackness and Indigeneity are often described and celebrated in disparate terms, but we show through our analysis of Creole and Garinagu intimacies that they often share the same geographies and lived experiences on the ground. It is exemplified by Tiffany Lethabo King’s description of “living under conquest,” which, despite the difference in interactions amongst the two groups and with the state, highlights the impossibility for not only the Garinagu, but also the Creoles to be legible as Indigenous subjects despite generalized assumptions as modern subjects (King xiii). Like other Black diasporic groups, identity politics as operating in the Creole community highlights an identity that is not fixed and stable and is historically and geographically constructed. Rather than relying solely on ancestral roots and blood quantum as an analytic of Black Indigeneity, we can emphasize the ways in which these groups come to these modes of contextualized and constructed identification by considering the politics of articulation as well as complex understandings of diaspora across the circum-Caribbean.

The question of whether these groups are legitimately Indigenous is not the only concern we address; when we situate race and place at the center of these disparate collections of knowledge and histories, we must ask *why*, *when*, and *where* these identities persist (Wright). As a critical unit of analysis and as a literal and figurative nexus of Blackness, Indigeneity, and migration in the Americas, Central America and Black Caribbean Central America in particular force us to contend with multitudinous, fluid, and constantly evolving notions of Black Indigeneity. These understandings are crucial given that it is only “as we deepen our historical and contemporary understandings of Black and Indigenous peoples throughout the Americas [that] we can begin to dismember the colonial logics of racial compartmentalization and excavate multiple Black Indigenous histories,

cultures, and politics" (López Oro, "Black Caribs/Garifuna" 137).

Endnotes

[1] Kyle T. Mays makes an important distinction between "Afro-Indigenous" and "Black Indigenous" where the former refers mostly to Black and Indigenous ancestry and the latter is about a conscious process of identity construction (Mays 44).

[2] Paul Joseph López Oro has importantly highlighted that "Blackness and Indigeneity remain codified and ascribed as mutually exclusive racial categories and identities in the Americas" ("Black Caribs/Garifuna" 137).

[3] Honduras has been the key site of studies on the Garinagu, and while the Afro-Indigeneity of groups like the Miskitu is sometimes recognized in the case of Nicaragua, it is often a tangential aspect of the scholarship or mentioned in passing.

[4] See Sarah England; Paul Joseph López Oro ("Garifunizando Ambas Américas").

[5] See Edmund T. Gordon and Mark Anderson; Peter Wade; Juliet Hooker, "Negotiating Blackness"; Sharika D. Crawford; Courtney Desiree Morris. According to Juliet Hooker, there are at least four types of Afro-Latin American groups: 1) Afro-Mestizxs, or the descendants of enslaved Africans who eventually integrated into dominant mestizx cultures and national identities; 2) descendants of enslaved Africans who developed a separate racial/cultural group identity such as the Black Brazilian Movement; 3) descendants of maroon communities such as the Quilombos in Brazil, Creoles in Nicaragua, and Garinagu in Honduras, Nicaragua, Guatemala, and Belize; and 4) descendants of West Indian immigrants who arrived as laborers in the enclave economies of the late nineteenth and twentieth centuries along the Caribbean Coast of Central America ("Afro-descendant Struggles" 285).

[6] See Juliet Hooker ("Indigenous Inclusion"; "Afro-descendant Struggles"); Helen Safa; Mark Anderson (Black and Indigenous); and Peter Wade.

[7] It is important to note that in countries like Nicaragua, Belize, and Honduras, the Creole population includes descendants of West Indian enslaved and labor migrants due to West Indian assimilation into the population of British enslaved African descendants in the Caribbean coastal region of the isthmus. In Panama, Costa Rica, and Guatemala, Caribbean coastal Black communities are primarily of West Indian descent, though the labor and political-exile migrations of Creoles and Miskitu from other Central American countries have solidified a broader Black presence.

[8] Due to the depression that followed the decline of US enclaves in the Central American Caribbean region, where Garinagu had earned respect as hard-working and reliable laborers, Garinagu were also forced to linguistically and culturally assimilate into dominant Creole culture. (See Jane Freeland 192).

[9] 'Neoliberal multiculturalism' refers to the ways in which multicultural regimes and neoliberal economic policies converge to profit off of the recognition of racial and cultural difference and ultimately limit the liberatory potential of multicultural regimes. (See Charles R. Hale).

[10] See Myrna Manzanares' interview on Channel Five Belize, *Cultural Relations in Belize, The Creole Garinagu Conflict*. In his article "How did the Garifuna Become an Indigenous People," Joseph Palacio briefly discusses how the Garinagu in Belize did not feel completely represented in the Black Nationalist Movement in the 1960s and marks this as an emergence of Afro-Indigenous articulation in the country (Palacio 22).

[11] See the work of O. Nigel Bolland; Melissa Johnson; and Anne Macpherson. Evidence shows that Creoles who were descended from free 'coloreds' and white monied British settlers attained more capital due to their proximity to whiteness and ancestry.

[12] See the introduction to Anne Macpherson's *From Colony to Nation*, and Joel Wainwright (324).

[13] In Belize 'Creole' refers to the people, 'Kriol' refers to the language and the 'c' is replaced with a 'k'.

[14] The Garinagu first traveled to Caribbean Nicaragua from Honduras for wage work in the mid-nineteenth century; however, it was not until the 1880s that they formed permanent settlements on the Mosquito Coast. They settled in the Pearl Lagoon basin in the southern Caribbean Coast and formed communities such as San Vicente, Lauba, La Fe, Justo Point, Mabugu, and Orinoco. (See Davidson 34; 38).

[15] A ruguma is a traditional woven basket used by the Garinagu to grate and strain cassava.

[16] See, for example, Gordon or Downs Sealey.

Works Cited

- Anderson, Mark. *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*. U of Minnesota P, 2009.
- . "When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, no. 2, 2007, pp. 384-413.
- . "The Significance of Blackness: Representations of Garifuna in St. Vincent and Central America, 1700-1900." *Transforming Anthropology*, vol. 6, no. 1-2, 1997, pp. 22-35.
- Bolland, O. Nigel. *Colonialism and Resistance in Belize: Essays in Historical Sociology*. Cubola Productions, 1988.
- . *Belize: A New Nation in Central America*. Westview P, 1986.
- Crawford, Sharika D. "Politics of Belonging on a Caribbean Borderland: The Colombian Islands of San Andrés and Providencia." *Crossing Boundaries: Ethnicity*,

- Race, and National Belonging in a Transnational World*, edited by Brian D. Behnken and Simon Wendt, Lexington Books, 2013, pp. 19-37.
- Comité Municipal de Cultura, Corn Island. "Miss Brig Bay #1." *Facebook*. Accessed 2 Aug. 2022.
- Davidson, William V. "The Garifuna of Pearl Lagoon: Ethnohistory of an Afro-American Enclave in Nicaragua." *Ethnohistory*, vol. 27, no. 1, 1980, pp. 31-47.
- Downs Sealey, Lestel Carolyn. *The Richness of Our Identity and Tradition: Oral History of Corn Island*. Programa Conjunto de Revitalización Cultural y Desarrollo Creativo en la Costa Caribe de Nicaragua, 2012.
- Edgell, Zee. *Beka Lamb*. Heinemann, 1982.
- England, Sarah. *Afro Central Americans in New York City: Garifuna Tales of Transnational Movements in Racialized Space*. UP of Florida, 2006.
- Floyd, Troy S. *The Anglo-Spanish Struggle for Mosquitia*. U of New Mexico P, 1967.
- Freeland, Jane. "Nicaragua." *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, edited by Minority Rights Group, Minority Rights Publishers, 1995, pp. 181-201.
- Gallaugh, Annemarie. "The Sounds of Resurgence: Music, Cultural Rescue, and Development Among the Garifuna People of Nicaragua's Atlantic Caribbean Coast." PhD Dissertation, York University, 2008.
- Goett, Jennifer. "Diasporic Identities, Autochthonous Rights: Race, Gender, and the Cultural Politics of Creole Land Rights in Nicaragua." PhD Dissertation, The University of Texas at Austin, 2006.
- Gordon, Edmund T., Galio C. Gurdíán, and Charles R. Hale. "Rights, Resources, and the Social Memory of Struggle: Reflections on a Study of Indigenous and Black Community Land Rights on Nicaragua's Atlantic Coast." *Human Organization*, vol. 62, no. 4, 2003, pp. 369-381.
- Gordon, Edmund T., and Mark Anderson. "The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification." *The Journal of American Folklore*, vol. 112, no. 445, 1999, pp. 282-296.
- Gordon, Edmund T. *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community*. U of Texas P, 1998.
- Hale, Charles R. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America." *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, no. 1, 2005, pp. 10-28.
- Harvey, Sandra. "Unsettling Diasporas: Blackness and the Specter of Indigeneity." *Postmodern Culture: An Electronic Journal of Interdisciplinary Criticism*, vol. 31, no. 1-2, 2020-2021.
- Herlihy, Laura Hobson. "The New Colonization of Nicaragua's Caribbean Coast." *The North American Congress on Latin America*, 6 Sept. 2016. Web. Accessed 3 Aug. 2022.
- Hooker, Juliet. "Negotiating Blackness within the Multicultural State in Latin America: Creole Politics and Identity in Nicaragua." *Comparative Perspectives on Afro Latin America*, edited by Kwame Dixon and John Burdick, UP of Florida, 2012, pp. 264-281.
- . "Afro-descendant Struggles for Collective Rights in Latin America: Between Race and Culture." *Souls*, vol. 10, no. 3, 2008, pp. 279-291.
- . "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America." *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, no. 2, 2005, pp. 285-310.
- Jackson, Shona N. *Creole Indigeneity: Between Myth and Nation in the Caribbean*. U of Minnesota P, 2012.
- Johnson, Melissa. "Gender, Race and Ecotourism Assemblages in Rural Creole Belize." *Bulletin of Latin American Research*, vol. 39, no. 2, 2020, pp. 175-190.
- King, Tiffany Lethabo. *The Black Shoals: Offshore Formations of Black and Native Studies*. Duke UP, 2019.
- Kupperman, Karen Ordahl. *Providence Island, 1630-1641: The Other Puritan Colony*. Cambridge UP, 1993.
- Loperena, Christopher. "Radicalize Multiculturalism? Garifuna Activism and the Double-Bind of Participation in Postcoup Honduras." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 21, no. 3, 2016, pp. 517-538.
- . *A Fragmented Paradise: The Politics of Development and Land Use on the Caribbean Coast of Honduras*. 2012. The University of Texas at Austin, PhD dissertation.
- López Oro, Paul Joseph. "Black Caribs/Garifuna: Maroon Geographies of Indigenous Blackness." *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, vol. 25, no. 3, 2021, pp. 134-146.
- . "Garifunizando Ambas Américas: Hemispheric Entanglements of Blackness/Indigeneity/AfroLatinidad." *Postmodern Culture: An Electronic Journal of Interdisciplinary Criticism*, vol. 31, no. 1-2, 2020-2021.
- . "Ni de aquí, ni de allá: Garifuna Subjectivities and the Politics of Diasporic Belonging." *Afro-Latinos in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas*, edited by Petra R. Rivera-Rideau, Jennifer A. Jones, and Tianna S. Paschel, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 61-83.
- Macpherson, Anne S. *From Colony to Nation: Women Activists and the Gendering of Politics in Belize, 1912-1982*. U of Nebraska P, 2007.
- Manzanares, Myrna. *Cultural Relations in Belize, The Creole Garinagu Conflict*. Youtube, uploaded by Channel Five Belize, 25 May 2017.
- Mays, Kyle T. *An Afro-Indigenous History of the United States*. Beacon P, 2021.
- . "A Provocation of The Modes of Black Indigeneity: Culture, Language, Possibilities." *Ethnic Studies*

Review, vol. 44, no. 2, 2021, pp. 41-50.

Morris, Courtney Desiree. "Becoming Creole, Becoming Black: Migration, Diasporic Self-Making, and the Many Lives of Madame Maymie Leona Turpeau de Mena." *Women, Gender, and Families of Color*, vol. 4, no. 2, 2016, pp. 171-195.

Offen, Karl. "Race and Place in Colonial Mosquitia, 1600-1787." *Blacks and Blackness in Central America: Between Race and Place*, edited by Lowell Gudmundson, and Justin Wolfe, Duke UP, 2010, pp. 92-129.

Palacio, Joseph. "How did the Garifuna Become an Indigenous People? - Reconstructing the Cultural Persona of an African-Native American People in Central America." *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 2, no. 4, 2007.

Safa, Helen. "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movement in Latin America." *Critique of Anthropology*, vol. 25, no. 3, 2005, pp. 307-330.

Shoman, Assad. *A History of Belize in 13 Chapters*. Angelus P, 2011.

Smythe, SA. "Introduction: Unsettle the Struggle, Trouble the Grounds." *Postmodern Culture*, vol. 31, no. 1-2, 2020-2021.

Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto P, 1997.

Wainwright, Joel. "The Maya and the Belizean State: 1997-2004." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 17, no. 3, 2021, pp. 320-349.

Wright, Michelle M. *Physics of Blackness: Beyond the Middle Passage Epistemology*. U of Minnesota P, 2015.

Ziyad, Hari. "Why we need to stop excluding Black populations from ideas of who is 'Indigenous'." *Black Youth Project*, 6 Nov. 2017. Web. Accessed 2 Aug. 2022.

visual culture, migration and popular culture.

Melanie Y. White is a Provost's Distinguished Faculty Fellow and Assistant Professor in the Department of African American Studies and the Women's and Gender Studies Program at Georgetown University. She earned her PhD in Africana Studies from Brown University in 2022. Her research and teaching interests include hemispheric Black feminist politics, Black diasporic women's art, and the histories, politics, and visual cultures of Black Latin America and the Caribbean. Her first book project traces a history of sexual and gender-based colonial violence against Black and Afro-Indigenous women and girls from the Mosquito Coast, as well as a genealogy of contemporary art by Black women visual artists in the region that addresses this legacy.

Authors' Biographies

Nicole D. Ramsey is an interdisciplinary scholar, writer, and teacher from Los Angeles, California. She earned her PhD in African American and African Diaspora Studies from the University of California, Berkeley with a designated emphasis in Women, Gender, and Sexuality. Currently a Postdoctoral Fellow at the Carter G. Woodson Institute for African American and African Studies at the University of Virginia, her research examines formations of blackness, identity and nation in Latin America and the Caribbean through an interdisciplinary and Black diaspora lens. She is currently working on her first book, a transnational study of Black articulations of Belizean identity through post-colonial performance,

Book Reviews

The Creole Archipelago. Race and Borders in the Colonial Caribbean, by Tessa Murphy. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2021. 310 pp. (Book Review)

DOUGLAS HAMILTON (SHEFFIELD HALLAM UNIVERSITY, UNITED KINGDOM)

Over the last half century, a voluminous literature has emerged on the history of the seventeenth and, especially, of the eighteenth-century Caribbean. No longer considered simply as ‘slaves,’ enslaved Africans are now central to narratives that explore their complex lives, cultures, and modes of resistance. Likewise, the enslavers (the planters, merchants, and politicians responsible for colonizing the islands of the Caribbean) appear in ever more nuanced ways. Indigenous populations – referred to as Kalinago in this important new study – on the other hand, have tended to be overlooked in historical analyses of empires, enslavement, and emancipation as Melanie Newton has noted (5-6). At the same time, Caribbean historiography – particularly in its anglophone mode – often focuses either on islands in the Greater Antilles (like Jamaica) or those colonized in the early years of European settlement (like Barbados). Yet, the experiences of people across the Caribbean varied: what happened in Jamaica or St Domingue does not always reflect very well experiences in other islands or colonies. In her vital new book, Tessa Murphy reverses those twin trends by placing Kalinago people at the heart of her study of the small islands in the Caribbean’s Lesser Antilles.

The Creole Archipelago explores the entangled history of the peoples of the territories often called the Windward Islands. Its focus is on Dominica, Grenada, Martinique, St Lucia, St Vincent, and Tobago and its chronological sweep takes the reader from the mid-seventeenth century Kalinago domains predating initial European incursions, through to the maelstrom of revolution and global war of the last decade of the eighteenth century. “Very big things,” Dr Murphy argues, “happened in relatively small places” (16). It is a story of a world created by mobile Kalinago peoples who moved freely

along an archipelago, which was in the process of being transformed by European colonialism and its concomitant enslavement of Africans. In the end, the world of the Kalinago was disrupted and destroyed as Britain and France waged their imperial rivalries with devastating consequences.

Tessa Murphy’s narrative begins with a compelling discussion of the establishment of these islands as indigenous territories in chapter one, a process made possible by the sea as the means of connecting them. For the Kalinago – as for Europeans and enslaved Africans later – the ability to move between islands was integral to their world. Rather than their communities being separated by sea-bounded islands, the archipelago supported and connected them. By centering her discussion on them, Murphy argues convincingly not only for their survival throughout the period, but for their active roles in the process of imperialism in the Windward islands. In Murphy’s hands, indigenous power and influence operated alongside that of the French in Martinique in the early years of settlement and continued to shape British policy in St Vincent more than a century later. The shift from uneasy coexistence came with the development of plantation agriculture and the large-scale importation of African enslaved labor. In the Windwards, however, this transformation was not effected completely or immediately across the islands before the 1760s. Relatively low levels of European settlement (much of it without official sanction) left space along the archipelago for the indigenous communities to flourish into the later part of the eighteenth century. In some places, like Dominica, they lived alongside European settlers; in others – like Tobago – they lived more or less unimpeded.

Murphy does not really assess Kalinago groups on Tobago, even though there is evidence from maps (which she uses very effectively in chapter

one) that indicate an indigenous presence certainly larger than in Grenada and St Lucia. Thomas Jeffreys' map of Tobago, for example, published in his *General Topography of North America and the West Indies* in 1768, but based on an earlier chart from 1760, indicated three distinctive groups on the island with a population of up to 150. In the aftermath of the Seven Years War, Britain acquired formal rights to islands that had been previously officially designated as neutral by Britain and France. Across the islands of Dominica, Grenada, St Vincent, and Tobago, Kalinago people were dispossessed and, in the case of Tobago, excised from the maps of the island. Forests were reserved for practical and environmental reasons, but indigenous land was not. The process of land sales – outlined by Murphy in chapter three (87-102) – denied the indigenous peoples' rights to their land. All land not owned by Europeans was designated Crown land and sold to settlers. Even where land was reserved for Kalinago groups, as in St Vincent, it was still regarded (by the British at least) as the property of the monarch.

British and French demand for land was driven by the desire to create profitable colonies from islands that were regarded as un- and under-developed. Individual planters, of course, wanted profits of their own. Neither of these things had space for the Kalinago; instead, planters wanted enslaved people. As Murphy makes clear throughout, there was an extraordinarily rapid increase in the enslaved population that had devastating consequences for the enslaved and for indigenous people. Yet neither group, as the final chapter makes clear, lost the capacity to resist.

Throughout the eighteenth century, Britain and France had fought over the Caribbean. All the islands Murphy discusses changed hands at least twice in the second half of the century. The Kalinago and the enslaved were thus confronted by shifting European populations in which French and British settlers lived side by side, sometimes in an uncomfortable truce, at other times in open conflict. When the British secured the Windward Islands in 1763, they made a conscious attempt to secure their governance (124-131) by extending political rights to the French residents (much, it has to be said, to the chagrin of many

Britons). With the outbreak of the American War, French allegiances to France (unsurprising in themselves) were regarded as a betrayal in the minds of the British. When the islands returned to their control, they revoked the pre-war concessions to the French, who resented what they saw as increasingly draconian control.

These twin disputes over land and rights, Murphy argues, lay at the heart of insurrections in Grenada and St Vincent in 1795-96, which are explored in chapter seven. These revolts throw into sharp relief the entanglements between imperialism, enslavement, and indigenous rights; between the British and the French; and between varying definitions of liberty between Europeans and free people of color, all set against the background of revolutions in France and Haiti, and renewed war between Britain and France. The two revolts, which broke out within a week of each other in March 1795, arose from different island circumstances, as Murphy notes. On Grenada, the rising led by Julien Fédon emerged from the community of free people of color (who were usually francophone) and drew in thousands of enslaved people. On St Vincent, the Second Carib War was a continuation of a decades-long struggle by Kalinago people to secure their land and their rights in the face of European incursion.

These insurrections by free people of color, the enslaved, and the indigenous populations drew on the language of the French Revolution in the Caribbean, which has been explored in detail by Laurent Dubois (2004). French forces led from Guadeloupe by Victor Hugues represented a mortal threat to Britain, and rebels in both islands were quick to align with France to secure their own ends. Ultimately, Murphy suggests, the French were too stretched in their conflicts with Britain to support the insurgents sufficiently (220). However, it might equally be argued that the French did want to support the rebels but that their attempts to do so were unsuccessful. The problem for the insurgents was that what connected the archipelago – the sea – could also be used to isolate parts of it. Deployments of the British navy to blockade French ports and islands and patrol sea lanes certainly prevented French support from reaching the two islands.

In some ways Murphy's fundamental point

about the centrality of the archipelago as both a geographical space and a conceptual frame is actually reinforced by the apparent inability of the French to resupply Grenada and St Vincent. The importance of mobility along the island chain was pioneered by the Kalinago and taken on by Europeans and Africans, as indeed was the use of Kalinago maritime technology – canoes, which were not at the mercy of the wind – well into the nineteenth century. But just as these Caribbean waterways supported collaboration, trade, travel, marronage and resistance, whoever controlled them gained a significant strategic advantage in wartime. That advantage (along with a huge military commitment) secured these islands for the British in 1796. Thereafter the Kalinago were summarily and forcibly removed from St Vincent, first to Baliceaux, where around half the 4500-strong community died within a year, and then to Roatán in the Bay of Honduras.

Any minor criticisms aside, Tessa Murphy's book's first – and perhaps most important – contribution is to reinscribe indigenous people in the history of the Caribbean and to emphasize Kalinago survival into the later eighteenth century. This is, therefore, not just a Caribbean history of the enslaved (though they appear here as key actors) or of European empires (again, though, they remain important): it is a history of a creole archipelago inspired by Richard White's "middle ground" but here comprising interactions between people of Kalinago, African and European descent, both enslaved and free.

This book represents a landmark in the history of archipelagos. By regarding island spaces as essentially porous, Murphy speaks not only to the literature on borderlands she cites, but also to scholars of islands who think "archipelagically," to use Gillis' phrase (Gillis 276). She emphasizes the importance of the sea both as a vector enabling the movement of peoples, goods, and ideas, and as a vibrant cultural space. As Hamilton and McAleer argue, islands are important to historical analysis not just as bounded or isolated spaces but because of their connectedness. This has a particular resonance in the Caribbean where new research, such as the University of Copenhagen's *In the Same Sea* project, continues to adopt this approach. Murphy's book will surely inform future

scholarship in this area and provide a model for scholars of archipelagos in other regions. Her analytical framework both recognizes the reality of life in the seventeenth and eighteenth centuries and provides a model for the study of island groups elsewhere in the Caribbean and around the world.

In that sense, this book ought to be seen as a vital contribution to our understanding of the Windward Islands, but it should also be read by all scholars interested in relationships between indigenous communities and invading powers, and by those exploring the role of islands in world history.

Works cited

- Dubois, Laurent. *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. U of North Carolina P, 2004.
- Gillis, John R. "Island sojourns." *Geographical Review*, vol. 97, no. 2, 2007, pp. 274-287.
- Hamilton, Douglas, and John McAleer, editors. *Islands and the British Empire in the Age of Sail*. Oxford UP, 2021.
- In the Same Sea*. University of Copenhagen, inthesamesea.ku.dk. Accessed 1 Jul. 2022.
- Newton, Melanie J. "The Race Leapt at Sauteurs': Genocide, Narrative, and Indigenous Exile from the Caribbean Archipelago." *Caribbean Quarterly*, vol. 60, no. 2, 2014, pp. 5-28.

Author's Biography

Douglas Hamilton is Professor of History and head of the Humanities Research Centre at Sheffield Hallam University. He is a historian of the eighteenth-century Caribbean and enslavement and has written on the relationship between islands and empires. His most recent book is *Islands and the British Empire in the Age of Sail* (Oxford University Press, 2021), edited with John McAleer.

The Creole Archipelago. Race and Borders in the Colonial Caribbean, by Tessa Murphy. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2021. 310 pp. (Book Review)

CRISTINA SORIANO (VILLANOVA UNIVERSITY, UNITED STATES)

Oceans and seas have been pivotal for the Atlantic World historiography since the 1990's. Up until recently, historians have engaged in thought-provoking debates about the contradictory visions of the sea as either a neutral space that served as a conduit of exchange or a place that required significant international regulation of the people and materials traversing it. One pioneering work that centered on the sea as a crucial unit of analysis was Julius Scott's 1986's PhD dissertation, recently published as *The Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution* (2018). Scott focused on the Caribbean Sea as a cultural space, a masterless one, that was simultaneously shaped and controlled by Spanish, British, French, Dutch, African, and Indigenous interventions. Scotts conceived this aqueous space as a multicultural reality deeply influenced by an itinerant, multiracial, and multilingual population that did not identify themselves with one empire or one nation, and whose identity took many forms that depended on political, economic, and socio-racial dynamics. The crucial relevance afforded to the Caribbean Sea allowed Scott to convey an open and malleable space that represented an invaluable opportunity for Afro-Caribbean actors to attain mobility and a masterless existence – a possibility deeply feared by the European power. In a similar vein, Ernesto Bassi's (2016) book *An Aqueous Territory. Sailor Geographies and New Granada's Transimperial Greater Caribbean World* carefully reconstructs the circuits of trade and communication that connected different Caribbean communities throughout the eighteenth century. Bassi creatively shows how sailors, traders, seafarers, smugglers, and revolutionaries – who easily moved on a constellation of islands, small continental towns, and the open waters of the Caribbean – brought to

live their own views of the Caribbean geography, while shaping the imperial imaginings that sought to control it. Thanks to these works and others, today we know that the Caribbean Sea afforded endless opportunities for subordinated groups to configure their geographies and mobility, contest imperial decisions and practices, and envision their participation in an evolving world.

Tessa Murphy's recent book *The Creole Archipelago: Race and Borders in The Colonial Caribbean* joins the exciting and innovative scholarship that conceives the Caribbean Sea as a meaningful and manageable space for interaction and exchange. Her book offers a meticulous and original analysis of the political, economic, and social processes that shaped the complex world of the inhabitants of the "Creole Archipelago," a term she uses to refer to both "the physical space – a chain of small volcanic islands, ... that stretches 280 miles from Guadeloupe in the north to Grenada in the south – and a hybrid community that emerged in exchange, interaction, accommodation, and contestation" (6). Murphy not only approaches the Caribbean as a body of water that allowed for exchange, interactions, and mobility to different communities but, more importantly, she focuses on a region that has often been neglected by the historiography. In the last twenty years, Saint-Domingue has monopolized historical studies of the impact of the French Revolution in the French Caribbean, while less attention has been paid to other French Caribbean colonies, especially the ones located in the Lesser Antilles.

In a recent provocative chapter, Paul Friedland (2018) invites historians to decenter Haiti and pay closer attention to the French Windward islands of Martinique and Guadeloupe, where citizens of all colors revolted for different reasons against the local royalist government. Laurent Dubois (2004), Frédéric Régent (2004),

and William S. Cormack (2019) have closely studied the effects of the Revolutions (both French and Haitian) in the islands of Martinique and Guadeloupe, and have shown how France's revolutionary ideas and narratives provided a script for revolutionary action in the Lesser Antilles that was very influential in the ways political conflict developed in the Caribbean. Murphy's *Creole Archipelago* is a welcome addition to the recent works that have opened a critical window to study the different ways that the age of Revolutions impacted less known areas of the Caribbean; Murphy not only focuses on the understudied southernmost islands of Dominica, Martinique, St. Lucia, St. Vincent, Grenada and Tobago, her book also offers a more comprehensive view – both temporarily and spatially – that recovers the past of these Caribbean islands that remained uncolonized for a long period of time, reconstructing a detailed history of the indigenous, European, and African communities that were part of this world. Drawing on a variety of archival, archaeological and cartographic resources, Murphy shows that this aquatic region – which during most of the seventeenth and eighteenth centuries eluded imperial control and domination and, later, became a space of inter-imperial contestation and rivalry – remains a meaningful and crucial space to understand how European empires were built up from the ground and how their political, economic, and social structures responded to complicated cross-cultural interactions.

Articulated chronologically in seven chapters, *The Creole Archipelago* is built around three fundamental issues: mobility, interconnections, and imperial experimentation. Each chapter begins with unique stories – historical or mythical – of individuals or groups of people who embarked on navigation journeys along the chain of volcanic islands that formed the arch of the Lesser Antilles. These individual stories introduce the reader to the frequency and familiarity with which the multicultural and multiracial population residing in the Lesser Antilles moved around the Eastern Caribbean archipelago. This pervasive mobility, Murphy shows successfully, refers not only to the capacity to physically move in the space, creating a “lived geography,” but also to the myriad economic, diplomatic, commercial,

and social opportunities that individuals sought for themselves and their communities as they moved around. For example, in the first chapter, Murphy shows how Kalinago – a term that indigenous population who inhabited the Lesser Antilles used to identify themselves – understandings of the Caribbean's maritime geography allowed them to retain spaces of autonomy and dominion. Murphy vividly describes how the Kalinago were able to use “waterways to escape colonial expansion, form alliances with other Indigenous people, launch attacks on Europeans, and continue to engage in established patterns of interisland travel and trade” (21). For most of the seventeenth century and part of the eighteenth century, the Kalinago succeeded in exercising diplomatic and military power, restraining colonization projects, and shaping the geopolitics of the Lesser Antilles.

Murphy approaches the colonial Caribbean as an interconnected and dynamic space rather than as a set of discrete and separated territories. This scope allows her to explore the different islands in intertwined social, economic, and political trajectories, a challenging task that nationalistic and imperialistic historiographies had failed to convey. The world that Murphy describes is navigable, permeable, mutable, and malleable; a challenging space that escaped the Imperial grip, and that provided different subjects – indigenous, Black and white planters, free and enslaved workers and sailors – with possibilities to avoid, contest, and resist imperial attempts to transform the Caribbean frontier into a center of sugar production. In fact, in the first three chapters of the book, Murphy offers ample evidence of how the Kalinago, but also free Black workers, and white settlers “ventured outside the sphere of imperial rule in order to serve their own interests” (53). Free people of color, for example, avoided increasingly discriminatory laws and attitudes by establishing themselves in regions that were not controlled by the French crown, and where they exercised greater influence in processes of racial formation.

The history that Murphy reconstructs is also a history of imperial experimentation, struggle, and rivalry. While chapter three provides a clear and exhaustive analysis of the complicated effects of the Seven Year War in a changing

Caribbean imperial map, as British forces conquered many French possessions such as Guadeloupe, Martinique, and Grenada, chapters four and five explore in detail how new imperial designs and accommodations affected the lives of existing settlers, enslaved, and Indigenous communities. An important argument Murphy develops in these central chapters of the book is that colonial subjects were aware of their social power and did not hesitate to capitalize on this power to demand accommodations or to find new frontiers to escape imperial control. Not all colonial subjects, however, experimented imperial expansion and control in the same way, Murphy shows that while white residents of the Ceded Islands gained electoral and legal privileges that were unthinkable to their counterparts on other British colonies, “for free people of color the extension of British rule heralded harassment, humiliation, and the threat of enslavement” (140). Therefore, they felt the urgency to find new destinations either in French or Spanish colonies.

Imperial experimentation would reach a peak during the decades of the Atlantic Revolutions when broad coalitions of Indigenous, free people of color, enslaved and white people revolted against colonial rule in the Eastern Caribbean. Contrary to previous works, Murphy argues that the rebellions and insurrections that rocked the region during the last decade of the eighteenth century owed less to the revolutionary narratives and actions that flooded the Caribbean basin than to local desires to retain Indigenous autonomy, protect the customary rights of free people of color, and resist the exploitative regime associated with the expansion of sugar production. As she argues at the end of her book, the revolts known as Fedon’s Rebellion and the Second Carib War were “part of a much longer history of opposition – both diplomatic and military – to British colonial reforms and experiments” (227). Murphy’s book successfully covers this broader, longer, and more complicated history.

The Creole Archipelago provides a vivid and comprehensive reconstruction of imperial experimentation, rivalry, and competition in the Lesser Antilles during the Seventeenth and Eighteenth centuries. Murphy describes the Creole Archipelago as a “site where overlapping

Indigenous, African, and European polities alternately dominated, vied, and coalesced with one another” (14). Her book, however, focuses almost exclusively on the imperial formulations drawn by British and French colonial authorities, and misses to provide an account of the Spanish presence and influence in the region. The Spanish island of Trinidad, which in the 1780s suffered important transformations – similar to the ones that affected other Lesser Antilles Islands in the same period – is barely mentioned in Murphy’s book, making the reader wonder if Trinidad and, by extension, the Spanish empire, were part of the Creole Archipelago.

In the mid-1770s, the Spanish Crown moved Trinidad, a neglected island with a stagnant economy and an impoverish population, to the center of the eighteenth-century Spanish Bourbon reforms. The Crown wanted to revitalize this geographically strategic post by integrating the island into the Captaincy General of Venezuela while establishing an agricultural and commercial program to recreate the slave-based plantation economy of other French and British islands in the West Indies. To achieve this, the Spanish crown implemented innovative migration policies that, embedded in the crucial family compact between Spain and France, sought to attract French Catholic planters and merchants to settle in Trinidad and bring their capital and enslaved laborers to the island. Within two decades (1777-1797), these imperial formulations turned Trinidad into a diverse and plural society (comprised of French, white, Catholic planters, free people of color, and enslaved Black people from the islands of Grenada, St. Vincent, and Martinique, Spanish white and pardo families, and some British merchants) and an economically promising colony that required the careful orchestration on the part of local colonial officials, foreign migrants, and imperial agents in Caracas and Madrid. The transformation of Trinidad during the 1780’s was a complex process that responded to several forces: Spanish reformist plans, the economic and political interests of colonial governments, but also the circumstances and needs of a French migrant population that was running away from British rule, and the challenging international scenario of imperial

rivalry that struck the Caribbean after the Seven Years War. The large number of French settlers who moved to Trinidad in the late eighteenth century (almost fifteen years before Trinidad was invaded by the British) became a key factor for the economic and social transformation of the island and remains clear evidence of the deep connections that existed between the French population of the ceded islands and Spanish administrators and residents of Trinidad and Venezuela. Murphy's book does not cover the Spanish Caribbean here, but her compelling history will encourage future scholars to include Trinidad and the Spanish empire within the complex, mutable, and hybrid community that formed the Creole Archipelago.

of imperial transition on the Island of Trinidad during the Age of Revolutions.

Works cited

- Bassi, Ernesto. *An Aqueous Territory. Sailor Geographies and New Granada's Transimperial Greater Caribbean World*. Duke UP, 2016.
- Cormack, William S. *Patriots, Royalists, and Terrorists in the West Indies: The French Revolution in Martinique and Guadeloupe, 1789-1802*. U of Toronto P, 2019.
- Dubois, Laurent. *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. U of North Carolina P, 2004.
- Friedland, Paul. "Every Island is Not Haiti. The French Revolution in the Windward Islands." *Rethinking the Age of Revolutions. France and the Birth of the Modern World*, edited by David A. Bell and Yair Mintzker, Oxford UP, 2018, pp. 41-79.
- Régent, Frédéric. *Esclavage, métissage, liberté : La Révolution française en Guadeloupe, 1789-1802*. B. Grasset, 2004.
- Scott, Julius. *The Common Wind. Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*. Verso, 2018.

Author's Biography

Cristina Soriano is an Associate Professor of Latin American history at Villanova University (Pennsylvania). Her first book *Tides of Revolution: Information, Insurgencies, and the Crisis of Colonial Rule in Venezuela*, (UNM Press, 2018) received the 2019 Bolton-Johnson award for the best book in Latin American History by the CLAH, and the 2020 *Fernando Coronil Prize for Best Book about Venezuela*, awarded by LASA. Her new project focuses on migration movements in the Lesser Antilles and the effects

Cultures et écritures mineures de « l'exception » dans les Amériques, sous la direction de Christine Dualé et Anne Garrait-Bourrier.

Paris, L'Harmattan, 2020, 177 pp. (Book Review)

NIDHAL TLILI (UNIVERSITÉ DE PICARDIE JULES VERNE, FRANCE)

Préambule

Cultures et écritures mineures de « l'exception » dans les Amériques est une œuvre collective menée sous la direction de Christine Dualé et Anne Garrait-Bourrier. Elle se compose de deux parties : la première (cinq articles) envisage l'exception à travers les arts comme la danse, la musique et l'expression corporelle tandis que la deuxième (quatre articles) se consacre à l'écriture de l'exception des cultures « mineures ». On pourrait dire que cet ouvrage s'interroge sur l'invention des cultures mineures dans les Amériques traversées de bout en bout par une culture de melting-pot, de métissage culturel et d'hybridité.

Pour pouvoir dégager le fil conducteur de tous les articles qui constituent ce livre, nous allons tenter de diriger la réflexion dans une triple direction. Dans un premier temps, nous allons montrer comment ces travaux, pour différents qu'ils soient, cherchent tous à saisir et à comprendre ce processus de mimétisme ou d'imitation d'une culture ou d'une écriture mineure face à la culture ou à l'écriture dominante. Dans un deuxième temps, nous allons focaliser l'attention sur le processus d'appropriation culturelle. Dans un troisième temps, nous porterons notre réflexion sur le phénomène de l'exception.

1. Le processus de la mimésis comme condition première de la réalisation des cultures mineures

Une culture mineure est mineure non seulement en termes numériques mais surtout par un certain rapport symbolique qui fait qu'elle ne peut se définir et se concevoir que lorsqu'elle prend sur elle-même et sur le monde le point de vue de l'Autre. C'est une culture dominée

qui ne peut se concevoir et se représenter en tant que telle mais par l'invention et l'imposition de la domination. Les articles réunis dans cet ouvrage partent de cette thèse soutenue depuis les années 60 par Aimé Césaire. La notion est aussi convoquée par Albert Memmi et Frantz Fanon qui cherchent à démontrer comment la culture et l'écriture mineures n'ont d'autre voie pour se définir et s'identifier, ni pour se connaître et se reconnaître qu'à travers le travail de l'assimilation, de l'intégration, de l'uniformisation, de l'homogénéisation, de l'imitation, bref la mimésis en tant que processus d'adoption long et douloureux, d'assimilation et d'imprégnation de la culture des dominants par les dominés. Seulement voilà : ce processus n'est pas si simple. Il est vrai que le dominé cherche à intérioriser le point de vue des dominants et des vainqueurs mais il le prend non pas pour renier et se dissoudre dans la culture de la domination comme il est prévu et attendu mais comme une stratégie de camouflage et de dissimulation pour être accepté et être reconnu aux yeux des dominants. « Nègre, je le suis, nègre je le demeure » disait Aimé Césaire avec beaucoup de provocation.

Le processus d'imitation est traversé de bout en bout, comme on le voit, par des conflits, de l'hypocrisie, de la mauvaise foi et de l'ambivalence : être avec vous et contre vous. Ainsi, le mimétisme pourrait être pris comme un paradoxe du moins apparemment ou mieux encore comme le signe d'une double articulation qui se manifeste à travers une appropriation et une inappropriation de la culture de l'Autre, comme quelque chose que le dominé devrait absolument reconquérir et rejeter à l'instant même, comme quelque chose d'évident et à la fois d'étranger ou d'intrus, de pur et d'impur, d'incestueux qu'on est appelé à faire et à ne pas faire à la fois. Il y a là une espèce de théâtralisation

et de mise en scène qui sert à perpétuer les stéréotypes et les identités fabriquées de toute pièce rien que pour se reconnaître et s'accepter mutuellement, rien que pour se dissimuler et jouer le jeu.

Les pratiques réelles et les illustrations dans *Cultures et écritures mineures* ne manquent pas. Nous focaliserons toute notre attention sur le cas de Joséphine Baker et le travail qu'elle fait pour se rassembler aux danseuses blanches. D'après Christine Dualé, Joséphine Baker incarnait le concept de mimétisme par excellence. Son art traduit la représentation que la domination lui impose. En effet, elle donnait à son public ce qu'il voulait voir : le corps nu avec seulement une ceinture de bananes, elle était une femme sauvage, animale, primitive, sexuelle, drôle et comique. En interprétant sa *Danse sauvage*, elle cristallisait les fantasmes des années folles à Paris. L'artiste avait gagné l'acceptation du public blanc mais elle était consciente des mythes racistes, des pensées coloniales et des visions de l'Afrique créés par les Européens pour les Européens. Alors, l'ambivalence était la principale caractéristique de Joséphine Baker. En effet, à travers une danse moderne qui rejetait tout académisme, l'artiste noire américaine introduisait un nouveau langage corporel pour devenir « almost the same but not quite » (Bhabha, *Les lieux* 86). Sa danse « hors-codes » incarnait, tout à la fois, le primitivisme et le modernisme. Elle était enfantine et enjouée. Elle était : « la version féminine du bouffon noir des ménestrels et l'incarnation de la Vénus noire » (42). Bref, Joséphine Baker pourrait incarner tous les types de femmes. En interprétant *La petite Tonkinoise*, la « Vénus noire » manipulait les stéréotypes pour diluer l'altérité. Disons qu'elle s'assurait que la différence culturelle était moins aiguë pour les Blancs pour permettre son assimilation. Homi Bhabha parle d'une « forme de savoir et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours « en place », déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répétée ... » (Bhabha, *Les lieux* 121). À travers sa chanson *Je suis son Annamite*, la « Vénus noire » était la conquête du colonisateur et en même temps elle participait, à travers un pouvoir de séduction, à la vulgarisation de la domination territoriale. Joséphine Baker faisait un contre-

discours. Elle était un « agent révolutionnaire » et une « machine de guerre », dit Dualé (45) en citant Deleuze et Guattari. Elle était à la fois la porte-parole du discours colonial français et son fossoyeur. Joséphine Baker a pu tourner les pièges du colonialisme à son propre avantage.

Si le processus d'imitation est un passage obligé pour la construction de la culture et de l'écriture mineure, il n'en est pas pourtant suffisant. Pour se réaliser pleinement, la culture ou l'écriture mineure devrait ensuite suivre le processus contraire, celui précisément de différenciation et d'appropriation. C'est de cela qu'il s'agit dans la deuxième partie de notre réflexion inspirée du volume.

2. Le processus d'appropriation en tant que condition seconde de l'invention de la culture mineure

Qu'entend-on, en effet, par la notion d'appropriation ? On pourrait dire qu'il y a là un travail de soi sur soi pour se distancier du processus de la répétition, d'uniformisation et d'homogénéisation. C'est ce quelque chose de plus ou de moins, une mimique de plus ou un geste de moins que l'on ajoute à l'image ou à la définition qui nous était imposée et que nous avons endossée pour secouer le sens, le trouer en quelque sorte de l'intérieur ou, le subvertir. C'est ce qu'on fait pour produire un travail de tremblement de sens, un travail de déplacement-replacement, ou encore de déterritorialisation et reterritorialisation pour inventer un troisième espace (Bhabha, « Le tiers-espace ») ou un troisième territoire, celui précisément où l'on se sent chez soi et où l'on est plus ou moins soi-même.

Pour mieux éclairer cette proposition, prenons quelques illustrations. Le premier est celui des corps nus des femmes afro-américaines. En lisant la contribution de Françoise Clary au volume, nous nous trouvons en face de certaines artistes noires qui cherchent à exhiber le corps et à le faire exprimer pour s'approprier par cela même une identité qui est la leur. C'est, en effet, à travers un langage qui met l'accent sur le sensualisme du corps et ses contradictions et qui s'ajoute au langage original pour que les variations prennent formes. Ces

facettes identitaires naissent dans le « tiers-espace » et constituent la condition même du pouvoir féminin des Afro-américaines. Il est donc question d'explorer l'espace personnel des Afro-américaines à travers une parole féminine orientée vers le corps. Ce processus de déplacement et de remplacement, de déconstruction et de reconstruction permet de dessiner les contours des personnalités sociales en faisant ressortir leurs singularités de leurs histoires. Les femmes afro-américaines font ainsi de la parole féminine un acte stratégique de résistance. Ainsi, l'appropriation se fait dans *Naked* par la présence d'une forme de défi, de brisure, de contre-narration et d'individualisation.

Le deuxième exemple de ce processus d'appropriation provient de la littérature afro-américaine et mis en évidence dans la contribution de Lucile Reynal de Saint-Michel. Il s'agit précisément de *Their Eyes Were Watching God* de Zora Neale Hurston, publié en 1937, et de *Beloved* de Toni Morrison publié en 1987. Nous nous retrouvons en face de deux héroïnes. Il s'agit de Sethe, dans *Beloved*, une femme noire anciennement asservie et de Janie, dans *Their Eyes Were Watching God*, descendante d'esclaves. Alors comment ces deux femmes vont-elles résister à un passé douloureux et construire une nouvelle identité ? Toute la question est de savoir comment nos deux héroïnes vont parler la langue des dominants et la faire leur. *Their Eyes Were Watching God* et *Beloved* sont deux textes jazzés.

Dans sa contribution, Lucile Reynal de Saint-Michel étudie l'exception à travers la notion de la créolisation. En effet, pour que le jazz devienne « le principe structurel de l'écriture » (Kandé), il faut que la littérature transmette les codes du signifiant jazzique vers le signifiant littéraire. Disons, donc, que l'art de la créolisation est une fête où deux peuples se rencontrent pour enfanter, dans la joie et dans la souffrance, une nouvelle création qui relève à la fois de la tradition musicale africaine et de la langue du colon. Magnifiée par des rythmes et des sons africains, la compréhension de cette nouvelle langue hybride passe par un décodage et par un déchiffrement. Alors quels sont les codes de la littérature africaine-américaine ? Dans *Jazz belles-lettres*, Aude Locatelli répartit la

présence du jazz dans la littérature en deux modélisations : une modélisation macro-structurelle et une modélisation micro-structurelle. D'après Reynal de Saint-Michel, d'un point de vue macro-structurel, Aude Locatelli parle d'une langue hybride qui regorge de métaphores, de polyphonies, d'antiphonies, de polyperspectivismes et d'anglais vernaculaire.

Dans *Beloved* et *Their Eyes Were Watching God*, Morrison et Hurston se réapproprient des techniques permettant de dialoguer et d'échanger et, ce faisant, de redonner vie et voix à la minorité afro-américaine.

3. L'exception comme un aboutissement

Toutes les contributions qui constituent ce livre cherchent à montrer comment une culture mineure, une culture longtemps étouffée que l'on entend à peine, une culture dominée chez elle et hors de chez elle, est condamnée à devenir une culture d'exception, une culture d'invention et de création puisqu'elle est obligée de suivre, malgré elle, le processus de répétition ou de mimésis : un processus d'intégration mais aussi d'invention d'un troisième espace. Ce livre collectif a donc pour mérite de focaliser toute l'attention sur la question de l'exception qu'il a étudiée et décryptée dans ses différentes dimensions. L'exception, ce moment de création et d'invention n'est-elle pas, si on suit les auteurs du volume, le produit et l'aboutissement de ce mouvement de va-et-vient entre le processus d'imitation et celui d'appropriation, entre la répétition et la différence pour parler comme Deleuze ?

Dans sa contribution, Nicole Ollier montre comment grâce à un va-et-vient entre le processus d'imitation et celui d'appropriation Lorna Goodison, poétesse jamaïcaine, a pu créer un troisième espace : un espace décentré et liminale qui lui a permis d'extraire l'extraordinaire de l'ordinaire. Ainsi, Lorna Goodison « glisse sous la peau de sa mère » et, tout en gardant une odeur « sans noblesse poétique, celle de l'oignon » (144), elle écrit *I Am Becoming My Mother*. Elle rend hommage à sa grand-mère en empruntant sa poésie orale, ses mots créoles et son anglais jamaïcain pour écrire ses plus beaux poèmes. L'écrivaine paye ses

dettes envers ses parents en transcrivant « les mots de la coupeuse de canne de la plus basse qualité, jetés sur les déchets » (144), l'anglais créole « de l'esclavage et de la honte ... dans la langue écrite de la grande Littérature » (144), celle du grand écrivain M. William Wordsworth. Tout en opérant la réhabilitation de sa famille et tout en rétablissant la voix, le talent, le pouvoir et la dignité des femmes noires, elle devient l'historienne des esclaves et des oubliés. Lorna Goodison remet ainsi en cause la notion de la langue mineure et fait valoir ses droits. Selon Deleuze et Guattari : « *"Majeur" et "mineur"* ne qualifient pas deux langues mais deux usages ou fonctions de la langue ... Les langues mineures n'existent pas en soi ». (131-132).

Remarques conclusives

Il est vrai que le phénomène de l'exception est l'aboutissement d'un processus d'imitation et d'appropriation. Mais on pourrait ouvrir tout un chantier pour étudier le processus contraire, celui précisément qui ne mène pas les cultures mineures ni à l'exception ni à la construction de soi mais à l'anéantissement et à la perte. On pourrait, en effet, porter la réflexion sur ce non-dit du livre et faire l'anthropologie de ces langues et langages perdus ou en train de se perdre, de ces cultures mineures disparues ou en train de disparaître. Et combien elles sont nombreuses.

Références

- Bhabha, Homi. *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*. Payot et Rivages, 2007 [1994].
- . Entretien avec Jonathan Rutherford. « Le tiers-espace », *Multitudes*, vol. 26, no. 3, 2006, pp. 95-107.
- Césaire, Aimé, entretiens avec Françoise Vergès. *Nègre je suis, nègre je resterai*. Albin Michel, 2005.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Mille plateaux*. Minuit, 1980.
- Kandé, Sylvie. « Jazz et littérature francophone », *Mots Pluriels*, vol. 13, 2000. [En ligne]. Consulté le 30 mai 2022.

Biographie de l'auteur

Nidhal Tili est doctorant en Sciences du langage à l'Université de Picardie Jules Verne. Il a obtenu sa maîtrise en Langue française et son Certificat national de master en Linguistique et littérature françaises à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis.