Collège Doctoral Languedoc-Roussillon

THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur

Délivré par **L'UNIVERSITE PAUL-VALERY MONTPELLIER 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 58
Et de l'unité de recherche LLACS

Spécialité : **Études hispaniques et hispano-américaines**

Présentée par **Urbain MOUSSAVOU**

AQUEL MARAVILLOSO TROZO DEL SOLAR PATRIO : L'ESPAGNE EN GUINEE EQUATORIALE, ENTRE REPRESENTATIONS COLONIALES ET HISPANISATION (1778-1931)

Soutenue le 14 décembre 2019 devant le jury composé de

M. Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA, Profesor titular, Universidad Complutense de Madrid	Rapporteur
Mme. Louise BENAT-TACHOT, Professeure émérite, Université de Paris IV	Examinatrice
Mme. Alicia CAMPOS SERRANO, Profesora contratada doctora, Universidad Autónoma de Madrid	Examinatrice
M. Raphaël CARRASCO, Professeur émérite, Université Paul-Valéry Montpellier 3	Co-directeur de la thèse
M. Pascal GANDOULPHE, Professeur, Université d'Aix-Marseille	Examinateur
M. Eloy MARTIN CORRALES, Profesor titular, Universitat Pompeu Fabra de Barcelone	Co-directeur de la thèse

UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER 3

À

Mamie Julienne

Maman Odile

Maman Dina

Douckakis

Marie-Blanche

Estelle

Fabrice

Remerciements

J'exprime ma profonde gratitude aux Professeurs Raphaël Carrasco et Eloy Martín Corrales qui ont dirigé cette thèse. Leur disponibilité, leur patience, leur appui et leurs conseils précieux ont contribué largement à l'aboutissement de ce long travail.

Je tiens à remercier l'équipe de recherche LLACS, notamment sa Directrice, Anita Gonzalez Raymond, pour le cadre et le matériel mis à la disposition des doctorants, ainsi que pour l'aide financière dont j'ai bénéficié pour les séjours de recherche en Espagne. Merci aussi pour la possibilité qui nous a été accordée d'organiser et de prendre part à des manifestations scientifiques.

Je tiens à remercier également mon centre d'accueil à l'Universitat Pompeu Fabra, l'*Instituto de Historia Jaume Vicens i Vives*, qui m'a offert un cadre de travail et l'accès à une documentation riche, ainsi que la possibilité de prendre part aux activités du groupe de recherche GRIMSE.

Je remercie particulièrement tous les enseignants et chercheurs qui m'ont accordé des entretiens en Espagne : Dolores García Cantús, Jacint Creus, Yolanda Aixelà Cabré, Miquel Vilaró i Güell et Gonzalo Álvarez Chillida.

Une reconnaissance particulière pour mes parents, André Moussavou et Bernadette Maganga, ainsi que pour Alain et Colette Ignoumba qui m'ont toujours soutenu et accompagné avec amour.

Une tendre pensée pour ma chère épouse, Lesly Kate Moussavou, dont la présence, le soutien moral et les encouragements quotidiens ont été d'une importance capitale pour mener à terme ce travail.

Je n'oublie pas mes frères, sœurs, neveux et nièces.

Je tiens à remercier Mme Odette Ibondo pour son exhortation et son soutien continu.

Je tiens aussi à remercier Léonce et Mirna Kassa, Vuadens Inengue, Olivia Medza, Thibaut Kassa, Mexcin Ebane, Aymard Ngoma, Paul Mouloungui, Landry Yembi, les camarades de LLACS ainsi que toutes les autres personnes qui m'ont nourri de leurs encouragements.

Une pensée particulière pour la Phratrie de la Marge : Kevin Maganga « l'entrecœuriste », Brice Ngouangui « le transfrontalier » et Rostano Mombo « S… ».

Résumé

La colonisation des Possessions espagnoles du golfe de Guinée entraîne la mise en rapport de civilisations hétérogènes et d'hommes ethniquement et culturellement différents. Aussi, en favorisant la circulation de l'information et des hommes, elle engendre une littérature variée au travers de laquelle se manifeste le regard que les Espagnols portent sur les populations guinéennes et leurs cultures. Bien qu'il soit fondé sur leurs impressions directes, ce regard reste fortement influencé par l'héritage de plusieurs siècles de tradition sur l'infériorité des Noirs. On constate une survivance des divers préjugés séculaires relatifs aux Africains. Ceux-ci conditionnent inévitablement leur perception des Guinéens. Ils favorisent également la domination de la société coloniale sur la société colonisée qui est soumise à une triple tutelle : celle de l'administration coloniale, celle des grandes sociétés monopolistes, et celle des missions religieuses catholiques.

Mots clés : représentations, hispanisation, colonisation, Guinée espagnole, Espagne.

Resumen

La colonización de las Posesiones españolas del golfo de Guinea implica la vinculación de civilizaciones heterogéneas y de hombres étnica y culturalmente diferentes. Además, al promover la circulación de la información y de hombres, genera una literatura variada a través de la cual se muestra la mirada de los españoles sobre los pueblos guineanos y sus culturas. Aunque basado en sus impresiones directas, esta mirada está fuertemente influenciada por el legado de siglos de tradición sobre la inferioridad de los negros. Se nota una supervivencia de los diversos prejuicios seculares relacionados con los africanos. Estos inevitablemente condicionan su percepción de los guineanos. También favorecen la dominación de la sociedad colonial sobre la sociedad colonizada que está sometida a una triple tutela: la de la administración colonial, la de las grandes sociedades monopolísticas y la de las misiones religiosas católicas.

Palabras claves: representaciones, hispanización, colonización, Guinea española, España.

Abstract

The colonization of the Spanish Possessions of the gulf of Guinea involves the linking of heterogeneous civilizations and ethnically and culturally different populations. Also, by promoting the circulation of information and men, it generates a varied literature through which the Spaniards express their view of the Guinean populations and their cultures. Although based on their direct impressions, this view remains strongly influenced by the legacy of centuries of tradition on the inferiority of blacks. There is a survival of the various secular prejudices about Africans. These inevitably condition their perception of Guineans. They also promote the domination of the colonial society over the colonized society which is subject to a threefold tutelage: that of the colonial administration, that of the large monopolistic societies, and that of the Catholic religious missions.

Key words : representations, hispanization, colonization, Spanish Guinea, Spain.

SOMMAIRE

Introduction générale……11

Première partie : Grands traits de l'établissement des Espagnols en Guinée Équatoriale.....30

Chapitre 1 : Entre prises de possession et premières tentatives de colonisation……...34

Chapitre II : Débuts de la colonisation……..75

Chapitre III : Des peuples et des cultures à l'épreuve de la colonisation……...102

Deuxième partie : Imaginaires et représentations : la Guinée espagnole et les Guinéens dans le regard des Espagnols……...150

Chapitre 1 : Imaginaire colonial et idéologie……..154

Chapitre 2 : Description et représentation ethnico-culturelle des colonisés……...202

Chapitre 3 : Les Fang dans l'imaginaire colonial : la réinvention du sauvage ?.....255

Troisième partie : Politique indigène, influences missionnaires et hispanisation……...289

Chapitre 1 : Politique indigène et ordre colonial : le rapport à l'Autre à travers la politique indigène……...……293

Chapitre 2 : *Españolizar catolizando colonialmente* : les clarétains et la transformation de la société guinéenne……340

Conclusion générale ……...393

Sources et bibliographie…….....403

INTRODUCTION GENERALE

Le 20 décembre 1966, lors de sa 21e session à New York, l'Organisation des Nations Unies approuve la résolution 2230 concernant la décolonisation des Provinces espagnoles du golfe de Guinée. Les Nations Unies invitent de ce fait l'Espagne – qui refusait d'abandonner ses territoires coloniaux d'Afrique alors que la quasi-totalité du continent était décolonisée au début des années 1960 – à convoquer des élections par suffrage universel. Le 24 juillet 1968, au cours d'une session plénière à Madrid, les *Cortes* espagnoles approuvent le projet de loi sur l'indépendance de la Guinée Équatoriale. Le 11 août 1968 est aussi approuvée, par référendum, la nouvelle constitution guinéo-équatorienne. Celle-ci est rédigée à Madrid au cours d'une Conférence constitutionnelle avec les principaux leaders politiques guinéo-équatoriens. C'est ainsi que les 22 et 29 septembre 1968 se tiennent des élections générales pour désigner le premier président de la République de Guinée Équatoriale. À la surprise générale, c'est Francisco Macías Nguema qui les remporte grâce à l'appui des groupes les plus nationalistes. Il devance Bonifacio Ondo Edu, ancien président du gouvernement autonome soutenu par la Présidence du gouvernement espagnol, et Atanasio Ndongo Miyene, leader du Mouvement national de libération de la Guinée Équatoriale (*Movimiento Nacional de Liberación de Guinea Ecuatorial* - MONALIGE), appuyé par le ministère espagnol des Affaires étrangères. Le 12 octobre 1968, le ministre Manuel Fraga Iribarne arrive à Santa Isabel, la capitale coloniale, comme représentant de l'État espagnol. Il vient signer l'acte d'indépendance de l'ancienne colonie qui devient alors une entité politique et territoriale unique. Les signatures de Macías Nguema et Fraga Iribarne ce 12 octobre, jour symbolique pour l'Espagne – *Día de la Hispanidad* –, confirment la naissance d'un nouveau pays : la Guinée Équatoriale. L'Espagne, ancienne puissance administrante, achève de la sorte un long processus de près de deux siècles de domination coloniale dans ce petit pays insulo-continental d'Afrique centrale émietté territorialement, avec une composante insulaire éparpillée dans le golfe de Guinée et une minuscule région continentale enclavée entre le Cameroun au nord et le Gabon au sud et à l'est. Mais comment s'expliquent la présence de l'Espagne et surtout l'entreprise d'une colonisation qui peut sembler anachronique dans cette modeste tranche d'Afrique au regard de sa splendeur américaine ?

À l'évidence, cette présence en Afrique subsaharienne se justifie par le commerce et l'esprit de lucre. Elle reste, en outre, étroitement liée aux avatars ultramarins, et plus particulièrement aux affaires concernant la précieuse colonie de Cuba.

Au cours du XVIIIe siècle, l'augmentation de la production agricole dans les colonies d'Amérique, et surtout dans les Antilles espagnoles, est confrontée à un besoin croissant de main-d'œuvre. Cette réalité incite les grandes puissances marchandes européennes à accroître le commerce d'esclaves sur les côtes africaines, particulièrement dans le golfe de Guinée qui est la principale zone de capture. Dans le cadre de la Traite transatlantique, le transport d'hommes noirs depuis le continent africain jusqu'au Nouveau Monde est dominé au début de ce siècle par la France et l'Angleterre. Ces deux nations se disputent le monopole de l'importation d'esclaves à travers respectivement la Compagnie de Guinée, créée en 1684, et la Compagnie anglaise de la mer du Sud (*South Sea Company*) fondée en 1711. Avant elles, les fournisseurs d'esclaves ont d'abord été les Portugais, puis dans la seconde moitié du XVIIe siècle (1640-1692) l'hégémonie de la traite est passée aux mains des Hollandais grâce notamment à la Compagnie des Indes Occidentales qui leur a permis de s'installer partout comme marchands d'esclaves[1].

L'Espagne, dont les territoires ultramarins nécessitent une forte présence d'esclaves, ne peut participer de manière directe à la traite négrière pour la simple raison qu'elle ne possède aucun point d'attache ni des comptoirs de traite sur la côte occidentale de l'Afrique. En réalité, la couronne espagnole a soumis le commerce des esclaves à une réglementation sévère parce qu'elle ne souhaite pas favoriser l'organisation de compagnies nationales orientées vers ce commerce. Cependant, l'essor considérable de la production de canne à sucre, de cacao, de café, de tabac et de coton depuis le XVIe siècle pose un problème de main-d'œuvre car ces cultures ont pour corollaire l'esclavagisme africain. Le besoin de travailleurs en provenance du continent africain est grandissant dans les plantations depuis que Charles Quint a interdit l'esclavage des Amérindiens sous l'influence de Bartolomé de Las Casas. Ainsi, et contrairement aux autres puissances marchandes qui s'approvisionnent de façon directe, l'Espagne reste dépendante des grandes compagnies maritimes de ses concurrents. Elle essaie d'y remédier d'abord à travers la *Licencia*. Il s'agit d'une autorisation royale ou d'un contrat entre le Roi et les particuliers pour introduire des esclaves dans le Nouveau Monde. Elle le fait ensuite par les *Asientos*. L'*Asiento*, ou *asiento de negros*, est un système par lequel la couronne espagnole, qui contrôle directement la traite, concède ou vend des licences d'importation à des particuliers, à des entités mercantiles ou à des compagnies étrangères

[1] Nicomedes Santa Cruz, « El negro en Iberoamérica », *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 451-452 (Janvier-février 1988), p. 7-46 (p. 19).

chargées de fournir annuellement des quantités variables d'esclaves aux colonies de plantations.

Jusqu'à la libéralisation de la Traite à partir du 28 février 1789, la couronne espagnole reste convaincue que seule la mise en place d'une traite directe peut résoudre ses problèmes d'importation de travailleurs esclaves. Mais celle-ci nécessite la possession de territoires ou de comptoirs commerciaux sur la côte occidentale de l'Afrique. C'est dans cette perspective que l'Espagne et le Portugal, qui ont connu des conflits frontaliers en Amérique latine, décident d'un rapprochement stratégique. Celui-ci donne lieu quelques mois plus tard à la signature d'un traité, dit *Tratado Preliminar de Paz y de Límites en América Meridional*. Ce traité est signé le 1er octobre 1777 à San Ildefonso. Le 24 mars 1778, José Moñino y Redondo, Comte de Floridablanca et ministre d'État de Carlos III, et Inocencio de Souza Coutinho, ambassadeur de la reine Maria I du Portugal en Espagne, signent le Traité du Pardo. Également dénommé *Tratado de Amistad, Garantía y Comercio*, cet accord ratifie celui de San Ildefonso. Ce nouveau traité traduit clairement le souhait des Espagnols de s'établir enfin en Afrique subsaharienne afin de profiter directement du commerce qui s'y exerce. Les ambitions espagnoles sont alors essentiellement commerciales car le projet consiste à obtenir des points d'attache sur lesquels établir des comptoirs de traite.

Par ces traités qui permettent aussi de redéfinir les frontières des deux voisins ibériques en Amérique du sud, le Portugal cède à l'Espagne les îles de Fernando Poo et Annobón, situées dans le golfe de Guinée. En échange, les Espagnols laissent aux Portugais l'île de Santa Catalina située sur la côte brésilienne. En plus de sceller le transfert à l'Espagne des droits des Lusitaniens sur les deux îles, les accords hispano-portugais octroient à la couronne espagnole le droit exclusif de commercer sur la côte voisine du continent située à environ cent vingt milles de Fernando Poo. Les droits des Espagnols dans ces territoires insulaires sont explicitement exprimés dans l'article 13 du Traité du Pardo :

> *Su Majestad fidelísima, como de hecho ha cedido y cede, por sí y en nombre de sus herederos y sucesores, a su Majestad católica y los suyos en la Corona de España, la isla de Annobón, en la costa de África, con todos los derechos, posesiones y acciones que tiene a la misma isla, para que desde luego, pertenezca a los dominios españoles del propio modo que hasta ahora ha pertenecido a los de la Corona de Portugal; y asimismo todo el derecho y acción que tiene o puede tener a la isla de Fernando del Pó, en el golfo de Guinea, para que los vasallos de la Corona de España se puedan establecer en ella y negociar en los puertos y costas opuestas a la dicha isla, como son los puertos del río Gabón, de los Camarones, de Santo Domingo, de Cabo Fermoso y*

otros de aquel distrito, sin que por eso se impida o estorbe el comercio de los vasallos de Portugal (…)[2].

Le Traité du Pardo constitue ainsi le fondement juridique de la présence de l'Espagne en Afrique occidentale et de la souveraineté dont elle bénéficie sur ces îles et sur la partie continentale qui portera le nom de Río Muni. À ces territoires seront greffées, à partir de 1843, les îles de Corisco, Elobey Grande et Elobey Chico. Ce traité constitue par ailleurs le point de départ d'un processus qui aboutira à la colonisation de ces territoires qui s'ajoutent à l'empire colonial espagnol peu avant l'apparition des premiers mouvements séparatistes en Amérique latine. Longtemps flageolante car ces îles occupent dans un premier temps une place marginale et de faible importance économique, démographique et stratégique, la colonisation des Possessions espagnoles du golfe de Guinée ne devient consistante qu'au lendemain de l'écroulement total, tel un château de cartes, de l'empire colonial espagnol en Amérique. Cet effondrement, caractérisé par la perte de Cuba, de Porto Rico et des Philippines en 1898, va faire des Territoires espagnols du golfe de Guinée « *el último rincón del inmenso imperio donde el sol no se ponía* ».

L'Espagne va y entreprendre une colonisation de près de deux siècles, depuis la signature du Traité du Pardo jusqu'à l'indépendance le 12 octobre 1968 de ce qui constitue la Guinée Équatoriale actuelle. Cette longue période comprend les années de la Restauration, la dictature de Miguel Primo de Rivera, la Seconde République espagnole ainsi que la dictature franquiste. Au cours de celle-ci, les habitants de la Guinée espagnole ont vécu sous une triple tutelle : celle de l'administration coloniale et des militaires, celle des grandes sociétés monopolistes et des colons, et enfin celle des missions religieuses catholiques. Ces trois entités représentent les principaux agents de la colonisation ibérique et de ses attendus dans le golfe de Guinée. Par agents, nous entendons les forces qui ont participé au processus de colonisation en se partageant le pouvoir et la domination coloniale, et dont les objectifs s'imbriquent bien que ces entités soient rivales à des degrés divers. Ils composent ce que Balandier nomme la société coloniale, c'est-à-dire la minorité numérique dominante dans la situation coloniale[3]. Face à celle-ci se trouve la société colonisée, c'est-à-dire le groupement

[2] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales,* Madrid, Imprenta Sucesores de Rivadeneyra, 1945, p. 15.
[3] Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 110, n° 1 (2001), p. 9-29.

des populations autochtones qui frappe par « sa supériorité numérique écrasante et la domination radicale qu'elle subit »[4].

Ce qui nous intéresse dans la situation coloniale en Guinée espagnole, ce sont d'une part les représentations, et d'autre part les différentes manifestions de la domination tutélaire des secteurs de la société coloniale sur la société colonisée. À travers l'étude des représentations, il est question de saisir le faisceau d'images et de représentations des indigènes guinéens dans la littérature coloniale espagnole consacrée aux territoires espagnols du golfe de Guinée et à ses habitants. Comment voyageurs, explorateurs, commerçants, colons, écrivains, administrateurs coloniaux, missionnaires et autres acteurs se sont-ils emparés de l'Autre colonisé pour en faire une représentation ? De manière plus précise, comment les indigènes guinéo-équatoriens ont-ils été représentés dans la littérature coloniale espagnole ?

Pour ce qui est de la domination de la société coloniale sur la société colonisée, il s'agira d'investiguer les différents mécanismes mis en œuvre pour la pratiquer ainsi que les institutions créées au bénéfice de sa légitimation. Nous considérons en effet qu'il existe un lien entre la perception qu'ont les Espagnols des indigènes africains et les mécanismes de domination et de maintien de l'ordre colonial. Celui-ci réside dans le fait que les représentations des indigènes produites dans le contexte colonial ont servi d'appui aux politiques coloniales. Aussi, il convient d'observer que la colonisation de la Guinée Équatoriale, et celle de l'Afrique subsaharienne en général au XIXe siècle, intervient à une période où la théorie de l'inégalité des races est la philosophie dominante en Europe. La pensée racialiste, qui érige les Blancs en « race supérieure », en leur attribuant le monopole de la beauté, de la culture, de l'intelligence et de la force, a de fait contribué à légitimer l'impérialisme économique et politique, c'est-à-dire la colonisation des humanités extra-européennes. Convaincus de la supériorité de la civilisation occidentale et de l'universalisme de sa culture, c'est donc sur la foi de ces théories de hiérarchisation des « races » et des civilisations, empreintes de racisme et de préjugés populaires, que la société coloniale a fonctionné en Guinée espagnole. Elle s'appuie sur un principe de séparation de la population entre Européens et indigènes. Les premiers, inférieurs en nombre, se situent au dessus de la pyramide sociale et maintiennent les seconds au bas de celle-ci. Cette réalité renforce

[4] Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », art. cit.

inévitablement la barrière sociale entre Blancs et Noirs et favorise en même temps la domination des uns sur les autres.

Nous nous intéressons précisément à la domination tutélaire œuvrée par l'administration coloniale et par les missions catholiques. L'agent administratif et militaire, avec à sa tête le gouverneur général qui représente l'État administrant, est celui qui incarne le pouvoir politique. Par le biais d'une structure d'organisation coloniale, il contrôle les frontières. À travers l'établissement d'un corps juridique organisé, il contrôle la population indigène en même temps qu'il assure l'ordre dans la colonie. Les missions catholiques quant à elles détiennent le pouvoir religieux. Il est certain qu'elles n'ont pas été qu'un moyen auxiliaire dans l'application des stratégies de colonisation car elles ont à charge la « mission civilisatrice » qui sert en outre de caution morale à la colonisation espagnole. Les jésuites dans un premier temps en 1858, puis les clarétains de la Congrégation des Fils du Cœur Immaculé de Marie qui leur succèdent à partir de 1883, sont précisément les ordres religieux choisis par la couronne d'Espagne pour christianiser et hispaniser la société colonisée. Il est de leur ressort de transmettre aux indigènes la civilisation de l'Espagne chrétienne. Chacun de ces agents qui œuvrent à la colonisation de la partie insulaire et de la région continentale a ainsi pour mandat d'assumer la domination coloniale.

Pour réaliser notre étude, nous partons du constat que la colonisation européenne a été accompagnée d'un discours marqué par une vision manichéenne du monde et des autres cultures, ainsi que d'une représentation des humanités extra-européennes influencée par les théories de catégorisation des humains qui postulent une inégalité entre les « races ». Autant il a été démontré que la hiérarchisation des « races » a servi la colonisation, autant il est certain que chaque nation colonisatrice s'est construit une image des peuples indigènes sur lesquels elle a assis sa domination. Tant et si bien qu'il existe des similarités dans l'image construite par chaque nation pour des raisons évidentes liées aux taxonomies qui postulent la supériorité des Européens et de leur culture et qui nourrissent l'imaginaire européen. C'est ainsi que William Cohen affirme, en évoquant l'exemple français dans une étude fondatrice sur les regards que les Européens ont portés sur les Africains au moment de la colonisation, que « l'expérience qui fut celle de la France dans ses colonies offre de fortes ressembles avec l'expérience vécue par les autres nations européennes, lesquelles, au cours de la période étudiée [1530-1880], se bâtirent également des empires au-delà de leurs frontières et

n'hésitèrent pas y pratiquer l'esclavage »[5]. Dans le même ordre d'idées, Gustau Nerín rappelle que « *los mitos discriminatorios no sólo son muy anteriores [al período de expansión colonial], sino que además surgieron de forma simultánea en todos los países europeos* »[6]. Mais ces similarités n'empêchent pas l'existence de particularités, car « tous les Européens ne se firent pas une image parfaitement identique de l'indigène »[7]. À ce propos, Romero de la Cruz précise, dans le cas espagnol, que « *[el colonialismo] permite definir los rasgos que han construido la imagen que la sociedad española percibe del negro africano, una forma de percibir la alteridad que tiene rasgos específicos que la diferencian con respecto a otros pueblos* »[8].

Partant de ces observations, nous souhaitons décrire les impressions et l'attitude des Espagnols à l'égard des indigènes guinéens dans la situation coloniale en insistant sur les particularités de la construction de la représentation des Noirs en général dans l'imaginaire espagnol. En outre, le regard porté par les Européens sur les humanités extra-européennes ayant donné lieu à des idéologies qui infériorisent l'Autre lointain en concevant la supériorité innée des « Blancs » sur les « non-Blancs », notamment les Africains subsahariens, il demeure intéressant de voir comment celles-ci s'appliquent ou s'exécutent dans la situation coloniale sous la forme d'une domination tutélaire justifiée précisément par elles. Tachons de ne pas oublier, en effet, que la tutelle et la domination sont au fondement de toute colonisation, et que les références et la vision des indigènes se font depuis la prétendue supériorité d'appartenir à la « race » civilisatrice. Cette supériorité est celle qui confère aux colonisateurs espagnols un droit de domination multiforme sur les indigènes. Sánchez Molina rappelle justement que

> *con la ideología de la denominada « misión civilizadora », las construcciones etnocéntricas de los otros no-europeo se utilizan ideológicamente para justificar la expansión política-económica de nacionalismos europeos y expansionistas en el continente africano y el sometimiento de sus poblaciones a las nuevas leyes de exclusión de estos que imponen los gobiernos coloniales*[9].

---

[5] William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981, p. 7.
[6] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona, Península, 1998, p. 62.
[7] *Ibid*, p. 9.
[8] María Dolores Fernández-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, Granada, Universidad de Granada, 2003, p. 16.
[9] Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado*, Madrid, UNED, 2011, p. 162.

Le regard porté par les Espagnols sur les populations de la Guinée espagnole durant la colonisation est une question qui a été très peu étudiée. Si « l'histoire des représentations coloniales et raciales est un secteur de recherche qui a connu un essor spectaculaire depuis une vingtaine d'années » comme l'affirmait Pap Ndiaye en 2012[10], il convient tout de même de constater que cette question demeure un territoire peu exploré en ce qui concerne les territoires espagnols d'Afrique centrale. Cela est surtout le cas dans l'univers francophone où des travaux sur cette question sont quasi inexistants. En réalité, au-delà de cette seule thématique, c'est la question guinéo-équatorienne dans son ensemble qui est très peu abordée. Les rares travaux qui existent en français sont essentiellement consacrés à l'histoire coloniale et postcoloniale de la Guinée Équatoriale. Ils sont principalement l'œuvre de l'africaniste suisse Max Liniger-Goumaz et de l'historien français René Pélissier. Le premier est notamment connu pour sa *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*[11], l'ouvrage *Guinée Équatoriale : de la dictature des colons à la dictature des colonels*[12], ainsi que pour de nombreux articles sur le sujet. Le second est l'auteur de publications du même type, mais bien plus centrées sur la fin du colonialisme espagnol en Afrique, aussi bien dans le Sahara qu'en Guinée Équatoriale[13]. Plus récemment, l'archiviste et chercheuse française Valérie de Wulf a publié en 2014 un ouvrage en deux volumes qui traite de l'histoire de l'île d'Annobón et des Annobonais. Celui-ci constitue le texte remanié d'une thèse de doctorat soutenue en 2013[14]. Le premier volume traite de l'île depuis sa découverte et son peuplement par les Portugais jusqu'à la phase de colonisation par l'Espagne à partir du dernier quart du XIXe siècle[15]. Le deuxième quant à lui est consacré aux habitants de cette île, les Annobonais, « un peuple africain original » selon la chercheuse en raison de l'histoire particulière de sa formation, de

[10] Pap Ndiaye, « "Français et Africains" de William B. Cohen », *L'Histoire*, mensuel n° 374, avril 2012 [en ligne], consulté le 13 avril 2018. Url : https://www.lhistoire.fr/classique/%C2%AB-fran%C3%A7ais-et-africains-%C2%BB-de-william-b-cohen.

[11] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, Paris, L'Harmattan, 1988.

[12] Max Liniger-Goumaz, *Guinée Équatoriale : de la dictature des colons à la dictature des colonels*, Genève, Les Éditions du Temps, 1982.

[13] René Pélissier, *Don Quichotte en Afrique, voyages à la fin de l'empire espagnol*, Orgeval, éditions Pélissier, 1992 ; *Spanish Africa. Afrique espagnole, études sur la fin d'un Empire (1957-1976)*, Orgeval, Ed. Pélissier, 2005.

[14] Valérie de Wulf, *Annobón : histoire, culture et société (XVe-XXe siècles)*, thèse de doctorat soutenue en 2013 à Paris EHESS.

[15] Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle*, tome 1, Paris, L'Harmattan, 2014.

sa construction identitaire, de son fonctionnement et de ses croyances empreintes d'un syncrétisme inspiré du catholicisme et du culte des ancêtres[16].

C'est en Espagne qu'on rencontre davantage de travaux et d'études sur les territoires espagnols d'Afrique centrale. Parmi ceux-ci figurent des études qui abordent la question des représentations coloniales et des rapports raciaux dans la situation coloniale. On retrouve ainsi le travail de Gustau Nerín, intitulé *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*[17]. Dans celui-ci, l'anthropologue s'appuie sur des textes de la littérature coloniale écris entre 1843 et 1968 pour analyser la pensée africaniste de l'Espagne, principalement celle promue par le franquisme. Il fait alors remarquer qu'au cours de la période coloniale franquiste, on assiste à la promotion d'un discours en faveur d'un « hispanotropicalisme » que le chercheur qualifie de « *copia chapucera del lusotropicalismo* » de l'intellectuel brésilien Gilberto Freyre, « *pasado por el filtro de los ideólogos salazaristas* »[18]. Inspirée du « lusotropicalisme » donc, la théorie hispanotropicaliste, dans laquelle est incluse celle d'une Hispanité (*Hispanidad*) qui se veut étendue à la colonie de l'Afrique équatoriale, défend l'idée selon laquelle l'action colonisatrice de l'Espagne en Afrique subsaharienne se distinguerait de celle des autres puissances par *« la innata vocación africana de los españoles, la tendencia misionera de la nación española*, *la ausencia total de actitudes racistas, y la difusión del mestizaje como consecuencia de este supuesto antirracismo genuinamente hispano* »[19]. Autre point important de son étude, Nerín met en lumière, à travers des témoignages multiples d'acteurs divers – missionnaires, colons, administrateurs, voyageurs, chefs traditionnels, historiens et anthropologues entre autres –, le choc culturel, racial, social et sexuel entre Espagnols et Africains dans la situation coloniale. Il relève de cette manière des stéréotypes et des mythes qui ont contribué à déterminer les relations entre société coloniale et société colonisée. Rappelant la pensée de Roger Bastide qui indique que lorsque nous voyageons nous transportons avec nous nos préjugés, nos ignorances ainsi que nos rêves de pouvoir et d'hégémonie, il explique que « *los prejuicios no son un elemento inofensivo de la realidad, sino una peligrosa herramienta que es utilizada para legitimar la explotación de determinados colectivos sociales* »[20]. Il insiste notamment sur les stéréotypes sexo-raciaux qui ont guidé non seulement les politiques coloniales de l'Église en Guinée espagnole, mais

[16] Valérie de Wulf, *Les Annobonais, un peuple africain original. Guinée Équatoriale, XVIIIe-XXe siècles*, tome 2, Paris, L'Harmattan, 2014.
[17] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona, Península, 1998.
[18] *Ibid*., p. 11 et 12.
[19] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op*. *cit*., p. 12.
[20] *Ibid*., p. 60.

également les relations entre hommes blancs et femmes noires. Ces relations, précisément, ne sont pas exemptées du poids des représentations coloniales qui postulent l'infériorité de la société colonisée, car tous les stéréotypes coloniaux supposaient l'élaboration d'une valorisation de la réalité de la colonie en fonction de l'échelle de valeurs de la métropole[21].

Une autre étude intéressante qui aborde les représentations coloniales est celle réalisée par Fernández-Fígares Romero de la Cruz[22]. Dans une perspective anthropologique, cette dernière traite de la perception de l'image de l'Autre colonisé dans la société espagnole à travers l'image filmée. Cela revient à examiner la colonisation à travers le prisme de la représentation du cinématographe, « *tanto en lo que se refiere a su utilización propagandística como en cuanto a su forma espontánea de hacer aflorar el imaginario social en un momento dado, por medio del cine de ficción* »[23]. Mais son étude est beaucoup plus large car elle examine l'évolution de l'image de l'Afrique en Espagne depuis les textes des explorateurs jusqu'aux images cinématographiques qui ont servi à la propagande coloniale africaniste sous le franquisme. C'est sous le régime franquiste que le cinéma est mis à profit pour exalter l'action coloniale espagnole en Guinée, car c'est précisément au cours de cette période que sont réalisées et diffusées les premières images filmées des territoires africains et de l'altérité guinéenne. Romero de la Cruz précise que

> *el régimen utilizó el cine como medio de propaganda, de tal manera que el valor documental de las películas realizadas en la colonia guineana se consideró al servicio de la exaltación de los logros civilizatorios y, muy secundariamente, para dar a conocer las bellezas naturales y paisajísticas, junto con las peculiaridades de los nativos*[24].

Les documentaires sur la colonie guinéenne, à usage propagandiste, visent ainsi à faire connaître en Espagne l'action réalisée dans la colonie. Mais ceux-ci sont aussi l'occasion de consolider voire d'aggraver les préjugés des Européens envers les Africains et leurs coutumes souvent incomprises et présentées comme des manifestions de sauvagerie.

La principale étude qui aborde de manière directe les représentations de la société colonisée en Guinée espagnole est celle de l'anthropologue Raúl Sánchez Molina. Intitulée *El*

[21] *Ibid*., p. 62.
[22] María Dolores Fernández-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, Granada, Universidad de Granada, 2003.
[23] *Ibid*., p. 15.
[24] *Ibid*., p. 20.

pamue imaginado[25], elle est une restructuration de sa thèse de doctorat *Las imágenes de los fang en los expedicionarios, misioneros y africanistas españoles durante el período (1858-1959)*[26]. Dans celle-ci, il procède à l'analyse du rôle joué par les doctrines racistes du XIXe siècle dans la formation des images coloniales de l'Afrique et des Africains. Son étude porte précisément sur le groupe ethnolinguistique fang de la région continentale, car « *en el caso específico del estudio de estas imágenes coloniales […] podría afirmarse que los grupos fang fueron los que mayor interés y expectación despertaron de sus distintas poblaciones* »[27]. Dans ce travail centré sur la période 1858-1959, Sánchez Molina met en lien les différentes représentations des Fang avec les avatars, ruptures et continuités du nationalisme espagnol à vocation coloniale antérieur et ultérieur à 1898 ainsi que ses différentes projections postérieures dans le national-catholicisme franquiste en Guinée Équatoriale[28]. Pour l'anthropologue, « *el pamue* », c'est-à-dire le Fang, est une construction de la littérature coloniale espagnole, « *un "otro imaginado" colonialmente* »[29]. D'où le titre *El pamue imaginado* qui permet d'insister sur une autre réalité du fait colonial : la construction de groupes ethniques comme communautés imaginées.

En considérant ces principaux travaux précurseurs, notre étude prétend analyser les représentations des indigènes produites dans le contexte colonial et voir comment elles ont servi d'appui aux politiques coloniales tout en favorisant la domination tutélaire de la société coloniale sur la société colonisée. C'est dans la littérature coloniale espagnole que nous souhaitons saisir et analyser l'image que l'Espagne a construite de ses territoires africains et de leurs habitants. Par « littérature coloniale », nous nous référons à l'ensemble des productions écrites et iconographiques consacrées à la Guinée Équatoriale et réalisées durant la période coloniale. En effet, l'établissement des Espagnols dans leurs possessions d'Afrique subsaharienne entraîne le développement en Espagne d'une littérature fort variée au travers de laquelle se fait jour une curiosité, une certaine façon de considérer la Guinée Équatoriale et ses habitants, ceux de la composante insulaire comme ceux de la région continentale. L'installation d'une administration espagnole et des premières missions religieuses à partir de 1858 va favoriser, en marge des activités coloniales, la circulation de l'information et des

[25] Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado*, Madrid, UNED, 2011.
[26] Raúl Sánchez Molina, *Las imágenes de los fang en los expedicionarios, misioneros y africanistas españoles durante el período (1858-1959)*, thèse de doctorat soutenue en 1997 à la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) de Madrid.
[27] Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado*, *op. cit.*, p. 163.
[28] *Ibid.*, p. 33.
[29] *Ibid.*, p. 24.

hommes, la création de sociétés d'exploration, ainsi que le développement de revues consacrées à l'Afrique. Nous souhaitons par conséquent mettre à profit des matériaux à l'intérêt multiple : les publications savantes, les revues scientifiques, militaires et d'intérêt public, les journaux, les récits de voyage et d'explorations scientifiques, entre autres.

Les mémoires et les récits des voyageurs et des explorateurs qui ont parcouru les territoires guinéens constituent assurément des sources d'information sur la perception qu'avaient les Espagnols de leur colonie et de ses habitants. En dehors des notes des membres de la première expédition d'exploration et de prise de possession de 1778, une des premières références aux territoires d'Afrique centrale et à leurs habitants est l'œuvre de l'explorateur Marcelino Andrés dont le voyage dans les côtes de l'Afrique occidentale a été à l'origine de la première chronique de voyage d'un espagnol[30]. Les explorateurs Emilio Bonelli et Amadeo Ossorio ont également fourni des observations sur les populations guinéennes. Mais le récit d'explorateur le plus marquant est celui du basque Manuel Iradier y Bulfy qui est le premier espagnol à parcourir la région continentale du Río Muni. Ce récit, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskara La Exploradora*[31], publié en deux volumes, est un document dont l'exploitation est nécessaire afin de voir dans quelles mesure et proportion il a pu participer à la construction d'un imaginaire sur les indigènes de la colonie, en particulier les Fang du Río Muni.

Une autre source importante à travers laquelle nous souhaitons saisir les représentations coloniales et les rapports qui se tissent entre société coloniale et société colonisée demeure la documentation émanant directement des deux agents de la colonisation qui nous intéressent : les missions religieuses et l'administration coloniale. Les missionnaires catholiques, notamment les clarétains qui sont la principale congrégation ayant œuvré à la christianisation des Fang, des Bubi, des Ndowe et des Annobonais, sont les auteurs de nombreux textes ethnographiques et de mémoires porteurs d'un discours et d'images sur ces populations. Nous retrouvons par ailleurs ce discours et ces images dans *La Guinea Española*, une revue divulgatrice consacrée à la colonie et créée par les clarétains pour faire connaître et promouvoir les activités missionnaires et coloniales. De nombreux articles à caractère

[30] Agustín Jesús Barreiro, *Relación del viaje de Marcelino Andrés por las costas de África, Cuba e isla de Santa Elena*, Madrid, Publicaciones de la Sociedad Geográfica Nacional, serie B, número 19, 1932.
[31] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskara La Exploradora*, 2 tomes, Vitoria, Imprenta de la viuda e hijos de Iturbe, 1887.

ethnologique, écrits par des missionnaires dont certains ont vécu auprès des populations natives, y ont été publiés.

Quant aux sources qui émanent de l'administration coloniale, deux séjours de recherche effectués aux Archives Générales de l'Administration (*Archivo General de la Administración* – AGA) à Alcalá de Henares nous ont permis de consulter la section « Guinée » du fonds « Afrique » de celles-ci. Ce fond abrite de nombreux documents produits par les fonctionnaires coloniaux dans lesquels se déploie un imaginaire sur la Guinée espagnole. On y retrouve, entre autres écrits, des mémoires et des rapports rédigés par des gouverneurs généraux, des militaires de la Garde coloniale, des fonctionnaires et autres responsables administratifs. Nous y avons également consulté des correspondances internes à l'administration coloniale, échangées avec les autres agents de la colonisation ainsi qu'avec la section coloniale du Ministère d'État espagnol chargée de la gestion des affaires coloniales. En outre, certains fonctionnaires, tels que les gouverneurs généraux Luis Ramos-Izquierdo y Vivar[32] et Juan María Bonelli Rubio[33], sont les auteurs d'ouvrages ou de conférences destinés principalement à défendre l'œuvre colonisatrice de l'Espagne, à promouvoir les potentialités économiques de la colonie et à décrire les populations colonisées tout en donnant leurs impressions sur les manifestions culturelles de ces dernières.

En plus de cette documentation, il existe une bibliographie qui est le produit de l'intérêt croissant de chercheurs espagnols, guinéo-équatoriens et d'ailleurs, notamment des États-Unis, pour l'histoire coloniale de la Guinée Équatoriale. Leurs travaux, principalement d'ordre historique, anthropologique et littéraire, sont de nature à nous aider à mieux cerner le contexte historique et les contours du colonialisme espagnol en Afrique, ainsi qu'à mieux analyser la dimension idéologique de la colonisation en termes d'images et de représentations. Si ces travaux sont principalement l'œuvre de chercheurs espagnols, il convient de signaler les publications d'auteurs guinéo-équatoriens, parmi lesquels Donato Ndongo et Justo Bolekia Boleká. Ndongo est l'auteur de *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*[34], le premier livre de l'histoire du pays publié par un Guinéo-équatorien. Quant à Boleká, il a publié une

[32] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, Madrid, Felipe Peña Cruz, 1912.

[33] Juan María Bonelli Rubio, *Concepto del indígena en nuestra colonización de Guinea*, Conférence prononcée le 17 décembre 1946 (Instituto Político de Estudios Internacionales y Coloniales), Madrid, Dirección General de Marruecos y Colonias, 1947.

[34] Donato Ndongo Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Editorial Cambio 16, 1977.

Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial[35]. Notons par ailleurs, dans le cas des États-Unis, le travail d'Ibrahim Sundiata, l'un des précurseurs des recherches sur la Guinée Équatoriale en Amérique du nord avec sa publication *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930*[36].

Si l'Espagne est le pays où les travaux sur l'ancienne colonie sont les plus nombreux et connaissent un réel développement, il convient tout de même de remarquer que l'intérêt des chercheurs espagnols pour la Guinée Équatoriale est tardif, tout comme la connaissance qu'a l'opinion publique espagnole du passé colonial de l'Espagne en Afrique subsaharienne. La principale raison de cela réside dans le fait que le thème « Guinée Équatoriale » a été décrété « *materia reservada »* trois ans après l'indépendance. Cette déclaration de matière classifiée a duré jusqu'au 20 octobre 1976, date à laquelle la Direction Générale du Ministère des Affaires Étrangères, jugeant que « *[había] desaparecido las circunstancias que, a juicio de este Departamento, aconsejaban el mantenimiento del silencio observado hasta la fecha por los medios de comunicación nacionales, en relación con los temas referentes a Guinea Ecuatorial*[37] », demande au Ministère de l'Information et du Tourisme l'annulation du secret officiel qui régnait sur les « affaires guinéennes ». La classification de « matière réservée » qui pesait sur la Guinée Équatoriale avait été décrétée le 30 janvier 1971 par le gouvernement du général Francisco Franco. Elle a ensuite été prorogée à de nombreuses reprises, généralement pour des périodes de six mois. La dernière prorogation date du 13 août 1976 « *para todas las informaciones, comentarios y noticias que se puedan producir en la prensa española en torno a la República de Guinea Ecuatorial y sus relaciones con España* »[38]. Durant toutes ces années de secret officiel et de réserve informative, la presse nationale devait observer un silence absolu sur toute l'information relative à l'ancienne colonie. Cette décision peut également expliquer le peu de visibilité qu'a la Guinée Équatoriale aujourd'hui en Espagne et plus globalement dans le monde hispanophone.

L'autre raison du peu d'intérêt manifesté à l'égard de ce pays réside dans le fait que l'ancienne Guinée espagnole a été une colonie mineure qui n'a pas supposé les mêmes efforts de conquête et de colonisation, le même investissement humain et financier, ni les mêmes

[35] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca, Amarú Ediciones, 2003.
[36] Ibrahim Sundiata, *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1996.
[37] « Libre información sobre un país olvidado », *El País*, mercredi 20 octobre 1976.
[38] « Mañana termina el secreto oficial sobre Guinea », *El País*, mardi 19 octobre 1976.

luttes que dans les colonies américaines et antillaises[39]. Aussi, la décolonisation, qui suppose la perte de cette colonie méconnue de la majorité des Espagnols, n'a pas eu le même impact que la perte du Protectorat du Maroc, et surtout l'effondrement de l'empire colonial américain à l'origine d'un traumatisme national. Il apparait alors clairement que les territoires africains n'occupent pas une place marquante dans la conscience collective et l'imaginaire espagnol. Donato Ndongo le rappelle assez justement lorsqu'il déclare que

> *ciertamente, cuando se refiere a la colonización española de esos territorios centroafricanos ya venía siendo hurtado a la opinión pública española desde siempre, de modo que el español medio nunca tuvo ocasión de conocer a fondo las realidades de sus colonias africanas, salvo el caso extremo de la guerra de Marruecos y, tardíamente, el Sáhara Occidental*[40].

Ainsi remarque-t-on que lorsque Ramiro de Maeztu redéfinit en 1934 le concept de *Hispanidad* (Hispanité) qui prône l'union de tous les peuples conquis par l'Espagne sous une entité commune, il n'inclut pas la Guinée espagnole dans ses théories[41]. Ce terme, que le dictionnaire de la langue espagnole définit comme « *carácter genérico de todos los pueblos de lengua y cultura hispánica*[42] », fut introduit en 1926 en Argentine par le prêtre biscaïen Zacarías de Vizcarra précisément pour désigner les essences partagées par les personnes et les nations qui avaient fait partie de l'Empire espagnol. Que Maeztu, dans sa *Defensa de la Hispanidad*[43], n'évoque pas les possessions africaines et ses peuples, auxquels l'Espagne impose pourtant à cette période une hispanisation par « la croix et l'épée », prouve à suffisance la place marginale occupée par la Guinée Équatoriale dans le passé colonial espagnol. Cette réalité donne tout son sens à l'appel formulé par Donato Ndongo pour encourager davantage d'études sur l'ancienne Guinée espagnole :

> *Es importante que aparezcan estudios sobre Guinea Ecuatorial, ya sean realizados por españoles o por guineanos. Primero, para romper esa tendencia al olvido, para que no se cumplan los designios de los que, para pescar en río revuelto, preferirían que no se serenasen las aguas y nunca se hiciera luz. Y en segundo lugar, porque es ya necesario que otra generación de africanistas tome relevo en ese campo hasta ahora reservado a*

[39] Mariano de Castro et Donato Ndongo*, España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, Toledo, Ediciones Sequitur, 1998, p. 108.
[40] Donato Ndongo-Bidyogo, « Prólogo », dans Alicia Campos Serrano, *De colonia a Estado: Guinea Ecuatorial, 1955-1968*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002, p. 13.
[41] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona, Península, 1998, p. 12.
[42] *Diccionario de la lengua española*, Edición del Tricentenario, actualización 2018. Version électronique consultée le 15 mai 2019.
[43] Ramiro de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Madrid, Rialp, 1998.

los maniqueos, a los españoles que defienden valores trasnochados e intereses espurios, y a los guineanos revanchistas que ven en todo español la sombra del colono[44].

Notre étude, dont nous rappelons qu'elle porte sur les représentations coloniales et les mécanismes de domination de la société coloniale sur la société colonisée, prétend ainsi participer aux recherches sur le colonialisme espagnol en Guinée Équatoriale, particulièrement dans l'espace académique francophone au sein duquel cette question est à peine traitée. Aussi souhaitons-nous contribuer à la reconstruction et à la mise en lumière de l'histoire coloniale de l'Espagne en Afrique subsaharienne, ainsi qu'à faire connaître l'histoire de la Guinée Équatoriale, État qui a la particularité d'être l'unique pays hispanophone d'Afrique.

Cette histoire coloniale s'étendant sur une période trop longue pour que nous puissions l'aborder entièrement dans cette étude, nous limitons nos recherches à la période s'étendant entre 1778 et 1931, c'est-à-dire entre l'organisation par la couronne espagnole de la première expédition de reconnaissance et de prise de possession des territoires du golfe de Guinée, et la fin de la Restauration bourbonienne avec la proclamation de la Seconde République espagnole le 14 avril 1931. C'est au cours de l'expédition de 1778 que les Espagnols découvrent les îles de Fernando Poo et Annobón et qu'ils se font une première impression des habitants de ces territoires. Avec l'avènement de la Seconde République, des changements notables sont instaurés et des modifications importantes sont introduites dans les réglementations coloniales, notamment dans les relations entre société coloniale et société colonisée. Donato Ndongo indique à cet effet que, même si elle ne fut pas anticolonialiste, « *[la República] hizo un intento serio de modernización de las relaciones coloniales, sacándolas de un paternalismo caduco e ineficaz y creando una colonia moderna* », et ne manque pas de préciser que « *los negros seguían sin ninguno de los derechos civiles reconocidos a los blancos, aunque habían mejorado en parcelas muy concretas sus condiciones materiales de vida* »[45]. Aussi convient-il de souligner que cette période est beaucoup moins étudiée, car les auteurs des travaux qui abordent la question des représentions coloniales, notamment ceux que nous avons cités antérieurement, insistent surtout sur l'étape franquiste au cours de laquelle la colonisation a atteint son apogée. Le régime franquiste a vu dans la colonisation de la Guinée espagnole une forme de donner à sa volonté de faire renaitre

[44] Donato Ndongo-Bidyogo, « Prólogo », dans Alicia Campos Serrano, *De colonia a Estado: Guinea Ecuatorial, 1955-1968*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 14.
[45] Donato Ndongo Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 46.

la splendeur perdue de l'Espagne et de soutenir la difficile économie de l'après-guerre civile tout en renforçant le rôle de l'Église dans la gestion et les institutions de la colonie[46]. Cela contraste avec les gouvernements antérieurs marqués par une instabilité politique dont les répercussions ont été notables dans la gestion des affaires coloniales.

La première partie de notre travail est une étape de cadrage et de mise en contexte historique. Il s'agit d'une introduction à l'histoire de la Guinée Équatoriale coloniale qui débute aux origines, en 1778, avec l'organisation de la première expédition chargée de prendre possession des deux îles après la signature du traité du Pardo, et qui prend fin en 1900, cette dernière année correspondant à la signature du traité franco-espagnol de Paris, à travers lequel sont délimitées les frontières entre l'Espagne et la France dans la région du Río Muni. Ce traité sert de catalyseur à la colonisation après des années d'incertitudes et le traumatisme de 1898. Aussi-marque-t-il le moment à partir duquel les contacts entre Espagnols et Guinéens sont plus fréquents. Cette introduction revient sur les principales étapes du processus qui a conduit à l'établissement des Espagnols dans ce territoire au bénéfice de l'installation d'une administration coloniale pérenne en 1858 et l'adoption du premier Statut organique de la colonie. En outre, cette partie étudie les premiers contacts entre Espagnols et Guinéo-équatoriens suite à la pénétration coloniale, lesquels vont favoriser les représentations coloniales.

Sous le titre *Imaginaires et représentations : la Guinée espagnole et les Guinéens dans le regard des Espagnols*, notre deuxième partie est pleinement consacrée aux représentations coloniales à travers l'étude du regard qu'explorateurs, voyageurs, administrateurs coloniaux, missionnaires, colons et autres observateurs ont porté sur les territoires coloniaux et leurs habitants au cours de la période que nous étudions. Il est question d'analyser ces représentations construites, diffusées et vulgarisées aussi bien en colonie qu'en métropole, le plus souvent au mépris de la réalité coloniale, et de voir quel impact elles ont pu avoir dans la construction d'un imaginaire espagnol autour de la Guinée espagnole et de la société colonisée. Cette analyse rend par ailleurs nécessaire l'identification et l'examen préalable des situations et des expériences historiques qui ont contribué à la construction d'une image de l'indigène guinéen.

[46] María Dolores Fernández-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 18.

Dans la troisième partie, nous nous intéressons aux mécanismes et aux différentes formes d'expression de la domination tutélaire des agents administratifs et missionnaires sur la société colonisée, ainsi qu'à l'application d'une politique indigène au service du maintien de l'ordre colonial. Notre intérêt est ainsi d'analyser la perception qu'ont les Espagnols des indigènes guinéens et des autres populations africaines de la colonie à travers la législation et les différentes dispositions officielles qui régulent la vie dans l'espace colonial, qui définissent les relations entre la société coloniale et la société colonisée, et qui légitiment voire légalisent la domination des principaux secteurs de l'appareil colonial. Il est également d'étudier le rôle des missions religieuses dans l'application des stratégies de colonisation, c'est-à-dire de domination de l'Autre colonisé, ainsi que dans le contrôle des populations indigènes au bénéfice d'une hispanisation par la croix en soutien de celle exécutée par l'épée.

Pour des besoins de clarté concernant les terminologies utilisées dans ce travail, nous précisons que l'usage du nom postcolonial « Guinée Équatoriale », qui peut sembler anachronique, est un choix justifié par les différents changements d'appellation qu'a connus le territoire au cours de la période coloniale. Désigné Possessions espagnoles du golfe de Guinée depuis 1778, il devient Territoires espagnols du golfe de Guinée en 1902, ensuite Guinée espagnole en 1925, puis Provinces espagnoles du golfe de Guinée en 1958, et enfin Guinée Équatoriale à partir de 1968[47]. C'est en ce sens que toutes ces appellations apparaissent indifféremment dans notre étude. Aussi, et pour éviter une éventuelle confusion avec la Guinée francophone (Guinée-Conakry, appelée officiellement République de Guinée) ou la Guinée lusophone (Guinée Bissau), nous signalons que nous utilisons les noms « Guinée » et « Guinéen » comme équivalents des formulations espagnoles « *Guinea* » et « *guineano* » employées dans la littérature coloniale et qui se réfèrent spécifiquement à l'ancienne Guinée espagnole. En outre, nous recourons au gentillet « Guinéo-équatorien » à la place de « Équato-guinéen » par cohérence syntaxique comme cela est préconisé par Bolekia Boleká[48].

[47] Fernando Ballano Gonzalo*, Aquel negrito del África tropical. El colonialismo español en Guinea (1778-1968)*, Madrid, Sial - Casa de África, 2014, p. 56.
[48] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 10.

PREMIERE PARTIE

GRANDS TRAITS DE L'ETABLISSEMENT DES ESPAGNOLS EN GUINEE EQUATORIALE

Introduction

Les îles de Fernando Poo et Annobón sont des territoires méconnus des Espagnols lorsque les Portugais les leur cèdent. La nécessité de rentrer rapidement au cœur du commerce d'esclaves afin de répondre à la forte demande en main d'œuvre dans les Antilles pousse les Espagnols à entreprendre une expédition chargée de prendre possession des îles. Celle-ci doit également permettre la construction d'un port négrier sur l'un de ces deux territoires. C'est ainsi que va partir de Montevideo la première expédition espagnole à destination du golfe de Guinée. Nous considérons celle-ci comme le point de départ d'un long processus qui aboutira à la colonisation des possessions du golfe de Guinée. Dans cette première partie de cadrage historique et de mise en contexte, nous reviendrons sur les principales étapes de l'installation des Espagnols dans les îles guinéennes, en insistant particulièrement sur les évènements et les circonstances qui aboutissent à l'établissement d'une administration coloniale pérenne en 1858. À cet effet, nous analyserons d'abord les différentes tentatives de prise de possession et de colonisation réalisées à travers maintes expéditions navales et militaires. Nous nous intéresserons ensuite à la phase de colonisation à proprement parler en examinant les projets de colonisation par lesquels l'Espagne souhaite gouverner ses nouvelles possessions. Celle-ci démarre avec l'adoption du premier statut organique de la colonie le 13 décembre 1858 qui est la manifestation de la volonté du gouvernement espagnol de coloniser ses territoires africains. Nous étudierons, en dernier lieu, les premiers contacts que les Espagnols établissent avec les populations autochtones des îles et de la Guinée continentale. Ces contacts, quasi inexistants au début, deviennent plus fréquents à mesure que se consolide la présence espagnole. Se produit alors une rencontre-collision entre indigènes et Espagnols qui, en plus de bousculer et de mettre à l'épreuve les sociétés et les cultures autochtones, donne naissance à une littérature fort variée avec des représentations diverses du Noir de la Guinée espagnole.

Chapitre I : Entre prises de possession et premières tentatives de colonisation

La première tentative de prise de possession des îles de Fernando Poo et Annobón intervient en 1778 avec l'expédition dirigée par Argelejo. Il nous paraît important de revenir sur celle-ci en insistant aussi bien sur ses enjeux que sur les raisons de son échec. Cela est d'autant plus nécessaire car cette expédition sera suivie non de l'installation de l'Espagne sur ses nouveaux territoires insulaires, mais bien de l'occupation de Fernando Poo par les Britanniques. En ce sens, il nous emble intéressant de saisir le contexte de cette occupation et les enjeux la concernant, puis de mettre en relief les conséquences qui en découlent dans l'entreprise colonisatrice espagnole ultérieure. Une des conséquences de la présence britannique sur cette île sera la remise en cause des projets commerciaux espagnols, mais surtout une remise en question de la souveraineté de l'Espagne sur les possessions africaines cédées par le Portugal.

I. Les Espagnols à la découverte des îles guinéennes : l'expédition Argelejo

I.1. Les avatars d'une expédition « secrète »

Le Traité de San Ildefonso du 1er octobre 1777, confirmé par celui du Pardo du 24 mars 1778, attribue à l'Espagne deux principaux droits dans le golfe de Guinée. D'une part, elle obtient une souveraineté totale sur les îles d'Annobón et Fernando Poo ; d'autre part, elle acquiert la faculté de faire du négoce sur les côtes de la zone continentale. À propos du second droit, il convient de comprendre, comme le rappelle Miranda Díaz, qu'il s'agit d'une « souveraineté embryonnaire » qui ne pourra devenir effective qu'à partir du moment où l'Espagne ira s'y installer[49]. Pour faire valoir cette souveraineté, l'*uti possidetis*, c'est-à-dire la possession effective, est alors nécessaire. C'est suivant ce principe du droit romain qu'à l'issue de la signature du traité, la couronne espagnole s'emploie à rendre réelle sa présence dans le continent africain. Ainsi le gouvernement espagnol décide-t-il d'organiser une première expédition militaire de reconnaissance et de prise de possession de ces territoires qui s'ajoutent à l'empire colonial espagnol peu avant l'apparition des premiers mouvements

[49] Mario Miranda Díaz, *España en el continente africano*, Madrid, CSIC, 1963, p. 35.

indépendantistes en Amérique latine. Il est prévu que l'occupation de Fernando Poo et d'Annobón soit suivie de la création, sur ces îles et sur la côte voisine du continent, de bases commerciales pour l'envoi d'esclaves en Amérique.

Après la signature du Traité de San Ildefonso, ses clauses sont envoyées à Buenos Aires où mouille l'escadre espagnole, notamment les frégates *Santa Catalina* et *Nuestra Señora de la Soledad*. Ces deux bâtiments sont commandés respectivement par José Varela Ulloa et Ramón Topete. Ils sont choisis pour l'acheminement et la défense du groupe expéditionnaire chargé de prendre possession des îles africaines au nom du roi Charles III. Si l'escadre espagnole est concentrée en Amérique du Sud à ce moment, c'est parce qu'elle fait partie de la grande expédition militaire envoyée aux Indes pour reconquérir la colonie de Sacramento et occuper l'île de Santa Catalina. À la tête de cette expédition se trouvait Pedro de Cevallos, premier vice-roi de la récente vice-royauté du Río de la Plata. Sous son commandement, l'île de Santa Catalina est prise le 20 février 1777 sans grandes difficultés, et le 4 juin se produit la reddition de la colonie de Sacramento[50]. Les forces espagnoles se concentrent ensuite à Montevideo pour lancer une nouvelle attaque à Río Grande, avant de recevoir l'ordre depuis Madrid de suspendre les hostilités suite au décès du roi José I du Portugal. C'est donc pour cette raison que le départ de l'expédition Argelejo se fera depuis la ville de Montevideo.

Le 7 novembre 1777, Don Felipe de los Santos Toro y Freyre, brigadier et comte d'Arjelejo, est désigné chef de l'expédition par le ministre des Indes, José de Gálvez. Il est également choisi pour exercer les fonctions de gouverneur et de chef militaire des îles de Fernando Poo et Annobón. Cet homme de confiance du ministre, qui est arrivé dans la vice-royauté du Río de la Plata avec les forces de Pedro Cevallos, a la charge de diriger un groupe de cent cinquante hommes, composé principalement de militaires, soldats et ouvriers qui embarquent pour une destination qui leur est alors inconnue. Argelejo est secondé par le lieutenant-colonel d'artillerie Joaquín Primo de Rivera, arrière-grand-père du général Miguel Primo de Rivera y Orbaneja. Les autres membres du commandement sont le capitaine de frégate José Varela Ulloa, chargé de diriger la flotte, et le lieutenant-colonel d'ingénierie Francisco de Paula Esteban, nommé accesseur technique.

[50] Manuel Cencillo de Pineda, *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948, p. 61.

Nous notons que cette expédition présente la particularité d'être préparée et organisée dans la vice-royauté du Río de la Plata, alors que les expéditions navales de cette importance partent généralement du port andalou de Cadix. Deux caractéristiques sont considérées fondamentales par la cour de Madrid pour la réussite de l'opération : la rapidité et la discrétion[51]. Il en est ainsi car les autorités espagnoles craignent la réaction des autres puissances européennes déjà présentes dans le golfe de Guinée. Il s'agit particulièrement de la France, de la Grande-Bretagne et de la Hollande qui dominent le commerce dans cette région de l'Afrique, notamment celui des esclaves. Il convient de préciser que la traite des Noirs, initiée par les Portugais et les Espagnols, est développée au XVIIe siècle par les Anglais et les Hollandais, puis par les Français au XVIIIe siècle. Or la suprématie de l'Angleterre, qui effectue environ 50% de la traite, et celle de la France, qui se situe autour de 20%, est contestée à partir de 1760 par les Portugais, les Espagnols et les Danois. Dans ce contexte, l'implantation de l'Espagne sur la côte occidentale de l'Afrique ne serait, *a priori,* pas accueillie avec faveur. C'est donc parce que ces États sont susceptibles de s'opposer à l'entrée de l'Espagne dans le lucratif commerce africain, que les autorités espagnoles s'attèlent à maintenir toute la discrétion autour de l'expédition Argelejo. Tant et si bien que parmi les membres de celle-ci, seuls Argelejo et Varela Ulloa en connaissent la finalité. Les instructions du 20 octobre 1777, données au commandant de l'expédition, sont très claires au sujet du caractère confidentiel de l'opération :

> *Sólo después de haber salido a navegar podrá V.S. comunicar el destino de esta expedición a los otros oficiales principales que le acompañen, si acaso lo tuviera por conveniente para tratar con ellos las ideas que parezcan más ventajosas al logro de este importante asunto. Y entonces será cuando V.S. deberá entregar a su segundo, el teniente Coronel de artillería D. Joachin Primo de Rivera una copia de esta Instrucción para que, arreglado precisamente a ella, desempeñe su comisión en la Isla de Fernando Po, de su mando, y el pliego adjunto en que el Rey le nombra por tal segundo de V.S. y su cabo subalterno para los fines del Real servicio que aquí van expresados*[52].

L'expédition, formée par les frégates *Soledad* et *Santa Catalina*, ainsi que par le paquebot *Santiago* dirigé par José de Grandellana, part du port de Montevideo le 17 avril 1778. Elle atteint l'île de Principe, de possession portugaise, le 29 juin 1778. Ce territoire, situé dans l'Océan Atlantique, constitue la première étape du voyage. Selon les notifications

[51] Mariano L. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial (1777 – 1860)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992, p. 29.
[52] Mariano L. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial (1777 – 1860)*, *op. cit*., p. 30.

du ministre Floridablanca, c'est sur cette île que devait les attendre le commissaire portugais Frey Luis Cayetano de Castro. Il est le représentant de la cour de Lisbonne chargé de procéder au transfert de souveraineté avec les représentants espagnols. Mais ce dernier n'est pas présent sur l'île pour accueillir la délégation espagnole. C'est à ce moment que survient la première difficulté de l'expédition. En effet, ce retard, qui se révélera long, immobilise le comte d'Argelejo et ses hommes à Principe pendant un peu plus de trois mois. Cet imprévu n'est pas sans conséquences sur la durée et l'efficacité de l'expédition.

Des doutes sur les intentions des Espagnols naissent dans l'esprit des autorités de Principe, et tout particulièrement dans celui du gouverneur Vicente Gomes Ferreira qui, selon toute vraisemblance, n'a pas été informé de la paix signée entre son pays et l'Espagne, ni du changement de souveraineté conclu entre les deux monarchies ibériques sur les territoires concernés par le Traité de San Ildefonso. Ce dernier n'a d'ailleurs permis aux navires de l'expédition d'accéder au port de l'île que le lendemain de leur arrivée, le 30 juin 1778, car « *no podía admitir en el puerto naves de guerra*[53] ». Cette autorisation intervient après une entrevue organisée le même jour entre le gouverneur et Argelejo, à laquelle prennent part Varela Ulloa et un fils de Gomes Ferreira. Au cours de cette rencontre, Argelejo dévoile à son homologue les trois articles secrets du Traité de San Ildefonso relatifs à la cession des deux îles[54]. Il va ensuite révéler la véritable raison de l'expédition qu'il dirige. En définitive, la rapidité et la discrétion souhaitées par le gouvernement espagnol dans sa démarche pour occuper Fernando Poo et Annobón se voient annihilées par l'absence du commissaire lusitanien. Ce qui devait être une simple escale se transforme en immobilisation prolongée. Dès lors, les difficultés s'accumulent pour le groupe expéditionnaire :

> *Durante los tres meses que los españoles pasaron en Príncipe les sucedió toda clase de calamidades: muchos murieron de fiebres de las que enfermaron casi todos ellos; los víveres que necesitaban les eran vendidos a precios abusivos; los buques de guerra ingleses llegaron a bloquear la flota española y los habitantes de la isla los trataban con desprecio mofándose de su mala suerte*[55].

Les Espagnols doivent faire face à la rigueur du climat, à l'insalubrité et aux maladies tropicales. Les jours passant, ils commencent à manquer de provisions. Ils se voient ainsi

[53] Manuel Cencillo de Pineda, *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, *op. cit*., p. 92.
[54] *Ibid.*
[55] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900)*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2003, p. 50.

contraints de s'approvisionner auprès des bateaux négriers hollandais qui troquent des assortiments de marchandises soigneusement composés contre des esclaves le long des côtes de l'Atlantique. Ils ont également la possibilité de se ravitailler sur l'île voisine de São Tomé. À Principe, les échanges avec les commerçants établis sur place sont plus délicats. En plus de subir des moqueries constantes de la part des habitants de l'île, ils sont aussi victimes de la mauvaise foi des commerçants qui augmentent expressément le prix de certains produits. Cela contribue à attiser quelques tensions, d'autant plus que les Espagnols commencent à perdre patience. Pourtant, l'article 14 du Traité du 24 mars 1778 prévoit que « *todas las embarcaciones españolas, sean de guerra o de comercio de dicha nación que hicieren escala por las islas del Príncipe y de Santo Tomé […] serán recibidas y tratadas en dichas islas como la nación más favorecida*[56]». Mais la discrétion qui entoure ces accords ne permet pas aux Espagnols de jouir pleinement des avantages cités.

Impatient et contrarié, Argelejo souhaite sortir de cette situation délicate. Le 26 juillet, il a demandé au gouverneur de Principe de désigner un émissaire qui procéderait au transfert de souveraineté de Fernando Poo et Annobón en lieu et place du commissaire désigné par la couronne lusitanienne. Face aux tergiversations des Portugais, il réitère sa requête le 10 août. Après plusieurs réunions avec les membres de l'Assemblée de l'île, auxquelles prennent part les chefs de l'expédition espagnole, le 5 septembre Vicente Gomes Ferreira déclare qu'il ne peut nommer un commissaire car, n'ayant pas reçu d'ordre de Lisbonne, seul le représentant désigné par la couronne de son pays peut remplir cette mission[57]. Argelejo murit alors l'idée de s'établir directement à Fernando Poo[58]. Mais il n'a pas d'autre choix que d'abandonner ce projet car il n'obtient pas l'approbation de Varela Ulloa qui veut rester fidèle aux instructions de Madrid.

Le séjour à Principe devient funeste. Le nombre de malades augmente sans cesse, et les risques d'épidémie et de décès croissent. C'est ainsi qu'un hôpital de fortune est érigé le 25 septembre 1778 pour remédier aux problèmes de santé et d'hygiène. Ces efforts n'empêchent toutefois pas le décès de membres de l'expédition, victimes pour la plupart de graves fièvres des régions tropicales. Le 27 septembre, le paquebot *Santiago* est envoyé en Espagne pour rendre compte du déroulement des évènements. La situation se débloque

[56] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 15.
[57] Manuel Cencillo de Pineda, *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, *op. cit*., p. 95.
[58] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900), op. cit*., p. 51.

finalement le 4 octobre 1778 avec l'arrivée de Luis Cayetano de Castro à bord de *Nuestra Señora de Gracia*. Le commissaire portugais impute son retard aux difficultés de navigation. Une tempête aurait contraint son équipage à effectuer un grand détour par Pernambuco au Brésil, rendant ainsi son voyage plus long. Si le transfert des îles devient possible à partir de ce moment, l'issue de l'expédition reste néanmoins incertaine.

I.2. Prise de possession de Fernando Poo

La souveraineté espagnole sur les îles guinéennes ne pouvait être effective qu'à l'issue de la signature d'un acte officiel de prise de possession par les représentants des deux pays. Cela explique d'ailleurs la patience du groupe expéditionnaire espagnol contraint d'attendre l'arrivée de Luis Cayetano de Castro pour effectuer le transfert de souveraineté. La première île rattachée officiellement à l'Espagne sera celle de Fernando Poo.

Les deux délégations embarquent pour Fernando Poo le 14 octobre 1778. Elles y débarquent le 21 octobre dans un port naturel qui sera baptisé San Carlos, en l'honneur du monarque espagnol. Cette anse est choisie car, d'après les Espagnols, elle est le seul point de l'île propice à un établissement et où les embarcations peuvent mouiller en toute sécurité. C'est à ce moment que les Espagnols découvrent enfin cet espace lointain, méconnu et attrayant ; ce territoire exotique que l'ecclésiastique Mariano Usera dit appartenir à « la partie la plus méconnue du monde, le centre de l'Afrique »[59]. Ce territoire est resté inexploré depuis sa découverte en 1472 par le portugais Fernão do Pó. Seules ses côtes, propices à l'installation des comptoirs commerciaux, sont sillonnées par les négriers et trafiquants européens. Ceux-ci se bornent à des échanges commerciaux le long des côtes, ou alors ils remontent des rivières depuis l'embouchure pour se ravitailler en esclaves auprès des courtiers. Quant à l'intérieur de l'île, il demeure un espace inconnu pour les Européens, car ces derniers satisfont largement leurs besoins commerciaux le long des côtes. Les Portugais ne s'y sont pas aventurés car ils privilégiaient les îles voisines de São Tomé et Principe.

Le transfert d'autorité entre les deux puissances se déroule sans heurt. Argelejo signe l'acte de possession par lequel le commissaire lusitanien cède, au nom de sa souveraine, tous les droits du Portugal sur l'île de Fernando Poo au roi d'Espagne « *para que el mismo Señor y*

[59] Jerónimo Mariano Usera, *Memoria de la isla de Fernando Poo*, Madrid, Imprenta de D. Tomás Aguado, 1848, p. 6.

sus sucesores la gocen y posean como suya propia y pertenezca al Reino de España »[60]. Il proclame ensuite de façon formelle, à haute voix, et au nom de Charles III, la souveraineté de l'Espagne non seulement sur l'île, mais aussi sur ses populations. Cela implique que celles-ci devront reconnaître le souverain espagnol comme leur roi « *con pleno y supremo poder*[61] ». En guise d'acte de prise de possession, Argelejo « *lanzó tierra al aire y quebró ramas de los que hizo los demás actos posesorios, diciendo en altas voces, de modo que todos los presentes lo entendieron, que en virtud de la comisión que tenía del Rey Católico, su soberano, tomaba posesión de esta isla de Fernando Poo como perteneciente al Reino de España*[62] ». Cette cérémonie officielle, et somme toute élémentaire, a lieu dans la baie de San Carlos, à même la plage, le 24 octobre 1778. À partir de cette date, l'île de Fernando Poo, comme le reste des futurs Territoires espagnols du golfe de Guinée, est rattachée administrativement à la vice-royauté du Río de la Plata.

Ce qu'il est important de remarquer concernant cette cérémonie, c'est que celle-ci se déroule sans la présence de représentants du peuple autochtone de l'île. En effet, les Bubi, qui sont la population aborigène de Fernando Poo, sont absents de la plage pendant le transfert de souveraineté. En fait, leur participation à cet événement n'a jamais été considérée, dans la mesure où leur sort a été scellé dès la signature du traité hispano-portugais. Celui-ci les destinait à se soumettre à la souveraineté espagnole. Cela laisse donc sous-entendre que les Espagnols et les Portugais n'envisagent à aucun moment la possibilité que les indigènes qui peuplent ce territoire puissent manifester la moindre opposition à leur autorité. Selon José Varela Ulloa, seul un adolescent d'une quinzaine d'années fait finalement son apparition sur cette plage le jour précédant le départ du groupe expéditionnaire. Il le raconte dans sa *Descripción de la Isla de Fernando Poo* :

> *En la Ensenada de Sn. Carlos no hay Población alguna de Negros, ni estos bajaron a la Playa interin que estubimos alli, excepto el ultimo dia que se presentó en la aguada un muchacho de 15 á 16 años, el qual vino a mi bordo con un Oficial de la Soledad. Se le pusieron delante quantas especies de animales, y de frutos se crian en el Principe y Sn. Thomé, y nos dio á entender por sus señas que havia en Fernando Pó, gallinas, puercos cabras, y mucha abundancia de Ñames, platanos, Cocos, y bananas. […] Este muchacho ablaba un lenguaje tan extraño, y de tan dificil pronunciacion, que no le entendieron los Negros del Principe que trahiamos en la Sta. Catalina, sin embargo de*

[60] Extrait de l'Acte officiel de la prise de possession de l'île de Fernando Poo. Emiliano Buale Borikó, *El laberinto guineano*, Madrid, Iepala, 1989, p. 32.
[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*

que algunos de ellos, se explicaban muy bien en el idioma de la Costa. Por esta razón, nos quedamos sin saber que numero de poblaciones hay en la Isla, que forma de gobierno tiene los havitantes, quales son sus usos y costumbres, y todo lo demás que podría interesarnos para la formación de un establecimiento[63].

Varela Ulloa nous révèle ainsi qu'aucun contact n'a été établi avec les natifs de l'île, ce qui fait que les Espagnols restent sans véritables informations sur les indigènes dont ils voudraient qu'ils jurent fidélité au roi d'Espagne. Ils n'en savent pas d'avantage sur le territoire et ses caractéristiques dans la mesure où l'intérieur de celui-ci n'est pas exploré lors de cette expédition. Pour preuve, la description qu'en fait Varela Ulloa est basée sur des observations faites essentiellement depuis la zone côtière. Celles-ci sont surtout géographiques et météorologiques.

Le 25 octobre, après l'accomplissement de cet acte solennel, Espagnols et Portugais lèvent l'ancre à destination d'Annobón, la seconde île à rattacher à la couronne espagnole. Ils effectuent un passage par l'île de São Tomé, située entre celles de Principe et d'Annobón plus au sud, pour un ravitaillement. Ils y jettent l'ancre le 4 novembre. Les frégates espagnoles *Santa Catalina* et *Soledad*, ainsi que la portugaise *Nuestra Señora de Gracia*, reprennent la direction d'Annobón le 10 novembre 1778. C'est alors que se produit, en pleine traversée, le décès du comte d'Argelejo le 14 novembre. D'après Varela Ulloa, le commandant « *había sentido el 24 de octubre en Fernando Poo los primeros accesos de una fiebre catarral, que fue la causa de su muerte. Se arrojó su cadáver al agua con toda la decencia que permite la escasez de una embarcación*[64] ». À la suite de cet événement funeste, le second chef de l'expédition, José Primo de Rivera, se voit élevé au rang de commandant. Ce décès non sans effet sur le moral du groupe expéditionnaire ne sera malheureusement pas le dernier dans les rangs espagnols, car d'autres membres périront.

C'est le 19 novembre qu'ils atteignent la côte annobonaise avec vingt-quatre soldats portugais et des officiers des deux royaumes. Pour la couronne espagnole, cette île semble plus adaptée pour fonder une colonie. Ils estiment en effet qu'elle possède plus de ressources et présente davantage de possibilités que Fernando Poo, notamment dans le domaine de l'agriculture. Ils envisagent donc d'en faire le centre principal de leurs activités dans le golfe

[63] Extrait de la *Descripción de la Isla de Fernando Poo* de José Varela Ulloa. Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900), op. cit.*, p. 629.

[64] Cité par Liliana Crespi, « En busca de un enclave esclavista. La expedición colonizadora a las islas de Fernando Poo y Annobón, en el Golfo de Guinea. (1778 – 1782) », *Estudios históricos / CDHRP*, n°4 (Mars 2010), p. 1-34.

de Guinée. Mais l'ensemble des informations dont ils disposent sur ces territoires proviennent de la couronne portugaise. Elles se révéleront finalement inexactes. En réalité, on peut dire que celles-ci traduisent la déconnexion qui existe entre Lisbonne et ces îles sur lesquelles sa souveraineté n'est pas effective. En réalité, la plus grande et la plus avantageuse des îles est celle de Fernando Poo. Ce fait sera du reste confirmé par les rapports qu'Argelejo et Varela Ulloa adressent à la couronne de Madrid pour rendre compte du déroulement de l'expédition et de l'état dans lequel se trouvent les îles visitées.

Si à Fernando Poo la cérémonie de prise de possession n'a souffert d'aucune contestation de la part des populations autochtones au demeurant absentes, les événements prendront une tout autre tournure à Annobón. Et cela aura un impact sérieux sur l'aboutissement de la mission exploratrice.

I.3. La séquence annobonaise

L'île d'Annobón a eu un passé bien plus actif que celle de Fernando Poo. Il est l'œuvre des Portugais qui y ont mené diverses activités, notamment agricoles et esclavagistes. Lorsque les Espagnols y débarquent le 19 novembre 1778, ils s'attendent à prendre possession d'un territoire sous contrôle, et à hériter d'une population christianisée et soumise à l'autorité coloniale portugaise. Mais il n'en sera rien, car les Annobonais manifestent ouvertement leur opposition au changement de souveraineté et se montrent hostiles à la présence européenne sur leur île. Ils se considèrent maîtres de celle-ci et refusent catégoriquement de jurer fidélité au souverain espagnol. La réaction de ces populations et la manifestation de leur désir d'autonomie mettent en évidence un fait : l'inexistence d'une quelconque autorité portugaise sur l'île et ses habitants.

Nous savons déjà que dans le cadre de la signature du traité hispano-portugais, les Portugais ont fourni à leurs voisins cosignataires des éléments très limités et des informations inexactes sur la situation de l'île, car leur domination n'y est plus effective depuis de nombreuses décennies. Il faut savoir qu'après sa découverte en 1471 par Juan de Santarem et Pedro de Escobar, la couronne portugaise l'a successivement laissée aux mains de différents donataires. Ceux-ci étaient chargés de la peupler dans un premier temps pour l'exploiter économiquement ensuite, tout en s'assurant de la christianisation des populations. Le 16 octobre 1503, le roi Manuel I en fit donation à Jorge de Melo, un noble proche de la

couronne, qui en devint le capitaine-donataire. À la mort de ce dernier, c'est son fils, Alvaro da Cunha, qui en hérita en 1536[65]. Celui-ci chargea Balthasar de Almeida, puis Luis de Almeida, de la mission de peupler l'île avec des volontaires de la métropole, des Africains affranchis et des esclaves en provenance de São Tomé. Si le peuplement de l'île commence à prendre forme au milieu du XVIe siècle, la colonisation quant à elle reste une mission difficile, notamment sur le plan financier. D'un donateur à un autre, les Portugais se désintéressent progressivement d'Annobón. L'île deviendra autonome ensuite et les Annobonais mettront en place leur propre organisation politique sous l'autorité d'un gouverneur noir choisi démocratiquement, et d'un sacristain qui fait office de chef religieux.

Les Espagnols, dans leur urgence à s'établir en Afrique subsaharienne, ignorent que les Portugais n'occupent plus ces lieux depuis bien longtemps. Ils n'y possèdent aucun comptoir commercial ni la moindre représentation officielle. En somme, il n'existe à Annobón aucun signe de l'appartenance de l'île au Portugal, encore moins le moindre indice attestant de la dépendance ou de la vassalité des habitants à la couronne de Lisbonne. Bien au contraire, les Annobonais sont un peuple libre prêt à divers sacrifices pour conserver cette liberté acquise après une longue période d'esclavage et de domination européenne. Le constat qui s'en dégage est que la déconnexion entre Lisbonne et Annobón est bien réelle. Pour preuve, aucun navire portugais n'a accosté sur les côtes annobonaise depuis 1771. À la lumière de ce qui précède, on peut considérer que l'option de céder Annobón et Fernando Poo aux Espagnols a sans doute représenté, pour la couronne de Lisbonne, l'opportunité de se débarrasser de territoires qui ne font plus partie de ses projets commerciaux. Il ne faut pas perdre de vue que les Portugais possèdent déjà des colonies insulaires dans cette partie de l'Atlantique. Les îles de São Tomé et Principe concentrent de nombreux avantages et bénéficient d'un positionnement stratégique. Ces terres, où leur présence est effective, répondent donc largement à leurs besoins dans le cadre du commerce des esclaves et de l'exploitation agricole.

Primo de Rivera s'attend pourtant à prendre possession d'un territoire sous contrôle, avec une population christianisée, soumise à l'autorité portugaise et corvéable, pouvant servir de main d'œuvre gratuite. Cependant, dès le débarquement, le représentant espagnol constate assez rapidement que les Portugais ne contrôlent rien ni personne. De toute évidence, leur

[65] Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle* (Tome 1), Paris, L'Harmattan, 2014, p. 70.

domination n'est pas effective et, de l'avis des Espagnols, ils ont sciemment menti sur l'état de l'île. Conscients de leur manque d'autorité sur les Annobonais et de la méfiance dont ces derniers font montre à leur égard, les représentants lusitaniens s'attèlent à ne rien laisser transparaître. C'est en ce sens qu'ils mettent sur pied une stratégie interdisant aux deux équipages de communiquer ou de marchander avec les Annobonais, lesquels doivent absolument ignorer le but de cette expédition qui débarque par surprise sept années après la dernière visite officielle connue d'un navire à bannière portugaise. Si les notables de l'île et le reste de la population souhaitent connaître les intentions des Européens, ils espèrent surtout que ces navires transportent des ecclésiastiques pouvant répondre à leurs besoins spirituels par l'administration de sacrements. C'est la preuve une nouvelle fois de l'enthousiasme religieux attribué à ces insulaires. Ils trouvent satisfaction avec la célébration d'une messe deux jours après l'arrivée de l'expédition. Aussi les Portugais leur offrent-ils des présents afin d'endormir leur méfiance et gagner leur confiance. À l'issue de cette messe célébrée par un chapelain portugais, il est demandé aux notables de l'île de « réunir toute la population afin de pouvoir transmettre à tous les ordres du roi du Portugal[66] ». C'est finalement au cours de cette rencontre que le commissaire lusitanien annonce aux Annobonais que son pays a cédé cette île, ainsi que tous ses droits sur celle-ci, au roi d'Espagne. Il les exhorte ensuite à jurer fidélité et obéissance à leur nouveau souverain[67]. Cette nouvelle n'est pas sans étonner les Annobonais qui refusent ouvertement de prêter serment au monarque espagnol. Comme on pouvait s'y attendre, la tension ne tarde pas à monter dans les deux camps. Les Espagnols assistent, désabusés, à cette rencontre qui tourne à l'affrontement. Les promesses, puis les intimidations des Portugais, ne font guère fléchir les indigènes prêts à défendre leur territoire.

La réaction des Annobonais remet ainsi en cause la cérémonie officielle de transfert de souveraineté. Aussi va-t-elle influer sur la suite des événements. Face à l'opposition affirmée des insulaires malgré les menaces de Cayetano de Castro et de ses troupes armées, Primo de Rivera refuse de prendre possession de l'île dans des conditions qu'il juge insatisfaisantes. Ainsi réclame-t-il au commissaire portugais le respect des engagements pris par son pays. Il souhaite que ce dernier remédie au problème soulevé par l'hostilité des indigènes, car ce territoire doit être cédé au royaume d'Espagne avec une population qui accepte de reconnaître l'autorité espagnole. Il faut dire que la réaction de Primo de Rivera n'est pas sans fondement,

[66]Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle, op. cit*., p. 267.
[67] Manuel Cencillo de Pineda, *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, *op. cit*., p. 106.

bien qu'elle traduise aussi un orgueil militaire. En effet, les accords entre les deux nations révèlent que les Portugais se sont engagés à céder l'île d'Annobón « *con la obediencia del pueblo y con los edificios necesarios para cuartel, hospital, almacén de pólvora y víveres*[68] ». Remarquant que cet engagement n'est pas respecté, et redoutant certainement des affrontements ainsi que des difficultés à soumettre ces insulaires rebelles, mutinés et désobéissants, Primo de Rivera prend la décision de quitter l'île sans en prendre possession. Dans un rapport rédigé ultérieurement pour rendre compte du déroulement des événements, José Varela Ulloa rejoint la pensée de Primo de Rivera en insistant sur la difficulté évidente de soumettre ces populations insulaires parmi lesquelles figure un nombre important de descendants d'anciens esclaves. De son point de vue, « *es muy difícil reducir y civilizar aquellos isleños acostumbrados a vivir en los montes; y que tal vez no gustaran de sugetarse a las leyes que quieren imponerles unos Europeos, cuya vandera nunca han visto en sus orillas*[69] *»*.

À la lumière de ces événements, il y a lieu de mettre en exergue la méconnaissance que les Espagnols ont du peuple annobonais. Celle-ci contribue, au final, à attribuer un caractère aléatoire à cette expédition riche de péripéties. Si les Annobonais sont surpris de voir les deux navires ibériques arriver ensemble pour leur demander de jurer fidélité et obéissance au roi d'Espagne, les Espagnols sont tout aussi étonnés de découvrir un peuple en totale liberté. C'est justement ce que souligne Valérie de Wulf :

> L'Espagne, dans son urgence à concurrencer économiquement les autres nations européennes dans cette partie du monde, et pensant trouver sur place des Africains christianisés, dociles et intellectuellement inférieurs, n'a pas mesuré combien la détermination du peuple annobonais à rester libre était grande, et qu'il n'hésiterait pas à se rebeller pour la conserver. Les Espagnols ne comprennent pas la méfiance dont les Annobonais font preuve à leur encontre, ni le fait qu'ils puissent mettre en doute les promesses qui leur ont été faites. Ils négligent complètement le fait que ce peuple a été autrefois asservi, qu'il s'est de lui-même affranchi, au prix de nombreux sacrifices, que ce soit la famine ou les tributs indirects payés aux navires de passage qui venaient les piller ou enlever certains d'entre eux ; et enfin que ce peuple est le témoin continuel des

[68] Manuel Cencillo de Pineda, *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, *op. cit*., p. 103.
[69] *Ibid.,* p. 59.

> horreurs de la traite au passage de nombreux navires négriers venus faire escale dans le port de l'île[70].

Ces phrases nous permettent en outre de mesurer la détermination des insulaires à résister pour conserver une liberté acquise après des décennies d'asservissement. Ceux-ci sont rentrés dans une opposition à toute implantation coloniale européenne depuis leur libération du joug portugais. Leur résistance, qui fait échouer la cérémonie d'échange de souveraineté, compromet par la même occasion le projet qu'ont les Espagnols de faire d'Annobón un abri pour les navires allant et venant des Philippines et d'y installer un établissement commercial réservé à la traite. La réaction des indigènes ne laisse donc pas de doute sur l'inexistence d'une quelconque autorité portugaise sur l'île et ses habitants. Elle n'en laisse pas non plus sur la duperie des Portugais qui ont « passé leur fausse pièce » à leurs voisins[71].

À l'issue de cette cérémonie avortée, la délégation espagnole regagne l'île de São Tomé en attendant de recevoir de nouvelles instructions. Lorsqu'il est informé des événements et des difficultés que rencontre l'expédition pour mener à terme sa mission, le ministre Floridablanca, qui fut l'un des grands artisans de la signature du Traité du Pardo, exerce des pressions sur les autorités portugaises afin que celles-ci mettent tout en œuvre pour un changement pacifique de souveraineté. De ses discussions avec la cour de Lisbonne, il obtient que les Espagnols s'établissent provisoirement à Principe ou à São Tomé. Pour ce qui est de la cession effective d'Annobón, les autorités portugaises se plient à la requête espagnole. Elles concèdent à envoyer une frégate à São Tomé afin de procéder à la cession définitive de l'île. Mais au terme de deux mois de discussion à São Tomé avec le commissaire portugais, Primo de Rivera refuse à nouveau de prendre possession d'Annobón. Il estime que les conditions exigées à cette fin ne sont toujours pas réunies. Lasse, la délégation portugaise choisit de mettre un terme aux négociations et quitte São Tomé, tout en considérant que l'échange formel de souveraineté a eu lieu. Côté espagnol, le ministre Floridablanca juge inexcusable l'attitude de Primo de Rivera, car dans les nouvelles instructions qu'il lui a envoyées, il lui recommande de prendre possession d'Annobón de façon effective. Mais ces instructions sont parvenues tardivement à Primo de Rivera en raison des difficultés de communication et de la durée de la traversée entre la métropole et le golfe de Guinée.

---

[70]Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle, op. cit*., p. 282.

[71] René Pélissier, *Don Quichotte en Afrique. Voyages à la fin de l'empire espagnol*, Orgeval, Éditions Pélissier, 1992, p. 119.

Primo de Rivera entreprend entre-temps les travaux d'occupation de Fernando Poo à partir de décembre 1789. Cela intervient après que la cour espagnole eut accepté l'idée de fonder un établissement sur cette île qui se révélait plus appropriée que celle d'Annobón. Il choisit de s'établir sur la baie de Concepción, au sud-est de l'île. Les hommes de Primo de Rivera, aidés par une soixantaine d'esclaves achetés auprès d'un navire négrier portugais, commencent les œuvres de déboisement et de construction. Ces travaux sont cependant ralentis par le nombre insuffisant de travailleurs, car aussi bien les Espagnols que les esclaves africains connaissent très vite l'épuisement. Aussi subissent-ils les affres de l'environnement insalubre et du climat. Le nombre de malades va en augmentant. Les décès, causés principalement par la malaria, le scorbut et une épidémie de variole, commencent à se multiplier, emportant colons et esclaves. Entre le 14 février et le 14 avril 1780, l'expédition enregistre 40 décès et 50 malades sans espoir de survie[72]. Malgré un ravitaillement en vivres et médicaments, la situation ne s'améliore pas. Les travaux sont quasiment à l'arrêt. En juin 1780, c'est une vingtaine d'hommes seulement qui continuent de travailler.

L'expédition commence à manquer de tout. Les difficultés de communication avec la métropole ainsi que la guerre entre l'Espagne et l'Angleterre qui monopolise les énergies retardent les secours et les ravitaillements. Affaiblis psychologiquement et atteints physiquement, les Espagnols voient leur expédition virer à l'hécatombe. Sur les 150 hommes qui la composaient au départ de Montevideo, 122 sont morts, victimes des fièvres[73]. Désespérés et craignant la mort, les derniers hommes de Primo de Rivera s'insurgent contre leur chef. Ils le prennent en otage le 24 septembre 1780. Le soulèvement est mené par le sergent Jerónimo Martín et les caporaux Borrego, Millán et Cañadas. Cet acte illustre parfaitement l'état de désespérance dans lequel se trouvent ces hommes affamés et malades qui se croient abandonnés à la mort. Les insurgés quittent finalement Fernando Poo le 31 octobre 1780 et rallient São Tomé où ils remettent leur chef en liberté. Ils passent une année sur cette île avant de l'abandonner le 30 décembre 1781. Le 12 février 1783, Primo de Rivera arrive à Montevideo avec 26 hommes sur les 150 qui composaient l'expédition en 1778[74].

En définitive, il y a lieu de considérer la première expédition navale et militaire espagnole dans le golfe de Guinée comme un échec. Il a commencé à se dessiner dès le

[72] Mariano L. de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, Toledo, Ediciones Sequitur, 1998, p. 27.
[73] A. Yglesias de la Riva, *Política indígena en Guinea*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947, p. 102.
[74] René Pélissier, *Don Quichotte en Afrique. Voyages à la fin de l'empire espagnol*, *op. cit*., p. 119.

moment où la troupe du comte d'Argelejo est restée immobilisée sur l'île de Principe. C'est un insuccès d'abord parce qu'il s'agit d'une opération qui se voulait rapide et discrète pour être efficace. Mais force est de constater qu'il n'en a pas été ainsi. D'autre part, le dessein principal n'a pas été réalisé car les îles, bien qu'elles soient passées sous la souveraineté espagnole –Fernando Poo principalement– n'ont pas été occupées de façon effective. Aucun représentant officiel espagnol n'est resté sur place et ces territoires ne sont pas administrés par l'Espagne. Cela fait que la souveraineté espagnole peut être remise en cause à tout instant. Il y a certes le traité hispano-portugais pour témoigner de l'appartenance de ces îles au royaume d'Espagne, mais l'*uti possidetis*, caractéristique indispensable dans ce contexte, n'est pas constatable. Sans occupation effective, rien ne garantit que ces territoires, objet de la convoitise des autres puissances européennes déjà présentes dans le golfe de Guinée, restent espagnoles. Enfin, il faut bien se rappeler que l'objectif de cette mission exploratrice était de mettre en place des colonies mercantiles, de construire un port et d'installer des comptoirs commerciaux. C'était un préalable pour pratiquer directement la traite négrière et réaliser plus facilement les échanges commerciaux avec les Philippines et Cuba. Par ailleurs, il y a lieu de constater, à travers les événements survenus à Annobón, que le premier contact entre les Espagnols et les indigènes guinéens est conflictuel. Nous assistons, dès le départ, à un rejet de la présence et de l'autorité espagnole. Nous pouvons considérer ces événements comme les prémices d'une confrontation qui se fera jour à mesure que les Espagnols s'emploieront à la soumission par la force des insulaires à l'autorité et à l'influence culturelle, religieuse, économique et politique de l'Espagne avec la collaboration des missions catholiques. L'échec de cette première expédition sera suivi d'une longue période d'absence. En abandonnant « ses » îles, l'Espagne laisse aux puissances commerciales européennes la possibilité de les occuper.

II. L'occupation anglaise

II.1. Les Britanniques à Fernando Poo : remise en cause des projets commerciaux espagnols

Depuis le retour de Primo de Rivera à Montevideo en 1783, l'Espagne n'a organisé aucune expédition officielle dans ses territoires africains. Elle n'y est pas très active non plus dans les échanges commerciaux. Disons tout simplement qu'elle y brille par son absence. Celle-ci est remarquée par les autres acteurs commerciaux européens, notamment les

Britanniques. Ces derniers n'ont d'ailleurs jamais caché leur appétence pour Fernando Poo. L'abandon de cette île par les Espagnols, et surtout la signature d'un traité contre la traite des Noirs, leur donnent l'occasion de s'y établir. Cela aura pour conséquence de compromettre les projets commerciaux espagnols fondés sur la vente des esclaves.

Le 23 septembre 1817, l'Angleterre et l'Espagne signent un traité par lequel les autorités de Madrid s'engagent à mettre un terme à la traite négrière dans les colonies hispaniques à partir de 1820. Il faut comprendre que nous sommes dans une période où la Grande-Bretagne se lance résolument dans la lutte contre l'esclavage. Elle veille à l'application des conventions du Congrès de Vienne de 1815 qui marque l'abolition de la traite des Noirs. Il est vrai qu'à cette période, l'Espagne et le Portugal continuent de chercher des esclaves africains pour leurs colonies américaines et antillaises. Cette campagne contre la traite vise donc essentiellement les activités commerciales espagnoles liées à ce trafic. Celles-ci sont orientées essentiellement vers Cuba qui connaît au XIXe siècle sa plus grande demande en main d'œuvre asservie. L'expansion des plantations de canne à sucre conduit à l'apogée des trafiquants d'esclaves espagnols à un moment où leurs concurrents commencent à se retirer de ce commerce. L'Angleterre elle-même a décidé l'arrêt du commerce humain dans ses colonies depuis 1807. En outre, en 1833 le parlement britannique déclare l'abolition immédiate de l'esclavage dans ses territoires coloniaux. Les Anglais souhaitent donc que les autres puissances commerciales européennes qui utilisent encore de la main d'œuvre esclave procèdent à leur tour à l'abolition du trafic sur l'ensemble de leurs possessions outre-Atlantique. Cette prohibition est également dirigée contre les États-Unis et leurs plantations de coton. L'objectif dissimulé est de priver les Américains d'esclaves afin que leur coton ne concurrence plus celui produit par les Britanniques en Inde et en Égypte. Mais toujours est-il que le système américain, qui fonctionne avec des esclaves hommes et femmes, garantit une reproduction de la main-d'œuvre asservie.

L'Espagne ne semble toutefois pas encore disposée à arrêter ce commerce lucratif qui lui garantit de la main-d'œuvre servile, et par le biais duquel elle s'assure du maintient d'une grande production dans les plantations sucrières de Cuba. Rappelons que l'Espagne se lance assez tardivement dans le commerce direct des esclaves. Jusqu'à l'acquisition des îles de Fernando Poo et Annobón et l'obtention du droit de commercer sur toute la côte du golfe de Guinée entre l'embouchure du fleuve Niger et celui de l'Ogooué au Gabon, elle ne s'y était pas consacrée parce que les accords signés avec le Portugal (Traité d'Alcaçovas et Traité de Tordesillas) constituaient un obstacle au commerce et à la navigation sur les côtes africaines.

De même, la bourgeoisie esclavagiste cubaine qui tire son économie de ce trafic demeure farouchement opposée à sa prohibition, car les conséquences en seraient désastreuses. C'est principalement pour ces raisons que les Espagnols résistent au mouvement abolitionniste britannique afin de préserver l'économie de la « perle des Antilles » :

> *Los esfuerzos británicos por suprimir la trata se vieron burlados por la resistencia del gobierno español y la burguesía esclavista cubana. A partir de 1820 desaparece ciertamente la trata legal, pero los esclavos siguen entrando en la isla en cantidades enormes por vía del contrabando. Por eso Inglaterra exigió de España en 1835 la firma de otro tratado que ampliaba los derechos de la marina británica a apresar los barcos negreros en alta mar. Sin embargo, tampoco cumplió España el tratado. La isla de Cuba siguió poblándose de africanos por medio de la trata clandestina. Y el gobierno de Londres se vio obligado (...) a ejercer una permanente y, a ratos, intensísima presión diplomática tanto en Madrid como en La Habana, para exigir que los convenios se respetasen*[75].

En signant le traité de 1817, l'Espagne a pourtant reçu une indemnisation conséquente de 400 000 livres[76]. En dépit de cet accord, les autorités espagnoles ne collaborent que très peu dans la lutte contre la traite illégale qui se pratique de plus en plus en réponse au mouvement abolitionniste. Face à cette réalité, l'Angleterre pousse l'Espagne à signer un second traité contre le trafic en 1835. Il s'agit plus exactement d'une révision de celui de 1817. Cette signature est accompagnée d'une nouvelle indemnisation de 400 000 livres en guise de motivation[77]. Dans cette lutte antiesclavagiste, le regard des Britanniques est particulièrement tourné vers Cuba. Ils ont compris, depuis longtemps, que cette île constitue l'un des principaux centres de l'esclavagisme dans le monde, et plus précisément de la traite illégale. Il paraît impérieux aux Britanniques de durcir la répression car le trafic clandestin augmente en parallèle.

Lors de la signature du premier traité hispano-britannique, les deux nations ont convenu de la création de deux tribunaux mixtes chargés de veiller au respect des accords dudit traité. Ils auront surtout pour rôle de réprimer les contrevenants. Les territoires choisis pour abriter ces tribunaux en zones espagnole et britannique sont Cuba (La Havane) et la

---

[75] Jorge Castellanos et Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana. Tomo 1, El negro en Cuba, 1492-1844*, Miami, Ediciones Universal, 1988, p. 184.

[76] Fernando Ballano Gonzalo, *Aquel negrito del África tropical. El colonialismo español en Guinea (1778-1968)*, Madrid, Sial Ediciones / Casa de África, 2014, p. 60.

[77] Fernando Ballano Gonzalo, *Aquel negrito del África tropical. El colonialismo español en Guinea (1778-1968), op. cit.*, p. 64.

Sierra Léone (Freetown). L'une est une colonie qui importe de la marchandise esclave à grande échelle. L'autre, qui est une colonie anglaise depuis 1808, est située en zone d'extraction. En Sierra Léone, le tribunal antiesclavagiste sera chargé de réprimer la traite sur l'ensemble de la région de l'Afrique Occidentale.

De prime abord, l'on serait tenté de se demander comment l'Espagne, pourtant soucieuse de préserver ses intérêts et de maintenir l'importation de travailleurs africains à Cuba, a-t-elle pu accepter l'installation d'un tribunal de répression sur la plus florissante et la plus rentable de ses colonies des Antilles. Mais la réponse est toute simple. En réalité, ce choix fort défavorable aux Espagnols n'est pas le fruit d'une concertation. Il s'agit plutôt d'une décision unilatérale imposée par les Britanniques. Selon toute vraisemblance, ces derniers sont décidés à frapper au cœur le commerce hispanique :

> *La elección totalmente estratégica de los dos lugares había sido una imposición británica. Es del todo evidente que ni a la Monarquía española ni a la oligarquía cubana les interesaba la presencia en el puerto de Cuba, lugar de mayor recepción de esclavos de todo el continente, del Tribunal abolicionista y así se lo hicieron saber, de muy variadas formas, tanto a los jueces como a los cónsules británicos en La Habana*[78].

Malgré les réticences espagnoles et la forte opposition de l'oligarchie esclavagiste cubaine, les deux tribunaux sont installés en 1819. Mais très vite, les Anglais manifestent le souhait de déplacer le siège du tribunal de Sierra Léone vers Fernando Poo. Ils le font savoir aux autorités espagnoles en 1821. Pour justifier ce choix, ils fondent leur argumentation sur l'insalubrité du climat et le caractère mortifère de ce territoire où, il est vrai, l'indice de mortalité est très élevé. Les Européens y connaissent le taux de mortalité le plus élevé de toute la côte occidentale africaine. En février 1826, ils demandent l'accord de l'Espagne pour procéder au transfert du tribunal. Le gouvernement de Madrid, qui réclame plus d'informations sur la situation avant de faire connaître sa position, tarde à donner son approbation. Un accord verbal autorisant les Anglais à réaliser une expédition sur l'île est finalement donné quelques mois plus tard. Sur cette base, une expédition anglaise débarque à Fernando Poo le 27 octobre 1827 dans le but d'inspecter les lieux et d'y construire le second siège destiné à abriter le Tribunal mixte de contrôle et de répression. En définitive, les deux sièges abritant ce tribunal seront établis en territoire espagnol, contrairement à ce qui avait été approuvé dans le Traité de 1817.

---

[78] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900)*, *op. cit*., p. 154.

Précisons toutefois que l'île de Fernando Poo n'était pas inconnue pour les Britanniques, car avant cette expédition des marins l'avaient visitée à maintes reprises au cours du XVIIIe siècle. À cette époque, ils manifestaient déjà un intérêt pour ce territoire ainsi que pour le reste du domaine d'outre-mer que les Portugais s'étaient forgé. Des commerçants Anglais s'étaient d'ailleurs rapprochés de la couronne portugaise en 1765 pour l'acheter, mais l'opération avait échoué. En 1823 des contacts furent établis aussi avec la couronne espagnole pour la cession de l'île, mais les changements politiques intervenus dans le pays avec la chute du gouvernement libéral avaient freiné les discussions. Le souhait de transférer le tribunal mixte peut donc aussi être interprété comme la résurgence des intentions britanniques de prendre possession de Fernando Poo. La suite des événements laisse peu de place au doute.

Pour les Britanniques, cette île concentre de multiples avantages. Ils croient, à tort, qu'elle bénéficie d'un climat plus salubre que celui rencontré en Sierra Léone. Mais elle est surtout bien située géographiquement. Elle se trouve proche de nombreuses sources d'approvisionnement en esclaves comme la baie du Bénin et celle du Biafra. Cette position dans l'Atlantique est de ce fait considérée comme un avantage certain pour l'efficacité des opérations de lutte contre la traite dans la région. D'un autre côté, il est évident que les Britanniques entretiennent des visées commerciales dans cette région. Ils souhaitent en réalité profiter de la position géographique de l'île, car celle-ci se situe au centre de la Baie du Biafra, à moins de 100 kilomètres du Delta du Niger. Son occupation permettrait non seulement d'entretenir des échanges commerciaux avec les facteurs africains des côtes continentales voisines, mais aussi de contrôler l'important commerce d'huile de palme dans le Delta du Niger. Nous avons donc là, résumées, les deux principales raisons pour lesquelles les Britanniques choisissent de s'installer à Fernando Poo : la lutte contre le trafic des esclaves d'une part, qui est la raison officielle, et d'autre part, une raison purement économique puisqu'il est question de commercer dans le Delta du Niger en limitant la concurrence.

Dans tous les cas, la présence britannique à Fernando Poo constitue un frein considérable aux intérêts commerciaux espagnols dans le golfe de Guinée. Elle remet en cause les desseins qui ont motivé l'Espagne à négocier la cession des îles auprès des Portugais.

II.2. Une colonie anglaise sur un « territoire espagnol »

Nous savons déjà que la présence anglaise à Fernando Poo n'est pas, comme on pourrait le penser à première vue, la résultante d'un conflit hispano-anglais. Elle n'est pas non plus consécutive à un accord d'échange de souveraineté entre les deux nations. Quelles que soient les causes qui puissent être évoquées, il y a lieu de dire qu'elles se rapportent toutes, directement ou indirectement, à un fait: l'abandon de cette île par l'Espagne après l'échec de la première expédition d'exploration. La signature du traité hispano-anglais contre la traite des Noirs a ouvert une brèche dans laquelle les Britanniques se sont engouffrés pour s'installer à Fernando Poo et bâtir la colonie de Clarence City.

L'expédition du 27 octobre 1827, commandée par le capitaine William Owen, est celle qui est chargée de procéder à l'installation anglaise. Contrairement aux Espagnols qui ont souhaité construire leur premier centre de peuplement à Concepción, les Britanniques choisissent d'établir le siège du tribunal sur une baie située dans la partie nord de l'île. C'est à cet endroit qu'ils bâtissent immédiatement une ville qu'ils dénomment Clarence. Celle-ci est également connue sous le nom de Clarence City. Pour sa construction, le capitaine Owen utilise un groupe de Krumen ainsi que d'autres travailleurs noirs issus de la côte africaine anglophone, notamment du Ghana et du Nigéria[79]. Ces Africains, qui sont des anciens esclaves libérés par les patrouilles anglaises, sont arrivés dans cette expédition.

La construction de la colonie de Clarence est plutôt rapide, car le capitaine Owen procède à son inauguration le 25 décembre 1827[80]. Au cours des premières années de la présence britannique, la population de la ville se compose essentiellement de travailleurs libériens et sierra-léonais venus de la côte, ainsi que de quelques fonctionnaires et commerçants anglais. On y retrouve également des esclaves libérés par les patrouilles navales britanniques. Quant aux Bubi, ils se tiennent longtemps à l'écart de la ville et des Européens. Ils refusent par ailleurs d'être recrutés par ceux-ci comme main d'œuvre. C'est ce que relève Justo Bolekia :

> *En aquellas lejanas épocas, el contacto del Bubi con el extranjero era mínimo. Además, los isleños no tenían ninguna necesidad de relacionarse con los traficantes o*

[79] Les Krumen ou Kru sont un peuple que l'on retrouvait principalement au Libéria, mais aussi dans d'autres pays tels que la Sierra Léone, la Côte d'Ivoire et le Ghana. Vivant proche de la côte, ils ont commencé à s'enrôler dans les navires européens dès le milieu du XVIIe siècle. Kruman (Krumen au pluriel) est un terme anglais qui signifie *homme de Kru*.

[80] Mariano L. de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, *op. cit.*, p. 41.

navegantes, hasta que se creó en ellos la necesidad mental de poseer objetos que en principio carecían de cualquier uso, según el contexto sociocultural bubi[81].

En réalité, les indigènes de l'île craignent surtout d'être séquestrés et réduits à l'esclavage, car « *precisamente es la esclavitud lo que más se odia en Fernando Poó*[82] ». Les contacts entre les Bubi et les Britanniques ne sont de ce fait pas immédiats. Les autochtones maintiennent une distance qui traduit assez largement leur méfiance. Cela peut également être perçu comme la manifestation d'une hostilité à l'égard des Européens. Par moments, cette hostilité s'est traduite par des attaques contre des expéditions qui ont débarqué sur l'île[83]. Même lorsqu'ils ont commencé à accepter cette présence étrangère et à commercer avec les Britanniques, très peu de Bubi se sont installés à Clarence. En effet, les indigènes considèrent que cette ville est un espace réservé à ceux qu'ils dénomment *Bapotó*. Avec la présence européenne, on assiste à l'avènement d'une opposition sociale et culturelle qui sera catégorisée par les Bubi comme antagonisme entre *Bapotó*, les gens d'ailleurs, et *Bochoboche*, gens originaires du pays[84].

Toutefois, ces indigènes de Fernando Poo qui, dès le départ, résistent à la colonisation de leur île par la rébellion et le refus de servir de main d'œuvre, iront en s'accommodant à la présence britannique. D'après Justo Bolekia, William Owen use de toute sa « diplomatie » militaire pour dissuader les Bubi d'affronter les occupants anglais. Finalement, c'est en faisant usage de méthodes que l'on pourrait juger coercitives que le représentant britannique réussit à établir des accords avec certains chefs bubi pour « *fijar los límites de la ciudad y contar con su colaboración en la realización de aquellos trabajos que exigían mucha mano de obra, tales como desbroce de terreno, tala de árboles, construcción de viviendas, etc.*[85] ». L'un des accords entre le représentant britannique et les chefs insulaires est la création d'un marché où les Bubi pouvaient échanger des produits issus de l'agriculture vivrière et de l'élevage (ignames, huile de palme, brebis, chèvres, volailles, entre autres). Ces produits sont échangés contre des babioles européennes telles que des bijoux fantaisie, des étoffes et des

[81] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanque, Amaru Ediciones, 2003, p. 43.
[82] Miguel Martínez y Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Poo en el golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta de Higinio Reneses, 1859, p. 51.
[83] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 43.
[84] Juan Aranzadi, « Bubis o Bochoboche », *Palabras*, n°1 (novembre 2009), p. 1-10.
http://www.academia.edu/2626797/Literatura_de_Guinea_Ecuatorial_la_madurez
Le terme *Bochoboche*, employé au Nord de Fernando Poo, a des équivalents dans le Nord-est, l'Est, le Sud et le Sud-ouest de l'île : *Bosoboiso*, *Boschosboricho*, *Mochomorischo* et *Menchomoboncho*.
[85] Justo Bolekia Boleká*, Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial, op. cit*, p. 43.

objets métalliques comme des couteaux, des pots de fer et des miroirs. L'autre produit-phare, si l'on peut dire, que les Européens fournissent aux indigènes est l'eau-de-vie. Grâce à l'ouverture de ce marché qui permet aux indigènes de trouver des acheteurs pour l'huile de palme qu'ils produisent, on assiste progressivement à la création d'une industrie liée à ce produit de forte valeur économique.

La question économique étant la principale raison de l'installation britannique à Fernando Poo, on assiste rapidement à l'ouverture d'un important commerce d'exportation de bois et d'huile de palme vers la Grande-Bretagne. Tel que conçu dans leurs prévisions, les Anglais bénéficient ainsi de la position stratégique de l'île pour réaliser des échanges commerciaux plus importants le long de la côte. Désormais, ils ont un meilleur contrôle sur le commerce qui s'effectue dans le Delta du Niger. Même si la marine britannique réalise des patrouilles pour réprimer le trafic et libérer les esclaves – on estime à 20 le nombre de bateaux négriers capturés et à plus de 2 000 le nombre d'esclaves libérés entre 1827 et 1830, ce qui a largement contribué à faire baisser le commerce d'esclaves dans les baies du Benin et du Biafra –, les échanges commerciaux importants qu'effectuent les Anglais démontrent à suffisance que les raisons de leur présence à Fernando Poo sont d'abord économiques et politiques avant d'être humanitaires ou philanthropiques. Il faut constater qu'en 1830 les travaux de construction de l'établissement destiné à abriter le Tribunal ne sont toujours pas arrivés à leur terme. En outre, on observe qu'aucun des membres des commissions mixtes abolitionnistes n'est arrivé sur l'île jusqu'à cette date. Cela étant, on peut considérer que la priorité est donnée au commerce :

> *Los intereses británicos para asentarse en Fernando Poo eran esencialmente económicos, y las razones humanitarias expresadas para hacerse con el control de la isla no eran más que un oportuno velo con que intentaban, en vano, cubrir las apariencias. En la expedición Owen también habían llegado comerciantes, y desde el principio se había establecido un tráfico mercantil con dos objetivos : conseguir alimentos para la ciudad y exportar madera*[86].

Cependant, les résultats observés dans le commerce ne garantissent pas pour autant le bon fonctionnement de la colonie de Clarence. Celle-ci reste confrontée à des difficultés qui vont finalement précipiter le départ des Britanniques. Effectivement, l'insalubrité du climat, tout comme les maladies qui attaquent les habitants de la colonie, sont à l'origine de

[86] Mariano L. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 111.

nombreux décès. L'autre élément important reste les difficultés d'approvisionnement en vivres, car la colonie n'est pas encore auto-suffisante. Elle dépend dans une grande mesure des échanges commerciaux qui se réalisent avec les Bubi. Si au départ ces derniers inondaient le marché de viandes, de volatiles, d'ignames, d'huile de palme, de vin de palme et autres produits, leurs réserves s'épuisent à mesure que la population de Clarence augmente avec l'arrivée de nouveaux travailleurs et d'esclaves libérés par les patrouilles de la commission de répression de la traite illégale. L'agriculture pratiquée par les indigènes étant vivrière, elle n'est par conséquent ni destinée à alimenter une population aussi importante que celle de Clarence, ni vouée à l'exportation. En même temps, les produits d'échanges européens varient peu et commencent à perdre de la valeur aux yeux des insulaires. Les Britanniques essaient pourtant de remédier à la décadence du marché de l'île en faisant venir des produits de Calabar au Nigéria et de Sierra Léone. Ils ne parviennent cependant pas à satisfaire la forte demande qui existe. Ils finissent par se retirer de Fernando Poo en 1834 pour les principales raisons suivantes rappelées par Mariano de Castro et Donato Ndongo :

> *La elevada mortalidad, que no había satisfecho las esperanzas británicas, las dificultades de avituallamiento, la deserción de los esclavos liberados en la tarea de leñadores y los cuantiosos gastos que había supuesto la aventura colonizadora mueven al Gobierno británico a abandonar el establecimiento. No hemos de olvidar al respecto las presiones del Gobernador de Sierra Leona, Mr. Mac Auley, que procuraba cuanto podía para que se cerrara la aventura de Fernando Poo y Sierra Leona fuera el centro del África Occidental inglesa*[87].

Nous constatons, à travers cette citation, que la désertion des anciens esclaves souvent employés comme coupeurs de bois pour la construction de la ville, constitue également une des difficultés qui précipitent l'abandon de Fernando Poo par les colons et les fonctionnaires britanniques. Les esclaves libérés, tout comme les ouvriers sierra-léonais et krumen, connaissent des conditions de travail proches de l'esclavage. Ils travaillent jusqu'à douze heures par jour sans pouvoir s'alimenter correctement. S'agissant des ouvriers, il se trouve qu'on les empêche de rentrer chez eux lorsque leurs contrats de travail arrivent à échéance. À cela s'ajoute une justice dont les principales sanctions sont la prison et le fouet. Pour tous ces Africains, la désertion, tels des nègres marrons, est alors devenue le meilleur moyen de se

[87] Mariano L. de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968, op. cit*. p. 42.

protéger des excès des colons britanniques. Ces déserteurs finissent par créer un village au Nord-est de l'île dénommé New Town[88].

Le départ des Britanniques commence réellement en 1832. Le colonel Edward Nicolls, qui a remplacé le commandant Owen à la tête de la colonie en 1829, reçoit l'ordre d'évacuer Clarence et de transférer les esclaves libérés en Sierra Léone. Ce transfert s'effectue car la proposition des Anglais de laisser les anciens esclaves sur l'île de Fernando Poo avait été rejetée par le gouvernement espagnol dont les réclamations réitérées ont aussi contribué à faire partir les Britanniques. Nous notons toutefois que ce retrait ne signifie en rien la disparition des ambitions anglaises à Fernando Poo, car les intérêts commerciaux et les visées abolitionnistes demeurent présents. En réalité, le souhait de la Grande-Bretagne est de s'approprier cette île dont la capitale connait une influence économique et culturelle britannique grandissante. Le problème est qu'elle ne peut plus remettre en doute la souveraineté de l'Espagne sur cette île dans la mesure où elle l'a reconnue antérieurement. La solution est alors de proposer au gouvernement espagnol l'achat du territoire. Cette proposition est transmise par son ambassadeur à Madrid le 18 avril 1839. Le 4 juillet, une offre de 50 000 livres est formulée. Celle-ci est perçue par le gouvernement espagnol comme un moyen de rembourser des dettes économiques contractées envers la Grande-Bretagne. Face aux hésitations de leurs homologues, les Britanniques augmentent leur offre à 60 000 livres sterling en août 1840. Le 4 avril 1841, le Général Espartero, nouveau chef du gouvernement depuis le 16 septembre 1840, leur donne son accord à travers son ministre d'État Antonio González. Une ultime étape est cependant nécessaire pour conclure la vente : sa validation par le parlement.

Le projet est donc présenté aux *Cortes* le 9 juillet 1841. Mais il sera finalement retiré avant même que celles-ci ne se prononcent, car une importante campagne de presse contre ce projet de vente est lancée par des opposants à Espartero. Il s'agit principalement des modérés et des progressistes qui s'opposent à l'autoritarisme du général depuis qu'il a acquis le statut de *Regente Único del Reino* en mai 1841 au détriment de la co-régente Maria Cristina. À ces politiciens opposés au projet de vente, il conviendrait de rajouter les grands propriétaires terriens et les esclavagistes cubains qui craignent fortement que le commerce entre les Antilles et l'Afrique Occidentale soit interrompu par les Britanniques une fois les îles guinéennes acquises par ces derniers. L'opinion publique espagnole finit également par se

[88] *Ibid.*, p. 110.

prononcer majoritairement contre ce projet, « *demostrando una vez más su constante oposición a ceder ni vender la menor parte del territorio nacional, ni aun de aquellos que no utiliza*[89] ». Toutes ces oppositions contraignent en définitive le gouvernement à annoncer le retrait du projet. Cette décision est notifiée aux anglais en août 1841, mettant ainsi un terme aux dernières illusions britanniques de s'approprier cette île qui leur aurait servi de base pour dominer le commerce dans le Delta du Niger et le Biafra, mais également pour poursuivre la lutte engagée contre la traite illégale des Noirs.

II.3. L'héritage anglais à Fernando Poo : *Fernandinos* et missionnaires protestants

Malgré le départ de l'armée et des fonctionnaires britanniques dont les derniers plient bagage en 1835, les intérêts et les nombreux avantages économiques sur l'île poussent de nombreux commerçants à s'y maintenir. On note, en plus de ces acteurs économiques, des missionnaires protestants ainsi qu'un groupement important de populations allochtones. Tous ces groupes contribuent à donner un caractère très hétérogène aux habitants de Clarence, et permettent surtout de maintenir l'influence culturelle anglaise à Fernando Poo.

L'implantation de commerçants anglais à Fernando Poo a donné une impulsion à l'agriculture et au commerce, principalement celui de l'huile de palme et du bois. Le maintien de ces acteurs économiques sur l'île donne ainsi lieu à la continuité d'un empire économique informel. Celui-ci est monopolisé par de grandes compagnies qui utilisent de la main d'œuvre forcée. Les propriétés abandonnées suite au départ des fonctionnaires et autres représentants britanniques sont vendues à l'une de ces compagnies, la *Richard Dillon and Company*. Celle-ci confie la gestion de ses biens à John Beecroft, un ressortissant anglais qui est arrivé dans l'expédition Owen et qui deviendra un important propriétaire terrien à Fernando Poo en plus d'occuper de grandes fonctions. Lorsque la compagnie de Richard Dillon tombe en faillite en 1836, ses biens sont rachetés par la *West African Company*. Celle-ci connaîtra également la banqueroute et ses propriétés seront acquises en 1843 par la Société Missionnaire Baptiste qui s'est installée sur l'île en 1841 pour prêcher l'évangile aux indigènes et promouvoir le culte protestant.

[89] Francisco Coello, *La cuestión del Muni*, conférence prononcée le 9 janvier 1889 à la réunion publique de la *Sociedad geográfica de Madrid*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Fortanet, 1889, p. 17.

Outre ces commerçants qui dominent l'économie de l'île, il est important de noter qu'à leur départ de Fernando Poo, les Britanniques laissent une société complexe, particulièrement caractérisée par son hétérogénéité. Ce caractère pluriel de la population de Clarence, étroitement lié à la présence d'immigrés dont le nombre est croissant depuis les origines de la colonie, se maintient tout au long du XIXe siècle et se poursuit jusqu'au XXe. En 1856, la composition de la population révèle l'existence d'une vingtaine de groupes d'origines différentes, de telle sorte que l'on retrouve des ressortissants de toute la côte occidentale africaine[90]. Le groupe le plus nombreux reste celui formé par les Krumen. Quant aux autochtones de l'île, ils restent toujours éloignés de Clarence qu'ils considèrent un lieu inapproprié pour eux. La classe dominante est alors formée par les grands commerçants et propriétaires terriens. C'est un groupe composé majoritairement d'Européens, de Sierra-léonais et d'immigrés fanti. Les Sierra-léonais et les Fanti en provenance de Cabo Costa forment progressivement le noyau central d'une communauté qui reçoit l'appellation de *Fernandinos*.

Bien qu'elle en soit encore au stade embryonnaire lors du départ des Britanniques en 1834, cette communauté anglophone et protestante, qui adopte les habitudes culturelles britanniques, constitue à n'en point douter l'un, sinon le plus important héritage de la présence anglaise à Fernando Poo. Les créoles *fernandinos* vont s'investir dans le commerce et l'agriculture, participant de ce fait à l'essor économique de la colonie. Leur bonne situation économique va leur permettre d'atteindre un niveau social bien plus élevé que celui des autres populations africaines, au point de former l'aristocratie noire de la colonie. La première activité économique à laquelle ils s'adonnent est le commerce d'huile de palme. Dans ce commerce, ils jouent surtout le rôle d'intermédiaires entre les Bubi, qui extraient le produit, et les commerçants anglais qui leur offrent des produits européens en échange. Cette activité leur permet d'engranger d'importants bénéfices au cours de cette période où le prix de l'huile de palme est plutôt élevé[91]. C'est bien plus tard qu'ils deviendront d'importants agriculteurs.

Les missionnaires protestants sont l'autre héritage notable de l'occupation anglaise. Ils constituent par ailleurs les principaux vecteurs de l'influence culturelle britannique à Clarence. C'est sans doute pour cette raison qu'ils sont soutenus par l'administration anglaise

[90]Mariano L. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial, op. cit*., p. 22.
[91] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, *op. cit*., p. 84.

qui voit en eux des alliés importants. Depuis leurs débuts en 1827, ils sont parvenus à former une importante communauté religieuse. M. Scott, le tout premier pasteur protestant de Clarence City, « un missionnaire noir, formé en Sierra Leone[92] », a entamé l'œuvre de la future Mission baptiste l'année même de la fondation de la colonie. Puis, lorsque la Mission est finalement fondée en 1841 par John Clarke et Clarkey Prince, s'ensuit une forte implantation sur une île qui ressemble plus à un territoire anglais qu'espagnol. La population hétérogène de la ville, fortement anglicisée, constitue un groupe de fidèles acquis à leurs prédications. On observe qu'il y a même des natifs de l'île qui se sont laissés attirer par ces missionnaires qui ont réussi à gagner leur confiance de façon progressive. Il est important d'indiquer par ailleurs que les protestants œuvrent beaucoup à la cohésion d'une ville où résident des personnes d'origines diverses. De même, ils jouissent d'un prestige auprès de ses habitants en raison de leur opposition au traitement semi-esclavagiste infligé par les colons et les commerçants européens aux Africains.

Il ne fait aucun doute que Clarence City est une ville profondément anglicisée. Cela se reflète tant dans la langue pratiquée et les habitudes de vie que dans la pratique religieuse, la morale et le fonctionnement économique qui y prévalent. Cette réalité nous est confirmée par le missionnaire clarétain Armengol Coll :

> *El espíritu dominante en todo era el inglés: el comercio, las costumbres, y sobre todo el idioma, todo era inglés. De tal manera estaba desterrada de esta colonia la hermosa lengua de Castilla, que para ir nuestros Hermano a la compra de los artículos de primera necesidad habían de llevarse un diccionario español-inglés, so pena de volverse sin haberse entendido con los factores*[93].

En conséquence, la diversité de la population, la présence économique anglaise à Fernando Poo ainsi que le caractère et le fonctionnement typiquement britanniques de la capitale de l'île s'érigeront en obstacles majeurs à la colonisation espagnole lorsque celle-ci commencera à prendre forme. Les propos du révérend Coll, écrits en pleine phase de colonisation, vont aussi dans ce sens et évoquent tout particulièrement la difficulté des missionnaires catholiques à s'imposer à Clarence.

---

[92] Jacint Creus Boixaderas, *Action missionnaire en Guinée Équatoriale, 1958-1910 : perplexités et naïvetés à l'aube de la colonisation*, Tome 1, Thèse de Doctorat, Université Paris VII «Denis Diderot», 1998, p. 48.

[93] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, Édition, introduction et notes de Jacint Creus et M[a] Antònia Brunat, Vic, Ceiba Ediciones, 1997, p. 25.

En somme, la signature des traités de 1817 et 1835 avec la Grande-Bretagne, qui proscrivent le trafic négrier, a remis en cause les projets espagnols dans le golfe de Guinée. On retiendra surtout qu'elle a entraîné l'annihilation des objectifs fondamentaux pour lesquels l'Espagne a acquis Fernando Poo et Annobón, car il n'était désormais plus possible de s'adonner au commerce d'esclaves, du moins légalement. Ce commerce interdit, la couronne espagnole se retrouve dans une situation délicate, car elle ne sait plus quoi faire exactement de ces îles. À partir de ce moment, l'Espagne doit reconsidérer sa position et trouver une utilité à ses possessions africaines restées dans l'oubli, et toujours convoitées aussi bien par les Britanniques que par les Français.

III. L'Espagne et sa souveraineté sur les îles guinéennes

III.1. Un nouvel intérêt pour les îles guinéennes

Le projet avorté de vente des îles aux Britanniques et le débat qu'il a soulevé au sein de l'opinion publique espagnole ont, semble-t-il, suscité un regain d'intérêt pour ces territoires. Cette attention est aussi à mettre en relation avec le fait que, dans les années 1840, la majorité des colonies américaines ont acquis leur indépendance, ce qui pousse l'Espagne à tourné le regard vers Fernando Poo. Il convient de prendre également en compte l'essor de la production sucrière à Cuba pour justifier l'attention qui renaît à l'égard des îles du golfe de Guinée.

De la volonté de maintenir Fernando Poo et Annobón sous la souveraineté de l'Espagne émerge le projet d'envoi d'une nouvelle expédition avec des visées colonisatrices. La mission principale de celle-ci est de rendre effective la présence espagnole. Mais elle est destinée aussi à vérifier si ces possessions sont toujours susceptibles d'être utilisées pour les desseins pour lesquels elles furent acquises. La résurgence de ces projets commerciaux initiaux et leur aboutissement éventuel constitueraient, bien entendu, une infraction aux accords bilatéraux signés avec l'Angleterre en faveur de l'arrêt et de la répression du trafic des Noirs, quand bien même les Espagnols entretiennent la traite illégale et la contrebande pour satisfaire l'agriculture cubaine qui exige des centaines de bras et conduit à une augmentation du stock de population esclave.

Le gouvernement modéré de Luis González Bravo confie le commandement de l'expédition au capitaine de frégate Juan José Lerena y Barry. C'est un marin expérimenté,

originaire de Cadix, qui a déjà pris part à des expéditions navales et militaires en Amérique du Sud. Il est par ailleurs nommé commissaire royal plénipotentiaire de l'Espagne par la Régence. La mission officielle de l'expédition est de reprendre possession des îles au nom de la reine Isabelle II afin de confirmer la souveraineté espagnole sur ces terres. Lerena reçoit d'autres instructions précises qui se résument en trois points. *Primo*, il doit s'imprégner de la constitution et du fonctionnement du Tribunal Mixte de répression. Celui-ci a été réinstallé à Freetown mais ne compte aucun représentant espagnol depuis que les derniers ont abandonné le tribunal en 1822. *Secundo*, il est question d'étudier les méthodes dont font usage les Britanniques pour transporter des esclaves émancipés de la Sierra Léone vers la Jamaïque où ils sont employés comme main d'œuvre dans les plantations de canne à sucre. *Tercio*, il doit collecter des informations plus précises et détaillées sur les événements survenus à Gallinas et sur l'île de Corisco en 1840, marqués par la destruction de factoreries d'esclaves espagnoles par les Britanniques.

Gallinas, dont le nom est dû à la grande quantité de poules sauvages qu'on y trouvait, est un estuaire situé entre la Sierra Léone et le Libéria. Les visées abolitionnistes ayant entraîné une augmentation du trafic clandestin et une demande plus forte en provenance de Cuba, des négriers espagnols se sont établis dans ce lieu pour satisfaire les besoins de l'économie de plantation esclavagiste. À ce moment Gallinas était devenu le principal site de ravitaillement de l'élite négrière cubaine[94]. Sa situation géographique était adéquate au trafic illicite et la navigation vers les Antilles depuis ce point était plus simple et plus rapide que depuis Fernando Poo. D'où l'action répressive des abolitionnistes britanniques qui incendient les factoreries d'esclaves.

C'est le 18 décembre 1842, c'est-à-dire plus de soixante ans après celle d'Argelejo, que part du port d'El Ferrol l'expédition Lerena à bord d'un brigantin comprenant un équipage de 75 hommes. Il faut toutefois préciser qu'en 1831 une autre expédition espagnole était arrivée à Fernando Poo. Elle était conduite par Marcelino Andrés et serait restée cinq ans sur l'île jusqu'à l'arrivée de celle de Moros Morellón. Ces deux expéditions auraient ensuite exploré l'île, mais les informations sur leur déroulement et leur issue sont quasi inexistantes[95].

[94] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900), op. cit*, p. 19.
[95] Donato Ndongo Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Editorial Cambio 16, 1977, p. 27.

Le premier lieu de passage de l'expédition Lerena est la Sierra Léone où elle accoste le 9 janvier 1843. Le groupe expéditionnaire passe en tout 29 jours sur ce territoire. Au cours de ce séjour, le commandant Lerena observe, comme cela lui a été demandé, le fonctionnement du Tribunal Mixte de répression et regarde de près comment les Britanniques transfèrent des esclaves émancipés vers la Jamaïque pour s'en inspirer dans le cas cubain. Après cette étape d'observation à Freetown, l'expédition atteint finalement Fernando Poo le 24 février 1843. Ses hommes y découvrent, à leur grand étonnement, une colonie fortement anglicisée. L'action des missionnaires baptistes et la présence de commerçants anglophones, ainsi que celles des *Fernandinos*, ont conforté une société au sein de laquelle les habitudes de vie anglaises sont profondément ancrées. La vie s'y organise autour des comptoirs des commerçants qui dominent l'économie de l'île depuis le retrait des colons et des fonctionnaires britanniques. Ces acteurs économiques sont dans un confort et une liberté d'entreprendre tels qu'ils perçoivent mal l'arrivée des représentants de la couronne d'Espagne. Le peu d'hospitalité avec lequel ils les reçoivent en dit long sur leurs inquiétudes. Il va de soi qu'une présence espagnole sur l'île allait inévitablement remettre en cause leurs avantages ainsi que le monopole commercial qu'ils détiennent.

Le capitaine Lerena reprend tout de même possession de l'île au nom d'Isabelle II puis, comme pour réaffirmer l'appartenance de ce territoire à l'Espagne, décide de rebaptiser sa capitale. Clarence devient alors Santa Isabel, en hommage à la reine. L'une des actions les plus importantes que pose Lerena au nom de son gouvernement est la mise en place des premières mesures administratives destinées à régir la vie politique, religieuse et économique de Fernando Poo. En ce sens, et confronté à la présence anecdotique des Espagnols à Santa Isabel, le 6 mars 1843 il nomme le Britannique John Beecroft gouverneur de la colonie. Ce dernier est chargé d'appliquer les normes établies par Lerena. Il sera secondé dans ses fonctions par un organe d'administration et de justice, dénommé *Consejo de la ciudad de Clarence*, dont il assure la présidence. Ce Conseil est composé de cinq personnes « *de arraigo, o ricas y respetables* » choisies par le gouverneur[96]. Elles sont chargées d'administrer la justice et de veiller aux intérêts de l'île et de ses habitants. Entre autres mesures, Lerena « *plantea la formación de milicias uniformadas y armadas, la prohibición de la tala de árboles sin permiso, la instalación de una policía urbana y de un tribunal de*

[96] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 16.

justicia[97] ». Aussi, il confie au gouverneur la tâche d'assurer à chaque individu sa liberté, prospérité individuelle et religion dès lors qu'elle obéit aux lois de la colonie.

Le groupe expéditionnaire séjourne treize jours à Fernando Poo avant de se rendre le 8 mars 1843 sur la petite île de Corisco dont il procède à l'annexion en imposant aux chefs locaux la souveraineté espagnole. Cette île, qui est plus petite et plus proche que celle d'Annobón, est située au sud de Fernando Poo, à proximité de Cabo San Juan. Son annexion est surtout motivée par les possibilités économiques qu'elle renferme, sa position stratégique à l'embouchure de grands fleuves à fortes activités commerciales, ainsi que par la salubrité de son climat.

Le capitaine Lerena et ses hommes visitent ensuite Annobón. Depuis le passage de Primo de Rivera, les Annobonais continuent de vivre en totale liberté. Libérés de l'esclavage et de la colonisation portugaise depuis le XVIIIe siècle, les insulaires n'ont plus connu d'occupation européenne. L'organisation politique, sociale, économique et religieuse qui y prévaut depuis le départ les Portugais reste ainsi en vigueur. La population est toujours gouvernée par un capitaine-major, considéré comme le plus grand des notables de l'île, et par un sacristain qui répond aux besoins spirituels des habitants et qui dispose, par conséquent, d'un pouvoir considérable. L'importance du sacristain dans la hiérarchie sociale et politique témoigne une nouvelle fois de la ferveur religieuse qui règne au sein de la population annobonaise dont on sait qu'elle est acquise au christianisme et qu'elle est restée attachée au culte catholique suite au travail de christianisation réalisé par les Portugais depuis São Tomé. Cependant, les pratiques religieuses ont beaucoup évolué depuis le départ des Lusitaniens. En effet, la non présence officielle de ces derniers, l'absence de missionnaires européens et le rôle primordial des influences culturelles et religieuses africaines favorisent l'émergence d'un syncrétisme religieux.

Officiellement, c'est dans le calme qu'il proclame espagnole cette terre lors d'une cérémonie célébrée dans le principal village de l'île. Toutefois, lorsqu'on se réfère à la précédente tentative d'occupation de l'île et qu'on tient compte de la résistance des Annobonais, des doutes peuvent subsister sur le déroulement réel de cet événement. Les Annobonais ont-ils accepté, sans résistance, ce changement de statut de leur île? Ou les Espagnols les ont-ils contraints, par la force et l'intimidation, à se soumettre à leur autorité ?

[97] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 48.

Il existe deux versions non documentées qui s'opposent sur le déroulement réel de cet événement : celle des colonisateurs d'une part, et d'autre part celle des colonisés, que nous pourrions également appeler les « vaincus » en référence au terme utilisé par Nathan Wachtel dans un ouvrage qui se propose d'envisager la conquête espagnole de l'Amérique du Sud du point de vue des Indiens[98]. Les premiers défendent la version officielle précédemment mentionnée, en insistant sur le caractère pacifique de cette prise de possession, et sans évoquer une quelconque résistance des insulaires. Les seconds soutiennent pour leur part que les Espagnols auraient pris possession de l'île par la force. Ils seraient venus à bord d'un bateau de guerre transportant de nombreux soldats. Ces troupes, commandées par Lerena, auraient débarqué pour hisser le drapeau espagnol en prenant par surprise la population annobonaise. Ils auraient alors contraint les insulaires à assister à cet acte sous la menace des armes. Face à la rareté de documents concernant ce fait historique, le doute persiste. Le fait qu'Annobón ait été souvent délaissée par les puissances qui l'ont gouvernée a donné lieu à une absence d'activité officielle, ce qui explique sans doute la documentation plutôt rare sur l'île.

Quoiqu'il en soit, il faudrait tout de même reconnaître que cette expédition constitue une étape importante dans la reconnaissance de la souveraineté espagnole sur ce territoire par rapport aux autres pays européens qui ont manifesté un intérêt à différents moments, à commencer par les Hollandais qui l'ont occupée entre 1661 et 1664. Ce sont surtout les Français et les Britanniques qui ont montré les plus grandes ambitions coloniales pour les terres annobonaises utilisées jusqu'alors comme lieu d'escale. Les Espagnols, par l'intermédiaire de Lerena, se montrent peu enclins à une colonisation immédiate de l'île :

> *Esta pequeña isla, con muy corta población, de nada sirve por sí, pero es importante que otra nación no la posee: hasta ahora nadie se ha establecido en ella. El gobernador queda vestido a la española, es lo único que me ha parecido conveniente, suprimiendo toda ceremonia, pues que el idiotismo e ignorancia de sus habitantes no permite otra cosa*[99].

Comme nous pouvons le constater, le mandataire espagnol ne pense pas que cette petite île isolée, peu peuplée et très éloignée de Fernando Poo soit particulièrement utile à la couronne. Il préconise tout de même de la conserver afin qu'elle ne passe pas aux mains d'une

[98] Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1992 (1e éd. coll. « Bibliothèque des Histoires », 1971).
[99] Juan José Lerena, cité par Jacint Creus, *Action missionnaire en Guinée Équatoriale, 1858-1910 : perplexités et naïvetés à l'aube de la colonisation*, *op. cit.*, p. 44.

autre puissance européenne qui accentuerait la rivalité dans le golfe de Guinée et priverait l'Espagne de sa souveraineté. La visite de cette île est la dernière tâche accomplie par Lerena. Lorsqu'il quitte Fernando Poo en mars 1843, il ramène avec lui deux Africains dont il croit qu'ils sont des Bubi.

Lors de son expédition, Lerena a ainsi rajouté de nouveaux territoires aux possessions espagnoles d'Afrique Centrale et établi les fondements d'une administration locale. Les résultats de l'expédition et les rapports qu'il adresse à son gouvernement incitent celui-ci à former une commission interministérielle chargée d'étudier les possibilités de coloniser les territoires. Cette commission opte pour une occupation militaire des îles et consent à la mise en place d'une nouvelle expédition chargée de mettre enfin en œuvre la colonisation. Après validation du projet en Conseil des Ministres, sa préparation est confiée à Lerena avec l'idée de la faire partir sous son commandement au début de l'année 1844. Les multiples avantages et les ressources dont regorgent ces territoires ne font plus de doute et constituent les principales raisons pour lesquelles les autorités espagnoles sont convaincues de l'utilité de les coloniser :

> *La situación estratégica de Fernando Poo, la posibilidad de desarrollar plantaciones de algodón, caña de azúcar y café, la abundancia de pescado, la prodigalidad de maderas de primera calidad para construcción de buques y la posibilidad de hacer de las islas centros mercantiles que diesen salida a las producciones peninsulares intercambiándolas por marfil, aceite de palma, cera, pieles, oro, etc. También destacaban que "los indígenas del país son dóciles y manejables y aunque algo indolentes; puede sacarse mucho partido de ellos*"[100].

Cependant, les événements et les changements politiques liés aux élections municipales de mars 1844 remportées par les modérés, ainsi que les derniers putschs progressistes qui se produisent à Alicante et à Cartagena de février à mars, retardent considérablement les préparatifs et le départ de l'expédition. Aussi, suite à des dissensions internes et des soupçons de corruption, le capitaine Lerena, préalablement nommé gouverneur et commandant général des îles de Fernando Poo, Annobón et Corisco, est écarté du commandement de l'expédition en avril 1844. Et lorsque le général Ramón María Narváez, leader du parti modéré, remplace González Bravo à la tête du gouvernement en mai, l'administration espagnole décide de suspendre l'expédition en préparation. Voilà qu'un

[100] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900), op. cit.*, p. 274.

nouveau statu quo politique vient obstruer l'aventure coloniale en Afrique noire en repoussant aux calendes grecques l'installation espagnole en Guinée. Il faut y voir le reflet d'une absence de politique de colonisation en Afrique subsaharienne chez les modérés. Cela traduit également l'incertitude à propos du rôle que pouvait jouer le pays dans cette partie du monde et, surtout, de ce qu'il y gagnerait en tenant en compte les dépenses engendrées par les expéditions et le coût que supposait l'installation d'une administration pour le Trésor espagnol. Une aventure coloniale à l'issue incertaine ne semble pas faire partie des priorités d'un gouvernement qui procède déjà à de nombreuses coupes budgétaires pour l'équilibre des comptes publics.

III.2. Guillemard de Aragón et l'hispanisation de Fernando Poo

En 1845, le gouvernement espagnol étudie la possibilité d'envoyer une nouvelle expédition en Afrique. Contrairement à ce qui avait été prévu sous la direction de Lerena, l'expédition en préparation subit une baisse drastique de budget qui traduit des ambitions revues à la baisse. Aussi, les objectifs de celle-ci sont considérablement modifiés. Plutôt que d'aller entamer la colonisation, elle est finalement réduite à une simple expédition d'exploration. Il s'agit alors d'aller observer une nouvelle fois les territoires et d'y réaffirmer la souveraineté espagnole. Elle constitue, d'une certaine façon, une répétition de la précédente, bien qu'elle soit présentée comme un prolongement des actions initiées par le capitaine Lerena. En plus de l'observation et de l'exploration des territoires, cette mission vise tout de même aussi à réduire l'influence britannique à Fernando Poo.

Ce nouveau voyage d'observation est dirigé par Adolfo Guillemard de Aragón. Il s'effectue à bord de la corvette de guerre *Venus* commandée par Nicolás de Manterola. Il convient de souligner que cette mission constitue aussi la première expédition missionnaire espagnole à destination du golfe de Guinée. En effet, outre l'équipage traditionnel, deux prêtres font partie du voyage : le père Jerónimo Mariano Usera y Alarcón et le capucin Juan del Cerro. Ils sont chargés d'entamer l'œuvre de christianisation des indigènes et d'implanter la première Mission catholique à Fernando Poo. Le nombre d'ecclésiastiques destinés à cette mission avait lui aussi été revu à la baisse, car le plan initial de colonisation prévoyait l'envoi de cinq ou six missionnaires choisis par Usera.

À noter aussi la présence de deux Africains âgés d'une vingtaine d'années. Il s'agit de Quir et Yegüe. Ce sont les jeunes garçons que le capitaine Lerena avait emmenés en Espagne pour montrer à la couronne ses nouveaux « sujets » d'Afrique centrale. Il les avait pris pour des autochtones de Fernando Poo, alors qu'il s'agissait en réalité de jeunes Krumen arrivés sur l'île quelques mois avant l'expédition de 1843. En les emmenant en Espagne, l'objectif était de les instruire, leur apprendre la culture et la langue espagnoles, et les convertir à la religion catholique. Désormais « civilisés », les deux Africains serviraient à illustrer l'action « bienfaisante » que les Espagnols souhaitent réaliser en faveur des indigènes guinéens. Leur éducation avait été confiée au père Mariano Usera. Lorsqu'on a considéré qu'ils étaient arrivés au terme de leur processus de « civilisation », c'est-à-dire de christianisation, ils furent baptisés, confirmés et communiés au cours d'une cérémonie célébrée dans la chapelle royale du palais d'Oriente. Ils avaient pour marraines la reine Isabelle II et la reine mère María Cristina. Au sortir de cette cérémonie, Quir et Yegüe se virent attribuer respectivement les noms de Felipe José Mª de los Desemparados et Santiago José Mª de los Desemparados Fernando Cristino[101]. Le baptême et l'assignation de patronymes espagnols aux deux Africains peuvent être interprétés comme l'attribution d'une nouvelle identité. Instruis et christianisés, Felipe et Santiago voient leur identité indigène et tous ses attributs disparaître en même temps que les noms Quir et Yegüe.

Les Espagnols attendent des nouveaux chrétiens Felipe et Santiago qu'ils reflètent le modèle de civilisation espagnol et qu'ils contribuent à introduire plus facilement la langue, les principes du christianisme, ainsi que l'influence politique de l'Espagne à Fernando Poo. On leur assigne, en outre, la tâche d'aider Mariano Usera et Juan del Cerro à s'imprégner des us et coutumes de l'île pour faciliter les relations des deux ecclésiastiques avec les indigènes. En clair, ils doivent participer au processus d'implantation coloniale sur l'île et à l'établissement de la première mission catholique à Santa Isabel. Aussi doivent-ils contribuer à l'attraction des indigènes vers les missionnaires. La reine Isabelle II ne manqua d'ailleurs pas de "gratitude" à l'égard des deux « chrétiens » au moment du retour de ceux-ci, présumant du rôle de porte-étendard de la colonisation qu'ils allaient jouer :

> *Queriendo su Majestad la Reina dar una prueba más de su magnificencia a los dos negros curmanes [crumanes] procedentes de las islas españolas del golfo de Guinea Felipe José Cristino Quir y Santiago José Cristino Yagüe, en ocasión de trasladarse a*

[101] Miquel Vilaró i Güell, *La colonización de la cruz en la Guinea Española*, Barcelona, CEIBA Ediciones, 2011, p. 86.

su país natal, que sirva para afirmarlos en sus principios de adhesión y lealtad al Gobierno español, de quien han recibido además otros beneficios, ha tenido de bien determinar se les expida el nombramiento de Sargento 2° efectivo de la milicia de color que ha de formarse en la Isla de FP de la cual eran cabos primeros[102].

Les origines kru de Felipe et Santiago constituent cependant un obstacle qui contrarie profondément les plans espagnols. García Cantús ne se trompe pas à ce propos lorsqu'elle indique que *« la realidad jugó una broma un tanto esperpéntica a los planes del gobierno, cuando posteriormente se supo que Quir y Yagüe eran krumanes*[103] ». Les Krumen étant considérés eux aussi comme des *Bapotó* par les Bubi, ceux-ci ne jouissent pas de la sympathie des autochtones. De ce fait, il est difficile d'imaginer que ces personnes, qui ne parlent pas la même langue que les natifs, puissent œuvrer à un rapprochement entre des Européens rejetés et les populations qui précisément leur manifestent cette hostilité. Guillemard de Aragón comprend rapidement que les attentes placées en eux se révéleraient vaines. Felipe et Santiago demeurent des étrangers sur l'île, ils se comportent comme tels et ils utilisent une langue méconnue des Bubi.

L'échec du plan bâti autour de Felipe et Santiago signifie que le rapprochement avec les natifs destiné à faciliter les débuts de l'œuvre évangélisatrice de Mariano Usera et Juan del Cerro, va rester une entreprise aux seules mains des deux ecclésiastiques. Cette mission va de fait constituer une entreprise aux difficultés multiples, surtout lorsqu'on sait l'hostilité des autochtones à l'égard des Européens et l'attachement des habitants de Santa Isabel au protestantisme. L'autre défi que doivent relever les missionnaires espagnols est d'ailleurs celui de remplacer le culte protestant par la messe catholique. Il en va de même concernant les écoles ouvertes par les missionnaires baptistes. Partant de ce constat, il paraît indiscutable que l'évangélisation de Fernando Poo est un travail d'envergure qui réclame un effectif élargi et des moyens financiers et matériels conséquents. En l'état, cela représente une tâche bien trop ardue pour deux ecclésiastiques qui ne paraissent pas s'être préparés suffisamment pour cela. À Santa Isabel, Mariano Usera et Juan del Cerro resssemblent quelque peu à des aventuriers abandonnés à eux-mêmes. Il n'y a pas une administration établie pour les soutenir, et la présence d'Espagnols à Fernando Poo n'est qu'anecdotique.

[102] AGA, Caja G-683, expediente 7 : Courrier du 13 mai 1845 adressé au Directeur général de l'Armée.
[103] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900), op. cit.*, p. 273.

Partie de Cadix le 28 juillet 1845, c'est le 25 décembre de la même année que l'expédition Guillemard de Aragón et Nicolás de Manterola a débarqué à Santa Isabel. Sur place, Guillemard de Aragón s'est rendu compte très vite de l'existence de communautés aux rapports conflictuels. D'un côté il y a les commerçants qui constituent la classe dominante de Santa Isabel. Ils détiennent le pouvoir économique et entretiennent de bonnes relations avec le gouverneur John Beecroft qui exerce lui aussi des activités mercantiles. De l'autre, se trouvent les missionnaires baptistes qui sont les détenteurs du pouvoir religieux et de l'influence idéologique. On retrouve enfin, plus en retrait, les travailleurs africains. La complexité des relations entre les habitants de l'île et la profonde implantation des structures, des habitudes et du mode de vie anglais laissent entendre que l'hispanisation de l'île restera une tâche difficile. Le véritable problème auquel il est confronté est l'emprise des missionnaires baptistes. Il mesure leur influence ainsi que leur pouvoir d'attraction sur la population de Santa Isabel qui provient majoritairement de territoires sous influence britannique :

> *Desde la Corbeta (...) vi desfilar en las alturas de la bahía una gran multitud de gentes con sillas, bancos y esteras; eran los habitantes de la Ciudad que iban al sermón metodista (...) más de 600 personas (...) pasaron así en un orden excelente; los niños sin gritos, sin cantos, sin tumulto y llevando todos (...) la Biblia. Confieso con imparcialidad que ese orden me sorprendió porque es el fruto del trabajo de los metodistas. En tres años han enseñado, han forzado todo un pueblo a dejar sus costumbres más caras*.[104]

Le caractère anglophone de Santa Isabel ne fait l'ombre d'aucun doute. Pour les Espagnols, il semble urgent de donner un caractère hispanique à ce territoire où même le gouverneur reflète la solide implantation des mœurs britanniques. Pour cela, il paraît indispensable de desserrer l'emprise économique des commerçants. Mais il faut surtout annihiler l'influence des missionnaires en remplaçant le culte protestant par celui de l'Église catholique apostolique romaine et en plaçant le castillan au cœur de l'instruction et de la communication. Ces derniers étant les principaux vecteurs de la culture anglaise sur l'île, le gouvernement souhaite les expulser car les lois espagnoles n'autorisent pas la prédication d'une religion autre que le catholicisme sur l'ensemble des territoires du royaume. Cette éviction est aussi motivée par le fait que les missionnaires entretiennent des relations tendues

[104] Guillemard de Aragón cité par Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900), op. cit*., p. 303.

voire conflictuelles avec les commerçants installés. Les religieux accusent les acteurs économiques d'exploiter les travailleurs africains. Ils remettent aussi en cause le système de relations mercantiles qu'ils ont établis avec les Bubi et souhaitent le changer pour le rendre moins avilissant. En outre, ils leur réclament des rentes pour les terrains qu'ils souhaitent occuper à proximité de la plage. Les missionnaires se réclament propriétaires de ces terrains au motif qu'ils feraient partie des propriétés acquises en 1843 après la faillite de la *West African Company*.

L'ordre est finalement donné aux protestants de mettre un terme à leurs prédications, de se tenir à l'écart des affaires religieuses et de fermer les écoles qu'ils dirigent. Le 29 décembre 1845, Guillemard de Aragón, en qualité de délégué du gouvernement espagnol, leur adresse un acte officiel les enjoignant de quitter Fernando Poo. Les missionnaires qui feraient le choix de rester devraient se comporter en simples résidents et se tenir à l'écart des activités ecclésiastiques et académiques, avec tout de même la possibilité de pratiquer leur culte exclusivement dans le cadre privé. Cette décision fortement contestée implique la fermeture des seules écoles qui existent sur l'île. Et pour les habitants de Santa Isabel, cela signifie aussi qu'ils ne vont plus pouvoir se rendre à l'église, étant donné que les missionnaires catholiques espagnols supposés remplacer les baptistes n'avaient jusque là construit ni édifices religieux ni écoles.

Dans un contexte où la présence espagnole est quasiment nulle, les protestants parviennent néanmoins à rester une dizaine d'années encore sur l'île avant de regagner le centre protestant de Bimbia au Cameroun. Au cours de ces années, ils poursuivent l'action missionnaire et éducative entamée au début des années 1840. C'est notamment grâce à des effectifs plus conséquents qu'ils sont parvenus à perpétuer leur œuvre. On peut mentionner à ce propos l'arrivée de deux nouveaux missionnaires en septembre 1843[105]. Le 16 février 1844, le révérend John Clarke était rentré de Jamaïque avec un groupe de quarante-trois personnes, parmi lesquelles des femmes et des enfants[106]. Ces protestants jamaïcains appartenaient à la Mission Africaine des Baptistes. Leur recrutement visait essentiellement l'expansion des missions religieuses en Afrique. Les mesures d'expulsion adoptées par le gouvernement espagnol marquent un coup d'arrêt à leurs projets à Fernando Poo. Leur départ de l'île ne sera finalement acté que suite au décret d'expulsion signé par Carlos Chacón le 27

[105] Mariano L. de Castro et M[a] Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial, op. cit*, p. 152.
[106] *Ibid.*

mai 1858, c'est-à-dire au moment où les Espagnols commencent à organiser l'administration de ce territoire.

Toujours dans la perspective de donner un caractère hispanique à l'île, Guillemard de Aragón proclame son *Edicto de los nombres de algunos puntos de Fernando Poo* à travers lequel il rebaptise certains lieux de l'île en castillan. Ces changements de toponymes concernent précisément quatorze caps et baies de l'île, les cinq rues du centre-ville ainsi que la place principale de Santa Isabel. Ces rues sont rebaptisées *calle de Gran Canaria*, *calle Pepita*, *calle del Rosario*, *calle de la Magdalena et calle del Conde de la Vega Grande*. Quant à la grande place, elle est rebaptisée *Plaza de España*[107].

En dehors de la résolution des conflits opposant commerçants et religieux et de la décision d'expulser ces derniers, Guillemard de Aragón visite les îles d'Annobón et Corisco. À Annobón, sa visite est très formelle. À Corisco, il signe un nouveau traité avec le roi Bonkoro. Ce monarque régnait également sur les deux îles Elobey et leurs dépendances. La signature du premier traité entre le roi Bonkoro et le capitaine Lerena est donc synonyme de rattachement d'Elobey Grande et Elobey Chico à la couronne espagnole[108]. Il faut préciser que ces nouvelles possessions constituent une voie d'accès au Gabon dont elles sont très proches géographiquement. Malgré leur superficie réduite, l'ajout de ces îles permet l'élargissement des possessions espagnoles, auxquelles sera greffée plus tard la région continentale du Río Muni.

Au terme de l'expédition, Guillemard de Aragón esquisse un plan de colonisation de Fernando Poo qu'il dévoile dans son *Opúsculo sobre la Colonización de Fernando Poo.* Il y donne son point de vue sur le modèle colonial à mettre en place et fait des suggestions sur la forme d'organisation à adopter pour que cette colonisation soit efficace. À cet effet, il dessine un modèle colonial dans lequel les militaires, les fonctionnaires et les missionnaires joueraient un rôle moindre. Il préconise ainsi une colonisation conduite par l'initiative privée. Un gouverneur général, choisi par le gouvernement espagnol, serait chargé de l'impulser. Pour ce faire, ce dernier devrait bénéficier de pouvoirs étendus lui permettant d'être au dessus du clergé, donc des missionnaires dont il remet en cause la trop grande liberté d'action :

> *Se deberá exigir de ellos que las pompas del culto católico estén observadas en Fernando Poo, con todo el esplendor posible. Los ojos son para las masas el camino*

[107] Javier González, *Cinco segundos*, Madrid, Ediciones Evohé, 2013, p. 326.
[108] Alfonso de Lucas de Barres, *Posesiones españolas del golfo de Guinea*, Mexico, 1918, p. 27.

del corazón y cuando se trata de luchar contra el protestantismo de formas tan ascéticas y desnudas, se comprende (...) la potencia civilizadora de las fiestas de nuestro culto (...) Le aconsejo [al Gobernador] de tener secretamente el ojo abierto sobre los Reverendos que le acompañarán. El más saludable de los principios tratándose del orden y de la disciplina, es tener bajo un guante de terciopelo, una mano de acero (...) sobre todo para éstos, cuyos sermones deberá dirigir, para hacer de ellos instrumentos completamente subordinados a su política y a sus intenciones[109].

Il est clairement question d'une colonisation agricole et commerciale, dans laquelle prédominerait une société laïque[110]. Cette proposition nous permet en outre de comprendre sa conviction sur l'inutilité des missionnaires et de l'action évangélisatrice avant que ne commence réellement la colonisation. Ce modèle colonial, plutôt fondé sur le pragmatisme, s'oppose à celui défendu par Mariano Usera.

L'ecclésiastique prône en effet une colonisation idéologico-religieuse des consciences comme fondement de toute civilisation. Sa conviction est que les missions religieuses, dont la pensée révèle « le triomphe de la raison sur la force brute » – celle des militaires en l'occurrence – sont un moyen efficace aussi bien pour conquérir des territoires que pour les coloniser, notamment ceux, dit-il, soumis au plus rude fanatisme. Pour lui, *« la espada sin la cruz de nada sirve para civilizar los pueblos, y los salvajes no habrían venido a costumbres más suaves, si no hubiera sido por el lenguaje persuasivo del Evangelio*[111] ». Le gouvernement de la *Unión Liberal*, qui initiera la colonisation de Fernando Poo, optera finalement pour le modèle défendu par le missionnaire. Ce modèle est choisi car il est considéré moins coûteux. Il l'est aussi parce qu'il ne présente pas de véritables risques d'affrontement avec les Britanniques qui détiennent toujours le monopole du commerce, notamment celui de l'huile de palme, dans la zone de Basse Guinée, depuis la Sierra Léone jusqu'au Congo. Cette prépondérance est maintenue essentiellement grâce aux contrats signés avec les chefs traditionnels locaux. Elle bénéficie par ailleurs de la présence de la flotte de guerre britannique qui sillonne les eaux de l'Atlantique à l'affût des trafiquants de la traite illégale.

On retiendra, en définitive, que les trois premières expéditions officielles chargées d'explorer et de prendre possession des îles guinéennes n'ont pas été suivies d'une présence

[109] Dolores García Cantús*, Fernando Poo : una aventura colonial española en el África occidental (1778-1900), op. cit*., p. 326.
[110] *Ibid*., p. 292.
[111] Jerónimo M. Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Poo*, *op. cit*., p. 71.

effective de l'Espagne. La première se conclut par un échec retentissant. S'en suit une longue période d'abandon et d'indécision qui permet aux Britanniques de s'installer à Fernando Poo et d'y fonder la colonie de Clarence. La deuxième, bien qu'elle n'ait pas été à l'origine de grandes avancées dans le projet colonial, permet néanmoins à Lerena d'adopter les premières mesures administratives et économiques de l'île, et de nommer un gouverneur intérimaire chargé du suivi et de l'application desdites mesures. Quant à la troisième, elle permet surtout de réaffirmer la souveraineté espagnole, de confirmer l'anglais John Beecroft comme gouverneur des territoires et d'entamer l'hispanisation de Fernando Poo. S'il est vrai que c'est à travers cette expédition que l'on commence à évoquer une colonisation et des projets commerciaux, il faudra tout de même attendre le crépuscule de la décennie suivante pour assister à la mise en œuvre de la colonisation espagnole en Guinée Équatoriale au bénéfice de la création d'une administration coloniale.

Chapitre II : Débuts de la colonisation

À partir des années 1850, la colonisation des îles guinéennes, passée tout près d'être abandonnée à cause de l'inertie et l'indécision des gouvernements successifs préoccupés par les aspirations autonomistes en Amérique, semble enfin prendre forme. La nouvelle impulsion donnée au projet colonial est l'œuvre du gouvernement libéral de Leopoldo O'Donnell. Elle permet de jeter les fondements d'une organisation administrative, et donne lieu à la mise en place de politiques économiques et de peuplement dont les résultats ne sont pas garantis pour autant.

I. Vers une colonisation effective

I.1. O'Donnell et la manifestation d'une « renaissance impériale »

Les années 1850 marquent un regain d'intérêt pour les possessions espagnoles du golfe de Guinée. Au cours de cette décennie se met en marche le mécanisme bureaucratique nécessaire à la relance du projet de colonisation des îles africaines. C'est dans cette optique que le gouvernement du *Bienio Progresista*, qui accède au pouvoir en 1854, propose la formation d'une commission interministérielle chargée d'élaborer un projet et de déterminer la forme que prendrait cette colonisation toujours en gestation.

La commission en question est mise en place le 4 janvier 1855. Elle réunit des représentants des principaux ministères concernés par la question coloniale, en l'occurrence ceux de la Justice, des Finances, de la Marine et d'État. À ces ministères s'associe la Direction Générale de l'Outre-mer. La commission interministérielle, qui livre ses conclusions vers la fin de l'année 1855, insiste sur la nécessité d'entreprendre la colonisation des îles guinéennes. En ce sens, elle préconise d'établir d'abord une station navale à Fernando Poo. Cette station sera sous le commandement d'un capitaine de vaisseau qui cumulera les fonctions de commandant de celle-ci et de gouverneur général de la colonie. Celui-ci sera secondé par deux assesseurs et un secrétaire civil. Il est prévu que la station navale soit composée d'un brigantin de vingt canons, ainsi que de deux goélettes de sept canons chacune[112]. Cependant, les problèmes internes survenus au cours de la dernière année du

[112] Mariano L. de Castro et María L. de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial*, *op. cit.*, p. 185.

régime instable du *Bienio Progresista* ont des répercussions sur le projet colonial toujours en gestation. Celui-ci va de ce fait connaître un nouveau blocage dans son élaboration, ce qui donnera lieu à un retard dans sa réalisation. Il reste en dehors des questions prioritaires du gouvernement jusqu'à la fin du mois de juillet 1856 qui marque la fin de ce régime progressiste et la démission du Général Baldomero Espartero.

C'est alors que le nouveau gouvernement de la *Unión Liberal*, à la tête duquel se trouve le Général Leopoldo O'Donnell, remet la question coloniale au centre des débats. S'ensuit une étude approfondie des différents plans de colonisation présentés pour déterminer lequel adopter. Ces plans proviennent majoritairement de l'initiative privée dont les projets sont orientés vers l'occupation, la colonisation et le développement économique des îles guinéennes. Le gouvernement libéral a semble-t-il pris la mesure de la réalité et compris que repousser une nouvelle fois aux calendes grecques le début de la colonisation laisserait aux puissances commerciales européennes présentes dans la région l'occasion d'occuper ces îles où l'Espagne brille par son absence. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il reste attentif à la menace que représente un concurrent très actif comme la France qui n'a jamais caché son intérêt pour l'île de Corisco et les deux Elobey situées proches des côtes gabonaises. Et l'absence espagnole dans le golfe de Guinée n'est pas pour freiner l'appétit territorial français sans cesse grandissant. Même si la souveraineté de l'Espagne a été réaffirmée à l'occasion de l'expédition Guillemard de Aragón et Nicolás de Manterola, la présence espagnole demeure toujours insuffisante, et donc peu dissuasive face aux convoitises européennes. Malgré le schéma organisationnel dont a été dotée Fernando Poo, et plus particulièrement sa capitale Santa Isabel par Lerena en 1843, l'administration coloniale n'est toujours pas structurée et le gouvernement reste représenté par des ressortissants étrangers. Cette absence est tout aussi remarquée dans le domaine du commerce, car il n'y a pas d'agents consulaires espagnols dans les ports de la côte occidentale africaine pour assurer la sécurité et veiller au bon déroulement des échanges commerciaux. Or le commerce reste indéniablement la principale attraction dans cette partie du monde où règne une véritable concurrence entre nations européennes. Et les expéditions qui ont été menées jusqu'à cette date ont toujours mis en évidence l'importance de Fernando Poo et de Corisco dans le rayonnement commercial dont l'Espagne souhaite jouir dans le golfe de Guinée. Cependant, et malgré les richesses évidentes dont regorgent ces terres fertiles, le fait qu'elles ne soient toujours pas exploitées limite considérablement le développement du commerce maritime. Les échanges commerciaux que réalisent les

Espagnols dans la région sont plus orientés vers les colonies portugaises et britanniques voisines qu'en direction des côtes guinéennes :

> *Según parece, en 1842 España realizaba el 6% del comercio africano entre Gambia y Angola. La actividad comercial española se efectuaba entre Cabo Mesurado y Cabo Palmas, donde había varias factorías españolas, lo mismo que entre Accrá y Widah. Estas factorías eran las que animaban el comercio de las Antillas, por más que el gobierno español las ignoraba, como parece demostrar el hecho de que en ningún puerto de la costa de África había agentes consulares españoles, y sólo en Santiago de Praia (Islas de Cabo Verde) había un portugués que hacía las funciones de cónsul español*[113].

Ces données permettent de se faire une idée plus large de la faible implication des gouvernements précédents dans les possessions africaines. Pendant ce temps, les Français restent bien à l'affût des hésitations de leurs voisins ibériques dont l'attention reste beaucoup plus monopolisée par les Antilles au détriment des îles du golfe de Guinée. Ils sont attentifs aux mouvements et aux activités des Espagnols dans les îles guinéennes. À eux non plus il ne leur a pas échappé que Fernando Poo et Corisco regorgent d'immenses ressources encore inexploitées, en plus de leur position géographique avantageuse pour le commerce dans l'Atlantique.

Il faut avoir présent à l'esprit qu'à cette période les Français occupent le Gabon voisin où ils ont construit une station militaire et commerciale en 1846. Ils y ont aussi fondé la ville de Libreville le 16 octobre 1849 avec des esclaves libérés du navire négrier brésilien *Elizia* en provenance du royaume de Loango[114]. Ce navire est capturé le 20 mai 1846 sur la côte de Loango, à une centaine de Lieues de l'estuaire du Gabon, alors qu'il transporte 261 esclaves des deux sexes. En août 1849, certains de ces rescapés sont transférés en deux contingents au Gabon et sont débarqués près du Fort d'Aumale. Après la capture du navire par une patrouille de la division navale des côtes occidentales de l'Afrique, les esclaves ont d'abord été conduits sur l'île de Gorée au Sénégal pour y recevoir des soins. Leur arrivée en terre gabonaise donne ainsi lieu à la fondation de Libreville avec l'appui de la Marine française, et ils en deviennent les premiers habitants[115]. Alloho Nkoghe rappelle à juste titre que cette fondation rentre dans le contexte idéologique de l'époque, c'est-à-dire celui de la lutte antiesclavagiste sur les côtes

[113] Mariano L. de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro, op. cit.*, p. 50.
[114] Fidèle Allogho Nkoghe, *La fondation de Libreville. Une lecture nouvelle à partir d'une théorie géopolitique*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2014, p. 14.
[115] *Ibid.*

africaines. Toutefois, il faut aussi voir dans le transfert de ces Loango à Libreville la volonté française de constituer une main d'œuvre éventuelle pour le comptoir qu'ils ont établi en 1846. Pour les Français, cet acte vise aussi à contester la prépondérance culturelle et le monopole commercial des Britanniques dans l'estuaire du Gabon. Et c'est dans cette même volonté de supplanter les Britanniques que la France veut étendre sa zone d'action sur les côtes africaines en s'intéressant aux îles de Corisco, Elobey Chico et Elobey Grande qui sont très proches de Libreville. Les ambitions françaises se traduisent notamment par la signature de traités avec des chefs de Corisco en 1855[116]. La présence française se fait plus menaçante lorsque le drapeau tricolore est hissé à Annobón en 1856. Il faut dire que la présence espagnole est inexistante sur cette île fréquemment visitée par des navires européens et américains qui y font escale. Ces tentatives d'annexion sont autant de signes qui annoncent le monopole que vont avoir les Français dans la zone de l'estuaire du Gabon à partir de 1860. Les convoitises françaises et la contestation de la souveraineté espagnole sur ces îles marquent le début des disputes territoriales entre les deux nations. Ces divergences s'accentuent à partir de 1880, lorsque les territoires du Río Muni sont convoités par les Allemands, les Espagnols et les Français. Elles se poursuivront pendant de nombreuses années avant de connaître leur épilogue lors des discussions hispano-françaises qui aboutissent au Traité de Paris du 27 juin 1900 signé par le ministre français des Affaires étrangères, Théophile Delcassé, et l'ambassadeur de l'Espagne, Fernando León y Castillo. Cet accord répartit le Río Muni entre l'Espagne et la France en établissant les limites de la Guinée espagnole ainsi que celles du Sahara. Les limites définies lors de ce traité sont celles qui correspondent aux frontières définitives de la République de Guinée Équatoriale actuelle, avec une superficie totale de 28 051 km^2. Cette extension territoriale est tellement réduite par rapport aux plus de 200 000 km^2 auxquels prétendaient les Espagnols, que Miranda Diaz en vient à dire que « *las posesiones españolas se encuentran perdidas en las vastas extensiones africanas, y es casi preciso hacer un esfuerzo de atención para encontrarlas en un mapa ordinario de África* [117]».

Après l'implantation du drapeau français à Annobón, c'est le britannique Lynslager qui informe la couronne espagnole de cette péripétie qui témoigne de la volonté française d'étendre son monopole dans le golfe de Guinée. Ce dernier a été nommé gouverneur de Fernando Poo pour succéder à son compatriote John Beecroft décédé en 1854. Bien que cela

[116] Dolores García Cantús, *Fernando Poo : una aventura colonial española en el África occidental (1778-1900), op. cit.,* p. 348.
[117] Mario Miranda Díaz, *España en el continente africano*, *op. cit*., p. 9.

fasse partie de ses prérogatives de gouverneur, la diligence avec laquelle Lynslager informe les autorités espagnoles témoigne aussi de la menace que l'avancée française représente pour les intérêts commerciaux britanniques qu'il défend. La concurrence de la France, désormais bien installée dans l'estuaire du Gabon, semble plus redoutable que celle d'une Espagne absente et manifestement focalisée sur ses colonies antillaises. En ce milieu du XIXe siècle, le commerce d'huile de palme représente un enjeu économique majeur dans la région, et cela amplifie la concurrence entre Français et Britanniques. Ce produit a acquis une importance de plus en plus grande parmi les produits qui sont extraits dans le golfe de Guinée, et son importation a considérablement augmenté. Entre 1850 et 1855, la quantité d'huile de palme importée par les Britanniques a quasiment été multipliée par deux[118]. La maison Horsfall de Liverpool est la principale compagnie anglaise qui se consacre à ce commerce en pleine expansion. Quant aux Français, leur implication dans cette activité est tout aussi notable, car dans la même période leurs importations ont connu une forte progression. Si en 1850 ils n'ont importé que 3.403 tonnes d'huile de palme, en 1855 ce chiffre a plus que doublé. Il est en effet passé à 7.838 tonnes[119], soit une augmentation de 130 %. Confrontée à cette concurrence, les Britanniques ne peuvent pas intervenir directement pour faire cesser la progression française vers les possessions insulaires espagnoles ainsi que vers la côte continentale, car ils ne disposent d'aucun droit sur ces territoires. D'où la promptitude avec laquelle Lynslager alerte le gouvernement espagnol qui jouit des droits de possession et d'exploitation.

L'événement d'Annobón aura finalement pour conséquence de réveiller les ardeurs espagnoles. Celles-ci se manifestent particulièrement à travers la volonté affichée par le Général Leopoldo O'Donnell de mener une politique coloniale de prestige dans le cadre de ce qui pourrait être appelé la «renaissance impériale» de l'Espagne isabelline. Cet éveil se produit entre la fin des années 1850 et le début des années 1860. Il correspond précisément à la période du « *Gobierno largo* » de O'Donnell, dont la longévité est entrée dans les annales de l'histoire politique espagnole du XIXe siècle. O'Donnell reste à la tête de l'exécutif entre 1858 et 1863, ce qui en fait le gouvernement de plus longue durée de tout le XIXe siècle. Cette phase du règne d'Isabelle II reste marquée par une expansion économique, une certaine paix sociale, ainsi que par une stabilité politique. Sur le plan extérieur, la « renaissance impériale » se caractérise notamment par la *Guerra de África* (1859-1860). Cette guerre sera suivie de

[118] Mariano L. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial, op. cit*, p. 175.
[119] *Ibid*., p. 175.

l'intervention espagnole au Mexique (1861-1862). La politique extérieure active de l'Espagne est également marquée par le soutien aux troupes françaises dans les campagnes d'Indochine entre 1858 et 1862. L'intervention au Mexique sera en fin de compte l'une des causes de la chute de l' « éclectique » O'Donnell dont la démission intervient en 1863.

Cependant, les intentions affichées par le gouvernement libéral de O'Donnell dans la politique coloniale destinée à l'Afrique noire sont freinées pendant la première année de l'interrègne des gouvernements modérés de Ramón María Narváez (octobre 1856-octobre 1857), Francisco Armero (octobre 1857-janvier 1858) et Francisco Javier de Istúriz (janvier 1858-juin 1858). Il faut attendre octobre 1857, date de la chute du gouvernement de Narváez, pour assister à une nouvelle impulsion de l'entreprise coloniale. C'est finalement au cours du bref mandat de Francisco Javier de Istúriz à la présidence du gouvernement en 1858 que s'effectue le départ de l'expédition dirigée par Carlos Chacón y Michelena. À la différence des précédentes opérations d'exploration et de réaffirmation des droits de possession, ce nouveau voyage aura une importance très significative parce que précurseur de l'action coloniale en Guinée espagnole.

I.2. L'expédition Chacón comme précurseur de l'action coloniale

L'expédition espagnole de 1858, à la tête de laquelle se trouve Carlos Chacón, est sans doute l'événement qui traduit le mieux la nouvelle impulsion donnée au projet colonial par le gouvernement libéral. Elle signifie la concrétisation des intérêts politiques, commerciaux et missionnaires espagnols en Guinée jusque là perturbés par l'indifférence des uns et l'opposition des autres, mais aussi par les nombreux affrontements idéologiques et les alternances politiques à la tête de l'exécutif. Si on ne la considère pas toujours comme réellement colonisatrice, cette expédition reste néanmoins l'élément précurseur de l'action coloniale, car c'est avec elle que commence la présence effective de l'Espagne sur ses possessions africaines. C'est, du reste, à la suite de celle-ci que prend forme la colonisation.

L'expédition Chacón débarque à Santa Isabel le 28 mai 1858 après être partie de Cadix le 30 avril. Comme les précédentes, elle a pour première mission de réaffirmer l'appartenance des îles au royaume d'Espagne. Mais les objectifs assignés à Chacón sont bien plus précis, et nettement plus ambitieux que ce à quoi on a assisté lors des voyages précédents. Les visées de cette opération témoignent bien du regain d'intérêt pour ces

territoires longtemps délaissés. Les objectifs les plus importants de cette mission nous sont rappelés par García Cantús :

> *Verificar el estado de las colonias y el grado de influencia extranjera que debían contrarrestar; establecer las bases jurídicas y administrativas coloniales; determinar los productos comercializables de las posesiones y los posibles usos del suelo; averiguar la disposición indígena hacia el trabajo y buscar las mejores y más baratas fuentes de abastecimiento del mismo; explotar la geografía y climatología de la zona y los medios para contrarrestar las enfermedades endémicas y hacer un censo de la población de Santa Isabel*[120].

S'il faut vérifier l'état des colonies, c'est surtout parce que la présence française et anglaise y est de plus en plus manifeste. Ces deux nations y commercent librement et diffusent leur influence culturelle. Depuis le départ des Britanniques en 1834, le port de Fernando Poo est fréquenté quasi exclusivement par des navires anglais. Santa Isabel, qui continue de fonctionner comme une colonie britannique, reflète grandement la prépondérance culturelle et le monopole commercial de la Grande-Bretagne. Aussi, l'ancien gouverneur John Beecroft, qui profitait de sa position pour défendre ses intérêts mercantiles et ceux des commerçants britanniques, informait peu les autorités espagnoles de la situation des îles. On note pourtant le passage d'une expédition espagnole après celle de Guillemard de Aragón et Nicolás de Manterola. Elle s'effectue en 1856 sous la direction du Père Miguel Martínez Sanz. Il s'agit d'une expédition missionnaire destinée à fonder la première Mission catholique de Fernando Poo après l'échec du projet Usera. Cette nouvelle tentative missionnaire, qui visait une implantation durable, s'est effectuée entre le 14 mai 1856 et le 12 avril 1857[121]. Ainsi, lorsque Carlos Chacón arrive à Fernando Poo en 1858, plus aucun membre de ce groupe expéditionnaire n'est encore présent sur l'île.

À la lecture des objectifs assignés à Carlos Chacón, nous pouvons considérer que les Espagnols ont décidé de se lancer dans l'aventure coloniale africaine avec plus de détermination. On peut même parler désormais d'une implication plus grande des différents acteurs concernés par la question coloniale africaine, au premier rang desquels on compte les grands planteurs cubains pour qui les îles guinéennes restent potentiellement un grand réservoir de main d'œuvre libre et bon marché.

---

[120] Dolores García Cantús*, Fernando Poo: una aventura colonial española en el África occidental (1778-1900), op. cit.*, p. 365.

[121] Miquel Vilaró i Güell, « La segunda expedición misionera al Golfo de Guinea a cargo del Reverendo Miguel Martínez Sanz, primer prefecto apostólico de Fernando Poo *», Hispania Nova*, n°10 (2012).

Pour cette nouvelle opération qui vise la colonisation effective des îles guinéennes, quatre navires importants sont affrétés. Ils doivent transporter non seulement l'équipage, mais surtout le matériel et les ouvriers destinés à entreprendre les travaux d'édification de la colonie. Parmi les premières œuvres que doivent réaliser les travailleurs figurent notamment le déboisement des terres et la construction des premiers édifices destinés à abriter l'administration coloniale et à loger le personnel. La construction d'un hôpital constitue également une priorité. Le navire *Vasco Nuñez de Balboa* transportant Carlos Chacón et son équipage constitue la première vague de cette importante expédition. Les trois autres navires, à savoir le *Cartagenera*, le *Gravina* et le *Santa María* sont apprêtés pour constituer la seconde vague qui rejoindra Chacón en juin 1858. La première mission de l'expédition reste une nouvelle fois la réaffirmation de la souveraineté espagnole sur les îles et les territoires dépendant de Fernando Poo. Il est prévu, au terme de cette étape initiale, que le *Vasco Nuñez de Balboa* regagne la Péninsule pour dresser un premier bilan du déroulement de la mission. Les autres embarcations restent à Fernando Poo jusqu'à l'arrivée du nouveau gouverneur général qui doit succéder à Chacón. Il faut préciser qu'à la suite de la mort de John Beecroft en 1854, c'est un commerçant espagnol, Domingo Mustrich, qui fut nommé gouverneur de l'île par un ordre royal le 27 janvier 1855. Cependant, il ne put exercer ses fonctions en raison des pressions britanniques et de l'opposition des commerçants de Santa Isabel. C'est alors que Lynslager, autrefois gouverneur adjoint sous le mandat de Beecroft, fut chargé de remplir cette fonction. L'arrivée de Chacón entraîne donc la cessation du mandat de Lynslager. Celui-ci est néanmoins nommé gouverneur adjoint à titre intérimaire. Carlos Chacón a la charge de diriger la colonie entre mai 1858 et août 1859. La fin de son mandat correspond à l'arrivée à Fernando Poo de José de la Gándara. Ce dernier n'est autre que le gouverneur nommé par le gouvernement espagnol. C'est dans ce contexte, et avec un statut de gouverneur provisoire, que Carlos Chacón adopte des mesures administratives destinées à réguler le fonctionnement de la colonie.

Il convient de signaler que la réalité à Fernando Poo n'était plus exactement la même depuis le passage de Guillemard de Aragón. Sur le plan économique en particulier, de nouvelles mesures ont été adoptées avec la création d'une série de droits de propriété et de jouissance qui restent favorables aux Britanniques. De même, les taxes d'exportation et d'importation ont été augmentées par le gouverneur Beecroft sur proposition de Lynslager. Associés à la forme d'organisation anglaise de la société ainsi qu'à l'influence politique et idéologique britannique, ces droits allaient constituer, comme le souligne García Cantús, le

principal facteur de déséquilibre de la colonisation espagnole[122]. Des changements sont également intervenus dans le domaine religieux. Si la Mission baptiste conserve toujours une influence non négligeable, la pression qu'elle exerce au sein de la colonie a néanmoins baissé. La présence des missionnaires protestants a commencé à s'affaiblir à partir de 1849 lorsque le Dr. Prince, principal moteur de la Mission, est rentré en Angleterre. À l'arrivée de Chacón, celle-ci avait entamé le transfert de son centre vers Bimbia, au Sud-Ouest du Cameroun, en raison de l'avis d'expulsion dont elle faisait l'objet. L'expulsion avait été prononcée par le biais d'une *Real Orden* du 30 septembre 1845, et son application avait été à la charge de Guillemard de Aragón. Cet ordre royal rappelle explicitement le rejet de toute religion autre que le Catholicisme dans l'État et les domaines espagnols :

> *…considerando que por la Constitución política de la Monarquía española la Religión Católica, Apostó1ica, Romana es la única religión admitido en el Estado, que la predicación que en esas islas ejercen dichos misioneros anabaptistas está expresamente prohibido por la ley fundamental, y que el Gobierno español se haría criminal ante la ley tolerando en los dominios de España otra religión que no sea la Católica, Apostólica Romana, ha resuelto Su Majestad, oído el parecer del Consejo de Ministros, la expulsión de todos los misioneros anabaptistas de la isla de Fernando Póo y de toda otra isla dependiente de la Corona de España donde se hallen establecidos*[123].

À travers ce texte, on voit clairement que le gouvernement espagnol considère les missionnaires baptistes « incompatibles » avec la religion de l'État. Nonobstant cette décision et le repli progressif des protestants vers le Cameroun, la Mission de Santa Isabel demeure ouverte. La présence des missionnaires baptistes restant une réalité, Chacón adopte alors des mesures supplémentaires pour les exclure définitivement de la colonie. Dans un arrêté du 27 mai 1858, qui reste dans la logique des résolutions adoptées par le texte du 30 septembre 1845, il réaffirme que la religion catholique reste la seule admise par l'Espagne dans ses territoires. Les autres religions sont de ce fait exclues, et leur pratique reste limitée au seul cercle privé et familial. C'est également dans cet arrêté qu'il officialise la nomination de Lynslager au poste de sous-gouverneur intérimaire[124].

L'arrêté de Carlos Chacón soulève inévitablement des craintes chez les protestants, car il signifie l'arrêt de leur entreprise missionnaire. Il est à constater toutefois que ces derniers,

---

[122] Dolores García Cantús*, Fernando Poo: una aventura colonial española en el África occidental (1778-1900)*, *op. cit*., p. 366.
[123] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales, op. cit*., p. 20-21.
[124] *Ibid.,* p. 21.

qui s'appuient sur l'inefficacité des mesures annoncées précédemment par Guillemard de Aragón, restent persuadés que cette décision ne sera pas suivie d'effet. Ils espèrent encore poursuivre leurs activités ecclésiastiques à Fernando Poo. La perception qu'ils ont de la situation ne change véritablement qu'avec l'arrivée de la seconde vague de l'expédition Chacón en juin 1858. C'est alors qu'ils décident de se rapprocher des autorités britanniques afin que celles-ci plaident la cause protestante auprès de leurs homologues espagnols. Ils s'adressent à cet effet au consul de Grande-Bretagne à Santa Isabel, Mr. Hutchinson, ainsi qu'à l'ambassadeur à Madrid. L'objectif des missionnaires reste l'abrogation de l'arrêté du gouverneur Chacón. Le 14 novembre 1858, l'ambassadeur britannique adresse une note au gouvernement espagnol à travers laquelle il proteste contre le texte d'expulsion et sollicite la dérogation de celui-ci[125]. À y regarder de près, l'opposition qu'émettent les Britanniques sur cette question d'ordre religieux revêt aussi une dimension politique, car ils n'ont toujours pas enterré leurs ambitions sur l'île de Fernando Poo. Il est évident que si la Grande-Bretagne veut maintenir son influence culturelle et sa prépondérance économique à Santa Isabel, il est dans son intérêt que les missionnaires baptistes, alliés incontestables et vecteurs de cette influence, poursuivent leurs activités dans la ville. Mais la manœuvre est parfaitement comprise par le gouvernement espagnol qui maintient la décision d'expulser les représentants de la Mission protestante. Cette expulsion doit également être entendue comme une démarche dont l'objectif, à terme, est d'éradiquer de Santa Isabel tous les vestiges britanniques et anglicans. C'était un préalable à l'hispanisation progressive de la colonie.

L'action de Carlos Chacón en Guinée s'étale sur une période de quinze mois (mai 1858 - août 1859). Au cours de celle-ci, l'hispanisation de Fernando Poo et principalement de sa capitale fait partie des principaux chantiers auxquels il s'attaque. Depuis le passage des Britanniques, la forte anglicisation de Santa Isabel constitue un obstacle réel à la colonisation que souhaite entreprendre le gouvernement espagnol. De ce fait, une colonisation espagnole implique de « décoloniser » le territoire au préalable. Il est question de sortir l'île de l'emprise économique et culturelle britannique et d'éliminer tous les éléments qui lui donnent ce caractère anglophone. C'est à cette fin que le gouverneur Chacón adopte un certain nombre de mesures. Si certaines sont fortes, d'autres en revanche peuvent être considérées comme symboliques.

[125] Mariano L. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial, op. cit*, p. 201.

Il s'attaque notamment au secteur clé de l'économie en remplaçant la monnaie d'échange en vigueur dans la colonie, la livre sterling, par la monnaie espagnole, le réal. Aussi, il rend obligatoire la publication en espagnol de toutes les dispositions officielles de la colonie[126]. Étant donné le nombre et l'influence de la population anglophone de Santa Isabel, ces dispositions sont tout de même traduites en anglais. On constate dès lors qu'avec la présence de Chacón et les mesures qu'il fait appliquer, l'Espagne va progressivement s'installer en Guinée. Cette installation est surtout favorisée par la création d'une administration coloniale structurée.

II. De possessions oubliées à colonie structurée

II.1. Fondements d'une structure administrative et premier statut organique de la colonie

Nous savons que Fernando Poo, du moins sa capitale Santa Isabel, a connu une première forme d'organisation administrative en 1843 à travers les normes établies par Lerena. Celles-ci restent en vigueur jusqu'en 1858, année au cours de laquelle de nouvelles normes apparaissent pour administrer la colonie.

En 1843, Juan José Lerena a installé un premier appareil administratif et judiciaire destiné à structurer la colonie. C'est dans ce cadre que fut créé par exemple le *Consejo de la Ciudad*. Ce Conseil, réuni pour la première fois le 10 avril 1843, a approuvé et déclaré les premières lois privées et les ordonnances pour le gouvernement local et l'ordre de la colonie. Cet organe est rétabli en 1858 par Carlos Chacón « *para discutir los palavers y otros asuntos de generalidad*[127] ». En plus du *Consejo de la Ciudad,* c'est quasiment toute l'organisation de la colonie instaurée par Lerena qui est maintenue par le gouverneur Chacón. Le 15 octobre 1858, ce dernier confirme la division administrative de Santa Isabel en deux districts : « *uno, que comprende las calles paralelas a la de Waterfall, denominado primer distrito ; otro, que comprende las que son perpendiculares a la misma, y se denomina segundo distrito* [128]». Chacun des districts est dirigé par un membre du Conseil. En tant que gouverneur général, et donc président du conseil, c'est lui qui nomme ses membres le 15 octobre 1858. Il s'agit de

[126] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 53.
[127] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales, op. cit.*, p. 22.
[128] *Ibid.*

Mr. SamueI Brew, Mr. Peter Nicoll, Mr. Samuel Johnson et Mr. Escott[129]. Comme l'indiquent leurs patronymes, ces conseillers sont des colons britanniques installés à Santa Isabel. Ils jouissent d'un certain prestige car ils sont commerçants pour la plupart. Leur nomination fait d'eux des autorités de la ville et des représentants du gouverneur général.

Bien que Chacón et son prédécesseur aient adopté des mesures significatives dont certaines visent expressément la neutralisation de l'hégémonie britannique, c'est en définitive le premier statut organique de la colonie, publié le 13 décembre 1858, qui définit véritablement l'organisation des possessions africaines. Ce décret du gouvernement O'donnell, qui établit une nouvelle organisation politique, administrative et militaire de la colonie, traduit la disposition des Espagnols à coloniser les territoires du golfe de Guinée et à consolider leur présence en Afrique subsaharienne. Les normes organisationnelles qu'il fixe établissent une administration complète et définissent la Guinée comme une colonie d'exploitation.

On constate que la politique coloniale refletée dans ce décret est pensée comme une mission d'État qui doit être conduite par le gouvernement. La colonisation sera donc stimulée, financée et protégée par l'État, et placée sous la responsabilité du Ministère de la Guerre et de l'Outre-mer. Pour cette raison, il est clairement établi dans le décret que le gouverneur général de la colonie, qui dépend directement de la Direction Générale de l'Outre-mer, doit posséder au moins le grade de brigadier ou celui de colonel. L'administration coloniale sera donc régie par un militaire, tel que l'avait suggéré Guillemard de Aragón.

Le gouverneur général est nommé par la Direction Générale de l'Outre-mer pour un mandat de trois ans. Sa résidence est établie à Santa Isabel, centre politique, administratif et commercial de la colonie. Il va percevoir un salaire annuel de 6 000 *pesos*, auxquels s'ajoutent 2 000 *pesos* de frais de représentation. Il aura à sa disposition une enveloppe annuelle de 25 000 *pesos* destinés au développement de la colonie.

Le gouverneur doit travailler à atteindre les objectifs que se fixe le gouvernement espagnol dont il est le premier représentant dans la colonie : *« establecer de manera efectiva la propiedad de los dominios, proteger a personas y propiedades, proyectar sobre ellas la religión y cultura españolas, estimular el comercio y, finalmente, llevar a cabo la*

[129] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales, op. cit.*, p. 22.

colonización[130] ». Il s'agit clairement d'impulser la colonisation, car ce décret fondateur crée les conditions institutionnelles et matérielles favorables à l'administration des îles guinéennes. En outre, ces territoires, qui ne peuvent plus servir d'enclave esclavagiste, sont désormais envisagés comme un réservoir de main d'œuvre libre destinée à soutenir l'agriculture cubaine.

Le premier gouverneur de Fernando Poo, Annobón, Corisco et des îles adjacentes nommé pour entamer cette phase de colonisation est José de la Gándara y Navarro. Il s'agit d'un jeune militaire à la carrière brillante. Né à Saragosse en 1820, il est surtout connu pour sa participation dans la Guerre de Restauration (1863-1865) en République Dominicaine, ainsi que pour son rôle comme dernier Capitaine général de Santo Domingo jusqu'à la fin de l'annexion et la séparation définitive de la République Dominicaine d'avec l'Espagne. Nommé gouverneur général des Possessions espagnoles du golfe de Guinée le 16 décembre 1858, il occupe cette fonction à partir d'août 1859. L'intérim est assuré jusqu'à cette date par Carlos Chacón. En plus des objectifs déclinés antérieurement, son rôle en Guinée va aussi consister à donner un rayonnement économique à la colonie en misant sur l'exploitation de produits agricoles tels que le cacao et le café, et sur celle de matières premières dont la principale est le bois. Mais cette « mise en valeur » de la colonie nécessite une main-d'œuvre suffisante. Cela implique donc l'exploitation, voire la surexploitation, des indigènes guinéens et des travailleurs africains.

L'essor économique de la colonie que souhaite favoriser le gouvernement nécessite la mobilisation de moyens financiers conséquents. C'est en ce sens que le budget des territoires africains est rattaché à celui de l'île de Cuba. Il s'ensuit que Fernando Poo restera dépendante de l'opulente colonie antillaise jusqu'au « Désastre de 1898 ». La responsabilité de Cuba dans le développement des territoires guinéens est mentionnée clairement dans le décret royal du 13 décembre 1858 :

> *La colonización de Fernando Póo e islas adyacentes no puede menos de ocasionar gastos de alguna consideraci6n; los que en el siguiente proyecto de decreto se especifican son los absolutamente indispensables. Al cargarlos al Presupuesto de la isla de Cuba se ha tenido muy en cuenta un precedente seguido siempre en la historia de nuestras gloriosas conquistas y descubrimientos; la opulenta provincia de Cuba, que no hace aún muchos años vivía principalmente de los auxilios que otra provincia muy rica*

[130] Mariano L. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *La colonización española en Guinea Ecuatorial (1858-1900), op. cit.,* p. 71.

entonces y muy desgraciada hoy, le suministraba, dará a su vez, con beneficio de la Nación, el apoyo que entonces recibiera[131].

Dès lors, il est clair que le gouvernement veut faire jouer à la « perle de l'Empire espagnol » un rôle majeur dans le développement des possessions africaines en participant activement à leur financement. Ce procédé, qui établie une relation étroite entre les îles de Fernando Poo et Cuba en liant le développement de l'une aux intérêts économiques de l'autre, n'était pas nouveau dans le système colonial espagnol. Le rattachement économique entre ces deux territoires constitue en réalité une tradition coloniale observée comme règle : une colonie déjà prospère économiquement doit soutenir une colonie en construction ou à faible rendement économique. Cela donne lieu à une forme de tutelle économique. García Cantús considère que cette tradition constitue l'une des premières manifestions des relations contemporaines entre « pays développés » et « pays du tiers-monde » ou « pays en voie de développement » :

En este sentido, los planes ilustrados – y algunas de sus realizaciones, como el Tratado del Pardo – con respecto a las islas africanas, que tenían como principal objetivo satisfacer la demanda cubana, marcarían la colonización de Guinea Ecuatorial desde sus inicios con el sello de una dependencia marginal. Es decir, la característica esencial de la especialísima colonización que España realizó en Guinea vendría determinada por la dependencia que las islas africanas tenían de otra isla, Cuba, a su vez dependiente. Remoto, sutil, y ya, sin embargo, clarificante origen de los hoy denominados Cuartos Mundos[132].

Il est vrai que Cuba avait connu la même situation que Fernando Poo en restant longtemps placé sous la tutelle économique de la colonie du Mexique, avant de développer à son tour un commerce florissant et de devenir la grande île sucrière. Au XVIe siècle, l'économie de l'île est basée essentiellement sur l'élevage, ainsi que sur l'exploitation des forêts et des mines de cuivre. La culture de la canne à sucre, introduite dans la première moitié du XVIe siècle, est encore naissante. Le pays fait alors face à d'importantes difficultés économiques. Pour y remédier, tout en renforçant les défenses du territoire face aux attaques des pirates, un flot de capitaux est déplacé du Mexique vers Cuba. Cette opération va ainsi contribuer à soutenir l'économie cubaine. S'ensuit une remarquable progression de la production de sucre. Celle-ci a également été favorisée par la brève occupation de l'île par les

[131] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 24.
[132] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África occidental (1778-1900)*, *op cit,* p. 75.

Anglais à l'occasion de la Guerre de Sept Ans (1756-1763) qui leur a permis de s'emparer de la Havane. La présence anglaise signifie l'introduction d'une quantité importante de main d'œuvre esclave pour l'agriculture. Dès lors, on assiste aux premières manifestations d'une industrie dont les progrès se confirment au XIXe siècle, faisant de Cuba une île productrice et exportatrice de sucre et de tabac. Ces deux cultures, dont le corollaire est l'esclavagisme, dominent l'économie de Cuba pendant toute la période coloniale et favorisent son essor. Ainsi le gouvernement espagnol veut-il mettre la réussite de la plus grande des îles des Caraïbes à contribution pour rentabiliser la plus vaste du golfe de Guinée. Dans les premières années de la colonisation, c'est essentiellement sur Fernando Poo que se concentrent les efforts espagnols. C'est donc vers cette île que sont orientées les ressources en provenance de Cuba.

Si Cuba doit jouer un rôle dans la mise en valeur des îles guinéennes, c'est aussi parce qu'elle devrait pouvoir en tirer profit. En effet, l'oligarchie sucrière cubaine voit en ces territoires un réservoir de main d'œuvre libre pour l'agriculture de l'île. C'est d'ailleurs pour cette raison principale que les expéditions espagnoles dans le golfe de Guinée ont toujours intéressé Cuba. En réalité, il a toujours existé une relation étroite entre les îles du golfe de Guinée et Cuba. Celle-ci trouve ses origines dans le commerce des esclaves. Dès les débuts de la colonisation de l'île, la chute des populations indigènes pousse les Espagnols à recourir à la traite d'esclaves noirs. Au milieu du XVIIIe siècle, le boom sucrier aura pour corollaire l'importation massive d'esclaves. Et ces esclaves, véritables instruments économiques, proviennent essentiellement du golfe de Guinée. L'esclavage faisant la richesse de Cuba, l'île continuera de s'approvisionner en esclaves même après la prohibition de ce commerce. Son abolition n'y interviendra qu'en 1886, plus d'un demi-siècle après les colonies britanniques. En outre, il ne faut pas perdre de vue que le Traité du Pardo mettait en évidence que le principal objectif poursuivi par les Espagnols dans le golfe de Guinée était d'entrer dans l'attractif commerce négrier pour approvisionner ses colonies, notamment Cuba. Partant de là, tous les projets de colonisation de Fernando Poo avaient pour objectif commun de pourvoir Cuba en main d'œuvre asservie, quitte à contrevenir à la prohibition de la traite. La suite de l'aventure coloniale africaine de l'Espagne nous révélera par ailleurs que la relation entre Fernando Poo et Cuba ira bien au-delà des questions économiques.

Concernant le développement de la colonie guinéenne, le constat qui se dégage est que Fernando Poo, et par extension toutes les îles, mettront beaucoup de temps à connaître l'essor économique escompté. Ce retard ne manquera pas de réveiller les vieux doutes qui ont toujours existé autour de la rentabilité des îles africaines et, surtout, sur la nécessiter d'y

entreprendre une colonisation. Ce scepticisme, perceptible chez les investisseurs qui ont du mal à injecter des capitaux, est également présent dans les milieux politiques et décisionnaires de l'Espagne libérale de Leopoldo O'Donnell. L'exemple de Cuba est pourtant là pour illustrer le processus parfois long de la « mise en valeur » d'une colonie jusqu'à ce que celle-ci devienne rentable aussi bien pour les colons qui y investissent que pour la métropole. Avant de faire la fierté de l'Espagne, cette île conquise au XVIe siècle a tardé deux siècles à développer une économie solide malgré la fertilité de ses terres. S'il faut attendre longtemps avant de voir la Guinée espagnole devenir rentable économiquement, c'est surtout parce que jusqu'au partage de l'Afrique lors de la Conférence de Berlin (1884-1885), l'Espagne ne réussit pas à concrétiser la politique coloniale mise en place à partir du statut organique de 1858. Comme conséquence, les échecs de cette politique vont laisser resurgir, à différents moments, la tentation d'abandonner ces territoires pour lesquels l'intérêt ira décroissant avant « la ruée sur l'Afrique ».

Au cours du mandat de José de la Gándara (1859-1865), la colonisation de la Guinée est incontestablement une tâche ardue. On constate en effet que l'hispanisation religieuse, linguistique et économique de Fernando Poo, ainsi que l'attraction des Bubi à Santa Isabel, se révèlent des objectifs difficiles à atteindre. Ce sera toujours le cas durant l'étape de son successeur, Pantaleón López de Ayllón (1862-1865). Nous pouvons considérer que la raison principale du retard économique de la colonie est la maigre présence de colons et le faible investissement de capitaux. À ce propos, il conviendrait de signaler que l'une des caractéristiques de la première phase de la colonisation espagnole dans le golfe de Guinée demeure la présence fort rare de populations hispaniques. En effet, l'implantation d'hommes et de femmes espagnols à Santa Isabel reste toujours insignifiante en dépit de l'établissement d'une administration et d'un corps de fonctionnaires. Il se trouve, en réalité, que l'administration coloniale éprouve d'énormes difficultés à attirer des colons péninsulaires pour promouvoir la colonisation et le peuplement de l'île. C'est dans ce cadre que le gouvernement O'Donnell souhaite instaurer une politique de peuplement de cette colonie qui tend progressivement à devenir agricole et mercantile, à défaut d'être une enclave esclavagiste et mercantile.

II.2. Des colons pour la « mise en valeur » de Fernando Poo

Convertir les possessions africaines, lointaines et méconnues de la majorité des Espagnols, en terre d'attraction et d'émigration devient un des objectifs prioritaires de la politique coloniale que souhaite mener l'Espagne. Celle-ci concerne particulièrement Fernando Poo qui concentre les efforts de colonisation au cours du XIXe siècle. On conçoit parfaitement, en effet, que le développement économique de la colonie et l'essor du commerce espagnol passent indéniablement par le peuplement de Fernando Poo d'abord, et celui des autres îles ensuite. En plus de donner une impulsion à l'économie, l'installation d'Espagnols en Guinée vise par ailleurs la « civilisation » de la population indigène. C'est donc à cet effet que le gouvernement déploie une politique de peuplement qui encourage et favorise l'installation de colons péninsulaires à Fernando Poo.

Pour inciter les colons à s'installer dans la grande île guinéenne, le gouvernement espagnol formule des propositions fort avantageuses. Comme on peut le constater, avec cette politique l'installation des colons est planifiée. Elle n'est donc pas spontanée. Cela va par conséquent réclamer des efforts financiers importants au gouvernement. C'est d'ailleurs ce que fait remarquer Gonzalo Sanz Casas :

> *El asentamiento planificado, a diferencia del asentamiento espontáneo de colonos, exigía una mayor intervención oficial administrativa y, sobre todo, económica en las funciones de organización, desarrollo y supervisión de los asentamientos de los colonos inmigrados*[133].

Cette observation se reflète clairement dans les avantages offerts aux colons qui souhaiteraient émigrer. Parmi ces privilèges figure notamment la gratuité du transport depuis la métropole jusqu'à Santa Isabel. L'organisation et les dépenses liées au déplacement des colons sont donc à la charge de l'État. De même, les colons qui se portent candidats à l'émigration recevront une maison et se verront accorder une aide économique de 3 000 réaux destinés à couvrir les frais liés à leur installation [134]. Les candidats se voient aussi attribuer, sur demande, des terrains pour l'installation de magasins ou de factoreries. Des terrains agricoles sont également mis à la disposition de ceux qui en effectuent la demande. L'article 24 du Statut organique du 13 décembre stipule à cet effet que « *los terrenos que se pongan en*

[133] Gonzalo Sanz Casas, *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo: 1880-1930,* Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1983, p. 36.
[134] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900)*, *op. cit*., p. 404.

cultivo estarán exentos de toda contribución o impuesto durante cinco años[135] ». L'attribution de ces terres exonérées d'impôts sera accompagnée du titre de propriété correspondant. Le Statut organique sus mentionné précise toutefois, en son article 27, que les terrains concédés à titre gratuit redeviendront la propriété de l'État si au bout de la deuxième année suivant l'attribution les concessionnaires n'édifient aucun magasin ou factorerie, ou s'ils ne les mettent pas en culture. Il faut considérer cette potentielle reprise des terres par l'État comme une mesure incitative. Elle est principalement destinée à s'assurer que les colons s'investissent réellement dans l'économie et l'agriculture d'une colonie toujours en construction. En plus des agriculteurs, le gouvernement souhaite attirer des ouvriers pour les travaux de déboisement et de construction : charpentiers, maçons, peintres, et forgerons, entre autres[136].

Ces propositions, faites pour être attrayantes, éludent cependant les mauvaises conditions sanitaires que l'on rencontre au sein de la colonie. En effet, depuis l'expédition Argelejo, Fernando Poo est réputée pour être une île inhospitalière pour la population blanche. Cette opinion défavorable, largement diffusée dans les milieux colonialistes, a eu pour conséquence que l'île soit considérée comme une tombe ou une antichambre de la mort pour les Européens. Cela demeure d'ailleurs une des causes pour lesquelles l'administration espagnole peine à stimuler une émigration péninsulaire spontanée, car l'image de Fernando Poo comme île inhospitalière est loin de trahir la réalité au vu des innombrables décès qui s'y sont produits. Face à cet obstacle, le gouvernement colonial veut mettre en exergue les progrès sanitaires réalisés à Santa Isabel. Dans une communication adressée au ministère de la Guerre et de l'Outre-mer le 26 octobre 1858, et publiée dans la *Gaceta de Madrid* du 14 décembre, le gouverneur Carlos Chacón juge l'état sanitaire de la colonie satisfaisant. Le 19 décembre 1858, José de la Gándara inaugure l'hôpital de Santa Isabel avant même que les travaux ne soient arrivés à leur terme.

En dépit des conditions sanitaires redoutées, les propositions formulées par le gouvernement libéral de Leopoldo O'donnell parviennent tout de même à attirer un nombre important de colons prêts à tenter l'aventure africaine. Certains d'entre eux s'imaginent connaître rapidement richesse et prospérité. D'autres se voient atteindre un statut social qui leur est inaccessible en métropole. Au final, ce sont 128 colons qui débarquent à Santa Isabel au cours de l'été 1859 sous le commandement du gouverneur José de la Gándara. Ils sont en

[135] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales, op. cit.,* p. 25.
[136] *Ibid.*

grande majorité originaires de la région de Valence. Quarante-quatre de ces colons arrivent à bord du navire la *Ferrolana*, et les quatre-vingt-quatre autres dans le *Santa María*.

Si le gouvernement privilégie le recrutement de Valenciens, c'est essentiellement parce qu'on les considère aptes et armés pour résister au climat chaud et humide de Fernando Poo. Mais il ne faudra pas attendre longtemps pour voir ces colons manifester des difficultés évidentes d'adaptation tant au climat qu'à l'insalubrité de l'île. La majorité d'entre eux tombe malade. Ils sont victimes, pour la plupart, de fièvres et de maladies parasitaires, notamment le paludisme :

> *Durante los meses de octubre y noviembre de 1859 la ciudad presentaba un cuadro de lo más triste y desolador: todos los colonos, menos tres o cuatro, habían caído enfermos. El paludismo se había ensañado con los españoles. Ante los estragos de la enfermedad, el Gobernador dispuso el suministro gratuito del sulfato de quinina. Sin embargo, algunos colonos enfermos solicitan regresar a España para reponerse*[137].

Face à la gravité de la situation, le gouverneur La Gándara autorise l'administration gratuite du sulfate de quinine aux colons malades. Seul ce produit leur est administré à titre gratuit, car « *los demás medicamentos se les den por su costo* »[138]. Cette prise en charge des malades implique donc des dépenses supplémentaires pour le gouvernement colonial. Malgré l'optimisme manifeste des gouvernements central et colonial quant à l'issue de ce plan de peuplement, la réalité est que les colons restent fragiles face aux conditions sanitaires de Santa Isabel. Il en résulte que beaucoup d'entre eux, malades, manifestent le souhait de se sauver de ce qu'ils qualifient d'« enfer » africain. En décembre 1859, José de la Gándara adresse une communication au Ministère de l'Outre-mer, dans laquelle il informe des nombreuses sollicitudes de colons qui souhaitent regagner la Péninsule.

Il n'y a pas de doute que ces demandes contrarient profondément le plan de colonisation qui s'appuie sur la présence de population espagnole. Ces colons, à qui des terrains ont été concédés sans véritable contrepartie pour motiver leur installation, étaient supposés participer à l'aménagement de la colonie, développer le commerce et initier la colonisation agricole. Aussi devaient-ils constituer un noyau permanent de population hispanique utile pour l'introduction de la culture et la langue espagnoles et l'éradication progressive des habitudes de vie britanniques. Rapatrier les colons reviendrait donc à

[137] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, *op cit*, p. 63.
[138] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales, op. cit.*, p. 29.

suspendre, ou du moins à ralentir le plan de colonisation, la politique de peuplement de Fernando Poo et la formation d'une société coloniale hispanisée. Leur retour suppose également une perte immense de main d'œuvre.

Même s'il s'y oppose dans un premier temps, le gouvernement finit par se résoudre à les laisser regagner l'Espagne. Les garder à Santa Isabel, c'était les condamner à la mort, car « *los médicos diagnosticaron que mientras estuviesen en la isla era imposible su restablecimiento* »[139]. Sanz Casas nous renseigne sur le bilan de cette première tentative de peuplement :

> *El balance de este primer asentamiento de colonos fue el siguiente: atacados por las fiebres, de los 119 colonos, 2 desertaron, regresaron a España 92 y sólo 8 permanecieron en Fernando Poo*[140].

L'installation planifiée de populations péninsulaires à Santa Isabel se révèle, en définitive, un insuccès. Après le rapatriement, le 4 septembre 1860 un Ordre Royal suspend temporairement le transport de colons à Fernando Poo au compte de l'État. L'échec de cette première tentative de peuplement et le taux de mortalité élevé sont principalement attribués à l'insalubrité de l'île. Mais, à ce manque de conditions sanitaires, il faudrait ajouter les mauvaises conditions de vie. Le manque d'habitations adéquates et la mauvaise alimentation sont autant de facteurs tout aussi déterminants dans cet échec.

Il faudra attendre dix ans avant de voir le gouvernement renouer avec sa politique de peuplement. Celui-ci juge indispensable la présence d'un contingent de populations européennes à Fernando Poo, et plus particulièrement à Santa Isabel. C'est ainsi qu'une nouvelle expédition de colons péninsulaires débarque sur l'île en juillet 1869. Si les objectifs sont les mêmes, les résultats aussi sont similaires. On ne tarde pas à dénombrer les premières victimes des fièvres : « *a los tres meses de estancia en la isla se produjeron las primeras víctimas entre las familias de los colonos inmigrados en 1869; murieron 3 mujeres, 3 niñas y niños a causa de la fiebre, y algunos colonos enfermos fallecieron en la travesía de regreso a la metrópoli*[141] ». La similarité dans les résultats des deux expédions permet de constater qu'aussi bien le gouvernement central, par l'entremise du ministère de l'Outre-mer, que le gouvernement colonial, ont commis en 1869 les mêmes erreurs qu'en 1859 : les

[139] Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental, op. cit*., p. 404.
[140] Gonzalo Sanz Casas, *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo, op. cit*., p. 39.
[141] *Ibid*., p. 40

infrastructures nécessaires à l'accomplissement de cette politique n'étaient pas présentes, et les conditions économiques et sanitaires étaient insuffisantes. Il a également existé, à chaque fois, une part d'improvisation :

> *Los asentamientos de colonos en Fernando Póo fracasaron por falta de una infraestructura económica y sanitaria capaz de atender y favorecer el establecimiento de las familias inmigrantes; pero, a la falta de medios se sumo una evidente improvisación en la organización de las expediciones de colonos. Sorprende la ligereza demostrada por el Ministerio de Ultramar en la selección de los colonos que debían viajar y establecerse en Fernando Póo: de los 85 colonos llegados a la isla en julio de 1869, encontramos 12 personas menores de 6 años […] Los oficios de los colonos eran muy diversos y no siempre los más adecuados para los trabajos de construcción y el desarrollo de los cultivos agrícolas: en una relación de 115 solicitudes para emigrar como colonos a Fernando Póo hallamos, junto a agricultores, albañiles, carpinteros y panaderos, también a joyeros, sastres, ebanistas, impresores, escultores, doradores, maestros y jornaleros*[142].

À en juger par les résultats, la politique coloniale mise en place depuis 1858 a échoué dans son objectif de convertir les îles africaines en centre d'attraction pour une émigration depuis la métropole. Cet échec sera à l'origine de la faible présence de population espagnole à Fernando Poo et dans l'ensemble de la Guinée espagnole pendant de nombreuses décennies[143].

II.3. Politique de peuplement avec des émancipés cubains et colonisation pénale

Suite à la faillite du projet de peuplement avec des péninsulaires, le gouvernement espagnol mûrit l'idée de recourir à l'importation de Noirs émancipés depuis La Havane. Il considère les Cubains capables de résister au climat équatorial et aux conditions de vie difficiles de Fernando Poo. Le projet reste le même : installer un noyau de population de langue et de culture espagnole à Fernando Poo. Il est question de réduire par la même occasion le nombre de Noirs émancipés à Cuba pour préserver la paix sociale face à la menace d'une révolte.

On retrouve deux objectifs principaux derrière ce projet : la consolidation de la présence de l'Espagne et l'expansion de la culture et de la religion espagnoles parmi les

[142] *Ibid*., p. 40.
[143] *Ibid*., p. 32.

populations africaines de l'île[144]. On peut ajouter, en outre, que ces émancipés vont constituer une force de travail précieuse pour les travaux publics et l'agriculture. Dans tous les cas, l'idée de promouvoir la colonisation et l'hispanisation des îles du golfe de Guinée avec des Noirs libres de la « Grande Antille » n'était pas récente. La première tentative d'envoi d'affranchis cubains à Fernando Poo s'est produite lorsque Leopoldo O'Donnell occupait la charge de capitaine général de Cuba entre 1844 et 1848[145]. Quand ce dernier devient chef du gouvernement d'Isabelle II et donne une impulsion déterminante à la colonisation, ce projet ressort des tiroirs. On peu donc considérer que le débarquement d'un premier groupe de 200 émancipés à Santa Isabel en août 1862 à bord du navire *Ferrol* est une concrétisation de ce projet. Le contingent est composé majoritairement d'hommes dont l'âge varie entre dix et trente-huit ans. Signalons que pour les autorités cubaines, le transfert de ces émancipés, qu'ils ont toujours considérés comme un danger pour la paix sociale de l'île, reste une source de satisfaction.

Notons tout de même que si ces cubains sont supposés être des citoyens libres, un règlement spécial est malgré tout rédigé par le gouverneur Pantaleón López de Ayllón sur autorisation d'une *Real Orden* du 20 juillet 1862. Celui-ci définit non seulement les conditions juridiques des émancipés, mais aussi leurs obligations. Inspiré du régime en vigueur à cette période à Cuba pour les travailleurs chinois, il les place sous la tutelle du gouvernement pour une période de cinq ans. Cette période correspond à la durée de leurs contrats de travail, lesquels sont susceptibles d'être renouvelés pour les émancipés qui le souhaitent. On peut en déduire qu'ils ne sont émancipés que nominalement, car ils se voient soumis à l'obligation de travailler dans des conditions jugées proches de l'esclavage. Trente-sept d'entre eux s'enrôlent dans la milice de Fernando Poo[146]. Les autres sont utilisés comme main d'œuvre. Ils travaillent dix heures par jour du lundi au samedi, pour un salaire mensuel de quatre *pesos* (trois *pesos* pour les travailleurs de moins de 15 ans), sur lesquels ils perçoivent une rémunération journalière d'un réal payable le dimanche. Mais en fin de mois, il leur est impossible de toucher les cinquante réaux restants, et cela pendant toute la période de tutelle, car le règlement prévoit qu'ils reçoivent la totalité de leur revenu au bout de la cinquième année du patronage. Pour vivre, ils doivent alors se contenter du réal perçu le

[144] Mariano L. de Castro, « Fernando Poo y los emancipados de La Habana », *Estudios Africanos*, vol. III, n° 14-15 (1994), p. 7-19.
[145] Juan José Díaz Matarranz, «Hacienda y modelo colonial en Fernando Poo, 1858-1904», dans *Las Haciendas públicas en el Caribe hispano durante el siglo XIX*, CSIC, 2008, p. 245-271.
[146] Juan José Díaz Matarranz, «Hacienda y modelo colonial en Fernando Poo, 1858-1904», art. cit..

dimanche et de leur maigre ration alimentaire. Cette réalité poussera les émancipés à manifester leur mécontentement et à réclamer la totalité de leurs revenus mensuels, car ils s'estiment lésés. Mais ces velléités contestataires sont réprimées avec fermeté par le gouvernement colonial. En fin de compte, ces Cubains, qui pensaient que leur statut d'émancipés serait respecté à Fernando Poo, ne recevront jamais ces émoluments confisqués.

Il faut comprendre que derrière l'idée de bloquer les salaires des émancipés pour créer un fonds supposé leur être reversé au terme de la cinquième année de contrat, se cache la volonté du gouvernement colonial de les maintenir à Fernando Poo le plus longtemps possible afin qu'ils continuent à servir de main d'œuvre corvéable et bon marché. En effet, les autorités coloniales craignent que certains cèdent à la tentation de fuguer, tels des marrons, dans l'espoir de jouir d'une liberté dont ils ne bénéficient pas en dépit de leur statut d'affranchis. Garder leurs salaires est donc un moyen de les retenir, même si on promet le statut d'habitants libres à ceux qui resteraient sur l'île au terme des cinq années de contrat, ainsi qu'une aide au déplacement pour ceux qui décideraient de quitter Fernando Poo pour un territoire quelconque.

L'importance de la présence de ces émancipés paraît évidente, tant ils ont transformé la vie au sein de la colonie en lui donnant un dynamisme nouveau et en accélérant son implantation. Grace à leur travail, la construction de l'église dont avaient besoin les missionnaires jésuites est achevée au bout du deuxième mois qui a suivi leur arrivée. Le déboisement et le déblaiement des terrains connaissent une avancée significative. La construction des logements et autres bâtisses administratives progresse.

Mais le problème de main d'œuvre n'est pas définitivement résolu pour autant, et cette difficulté persistante ralentit le développement agricole. Le recrutement de Krumen sur la côte occidentale africaine depuis l'implantation effective des Espagnols ne suffit pas. Ces travailleurs sont souvent recrutés à Cabo Palmas comme manœuvres et transporteurs pour des contrats de travail dont la durée n'excède pas trois ans. Ils sont surtout utilisés dans la marine ainsi que dans les travaux agricoles et domestiques. Présents au sein de la colonie depuis l'occupation anglaise, leur nombre va en augmentant, de telle sorte qu'en 1898 on enregistre l'entrée de près de 2 000 travailleurs en provenance du Libéria[147]. Les créoles *fernandinos*, qui deviennent des acteurs importants de l'activité commerciale à Santa Isabel entre les

[147] Mariano de castro, Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, *op. cit.*, p. 89.

années 1870 et 1880 aux côtés des Anglais, contribuent à l'augmentation du nombre de personnes recrutées au Libéria, en Côte d'Ivoire, et surtout en Sierra Léone. Les racines sierra-léonaises d'un nombre important de créoles et les bonnes relations qui existent entre les deux communautés sont une des raisons qui expliquent la forte présence de travailleurs issus de ce territoire. Au terme de leur contrat, certains d'entre eux restent sur l'île et agrandissent la communauté des *Fernandinos*, contribuant de la sorte à maintenir les habitudes culturelles anglaises.

Dans les années 1890, les Anglais s'opposent au recrutement de travailleurs dans leurs colonies. Cette décision met en difficulté des Espagnols en manque de main d'œuvre et cause, par la même occasion, une distanciation progressive entre les *Fernandinos* et leurs « parents » des colonies britanniques. Elle pousse par ailleurs les autorités espagnoles à chercher d'autres sources d'approvisionnement en main d'œuvre. D'où le recrutement de ressortissants de Calabar au Nigéria, de Camerounais de Bimbia, et même des travailleurs en provenance des îles portugaises de São Tomé et Principe. Il faut cependant signaler que le gouvernement espagnol envisageait déjà depuis longtemps de faire cesser le recrutement des Krumen, car il considère que leurs contrats sont chers. Ces travailleurs perçoivent quatre *pesos* mensuels, voire six dans certains cas. Pourtant, les contrats de travail ne sont pas toujours respectés, y compris par les agriculteurs *fernandinos* dont se plaignent certains ouvriers.

Toujours est-il que dans les années 1870, l'activité coloniale ne progresse plus. Cette absence de progrès se traduit par une réorganisation de l'administration coloniale en 1872. Celle-ci conduit à une réduction du personnel de l'administration coloniale. Les salaires concentrent en effet une partie importante du budget de la colonie, notamment parce que les fonctionnaires « *cobraban el sueldo triple, horas extraordinarias, beneficios* ». De même, « c*ada dos años el Estado les pagaba el viaje, en primera clase, de ida y vuelta, con sus familias, por numerosas que fuesen, para que pasaran seis meses de vacaciones en España y continuaban cobrando en la Península el sueldo triple* »[148]. L'absence d'intérêts agricoles et commerciaux est une des raisons qui entrainent une diminution importante du budget de la colonie de près de 40%. Par exemple, pour les exercices 1870-1871 et 1871-1872, le budget de l'île est réduit à 114.000 pesos[149]. Le gouvernement considère que ces territoires, dont la production est encore faible, constituent une grande source de dépenses pour le trésor

[148] Francisco Madrid*, La Guinea incógnita. Vergüenza y escándalo colonial*, Madrid, Editorial España, 1933, p. 20.
[149] Juan José Díaz Matarranz, «Hacienda y modelo colonial en Fernando Poo, 1858-1904», art. cit.

espagnol, mais surtout pour les caisses de Cuba. Les difficultés que traversent la colonie sont illustrées par les propos de Anselmo Gazulla, secrétaire du gouverneur général Diego Santiesteban y Chamorro, au cours d'une conversation avec l'explorateur Manuel Iradier le 16 mai 1875 :

> *No tenemos ni para pagar a los trabajadores de color; a los empleados y marinos se les da un socorro; el hospital está en ruinas, hay que hacer grandes gastos, y España nos tiene olvidados por completo. En enero retiramos el destacamento de Elobey; Corisco casi se llama isla inglesa y en cuanto a Annobón, sus naturales se han debido olvidar del nombre de España y de los colores de su bandera*[150].

La décennie 1870 se révèle ainsi être une période difficile pour les finances de Fernando Poo. L'État réduit considérablement son rôle et se propose de laisser la colonisation à l'initiative privée. La léthargie qui s'observe après le soubresaut de 1858 est la preuve, une nouvelle fois, de la fragilité et de l'inconsistance du projet de colonisation. Elle met également en évidence les incertitudes encore existantes au sujet du rôle que doit jouer la colonie africaine pour être utile à l'Espagne et justifier les financements qui y sont consacrés, notamment ceux se rapportant à la rémunération des agents de son administration et à l'entretien de la station navale. Il convient d'observer que la période délicate que traverse la colonie est quelque peu le reflet de la crise politique vécue en métropole avec la Révolution de 1868 qui conduit à la formation d'un gouvernement provisoire puis à la chute d'Isabelle II. Ce contexte politique et social a inévitablement des répercussions dans la colonie car, comme le rappelle Francisco Madrid, « *si el país, la metrópoli, estaba mal, no era posible que la Colonia estuviese bien*[151] ». En plus de cette crise, la Guerre de Dix Ans qui secoue Cuba constitue une autre source d'instabilité en métropole et contribue de fait au délaissement des Possessions espagnoles du golfe de Guinée.

C'est du reste dans ces conditions d'incertitude que l'île devient un lieu de déportation et de confinement pour des prisonniers péninsulaires et cubains. En effet, l'idée de faire de Fernando Poo une colonie destinée à abriter des prisonniers, politiques pour la plupart, devient effective à travers une *Real Orden* du 20 juin 1861 qui décide de la création d'une prison. Il est simplement question d'une colonisation pénale. L'idée sous-jacente est que les prisonniers pourraient rester sur l'île après l'exécution de leur peine.

---

[150] Manuel Iradier, *África. viajes y trabajos de la Asociación euskera La Exploradora*, tome 1, Vitoria, Imprenta de la viuda e hijos de Iturbe, 1887, p. 116.
[151] Francisco Madrid, *La Guinea incógnita, op. cit*., p. 18.

L'application de cette politique démarre la même année avec le débarquement de trente-trois prisonniers en provenance de la métropole. Ce projet n'est toutefois pas une réussite. En septembre 1862, les prisonniers sont remis en liberté à cause des maladies et de la mort de certains d'entre eux. Les survivants sont reconduits en Espagne. L'insuccès de la colonisation pénale se note également en 1866, lorsque sont déportés des prisonniers en provenance de la péninsule et de Cuba. Le résultat est similaire en 1869 lorsque débarquent 250 détenus politiques cubains. Ces échecs n'empêchent pourtant pas le gouvernement d'effectuer d'autres déportations. Ainsi, jusqu'aux années 1880, des expéditions de déportés arrivent depuis Cuba. Grâce à celles-ci, on découvre en outre que Cuba continue de pratiquer la traite illégale, puisque certains navires qui transportent les déportés à Fernando Poo repartent avec des cargaisons d'esclaves[152].

Bien que les échecs répétés dans la politique coloniale des années 1870 aient fait resurgir le débat sur l'utilité des îles africaines, et que de nombreuses voix se soient élevées en faveur de leur abandon, le gouvernement prend tout de même la décision de les conserver. Comme pour justifier ce choix, on va assister à un regain d'intérêt dans les années 1880. Plusieurs facteurs, notamment scientifiques et religieux, vont contribuer aux progrès que l'on va constater dans l'action coloniale, avec des avancées importantes dans l'exploitation agricole des terres et le commerce au cours de cette décennie et la suivante. L'implication de la *Sociedad Geográfica de Madrid*, les explorations de la *Sociedad Española de Africanistas y Colonistas* dirigées par Iradier, ainsi que l'arrivée des missionnaires clarétains en novembre 1883, vont contribuer de façon considérable à redonner une impulsion nouvelle à l'activité coloniale.

On observe un retour du rôle de l'État. Il se manifeste surtout à travers l'adoption d'un nouveau statut organique le 26 novembre 1880, mais aussi par une hausse du budget alloué à la colonie. Ainsi, les années 1880 et 1890 sont marqués par des progrès notables. Face à l'évidence des grandes possibilités agricoles et commerciales de Fernando Poo, on assiste à l'investissement de nombreux capitaux. Avec la perte de Cuba et de Porto Rico, synonyme de l'effondrement total de l'empire colonial espagnol en Amérique et aux Antilles, les Territoires espagnols du golfe de Guinée acquièrent une importance nouvelle qui contraste avec les balbutiements des décennies précédentes. En outre, la nette amélioration des conditions

[152] Juan José Díaz Matarranz, «Hacienda y modelo colonial en Fernando Poo, 1858-1904», art. cit.

sanitaires à Santa Isabel et l'ouverture de lignes de communication régulière entre la métropole et Fernando Poo permettent l'arrivée d'un plus grand nombre de colons et de travailleurs africains. Cette immigration a des conséquences démographiques avec l'accroissement de la population de Santa Isabel. Elle a également des répercussions dans le domaine économique car on observe une augmentation de l'activité commerciale à la fin du XIXe siècle qui se confirme au début du XXe.

Le passage au XXe siècle est marqué par la délimitation des frontières du Río Muni à l'issue du Traité de Paris du 27 juin 1900 qui fixe les limites définitives entre le Gabon français et la Guinée espagnole. Il l'est aussi par la promulgation d'un nouveau Statut organique en 1904, par l'approbation du *Real Decreto sobre el régimen de la propiedad en los territorios españoles del golfo de Guinea* la même année, et par l'adoption du *Reglamento del trabajo indígena* en 1906. Ces dispositions juridiques marquent aussi la naissance et la mise en application, de façon progressive, d'une politique coloniale indigène. Dès lors, les peuples autochtones et leurs cultures se retrouvent à l'épreuve de la colonisation.

Chapitre III : Des peuples et des cultures à l'épreuve de la colonisation

Depuis 1858, l'Espagne administre les îles guinéennes, territoires d'exploitation, sans une présence importante de population métropolitaine. De ce fait, la colonie est constituée d'une minorité d'Espagnols et d'Européens, et d'une majorité formée par les populations africaines autochtones et allochtones. Pendant toute la phase de colonisation, les habitants de la Guinée sont désignés par les Espagnols sous le terme générique de « *indígenas* ». Nous nous proposons de présenter les principaux peuples guinéens sur lesquels l'Espagne va exercer une domination politique et économique. Il est également question d'analyser les premiers contacts entre colonisateurs et colonisés qui ont favorisé les représentations coloniales.

I. Les Bubi et la présence européenne

I.1. Les Bubi d'*Etulá Eri*

En 1472, l'aventurier portugais Fernão do Pó, accompagné de Lopo Gonçalves, est le premier Européen à débarquer sur cette île qui porte son nom. Cet événement se produit un an après que ses compatriotes Pedro de Escobar et João de Santarem eurent accosté sur l'île d'Annobón, située à près de 700 kilomètres. Conquis par la beauté du paysage, le navigateur décide de la baptiser *Ilha Formosa*, « belle île ». C'est en 1494 que l'île change de nom pour la première fois depuis sa découverte. Les autorités portugaises choisissent de l'appeler *Ilha Fernando Pó* en hommage à celui qui la découvrit. Les Espagnols maintiennent ce nom lorsqu'elle le territoire leur est cédé. Avant l'arrivée des Portugais et le changement toponymique que celle-ci entraine, le nom autochtone de l'île en langue bubi était *Etulá Eri*[153].

Les Bubi forment le peuple autochtone de Fernando Poo. Leurs premiers contacts avec les Européens se seraient produits, semble-t-il, au lendemain des grands voyages maritimes du XVe siècle lorsque les navigateurs portugais, à la recherche d'une nouvelle route maritime conduisant aux Indes, ont exploré les côtes de la baie du Biafra dans l'océan Atlantique. C'est

[153] Joseph-Désiré Otabela, Sosthène Onomo-Abena, *Entre Estética y compromiso. La Obra de Donato Ndongo-Bidyogo*, Madrid, UNED, 2009, p. 15.

cette exploration qui a justement conduit à la découverte de l'île. Si tout le monde s'accorde à dire que les Bubi sont les natifs de Fernando Poo, il n'en demeure pas moins que cette île n'est pas leur territoire originel.

La question des origines du peuple bubi est absente de la plupart des travaux qui lui sont consacrés. Cette réalité est sans doute due à deux raisons principales. La première résulte du manque d'intérêt des chercheurs africanistes pour l'histoire précoloniale de ce peuple. La seconde est que les historiens et les anthropologues qui s'y sont intéressés ont dû faire face au manque de documents écrits susceptibles de les renseigner sur le passé de ce groupe ethnolinguiste afin de pouvoir l'interpréter et le critiquer en toute objectivité. Dans tous les cas, les rares chercheurs qui s'y sont intéressés semblent unanimes sur la provenance des Bubi.

Aujourd'hui, les principales sources s'accordent à dire que l'implantation des Bubi sur cette île volcanique est le prolongement et l'aboutissement d'un mouvement migratoire. Celui-ci aurait été initié depuis le continent. Cette découverte, qui n'est certes pas négligeable, n'a cependant rien d'exceptionnel lorsque nous savons que les migrations constituent une caractéristique commune à de nombreux peuples africains, notamment ceux du groupe bantu auxquels appartiennent les Bubi. Et à l'échelle mondiale, il est d'avis général qu'elles font partie de l'histoire de l'humanité, de telle sorte qu'il y a peu de peuples pouvant prétendre avoir toujours vécu dans le même espace géographique. Il suffit de lire ou d'écouter les contes et les légendes, et de s'intéresser aux croyances des peuples à travers le temps et les espaces pour se rendre compte que depuis toujours les hommes se déplacent, volontairement ou par obligation.

Essayant d'aller plus loin dans la quête des origines du peuple bubi, Max Liniger-Goumaz est de ceux qui nous disent, sans toutefois être affirmatif, qu'ils sont «probablement venus en vagues successives entre les XIIIe et XVe siècles de la côte du Cameroun et du Rio Muni[154] ». Ce déplacement se serait effectué en plusieurs vagues, ce qui expliquerait l'usage de quatre dialectes chez ce peuple. Cette hypothèse fait l'unanimité dans la communauté scientifique, car le Cameroun est le territoire continental le plus proche de l'île. Il se situe à seulement une trentaine de kilomètres. Cette contigüité, bien plus perceptible dans la région continentale avec le partage d'une frontière terrestre, a par ailleurs donné lieu à des conflits

[154] Max Liniger-Goumaz, «Connaître la Guinée Équatoriale», *Peuples noirs - Peuples africains* n°46 (1985), p. 27-92, [En ligne], consulté le 23 novembre 2014.
URL: http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa46/pnpa46_03.html

entre les deux pays dans le cadre de la délimitation de leurs frontières maritimes. Par ailleurs, elle explique aussi la proximité linguistique entre ethnies des deux États et, surtout, le partage d'une ethnie, au demeurant l'une des plus importantes de l'Afrique centrale : les Fang. L'autre raison, qui est la plus importante du point de vue scientifique, réside dans le fait qu'il a été confirmé que le Cameroun est compris dans la région considérée comme le berceau primitif immédiat des Bantu. Cette confirmation a été donnée lors du colloque international d'études bantu organisé à Libreville (Gabon) du 1er au 6 avril 1985 à l'initiative du Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA)[155]. Ce colloque, qui a réuni plus de cent chercheurs de disciplines diverses, et qui s'est tenu un siècle après la Conférence de Berlin, visait des objectifs « délibérément militants de reconquête d'autonomie politique et culturelle, de célébration des civilisations africaines, de revendication d'unité »[156] . Une référence aux origines bantoues a donc été faite lors de cette rencontre. C'est ainsi que nous pouvons lire dans la partie introductive des actes dudit colloque, que « le berceau primitif immédiat et commun à tous les peuples bantu est désormais fixé avec sûreté dans la région comprise entre le Nigéria oriental et le Cameroun occidental, celui des Grassfields »[157]. Le foyer secondaire de dispersion serait la région des Grands Lacs africains. L'expansion bantoue aurait débuté aux environs de 3 000 av. J.-C. et aurait duré jusqu'au milieu du VIIe siècle de notre ère[158]. La région camerounaise des Grassfields ou Grassland, située à la frontière avec le Nigéria, serait donc la zone d'origine des langues bantoues. Les dernières migrations et l'essaimage des peuples de langue et de civilisation bantoue auraient donc été effectués à partir de cette zone qui se situe à la charnière entre l'Afrique centrale et l'Afrique occidentale.

Il ressort donc, à la lecture de ces informations fondées sur les apports de la linguistique, de l'archéologie et de l'anthropologie, que les Bubi seraient partis du Cameroun pour s'établir ensuite sur l'île de Fernando Poo, étape ultime de leur marche migratoire. Ces références nombreuses à des études linguistiques sont là pour nous rappeler qu'en l'absence de l'écriture, l'origine des peuples est souvent démontrée de manière indirecte par l'histoire de leurs langues. L'archéologie, en tant qu'étude des productions matérielles préhistoriques, joue ce même rôle en donnant un peu plus de profondeur à l'étude de l'humanité. Cela est

[155] Le CICIBA est une grande unité de recherche pluridisciplinaire sur les civilisations de langues bantu créée en janvier 1983 au Gabon. Son siège se trouve à Libreville.

[156] Warnier Jean-Pierre, « Les peuples bantu, migrations, expansion et identité culturelle » [compte rendu], *Journal des africanistes*, 1990, tome 60, fascicule 1, p. 179-181.

[157] Théophile Obenga, *Les peuples bantu : migrations, expansion et identité culturelle*, Actes du colloque international, Libreville 1-6 avril 1985, Tome 1, Paris, l'Harmattan, 1989, p. 7.

[158] *Ibid*., p. 14.

d'autant plus vrai en Afrique où elle permet d'approcher le passé bien au-delà de ce que peuvent nous apprendre les traditions orales.

Cette hypothèse sur l'origine des Bubi qui tend à faire l'unanimité aujourd'hui n'est pourtant pas récente. En effet, lorsque nous remontons au XIXe siècle, nous découvrons qu'elle est déjà mentionnée dans les textes des missionnaires catholiques installés en Guinée. En réalité, les missionnaires espagnols furent les premiers à s'intéresser à l'histoire des indigènes guinéens. Pour réaliser leurs travaux et tenter de restituer la vérité du passé, ils eurent souvent recours aux témoignages oraux. Certains d'entre eux ont même publié des articles sur le sujet dans la revue *La Guinea Española* fondée et éditée par la Mission clarétaine entre avril 1903 et août 1968. Dans des numéros parus en juin et août 1918, un prêtre clarétain, qui signait ses articles sous les pseudonymes de *Mosamendda* et *Bosabeatia,* a publié une histoire du peuple bubi sous le titre *Los Bubis* et *Los Bubis II*. De nombreux chercheurs attribuent ces articles au père Antonio Aymemí. Ce dernier est l'auteur de nombreuses publications sur les Bubi et leur langue, fruits de quarante-sept années passées en Guinée où il est arrivé en 1894. Son plus grand apport à la diffusion de la langue bubi reste sans nul doute l'élaboration d'un dictionnaire bubi-espagnol publié en 1928. Dans ses articles, il revient longuement sur le mouvement migratoire des autochtones de la grande île guinéenne qu'il présente comme un prolongement de l'expansion bantoue :

> *En distintas épocas fueron dispersándose los bantú y emigrando a las diversas regiones que actualmente ocupan. Es casi cierto que los primeros en abandonar el país de su origen fueron los bubis […]. El rumbo que tomaron en su marcha parece fue en un principio hacia el Norte, inclinándose posteriormente algo hacia el Oeste, hasta llegar al país ocupado hoy por los bomasas, en donde vadearon el Sanga. Llegados a este punto desviáronse súbitamente al oeste, y siguiendo casi siempre la misma dirección pasaron por Molundu, Misum-Misum, e Inkorafem encontrándose más abajo con las fuentes del río Kom afluente del Ntem o Campo. Continuaron su marcha por la ribera derecha del predicho Kom hasta su desembocadura en el río Campo, y prosiguiendo su camino y no abandonando ya más la orilla derecha del mismo Campo arribaron a las playas del Atlántico. Aquí hicieron alto y sentaron sus reales y estableciéronse en el territorio que se extiende entre la desembocadura del Campo y Kribi* […][159].

Il ressort, à la lecture de ce texte, que ce déplacement s'est effectué, dans un premier temps, suivant une trajectoire sud-nord. Dans un deuxième temps, ils se seraient progressivement inclinés vers l'ouest, se rapprochant ainsi de l'Atlantique. C'est ce virage à

[159] Bosabeatia (pseudonyme), « Los Bubis », *La Guinea Española*, n° 12, 25 juin 1918, p. 115.

l'ouest qui les a fait passer par la Vallée du Ntem pour les mener ensuite jusqu'aux plages de l'Atlantique, dans un territoire que l'auteur situe entre l'actuelle réserve de Campo et la ville balnéaire de Kribi au Cameroun. C'est donc, selon toute vraisemblance, depuis cet espace situé dans la région camerounaise du Sud qu'ils auraient rejoint Fernando Poo.

En poursuivant la lecture du récit historique de *Bosabeatia*, dont la deuxième partie a été publiée dans le numéro 18 du 10 août 1918, nous découvrons les péripéties qui, selon le prêtre clarétain, auraient conduit les Bubi à se séparer des autres groupes ethnolinguistes. Il s'agit, d'une part, du nombre élevé des groupes qui constituaient cette immense vague migratoire ; et, d'autre part, des difficultés liées au manque de cohésion, avec les rivalités et les luttes entre tribus que cela suppose. Ces scissions successives qui caractérisent l'expansion bantoue ont par ailleurs donné lieu à l'émergence de nouveaux groupes ethnolinguistiques, ce qui explique le faible degré de ressemblance qu'on observe entre les langues bantoues les moins proches. Concernant ces scissions, il faut comprendre que les différences, notamment culturelles, qui existaient entre ces peuples connus sous divers noms aujourd'hui, constituaient à n'en point douter des obstacles à toute forme d'unité. Afin de mieux comprendre, il convient de préciser qu'il n'y a pas d'uniformité culturelle chez les Bantous. En réalité, ils n'ont pour principal point commun que l'appartenance à un même groupe de langues négro-africaines. Le terme bantu, dont l'invention au XIXe siècle est attribuée au linguiste allemand Wilhelm Bleek[160], désigne le groupe de langues apparentées par le mot voulant dire, dans la plupart d'entre elles, « l'être humain ». Le terme « bantu » signifie tout simplement « les êtres humains » : *muntu* = un homme, et *bantu* = des hommes ou les hommes. Par conséquent, ce mot ne renvoie pas à des caractéristiques anthropologiques ou culturelles, quand bien même aujourd'hui il tend à désigner tout ce qui se rapporte aux locuteurs de ces langues. De même, les structures sociales et politiques sont différentes d'un groupe à l'autre. Ainsi, à travers ces différentes migrations, chaque groupe était à la recherche d'un territoire qu'il contrôlerait, sans avoir à cohabiter ou à rivaliser avec d'autres ethnies. Ils suivaient le principe du « premier venu, premier servi ».

Lors de cette migration, différents groupes se sont donc formés par éclatement progressif, suivant les attaches tribales et ethniques, pour ensuite suivre des trajectoires différentes qui ont conduit à un essaimage des peuples bantous dans le centre et le sud du

[160] Wilhem Heinrich Immanuel Bleek, *A comparative Grammar of the South African Languages*, London, Trubner and Co, vol. 1, 1862; vol. 2, 1869.

continent. Pendant cette longue marche, chaque groupe s'implantait sur un fief qui devenait son territoire. Les Bubi pour leur part auraient fait le choix de suivre un itinéraire menant vers le centre-ouest du continent, en territoire camerounais. Ils se sont alors rapprochés de la côte, sur laquelle ils se sont installés pour un temps relativement cours. C'est finalement au bout de quelques années –on ignore la durée exacte– qu'ils se sont résolus à traverser l'océan Atlantique pour rejoindre Fernando Poo dont les hauteurs étaient visibles depuis la côte camerounaise :

> *Según cuentan los viejos bubis en este paraje vivieron largos años llegando a formar diferentes distritos o subtribus […] Más tarde invadieron aquel mismo país otras tribus más poderosas y guerreras viéndose los bubis acorralados, vencidos y subyugados por ellas. Esta servidumbre o esclavitud fue bastante duradera, hasta que no pudiendo soportar el trato bárbaro e inhumano de aquellos nuevos vecinos reuniéronse los prohombres de las diversas subtribus para tratar lo que convenía hacer en caso tan angustioso y apurado, resolviendo de común acuerdo abandonar aquellas tierras, pasar el mar e ir en busca de otras […] Además, que no debían dejar aquellas playas todos a la vez y a un mismo tiempo, sino en diferentes épocas y por distritos o subtribus. Así se acordó y así se hizo*[161].

Ce départ semblait donc nécessaire afin d'échapper à la rivalité avec les autres groupes, mais surtout pour se défaire de la suprématie que ceux-ci pouvaient exercer eux. Il est vrai que l'expansion dont étaient acteurs les Bantous conduisait très souvent à des confrontations et à des luttes entre groupes. Le groupe vainqueur exerçait alors une suprématie sur l'autre qu'il pouvait parfois absorber lorsque celui-ci était minoritaire. C'est donc de cette manière que les Bubi seraient arrivés à *Etulá Eri* par vagues successives. Mais là encore une nouvelle scission s'est produite avec la formation de groupes sur la base des clans. Les uns se sont dirigés vers le nord de l'île, et les autres se sont installés dans sa partie sud. Cette phase est considérée comme la première étape du peuplement bubi. Elle se serait étendue jusqu'au XIe siècle[162]. Au cours de celle-ci, c'est principalement sur la côte que s'installent les populations. Devenu un peuple côtier, ils se consacrent à la pêche et s'investissent dans une agriculture basée sur la culture de l'igname, l'un des produits de base de leur alimentation, et des palmiers à huile.

[161] Bosabeatia (pseudonyme), « Los Bubis II », *La Guinea Española*, n° 15, 10 août 1918, p. 139.
[162] Nuria Fernández Moreno, « Jefaturas, reinado y poder colonial: Evolución de la estructura política de los Bubis en la isla de Bioko », dans *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política. Hacia el futuro. Vol-I*, Madrid, UNED, 2013, p. 181-214.

L'occupation de l'intérieur de l'île n'aurait débuté que lors de la deuxième étape néolithique et se serait étendue jusqu'au XVIIIe siècle[163]. La vie à l'intérieur de l'île entraîne le passage à une agriculture intensive qui fait émerger deux types d'économies : celle liée à la pêche et celle relative à l'agriculture. Ce modèle économique sera le même pour les populations installées sur la côte. À l'intérieur de l'île, les groupes de filiation vont être à l'origine de nouvelles scissions et de fusions que l'anthropologue Nuria Fernández décrit comme un mécanisme d'adaptation dans les systèmes de lignages[164]. Celles-ci, souvent consécutives aux guerres et aux luttes entre villages voisins, donneront lieu à de nouvelles migrations des clans bubi au sein de l'île. Elles vont par ailleurs produire, à terme, un fait important dans la société bubi : la configuration d'une structure de pouvoir qui se révélera décisive pour le processus de centralisation du pouvoir, c'est-à-dire des chefferies, qui se produit dans la seconde moitié du XIXe siècle. Elle est l'œuvre du roi Moka, le plus célèbre des monarques bubi.

Pour conclure sur la migration bubi vers Fernando Poo, il faut relever que les apports récents des recherches linguistiques et archéologiques autour de l'espace géographique et linguistique bantou semblent corroborer le récit du missionnaire clarétain. Il faut cependant observer la grande influence des légendes bubi dans ce récit. La référence à « *los viejos bubis* » est un indice éloquent à ce sujet. Elle rappelle par ailleurs l'apport de la tradition orale à l'heure de relater un fait historique important comme le peuplement d'une région, et surtout son importance dans la conservation du mythe fondateur d'une société. *Bosabeatia* a de ce fait recueilli des témoignages auprès des anciens qui sont considérés comme les gardiens de l'histoire et de la mémoire de leur peuple, avec la charge de la transmettre, par le biais de l'oralité, aux générations qui leur succèdent. Cependant, la tradition orale, ou la littérature orale qui en est une partie, par laquelle avait lieu la transmission de l'histoire, des connaissances, de la religion ou encore des sciences de la nature, ne permet pas d'établir une chronologie des faits historiques. Qu'à cela ne tienne, les travaux historiques et archéologiques qui ont été menés depuis lors ont permit de corroborer des éléments de ce récit auquel l'absence de chronologie fait toutefois défaut. Des siècles séparent donc le peuplement de Fernando Poo et l'arrivée des Européens.

[163] Nuria Fernández Moreno, « Jefaturas, reinado y poder colonial: Evolución de la estructura política de los Bubis en la isla de Bioko », art. cit.
[164] *Ibid.*

I.2. Les Bubi et l'implantation européenne à Fernando Poo

En nous fondant sur la « bibliothèque guinéenne » que nous avons pu consulter, nous pouvons supposer que les premiers Européens que rencontrent les Bubi sont les Portugais, « découvreurs » de l'île de Fernando Poo. Bien que cette île fût découverte au XVe siècle et que la première tentative de colonisation intervînt au début du XVIe, il faut bien reconnaître que c'est seulement à partir du XIXe siècle qu'il est réellement possible de parler de contacts entre les Bubi et les Européens, car c'est au cours de cette période que ces derniers s'installent sur l'île pour commercer.

Depuis les premiers contacts, les Bubi se sont toujours montrés hostiles à toute domination étrangère en opposant une résistance. Avant le transfert de souveraineté à la couronne d'Espagne, les Portugais avaient réalisé des tentatives de colonisation qui n'ont jamais abouti. Le premier essai de colonisation de l'île est entrepris par Luis Ramos de Esquivel au tout début du XVIe siècle. Ce dernier veut exploiter les atouts de l'île et envisage de créer des plantations. C'est sur la baie de Concepción, située sur la côte est de l'île et connue aujourd'hui sous le nom de Riaba, qu'il décide d'établir des plantations de canne à sucre ainsi qu'une factorerie dès 1507[165]. Mais l'hostilité permanente des indigènes, ainsi que les maladies dont sont victimes les colons, ne permettent pas l'aboutissement de ce projet de colonisation essentiellement agricole.

En fait, il faut dire que depuis les premiers moments les rencontres entre Africains et Européens sont, d'un point de vue général, rarement amicales. D'un point de vue plus particulier, la méfiance des populations de Fernando Poo et leur volonté de se protéger des étrangers, à cause notamment des moments de grand esclavage dans la zone, ont abouti au refus de reconnaître la souveraineté portugaise. Cette posture n'est pas sans rappeler les motifs qui ont précisément poussé ce peuple à franchir l'Atlantique dans la quête d'un territoire isolé qui lui garantirait liberté et autonomie. L'arrivée des Européens est globalement perçue comme une menace :

> *El contacto frecuente con la isla debió facilitar un intento de colonización agrícola, y según parece a comienzos del siglo XVI Luis Ramos de Esquivel estableció plantaciones de frutos del país en el litoral oriental, cerca de la Bahía de Riabba. Este intento no llegó a prosperar, y pocos años más tarde hubo de abandonar la isla debido a la hostilidad de los indígenas, que atacaban a sus trabajadores, y las fiebres. Otros*

[165] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 20.

colonos intentaron posteriormente asentarse, aunque sin éxito, lo que dio origen a la leyenda de que los bubis eran muy feroces y envenenaban las aguas para causar la muerte de los blancos[166].

L'abandon du territoire par les Portugais semble traduire un manque d'engagement politique, car à cette période les conquêtes coloniales ne sont pas encore devenues un enjeu politique pour les puissances commerciales européennes. Au-delà de cette réalité, il convient de préciser que si les Portugais paralysent toute tentative de colonisation de l'île, c'est surtout parce qu'ils la jugent insalubre et inhospitalière. L'autre raison demeure l'hostilité de ses occupants[167]. Dans ce contexte, les représentants portugais préfèrent s'investir dans l'exploitation de l'archipel de São Tomé et Principe dont ils en avaient fait l'une des plaques tournantes du trafic négrier dans le golfe de Guinée. La présence portugaise à Fernando Poo est par conséquent insignifiante entre le XVIe et la fin du XVIIIe siècle. L'arrivée des Espagnols ne change rien à cette réalité car les Européens demeurent peu nombreux. On n'y trouve que quelques négriers et des planteurs[168]. C'est finalement la période d'administration britannique qui permet un léger accroissement de la population blanche à Santa Isabel. Mais la présence anglaise entraîne dans le même temps une baisse du nombre de négriers en raison de la lutte contre le trafic des esclaves.

La période d'occupation britannique est aussi celle au cours de laquelle les contacts entre Bubi et Européens commencent réellement à exister. Comme mentionné précédemment, les relations entre les indigènes et les Britanniques sont inexistantes dans un premier temps. C'est finalement à travers le développement d'un commerce autour de l'huile de palme que les deux communautés commencent à établir des contacts. Ceux-ci sont donc uniquement commerciaux, car il existe toujours une distance entre ces deux groupes qui vivent éloignés l'un de l'autre. On la mesure dans le fait que les uns, méfiants, se sont éloignés des côtes pour s'établir à l'intérieur de l'île, et les autres vivent à proximité de la mer dans un espace habité quasi exclusivement par des Européens et des travailleurs africains immigrés.

La lenteur des Espagnols dans leur implantation à Fernando Poo a pour effet de permettre aux Bubi de maintenir assez longtemps une autonomie politique et socio-

[166] Mariano l. de Castro et M.ª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española de Guinea Ecuatorial (1777-1860)*, *op. cit.*, p. 34.
[167] Nuria Fernández Moreno, « Jefaturas, reinado y poder colonial: Evolución de la estructura política de los Bubis en la isla de Bioko », art. cit.
[168] Jean Rieucau, « Bioko (Guinée équatoriale) : un espace insulaire stratégique au centre du golfe de Guinée », *Les cahiers d'Outre-mer*, n° 226-227 (2004), p. 217-232.

économique avant l'expansion coloniale. Marquée d'une faible présence européenne, l'île est alors perçue par de nombreux Africains comme une terre de liberté et d'exile. Elle attire par conséquent des hommes en quête de liberté. Ces individus souhaitent pour la plupart échapper au trafic d'esclaves, au recrutement forcé de la main d'œuvre indigène ainsi qu'aux conditions de vie et de travail proches de la servitude. C'est principalement des ressortissants des îles de São Tomé et Principe, situées plus au sud, qui s'exilent en pays bubi pour fuir l'esclavage ou les campagnes contre le marronnage. On retrouve également des personnes qui parviennent à s'échapper des navires négriers.

Il faut cependant remarquer que Fernando Poo n'échappe pas au trafic d'esclaves. C'est donc essentiellement la faible présence européenne qui pousse ces personnes à s'y réfugier. En effet, lorsqu'ils sont devenus « possesseurs » de l'île en tant que primo-arrivants, c'est-à-dire « découvreurs » du territoire, la principale activité que les Portugais y ont développée est le commerce d'esclaves. Celui-ci « commença dans la zone de Fernando Poo et du Río Muni dès 1530, grâce au développement des plantations dans le nouveau monde[169] ». Cette activité lucrative s'est déroulée sur l'ensemble de la côte occidentale africaine. Elle a concerné de nombreux Africains qui ont été traqués sans répit pendant trois siècles et demi, arrachés à leur sol et déportés en Amérique et aux Antilles pour servir de main d'œuvre forcée au travail. Le commerce triangulaire a énormément marqué les Bubi. Il constitue probablement la raison principale de leur méfiance à l'égard de l'homme blanc. L'Européen est effectivement assimilé au trafiquant d'esclaves. La prudence, mêlée de craintes, les pousse à se tenir à l'écart des *apottò*[170]. Il existait donc une méfiance non dissimulée née du commerce d'esclaves initié dans cette zone au cours de la première moitié du XVIe. Des confrontations avec les Portugais et les Anglais ont aussi contribué à éveiller la méfiance des populations insulaires guinéennes :

> *La desconfianza hacia los blancos se debía a diversos desafueros que los ingleses habían hecho, pero lo cierto era que la tradición belicosa de los habitantes de Fernando Poo se mantenía, por lo que para la expedición portuguesa de 1771 "no había en dicha Isla del Príncipe quien con ánimo y sin temor fuese a hacer en dicha Isla de Fernando Poo las observaciones que V. E. me determina". La expedición permitió conocer que si bien había grupos belicosos, también había otros pacíficos y*

[169] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guiée Équatoriale*, *op. cit.,* p. 24.
[170] Personnes blanches en langue bubi. Voir Justo Bolekia, *Diccionario español-bubi / bubi-español*, Madrid, Akal, 2009, p. 15 et 64.

hospitalarios, aunque siempre mantenían una cierta desconfianza hacia los extranjeros[171].

Ce sentiment d'inimitié est donc perceptible dès les premiers contacts avec les Espagnols dont le premier intérêt dans le golfe de Guinée reste le trafic négrier. Les Bubi vont ensuite manifester leur opposition aux colonisateurs espagnols à de nombreuses occasions. Celle-ci sera tantôt manifeste, comme l'illustrent les rebellions de 1898, 1904 et 1910 par lesquelles ils traduisent aussi leur refus de réaliser les travaux forcés ; tantôt silencieuse, à l'exemple de la résistance aux missionnaires catholiques. Cette résistance, manifestée à divers moments, ainsi que les affrontements qui opposaient jadis les Bubi entre eux ou à d'autres ethnies, ont contribué par ailleurs à la construction de l'image belliqueuse des indigènes de Fernando Poo dans la littérature coloniale espagnole.

II. Les Annobonais

II.1. De la découverte au peuplement de l'île d'Annobón

Annobón est une petite île de 18 km^2 située juste au dessus de l'équateur dans le golfe de Guinée. Distante de Malabo de plus de 600 km, elle semble isolée dans l'immensité de l'Océan Atlantique. Le territoire le plus proche est l'île de Sao Tomé située au nord, à plus d'une centaine de kilomètres. La terre du continent la plus proche est la ville de Port-Gentil, capitale économique du Gabon, distante de plus de 350 km. En fait, Annobón est assez représentative de l'émiettement et de l'éloignement des différents territoires qui forment la Guinée Équatoriale.

La découverte de ce minuscule bout de terre intervient dans la même période que celle des autres territoires insulaires de la région, c'est-à-dire entre 1470 et 1483, à l'initiative des Portugais lancés dans un processus d'exploration qui avait pour projet initial la recherche d'une route maritime conduisant vers les Indes et la Chine ainsi que la croisade contre les Maures. Annobón, dont le nom initial est *Ano Bom*, aurait selon toute vraisemblance été découverte le 1er janvier 1471. D'où son appellation, signifiant *Bonne Année* dans la langue de ses découvreurs. Ces navigateurs sont les Portugais Pedro Escobar et Juan de Santarem, tous deux chevaliers du roi Alfonso V surnommé l'Africain en raison de ses conquêtes en Afrique.

[171] Mariano l. de Castro et Mª Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española de Guinea Ecuatorial (1777-1860)*, *op. cit*., p. 25.

Après sa découverte, la couronne portugaise la rattache à São Tomé. L'île de Fernando Poo, découverte dans la même foulée, est elle aussi rattachée à ce territoire qui concentre beaucoup d'efforts portugais pour son peuplement et son exploitation. En plus d'être administratif, ce rattachement est également religieux.

Tout semble indiquer que cette île était vierge de présence humaine au moment de sa découverte. Si cette idée tend à faire consensus, il faut pourtant signaler que certains Annobonais aujourd'hui pensent que leur terre était déjà habitée lorsque les navigateurs lusitaniens y sont arrivés. Ils s'appuient, pour cela, sur l'existence de quelques vestiges qui témoigneraient de la présence d'une population indigène au moment de la découverte de l'île. Ces vestiges anciens, composés essentiellement de pierres sculptées, n'ont malheureusement pas été validés pour l'heure par une expertise scientifique qui en déterminerait l'origine et l'époque.

Justo Bolekia est de ceux qui soutiennent cette possibilité. Selon lui, il est plus que probable que l'île était habitée. Pour cela, il prend en compte le fait que de nombreux peuples africains se voyaient obligés de se cacher en forêt afin d'éviter d'être capturés et maltraités par les trafiquants d'esclaves européens. Il sous-entend que les Annobonais se seraient repliés dans la forêt ou les montagnes lors de l'arrivée des Portugais, poussant de la sorte ces derniers à penser que l'île ne renfermait aucune présence humaine. Il rajoute que certaines légendes des Annobonais retracent leurs origines, ce qui invaliderait l'hypothèse qu'ils sont tous descendants des esclaves qui y furent transférés par les colonisateurs portugais après le XVe siècle[172]. Mais pour l'heure, faute d'éléments scientifiques tangibles pouvant suggérer le contraire, prédomine toujours l'idée qu'Annobón, comme la plupart des îles de l'Atlantique, était déserte à sa découverte.

C'est d'ailleurs ce que soutient Valérie de Wulf. Elle estime peu probable qu'une population s'y soit installée. Selon elle, « de par sa localisation, encore plus éloignée des côtes africaines que ses voisines São Tomé et Principe, déclarées désertes elles aussi, et de par sa taille, la plus réduite des îles du golfe de Guinée, il est difficilement concevable qu'une population ait pu s'y installer avant la venue des Portugais »[173]. Sans contact direct avec le continent et très éloignée des côtes africaines et des autres îles du golfe de Guinée, c'est donc

[172] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 29.
[173] Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle*, *op. cit*., p. 54.

principalement à cause de son isolement que cette minuscule île volcanique de l'hémisphère sud est restée inhabitée et dominée par la nature.

Après sa découverte et son rajout à leur domaine d'outremer, la première mission des Portugais fut d'organiser son peuplement pour l'exploiter ensuite et la transformer en terre chrétienne. Il ne faut pas perdre de vue que le Portugal, tout comme son voisin ibérique, avait pour mission de christianiser les populations des terres conquises. L'objectif à accomplir était donc double : économique et religieux.

Le peuplement de l'île reste cependant une mission difficile à accomplir, principalement en raison de son isolement. Aussi, la distance à parcourir depuis la métropole représente un handicap à surmonter malgré les progrès réalisés dans la navigation maritime. De la même manière, le trafic maritime avec l'île voisine de São Tomé est encore irrégulier. Pourtant, les Portugais avaient déjà eu à réaliser des peuplements de colonies vierges de présence humaine. Souvenons-nous de Madère, l'une des premières îles désertes à avoir été peuplée. Elle a accueilli ses premiers habitants entre 1420 et 1425. Il s'agissait de colons de différentes origines, avec une majorité de Portugais, d'Italiens, de Français et de Flamands[174]. Ce fut également le cas pour les îles du Cap Vert dont le peuplement s'est effectué avec des populations venues majoritairement de Madère. Mais l'exemple le plus intéressant, et le plus proche, reste sans doute São Tomé car, comme le démontre Valérie de Wulf, « l'histoire du peuple Annobonais commence officiellement avec celle de São Tomé, dont il est en grande partie issu[175] ». Une fois son peuplement réalisé avec des colons, des Africains affranchis et des esclaves d'origines diverses, São Tomé a ensuite servi de principal site de recrutement des populations destinées à donner vie à la colonie d'Annobón. Il faut constater au passage la similitude avec l'île de Madère dont le peuplement à servi ensuite à rendre possible celui du Cap Vert. Pour encadrer les esclaves africains, constituer une population européenne stable et laborieuse, et pérenniser la présence portugaise dans la colonie de São Tomé, la couronne y a envoyé des colons qui étaient pour la plupart des sujets indésirables de la métropole. Il s'agissait notamment de délinquants et de criminels souvent prélevés dans les prisons. Ce sont ces bannis de la société portugaise qui vont former une grande partie des colons de l'île. À côté d'eux, l'on retrouve des volontaires attirés par les privilèges promis –concession de terres à exploiter, attribution d'une esclave, etc.– et le rêve d'obtenir un statut social sans doute

[174] Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 55.
[175] *Ibid.*, p. 67.

inaccessible au Portugal. La couronne portugaise prend la décision d'y envoyer également des prostituées afin de faciliter la formation de familles[176]. Sur place, de nombreux colons entretiennent des relations et vivent en concubinage avec des femmes africaines dont certaines sont des esclaves, et d'autres des affranchies. Il est important de souligner que ce concubinage est encouragé par les autorités lusitaniennes. Il est même institutionnalisé. Pour la couronne, il représente un moyen de palier l'insuffisance du nombre de femmes blanches. Elle espère surtout que les enfants métis issus de ces relations seront plus résistants au climat que les colons venus de la métropole[177]. Ces enfants n'étaient donc pas considérés comme des esclaves. Ils n'étaient pas non plus des descendants « illégitimes », non reconnus et abandonnés par leur père comme cela sera bien souvent le cas dans de nombreuses colonies où l'existence de ces enfants va brouiller la frontière entre « citoyens » et « sujets » au fondement de l'ordre colonial. Cette pratique évoluera bien sûr dans les colonies portugaises du golfe de Guinée. Elle connaîtra même des durcissements. Mais au cours de la période concernée, cette configuration donne progressivement naissance à une importante population métisse qui s'implante et contribue fortement à la mise en service de l'île de São Tomé.

Il existe aussi une autre population devenue indésirable en métropole qui est envoyée à son tour pour aider à peupler les colonies insulaires de l'Atlantique. Il s'agit des immigrants juifs en provenance d'Espagne. L'instauration du tribunal de l'Inquisition dans ce pays en 1478 pousse en effet les Juifs espagnols à fuir. Beaucoup d'entre eux se réfugient au Portugal où ils doivent payer un droit de séjour pour être acceptés. Jugés « trop nombreux » et « perçus comme une menace pour l'intégrité religieuse du pays », le roi du Portugal « ordonne que les enfants de ces réfugiés soient retirés à leurs parents, envoyés coloniser les nouveaux territoires et qu'ils soient élevés dans la foi catholique »[178]. Avec les esclaves et les Africains affranchis, ce sont autant de catégories de populations qui donnent naissance au peuple très hétérogène de l'île de São Tomé. C'est donc ce modèle de peuplement que le Portugal souhaite appliquer à Annobón en faisant venir des colons de la métropole, de nombreux esclaves, des Africains affranchis et des métis de São Tomé. Une grande partie du peuple annobonais est donc issue de l'île voisine, bien qu'il tire ses origines des différents sites de prélèvement d'esclaves, parmi lesquels l'Angola.

---

[176] Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle*, *op. cit.,* p. 58.
[177] *Ibid.,* p. 65.
[178] *Ibid,* p. 59-60.

Valérie de Wulf indique que le début du peuplement d'Annobón remonte au tout début du XVIe siècle. En 1503, le roi du Portugal Manuel Ier procède à la donation de cette île. L'heureux bénéficiaire de cette faveur est Jorge de Melo, un noble proche de la couronne lusitanienne. La couronne veut, par cet acte, tirer bénéfice de l'exploitation de ce territoire en y investissant le moins possible. Jorge de Melo acquiert alors le titre noble de capitaine-donataire, mais aussi celui de *alcaide-mor* d'Annobón. C'est par conséquent à lui que revient la mission de peupler l'île et de la développer à ses frais. Il lui incombe également d'installer des missionnaires chargés de christianiser les populations, et de ravitailler la métropole en matières premières issues de l'exploitation des terres annobonaises. En outre, une partie des bénéfices issus de l'exploitation de l'île doit être reversée à la couronne.

Pedro Bodipo Lisso soutient pour sa part que la prise réelle de possession de l'île est intervenue un peu plus tôt, en 1500. Elle s'est effectuée avec l'installation de familles portugaises dont le nombre varie entre trente et quarante. Ces familles étaient accompagnées, dit-il, de deux cent esclaves noirs originaires d'Angola. Comme activités, ces pionniers portugais se seraient lancés dans l'élevage de bétail et l'agriculture. L'activité agricole portait essentiellement sur la production d'arbres fruitiers dont les grains provenaient d'Angola. Ils se seraient aussi investis dans la culture de céréales telles que le riz, le maïs et le millet, et de plantes à tubercules comestibles comme le manioc, l'igname et le tarot[179]. Valérie de Wulf, se référant à des écrits de Valentin Fernandez, évoque quant à elle 1503 comme l'année au cours de laquelle a eu lieu l'introduction des nouvelles espèces végétales à Annobón[180]. Et alors que Bodipo Lisso fait mention de trente à quarante familles de pionniers, Valentin Fernandez, toujours cité par Valérie de Wulf, parle de neuf personnes arrivées de leur plein gré et présentes sur l'île en 1507[181]. Les autres personnes rencontrées sur le territoire à ce moment seraient donc probablement des esclaves. L'absence de documents ne nous permettant pas de trancher, nous retiendront donc, pour l'instant, que les premières activités agricoles ont été initiées au tout début du XVIe siècle par des pionniers portugais sans doute accompagnés d'esclaves.

La première tentative de peuplement d'Annobón intervient l'année même de la donation. Les personnes qui constituent la première vague de peuplement sont principalement des repris de justice portugais, des Africains affranchis et des esclaves. Mais il se trouve que

[179] Pedro Bodipo Lisso, *Annobón. Su tradición, usos y costumbres*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 14.
[180] Valérie de Wulf*, Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle, op. cit.*, p. 143.
[181] *Ibid.*, p. 68.

Jorge de Melo rencontre très vite d'énormes difficultés dans son projet d'exploitation et de peuplement de l'île. Jusqu'au décès de celui-ci en 1536, les terres annobonaises sont faiblement peuplées et il manque des volontaires européens pour encadrer les quelques esclaves déjà présents. Lorsque Alvaro da Cunha est nommé nouveau capitaine-donataire le 19 décembre 1536, ce dernier s'emploie aussitôt à donner un élan à la colonisation de ce territoire hérité de son père[182]. Il mise sur l'importation d'Africains de São Tomé. Il confie cette délicate mission à un négrier possédant une notoriété importante à la cour royale, un nommé Balthasar de Almeida qui n'obtient pas les résultats escomptés. Aux environs de 1559, Alvaro da Cunha mandate alors Luis de Almeida, un noble installé à Sao Tomé et exerçant diverses activités commerciales, dont la traite des Noirs. Celui-ci se trouve être le neveu de Balthasar de Almeida qui avait échoué dans cette même mission. Grâce à lui, le peuplement de l'île commence à prendre péniblement forme au milieu du XVIe siècle avec des métis, des émancipés puis des esclaves. Difficile sur le plan humain, la colonisation d'Annobón l'est davantage sur le pan financier. Ne parvenant pas à couvrir ses investissements et à dégager des bénéfices, le capitaine-donataire prend la décision de revendre l'île et de se séparer de son titre. L'acte de vente est signé le 7 juillet 1565 à Lisbonne[183].

Le nouvel acquéreur est Luis de Almeida. Avec l'autorisation du souverain lusitanien, il rachète les droits de l'île et le titre nobiliaire à la famille de son propriétaire légal pour un montant de 400 000 rais. Le nouveau capitaine-donataire s'implique plus que ses prédécesseurs et choisit de faire venir encore plus de colons et d'esclaves pour cultiver les terres. Puis, en 1592, un prêtre noir arrive sur l'île où une église a été érigée. Viennent cette même année un instituteur, un gouverneur subalterne portugais et un capitaine. Il apparaît que le travail d'évangélisation n'est pas laissé de côté, car les Africains de l'île sont baptisés et entretenus dans la foi chrétienne. Progressivement, des effectifs humains plus importants investissent le territoire. Mais il s'agit essentiellement d'une population d'origine africaine qui présente l'avantage d'être une main d'œuvre pratique adaptée à l'environnement. Celle-ci augmente de façon considérable dès le début du XVIIe siècle. En 1605 la population de l'île se situe autour de 200 individus. En 1623 leur nombre est estimé à 300. L'augmentation est si

[182] *Ibid*., p. 70.
[183] *Ibid.,* p. 90.

importante qu'en 1650 on évoque une population de plus de 2100 Annobonais[184]. On peut dès lors considérer que le peuplement initié au tout début du XVIe siècle est une réalité.

Soulignons que ces esclaves, qui forment une partie importante de la population, constituent une force de travail précieuse pour le capitaine-donataire qui l'exploite selon ses besoins. Dans les faits, la société annobonaise est considérée comme une société avec esclaves, « c'est-à-dire qu'elle est une main d'œuvre asservie, mais bénéficiant de conditions de vie moins contraignantes que celles qui verront le jour plus tard, notamment au Brésil, dans les sociétés de plantations »[185]. De même, tout semble indiquer que la traite n'est pas pratiquée contre l'ensemble des esclaves de l'île, sinon contre ceux qui se rebellent[186]. Toutefois des rapts se produisent de temps à autre à l'encontre de n'importe quel noir, qu'il soit affranchi ou esclave. Ils sont l'œuvre de marins étrangers qui sillonnent le golfe de Guinée et transitent par l'île à la recherche de produits de toutes sortes.

Lorsque Luis de Almeida décède sans laisser un héritier direct, l'île passe par les mains de différents capitaines-donataires qui n'en tirent pas d'excellents résultats. Elle est confiée à un proche du roi suite à sa confiscation en 1744 au précédent capitaine-donataire au motif que ce dernier, nous dit Valérie de Wulf, ne disposait pas d'un titre légitime pour la posséder. Mais le nouveau capitaine-donataire s'investit peu dans l'organisation d'une colonie dont le coût lié à son exploitation est élevé et la rentabilité incertaine. Les Portugais s'investissent ainsi moins dans la colonie et laissent progressivement les Annobonais livrés à leur sort. À l'inverse, l'absence et le désintéressement portugais est synonyme de liberté pour les insulaires qui vont alors mettre en place une organisation sans autorité coloniale.

S'il nous manque des informations sur les événements survenus au sein de l'île entre la fin du XVIe siècle et la première partie du siècle suivant, ce que l'on sait néanmoins c'est que la présence officielle portugaise, très faible au départ, est devenue nulle par la suite. Nous pouvons parler dès lors d'un abandon du territoire. Suite à cet abandon, les insulaires ne se considèrent plus vraiment rattachés au Portugal. Mais toujours est-il que Lisbonne tente de remettre la main sur cette colonie qui lui appartient toujours, du moins officiellement. Les tentatives portugaises de reprise de contrôle de l'île échouent face à la résistance des Annobonais qui vivent désormais sous l'autorité d'un *Capitão-môr* noir qu'ils ont eux-mêmes

[184] Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle*, *op. cit.,* p. 74.
[185] *Ibid*, p. 172.
[186] *Ibid*., p. 154.

désigné. En 1754, un projet visant la réinstallation d'une population blanche échoue. L'objectif est de reprendre le contrôle de l'île et d'encadrer les Annobonais avec des colons recrutés dans les Açores. En 1755, il se développe cette fois un projet d'incorporation de l'île aux biens de la couronne. Un représentant du gouverneur de São Tomé y est alors envoyé « afin de faire une estimation de la situation de l'île et de ses habitants, de tenter d'en reprendre le contrôle et d'y installer un poste de douane[187] ». La réaction des insulaires contraint ce dernier à un retour précipité à São Tomé. En 1757 ce sont des missionnaires qui s'y essayent, mais le résultat reste le même car ils sont eux aussi expulsés par les Annobonais dont on dit pourtant qu'ils sont acquis au christianisme et qu'ils gardent dans leur mémoire la doctrine chrétienne en dépit de l'absence d'ecclésiastiques. On peut dès lors considérer que la population annobonaise est rentrée dans une opposition systématique à toute présence de l'autorité portugaise, y compris des missionnaires. Aussi, l'esclavage n'est plus pratiqué sur l'île depuis le départ des Lusitaniens. En s'opposant à la présence des représentants portugais, la population annobonaise, majoritairement noire, témoigne par cette attitude rebelle non seulement son refus de se soumettre à nouveau, mais aussi la crainte d'un réasservissement, car lors de son peuplement cette île a servi de réserve d'esclaves. Bien qu'ils s'en soient émancipés, le fantôme de l'esclavage continue de roder autour des Annobonais.

Avec le rejet de l'autorité coloniale portugaise et la direction de l'île par un gouverneur noir choisi par les insulaires, nous sommes rentrés dans une période d'autogestion des Annobonais. Il n'y a même plus sur l'île un représentant du capitaine donataire pour encadrer les habitants. Cette phase d'autogestion s'étend jusqu'à la cession du territoire à la couronne espagnole. Mais nous pouvons raisonnablement estimer que cette période de liberté et d'autonomie dont on considère qu'elle a commencé au XVIIe siècle[188], et qui est présentée comme la première indépendance annobonaise du joug de la colonisation, s'est prolongée jusqu'à la fin du XIXe siècle. En effet, la présence officielle espagnole dans cette île est assez tardive. C'est seulement suite à l'arrivée des missionnaires clarétains que Madrid consolide sa présence à Annobón et permet à l'île de sortir de son isolement. C'est également à partir de cette période que l'on découvre un peu mieux la société annobonaise et son fonctionnement.

En somme, la présence portugaise à Annobón a eu lieu par l'intermédiaire des capitaines donataires qui ont toujours administré le territoire depuis la métropole, à

[187] *Ibid.,* p. 154.

[188] Dans son ouvrage *Annobón. Su tradición, usos y costumbres*, Pedro Bodipo Lisso situe la libération des Annobonais de la colonisation portugaise et du commerce des esclaves au début du XVIIe siècle.

l'exception de Luis de Almeida qui résidait à São Tomé et que l'on peut considérer comme celui qui s'est le plus investi dans l'exploitation et le peuplement de l'île. Cette colonisation menée à travers le système des donations durant un siècle et demi n'a cependant pas connu une réelle réussite. C'est sans doute ce qui pousse Valérie de Wulf à la qualifier de « colonisation réduite au minimum », avec des moyens financiers peu conséquents et un investissement humain insuffisant pour créer une colonie semblable à São Tomé. À cela s'ajoute l'absence de missionnaires chargés de préparer la colonisation mentale des Noirs et esclaves affranchis de l'île. Mais le peuplement d'Annobón par les Portugais reste tout de même le fait marquant de cette colonisation dans laquelle la couronne lisboète s'investit par ailleurs peu. Ce modèle de peuplement donne lieu à une population aux origines multiples, avec un héritage culturel varié depuis la première génération d'Annobonais issus des différentes régions d'Afrique occidentale, centrale et australe où avaient lieu les razzias.

II.2. Une identité nouvelle

Le peuplement d'Annobón avec une population très hétérogène a donné naissance à une nouvelle culture. Déracinés du fait de l'esclavage, les Annobonais sont à la quête d'une identité.

La population qui se crée sur cette île porte également le nom d'*Ambö* ou *Embö*[189]. Ce sont les Annobonais eux-mêmes qui se sont attribués cette appellation. Nous pouvons voir dans cette autodénomination le signe d'une recherche d'identité commune pour ces anciens esclaves aux origines diverses. Justo Bolekia nous apprend d'ailleurs que le terme *Ambö* peut se traduire en français par « hommes nouveaux ». Les Ambö sont des « hommes nouveaux » car ils ne sont plus des esclaves. Or l'esclavage les a dépouillés de leur identité originelle. Devenus des hommes affranchis, ils sont donc à la quête d'une nouvelle identité. Nous savons effectivement que l'esclavage, par définition, nie non seulement l'individualité, mais aussi l'identité sociale et familiale des êtres qui le subissent. À travers un éloignement géographique et social, l'esclave subit une rupture originelle avec sa société ou son groupe. C'est bien ce que rappelle Alain Testart qui considère qu'il existe trois phases par lesquelles passe nécessairement un esclave. La première est la rupture susmentionnée qui prive l'esclave de la protection de sa société ou de son groupe. La deuxième est celle qui est considérée comme

[189] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea ecuatorial*, *op. cit.*, p. 28-29.

« la phase de circulation, plus ou moins longue, qui consomme cette rupture par un éloignement géographique et social (vente ou autre transfert à l'extérieur du groupe, revente, etc.)[190] ». Nous avons, enfin, la phase d' « intégration comme esclave, c'est-à-dire comme exclu, par le dernier acquéreur au groupe ou à la société de ce dernier. Selon que l'on soit dans une société esclavagiste (qui maintient l'esclave dans une situation servile permanente) ou dans une société à esclaves (la différence de mode de vie entre les libres et les esclaves y est peu flagrante), il peut exister une quatrième phase qui est le temps d'intégration ou temps d'assimilation. Cette dernière, qui peut être soumise à certaines conditions, est plus ou moins longue et peut ne concerner que la seconde génération »[191]. Dans le cas d'Annobón, nous pouvons parler d'une société à esclaves, car celle-ci s'est construite suivant le modèle de peuplement de l'île de São Tomé qui était elle aussi une société à esclaves. Ainsi, les Ambö, qui sont passés par ces phases décrites par Alain Testart, voulaient se construire une nouvelle identité après le départ des Portugais. D'où cette autodénomination d' « hommes nouveaux ».

Sur le plan linguistique, les Ambö ont développé une langue qui se caractérise par sa faible affinité avec la plupart des langues des autres peuples africains de la zone. Cette langue est le *fá d'Ambö*. Il s'agit d'un créole à base lexicale portugaise apparu dans les plantations de São Tomé. Comme les autres créoles, issus des contacts entre deux ou plusieurs langues, le fá d'Ambö est né d'un besoin d'intercompréhension. Il a ensuite été importé de l'île de São Tomé où ces esclaves étaient débarqués et attendaient soit leur embarquement pour l'Europe, les Caraïbes ou l'Amérique, soit leur soumission au travail forcé dans les plantations de canne à sucre. L'intercompréhension étant impossible entre ces captifs parlant des langues diverses et variées, ils ont dû se créer un moyen de communication entre eux, mais également avec les colons portugais. D'où la création de cette langue véhiculaire sur la base du portugais pour surmonter la difficulté posée par leur hétérogénéité linguistique. Importé à Annobón par les esclaves et les Noirs affranchis destinés à peupler l'île et à travailler dans les plantations, ce créole africain dont plus de 80% du lexique provient du portugais est devenu le *fá d'Ambö*[192]. Cette langue, que l'on peut considérer comme un portugais enrichi de vocabulaire d'origine africaine, reste toutefois proche de la langue parlée à Sao Tomé.

Pour ce qui est de sa signification, il faut savoir que le terme *Ambö* est la transformation et la contraction du nom *Ano Bom* attribué à l'île par les Portugais. Quant au

[190] Alain Testart, « L'esclavage comme institution » *L'Homme*, 1998, Tome 38, n°145, p. 31-69, p. 44.
[191] *Ibid.,* p. 46.
[192] Adeline Ngah Elingui, *Politiques linguistiques et multiculturalisme en République de Guinée Équatoriale, de la colonisation espagnole à nos jours*, Thèse de Doctorat, Université François Rabelais de Tours, 2014, p. 77.

substantif *fá*, il est un dérivé du verbe portugais « *falar* », qui signifie « parler »[193]. Le *fá d'Ambö* est donc tout simplement la langue des Ambö. Cette langue vernaculaire utilisée par l'ensemble de la population est rapidement devenue la langue maternelle de l'île. Employée dans tous les milieux sociaux, elle est également devenue la langue du culte catholique et de l'enseignement du catéchisme.

Aidé par l'isolement et l'exiguïté de l'île, par l'indépendance du territoire de la domination portugaise, ainsi que par l'implantation tardive des représentants espagnols, cet idiome a pu se conserver. Il faut constater que depuis leur transfert sur cette île et l'avènement de la première indépendance, les Ambö ont progressivement manifesté un attachement à leur territoire de substitution. Après le déracinement, la perte de mémoire, de la religion et de la langue, le changement de nom et par conséquent d'identité, ces anciens esclaves ont fini par s'approprier ce territoire auquel ils s'identifient désormais :

> L'attachement dont les insulaires font preuve vis-à-vis de leur île au début du XVIIIe siècle, tient aussi pour beaucoup au fait que la première génération d'Annobonais a une origine multiple et sans doute oubliée. Ces gens ont connu, par syncrétisme ou nécessité d'adaptation, une sorte de *recréation* de leur filiation liée à cet espace insulaire, à travers le culte de leurs ancêtres décédés sur place. Cette appropriation de l'île par le biais des générations passées concerne la majorité des Annobonais à cette époque. Ce phénomène est certainement à l'origine de l'élaboration progressive d'une identité originale. Cela suppose aussi qu'il s'amorce dès le début de la colonisation de l'île, et n'attend pas que le dernier commis blanc du capitaine-donataire ait disparu pour se mettre en place. Avec le temps cette identité culturelle se fortifie, rendant la population de plus en plus solidaire[194].

Au fil des générations, et après s'être approprié le territoire, les Ambö ont donc élaboré progressivement une identité culturelle. Celle-ci s'est construite au moyen d'un syncrétisme culturel.

C'est sur cette population dont l'histoire est somme toute particulière, et qui avait pourtant réussi à se libérer du joug colonial portugais et du commerce des esclaves depuis le début du XVIIIe siècle, que l'Espagne va appliquer une nouvelle domination vers la fin du XIXe siècle. Les Ambö vont affronter une nouvelle phase de leur histoire déjà complexe. Ils se voient soumis à de nouvelles influences, après celles des Portugais et les nombreuses

[193] *Ibid*., p. 77.
[194] Valérie de Wulf, *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle, op. cit*., p. 106.

influences culturelles et religieuses africaines. Les missionnaires espagnols, les clarétains en l'occurrence, vont jouer un rôle déterminant dans cette nouvelle colonisation.

II.3. D'une colonisation à une autre

La suite de l'histoire d'Annobón et de ses habitants se déroule dans le cadre d'une seconde phase de colonisation européenne, plus longue, réalisée par les Espagnols. Celle-ci ne sera effective que vers la fin du XIXe siècle, car malgré la prise de possession réelle de l'île en 1843 il ne naît aucun projet de colonisation et la couronne espagnole tarde à occuper les lieux. La présence officielle de l'Espagne s'effectue finalement à partir de 1885 par l'intermédiaire des missionnaires clarétains qui sont délégués pour évangéliser, éduquer et administrer les Annobonais.

Les clarétains arrivent à Annobón le 18 août 1885. De cette date jusqu'à 1906, ils constituent l'unique présence européenne sur l'île. De ce fait, ce sont les missionnaires qui administrent les Ambö pendant cette période. Ils concentrent alors tous les pouvoirs.

Au cours des XVIIIe et XIXe siècles, l'idée que les Annobonais étaient de bons catholiques était très répandue dans les milieux missionnaires. L'on considérait qu'ils étaient restés fidèles aux enseignements de l'Évangile reçus dès le XVIe siècle. Pourtant, en plus de se montrer hostile à toute présence de colons portugais, cette population a aussi manifesté à différentes occasions une forte opposition à l'établissement de missionnaires. En fait, les Annobonais, qui s'avouaient catholiques, acceptaient la venue des missionnaires qui visitaient l'île de façon épisodique. En revanche, ils s'opposaient aux expéditions de colonisation, y compris les expéditions missionnaires qui laissaient supposer une présence européenne permanente. Cette opposition d'une part, et l'abandon de l'île par les Portugais d'autre part, peuvent suffire à expliquer le fait que jusqu'à l'arrivée des clarétains, aucune expérience missionnaire durable n'a été constatée. Comment expliquer alors que des populations réputées catholiques s'opposent avec autant de fermeté à l'implantation de missions religieuses ?

Selon Jacint Creus, ce paradoxe trouve son origine dans la volonté des Annobonais de « vivre seuls, délivrés d'une tutelle extérieure, comme un moyen pour se préserver de la traite d'esclaves ». Ainsi, ajoute-t-il, « le fait de s'avouer catholiques pouvait peut-être se justifier par cet objectif : une île perdue dans l'Atlantique, déjà catholique, ne devait soulever aucun intérêt pour les diverses expéditions qui avaient pour but l'"évangélisation-civilisation" des

noirs[195] ». Se protéger de l'esclavage et conserver l'autonomie de l'île, tel serait donc l'objectif qui se cache derrière la posture de la population annobonaise.

Valérie de Wulf rappelle que vers le milieu du XVIIIe siècle, des capucins italiens sont parvenus à rester plusieurs années aux côtés des Annobonais grâce à l'initiative de la *Propaganda Fide*. Mais la plus longue expérience missionnaire antérieure aux clarétains la mieux connue est celle qui a eu lieu entre 1770 et 1772. En 1770, une expédition commandée par le gouverneur de l'île de Principe, Vicente Gomes Ferreira, compte deux prêtres noirs du diocèse de São Tomé. Ces derniers présentent l'avantage de s'exprimer en créole portugais. Ils ont été formés comme beaucoup d'autres par les autorités religieuses portugaises qui souhaitent faciliter l'évangélisation des populations de l'île. Les deux missionnaires parviennent à exercer leur ministère pendant seize mois, avant d'abandonner le territoire suite au boycott de la mission par les Ambö et la profération de menaces de mort à leur endroit[196]. Après leur départ, la relève est assurée par des sacristains annobonais chargés de l'entretien des églises, des objets sacrés et des ornements sacerdotaux. Promus prêtes par les habitants de l'île qui les considèrent comme des prophètes, les sacristains dirigent dorénavant les offices religieux, les prières, les processions et tous les événements à caractère religieux. On remarque que les fidèles d'Annobón mêlent les croyances et les pratiques religieuses africaines à la religion catholique. On assiste ainsi au développement d'un syncrétisme religieux dans l'île avec la présence d'objets sacrés et de reliques dans les lieux de culte. Celui-ci se manifeste lors des différentes cérémonies religieuses célébrées dans ce territoire prétendument catholique. Les missionnaires espagnols vont de fait être confrontés à ce phénomène qualifié de « déviances du catholicisme ».

Les jésuites, qui ont précédé les clarétains pour l'évangélisation des populations guinéennes, la transmission de la civilisation espagnole et la création d'écoles, n'ont jamais été en mesure de s'installer durablement sur l'île des Ambö. Pourtant, après leur installation à Fernando Poo en 1858, deux ordres royaux préconisent l'établissement d'une mission catholique à Annobón. Le premier date du 26 novembre 1862 et le second du 4 mai 1863. Mais fort est de constater que ce projet d'implantation n'a jamais abouti. Faute de moyens, de personnel suffisant et d'un trafic maritime régulier entre Annobón et Fernando Poo, les missionnaires de la Compagnie de Jésus se contentent de quelques visites au cours desquelles

[195] Jacint Creus, *Action missionnaire en Guinée Équatoriale, 1858-1910 : perplexités et naïvetés à l'aube de la colonisation, op.cit.,* p. 47.
[196] *Ibid.*

ils effectuent des missions ponctuelles. Ils disent la messe, célèbrent des baptêmes et organisent des mariages canoniques. Ils n'ont, de ce fait, aucune influence sur les pratiques religieuses qui se sont développées sur l'île et qui ont contribué à construire l'identité culturelle des Ambö. L'arrivée des clarétains suppose donc une lutte contre ce syncrétisme religieux qui est une réappropriation de la religion catholique.

Les clarétains sont les premiers missionnaires espagnols à implanter une mission durable à Annobón. Préalablement à cette installation qui répond au projet d'expansion des missions clarétaines depuis Santa Isabel, la congrégation a mandaté deux de ses représentants pour une mission d'observation et de collecte d'informations. Cette visite est importante dans la mesure où les jésuites leur ont transmis très peu d'informations sur l'île et ses habitants. Elle est effectuée en 1884 par les pères Pagés et Frígola qui viennent s'enquérir de l'état spirituel et matériel des populations annobonaises. Le père Armengol Coll, préfet apostolique de Fernando Poo, nous dresse le bilan de cette visite aux allures d'inspection :

> *…pudieron apreciar el estado miserable en que se hallaban en la parte material aquellos pobres indígenas súbditos de nuestra España, así como las hondas raíces que tenía en ellos el cristianismo, pero casi secas por algunos errores provenientes de la falta de riego espiritual. Llamaba de un modo particular la atención la religiosidad y cui[da]do [con] que el encargado de la iglesia, que hacia al mismo tiempo las veces de catequista, guardaba los vasos sagrados que habían dejado los misioneros jesuitas al tener que abandonar aquella isla. No era menos de admirar la facilidad con que algunos ancianos cantaban de memoria y en latín las letanías de los santos*[197].

Il y a deux éléments principaux à retenir du constat fait par les représentants clarétains : la misère matérielle des Ambö et l'enracinement du christianisme dans l'île. Les responsables clarétains se montrent donc confiants sur la prédisposition des insulaires à la pratique du catholicisme. Rassurés de leur fidélité aux enseignements de l'Évangile, les missionnaires espagnols voient alors Annobón comme une terre propice à la fondation d'une mission permanente. S'ensuit l'envoi d'un groupe de missionnaires l'année suivante pour cette fin.

L'expédition clarétaine destinée à fonder une mission à Annobón s'installe sur l'île le 18 août 1885. Elle est composée de cinq missionnaires : le père supérieur Joaquín Juanola, chargé de diriger la future mission, le père Isidro Vila et les frères José Caraltó, Ramón Creu

[197] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit*., p. 51.

et Melitón Huici[198]. Il est important de rappeler que lorsque les clarétains s'y établissent, il n'y a aucun représentant de l'administration coloniale dans ce territoire où rien n'a été tenté par le gouvernement espagnol pour le mettre en valeur. L'implantation des missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie est donc l'occasion d'assurer la présence officielle de l'Espagne sur cette île. Mandatés et aidés par un gouvernement qu'ils sont les seuls à représenter dans cette terre perdue au milieu de l'Atlantique, les clarétains jouissent d'un immense pouvoir car ils sont investis d'une double tâche : entreprendre l'évangélisation des populations indigènes et les coloniser au nom de la couronne. On peut même affirmer qu'ils sont tout-puissants à Annobón[199]. Dès leur arrivée, ils veulent faire prévaloir leur autorité, faire régner l'ordre dans l'île et imposer leur vision du catholicisme et de la justice.

La première difficulté à laquelle ils sont confrontés est la résistance des populations. En effet, l'installation permanente des missionnaires reste un fait qui déplaît fortement aux Ambö, car cela implique une perte de pouvoir au profit des religieux. Le glissement de pouvoir inquiète encore plus le sacristain et le gouverneur traditionnel. Pour apaiser les tensions et s'attirer la sympathie des notables de l'île, les clarétains allongent le mandat du gouverneur traditionnel. Fixé traditionnellement à trois bateaux, celui-ci passe à douze bateaux. Autrement dit, au bout de la douzième visite d'un navire européen, de nouvelles élections seront organisées. Par ailleurs, une réorganisation du pouvoir civil intervient avec la création d'une nouvelle structure décisionnelle sous l'impulsion du gouverneur José Montes de Oca. Il s'agit d'un conseil local dénommé *Junta de Autoridades*. Cet organe administratif fonctionne suivant le modèle du *Consejo de Vecinos* de Santa Isabel créé par le décret royal du 26 novembre 1880 pour régir les affaires et les conflits indigènes. Le bureau de la *Junta de Autoridades* de Annobón est composé du père supérieur de la mission clarétaine, d'un frère missionnaire, d'un secrétaire ainsi que de deux conseillers choisis parmi les insulaires. De toute évidence, les représentants autochtones n'ont aucune influence au sein de ce conseil dirigé par les missionnaires. Ces derniers sont les véritables détenteurs du pouvoir civil à Annobón. Ce sont eux qui prennent les décisions finales.

On retiendra, en définitive, que l'histoire des Annobonais s'est construite au fil de deux périodes de colonisation entrecoupées d'une longue pause due à leur précoce émancipation de l'esclavage avant son abolition officielle.

---

[198] *Ibid*., p. 52.

[199] Valérie de Wulf, « Une étape dans la stratégie missionnaire clarétaine : le déplacement du village principal d'Annobón (Guinée équatoriale) (1892-1895) », *Studia Africana*, mars 1997, n° 8, p. 21-34.

III. Le Río Muni : des migrations fang à la « pacification »

III.1. La Guinée continentale, pays fang

Les Fang sont l'ethnie majoritaire dans la région continentale guinéenne, territoire appartenant à la zone des grandes forêts denses équatoriales. Comme tous les autres peuples rencontrés par les explorateurs au cours du XIXe siècle, ils ont eu un passé assez mouvementé qui les a conduits sur les terres du Río Muni, au cœur de la zone équatoriale.

Le nom « fang » est un terme générique par lequel leurs voisins, et surtout les Européens, les ont désignés. Pour trouver une explication à ce terme qui n'est certainement pas le véritable nom de ce groupe ethnique, nous pouvons nous référer aux travaux d'André Raponda-Walker relatifs à l'histoire ancienne des peuples du Gabon réalisés grâce aux éléments de la tradition orale qu'il a recueillis et réussi à décrypter. L'explication qu'il donne sur l'origine du terme a ensuite été reprise par d'autres auteurs qui se sont intéressés aux Fang. C'est le cas de l'ethnologue Louis Perrois qui revient sur celle-ci dans un ouvrage dédié à l'art sculptural fang qu'il considère comme l'un des fleurons des arts africains, anciennement dénommés « arts nègres » jusqu'au XXe siècle. Au sujet de l'origine du nom par lequel ce peuple est connu et désigné, il indique ceci :

> Ce terme n'est originalement ni offensant ni méprisant, c'est simplement la déformation d'ordre linguistique venue des premiers interprètes des voyageurs occidentaux, les Myene. Dans leur langue en effet, les consonnes *f* et *p* sont interchangeables et le *p* implique toujours un *m* initial (comme dans *mpongwe*). Du coup, le mot « Fang », en langue myene, est devenu *Mpang'*, avec la désinence habituelle *oué* (*ou-wé*), d'où *Mpangou-wé*. Les explorateurs germaniques ont donc compris et écrit : *Pangwe* (le marquis de Compiègne indique en 1878 que les Britanniques et les Allemands utilisent le terme de *Mpangwen*), tandis que leurs homologues francophones ont compris : *(M)Pahouin*, en supprimant le *m* initial et en transférant la nasalisation de la voyelle à la fin[200].

Louis Perrois nous fait remarquer qu'à cette époque, on faisait peu de cas des véritables noms des groupes ethniques rencontrés en Afrique et ailleurs. C'est ainsi que le terme « Fang », qui à l'origine était le nom d'une fraction très minoritaire de l'ensemble du groupe dit « pahouin », est très vite devenu l'appellation générique désignant tous les sous-ensembles qui constituent cette grande famille ethnique, notamment les Beti et les Boulou du

[200] Louis Perrois, *Fang*, Milan, 5 Continents Éditions, 2006, p. 11-12.

Cameroun. C'est donc par commodité lexicale et pour faire écho à l'appellation générique que nous utilisons le terme « Fang » dans ce travail.

Les Fang de Guinée Équatoriale, population la plus importante du pays, se divisent en deux principaux groupes: les Ntumu et les Okak. Les premiers occupent principalement le Nord de la région continentale, désormais appelée le Mbini. Quant aux seconds, on les rencontre surtout dans la partie Sud, notamment dans la zone limitrophe avec le Gabon. Contrairement aux Bubi que l'on retrouve quasi exclusivement en Guinée Équatoriale, les Fang sont présents dans trois autres pays de la sous-région d'Afrique centrale: au Cameroun, au Gabon et au Congo. Le territoire qu'ils occupent sur l'ensemble de ces quatre États couvre un vaste espace d'une superficie d'environ 180 000 km^2 sur la côte occidentale de l'Afrique, qui « se présente essentiellement comme un plateau de roches cristallines au Nord, métamorphiques au Sud, avec des dômes d'intrusion assez effacés, séparés de la mer par une chaîne usée dépassant rarement 1000 m, coupée par les gorges des fleuves côtiers »[201]. Il part de la Sanaga à l'Ogooué, et de l'Ivindo à la côte atlantique[202]. Bien que partagées entre différents pays, ces populations partagent la langue fang, laquelle se décline en plusieurs dialectes. Cette langue est parlée sur toute l'étendue du territoire du groupe à travers trois dialectes principaux qui correspondent aux trois sous-ethnies fang, boulou et beti. Les différences entre ces dialectes tiennent à la prononciation et à de légères spécificités de vocabulaire qui n'empêchent pas pour autant l'intercommunication entre tous les Fang. En plus de la langue, les divers groupements fangs ont conscience d'appartenir à une même entité sociale, ce qui témoigne par ailleurs d'une homogénéité culturelle dans un entrelacs de parentés inter-claniques depuis les Ewondos du Cameroun jusqu'aux Fang du Congo, en passant par les Ntumu de la Guinée Équatoriale et les Fang du Gabon.

Le Cameroun est le territoire d'Afrique centrale où ils vivent en plus grand nombre dans un espace évalué à 94 000 km^2. Ils occupent majoritairement le centre et le sud de ce pays qui présente une impressionnante mosaïque ethnique à l'origine d'une grande diversité culturelle facilement perceptible quand on passe d'une région à une autre. Sur plus de deux cent ethnies que compte le pays, réparties en trois grands groupes (Bantous, Semi-Bantous, Soudanais), les Béti-Fangs constituent l'un des principaux groupes ethniques, au même titre que les groupes Bamilékés-Bamouns et Doualas-Loumdous-Bassas.

[201] Pierre Alexandre et Jacques Binet, *Le groupe dit Pahouin (Fang -Boulou - Beti*), Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 1.
[202] Jacques Fulbert Owono, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique: une étude exegético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun,* Bamberg, University of Bamberg Press, 2011, p. 28.

Au Gabon, où sont aussi concentrées des dizaines d'ethnies, ils constituent également le premier groupe ethnique du pays. Ils sont présents dans cinq des neuf provinces que compte le pays : le Woleu-Ntem au nord à la frontière avec la Guinée Équatoriale et le Cameroun, l'Estuaire, l'Ogooué-Ivindo, le Moyen-Ogooué et l'Ogooué-Maritime. La province du Woleu-Ntem a par ailleurs la particularité d'être la seule région mono-ethnique du Gabon, présentant ainsi une relative homogénéité ethno-démographique que l'on ne retrouve pas dans les huit autres provinces du pays[203]. La région fang la plus homogène sur le plan culturel est sans doute celle qui se déploie sur les zones limitrophes de la Guinée Équatoriale, du Cameroun et du Gabon. De nombreux clans ntumu s'y sont installés dans la seconde moitié du XIX siècle. Ils auraient poussé certains groupes autochtones vers la côte et le sud, et auraient fait alliance avec d'autres, notamment les Pygmées qui peuplaient déjà la forêt équatoriale avant l'arrivée des Fang et des autres peuples qui l'habitent depuis les XVIIIe et XIXe siècles.

Les Fang sont en nombre réduit au Congo. Avec une population de moins de dix mille personnes, ils sont nettement moins nombreux que dans les trois autres pays susmentionnés. Il existe malheureusement très peu de données sur leur répartition dans l'espace géographique congolais. Ce qu'on sait néanmoins, c'est qu'ils vivent dans la région de Zwanki située à la frontière avec le nord-est du Gabon (Ogooué-Ivindo).

À ces quatre États qui composent l'espace géographique principal fang, il conviendrait d'ajouter la République démocratique de São-Tomé-et-Principe. Il existe dans cette ancienne colonie portugaise une population fang en nombre réduit qui essaie tant bien que mal de conserver sa culture et sa langue. Elle doit faire face à la pression exercée par les langues créoles pratiquées par la majorité de la population, et par le portugais qui est la langue officielle de cet archipel où les descendants d'esclaves importés du continent représentent plus de 80% de la population totale.

La région d'Afrique centrale ne constitue cependant pas le foyer géographique originel des Fang. Tout comme les Bubi et la grande majorité des peuples bantous, leur présence dans cette région est l'aboutissement de plusieurs mouvements de populations initiés depuis le Nord et l'Est de l'Afrique. Les principales sources accessibles, aussi bien scientifiques que mythologiques, situent les origines fang dans le Nord du continent. Mais celles-ci demeurent

[203] Rufin Didzambou, «La dynamique Fang dans la «mise en valeur» du Gabon pendant la période coloniale (1850-1960)», *Outre-mers*, tome 96, n° 364-365, 2e semestre 2009. p. 259-275.

encore un sujet de discussion, car «les migrations historiques fang sont complexes et encore mal connues, bien qu'elles aient donné naissance à une substantielle bibliographie scientifique»[204]. Dans tous les cas, l'origine septentrionale des Fang semble faire consensus chez les chercheurs, lesquels reconnaissent également l'existence d'un espace primitif oriental.

Les raisons des mouvements migratoires fang sont tout aussi complexes et restent sujettes à des débats fort intéressants. Pour l'heure, les causes les plus couramment évoquées sont la pression des conquêtes du peuple Fulani[205] de la région sahélo-saharienne – peut-être sous l'impulsion d'Ousman Dan Fodio comme s'interrogent Pierre Alexandre et Jean Binet – et les incursions incessantes d'autres peuples islamisés, comme les Haoussas dont la conversion à l'Islam est intervenue entre le XIIIe et le XIVe siècle. Ces peuples, proches du Sahara et convertis à la religion musulmane, procédaient à d'importantes razzias d'esclaves chez les peuples non islamisés des forêts du golfe de Guinée. En fait, le commerce d'esclaves, qui existait depuis la plus haute Antiquité, avait pris une extension nouvelle à partir du VIIe siècle du fait des commerçants arabes. La traite d'esclaves à destination de l'Amérique, entreprise par les Européens et officialisée au XVIe siècle, a eu pour effet d'intensifier celle des Arabes. L'ouverture du commerce maritime ayant ruiné les États proches du Sahara, ceux-ci ont reconverti leur économie en se consacrant aux razzias d'esclaves chez les peuples non musulmans de la forêt guinéenne. La traite pratiquée par les Européens, et qui s'exerçait sur plus de trois mille kilomètres de littoral entre la Mauritanie et l'Angola, a donné donc un nouvel essor à celle entreprise par les Arabes.

Si certains auteurs ont justifié la migration fang par la fuite sous la pression de ces peuples islamisés, une autre cause est parfois avancée pour expliquer l'exode de ce peuple depuis son œkoumène primitif. Cette raison, que rappelle Jacques Fulbert Owono, est celle qui fait de la dispersion fang « une migration lente mais progressive des sociétés agraires décentralisées selon le modèle de la fragmentation lignagère »[206]. L'éclatement et l'avancée des villages fang seraient donc à considérer comme la conséquence normale de l'agriculture

[204] Florence Bernault, « Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon », dans *Être étranger et migrant en Afrique au XXe siècle*, Volume I, Catherine Coquery-Vidrovitch, Odile Goerg, Issiaka Mande, Faranirina Rajaonah (éds), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 169-187.

[205] Les Fulanis sont aussi appelés Peuls, Fulas ou Fulbe. Eux-mêmes disent s'appeler Fulbe. Les autres dénominations sont étrangères : française (Peul), anglaise (Fulani) et allemande (Fula). Ils sont disséminés à travers toute l'Afrique occidentale sahélo-soudanienne.

[206] Jacques Fulbert Owono, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique: une étude exegético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun*, *op. cit.,* p. 35.

itinérante et des conflits internes aux groupes. Pierre Alexandre et Jacques Binet, suivant la même logique que Günter Tessman qui évoque « un flot constant et paisible de petits groupes », soulignent que le déplacement des populations s'est fait par petits groupes familiaux ou villageois, suivant un procédé qualifié de migration en « saut-de-mouton ». Ils décrivent ces migrations de la sorte :

> Elles se font plutôt par bonds successifs, suivant un axe général, par petits groupes familiaux et/ou villageois. On a pu parler à leur propos de migration en saut-de-mouton : une famille A s'installe ; une famille B fonde un village plus au Sud ; une famille C occupe l'ancien territoire de B ; A essaime alors un village au Sud de B, A′ ; puis B pourra en faire autant, alors que A, sous la pression de C, se sera de nouveau déplacé *mfa'a mañ*, vers la mer, qui reste le but final. Ceci, multiplié de centaines de fois, entraîne une dissémination extrême des groupes familiaux, familiaux-étendus et claniques, en même temps que des remous, des tourbillons qui expliquent l'enchevêtrement actuel. Des groupes entiers sont revenus sur leurs pas, à la suite d'un échec militaire ou pour éviter le contact avec l'administration européenne[207].

Cette description du processus en « saut-de-mouton » nous indique qu'au cours de l'avancée, chaque petit groupe ou famille en quête d'un nouvel espace sur lequel s'implanter dépassait d'autres groupes préalablement établis suivant le même procédé, puis s'installait en toute discrétion un peu plus loin en fondant un village dont l'importance variait selon le nombre d'individus. Ainsi, un groupe familial s'installait, un autre le dépassait, un troisième le rejoignait, puis les membres du premier se mettaient de nouveau en mouvement. Ce processus se répétait, semble-t-il, au bout de quelques saisons de récoltes, souvent deux ou trois. Louis Perrois indique que chaque petit groupe exerçait ensuite une pression plus diplomatique que guerrière sur les autres, profitant sans doute de la crainte que leur réputation de guerriers féroces et impitoyables inspirait à leurs voisins. La description de ces migrations en « saut-de-mouton » nous éloigne de l'image d'une avancée effectuée sous la forme d'une invasion massive et conquérante, marquée d'affrontements sanglants et meurtriers.

Il existe en effet une théorie selon laquelle l'avancée fang, qui s'est faite quasi exclusivement par voie terrestre, n'avait rien de pacifique. Selon certaines sources, cet exode aurait fini par se transformer en une campagne de conquête militaire à travers laquelle ils poussèrent d'autres populations bantoues telles que les Ndowe, les Basiwo, les Balengues et les Sekes vers la côte pour s'installer sur les terres du continent laissées libres par les peuples

[207] Pierre Alexandre et Jacques Binet, *Le groupe dit Pahouin (Fang -Boulou - Beti*), *op. cit*., p. 14.

défaits et poussés à l'exode[208]. Pierre Alexandre et Jacques Binet sont du même avis lorsqu'ils affirment que « cette pénétration n'avait rien de pacifique : l'écho des batailles livrées aux Bantu de l'intérieur parvenait jusqu'aux postes de traite de la Côte et la terreur répandue par les envahisseurs n'était pas sans gêner les relations commerciales »[209]. Florence Bernault rappelle que dans un texte de 1876 écrit après une expédition sur le cours moyen de l'Ogooué, le marquis de Compiègne assimile lui aussi l'avancée des Fang vers la côte à une conquête[210]. Pour lui comme pour de nombreux autres explorateurs, il ne fait pas de doute que l'avancée fang est un mouvement de conquête territoriale, voire une invasion guerrière dévastatrice.

Paul du Chaillu, qui a réalisé l'une des premières descriptions de visu des Fang, est d'un avis contraire. Bien qu'il trouve aux Fang et à d'autres ethnies de nombreux défauts et une existence bien triste et bien malheureuse qui le conduisent à remercier « Dieu de ne pas être né Africain », il n'est pas de ceux qui assimilent leurs migrations à des mouvements de conquête. Il corrobore la lenteur de ces migrations, qui « s'opèrent par une marche si lente, dans quelque sens qu'elles aient lieu, qu'il serait impossible que les villages parmi lesquels ils seraient venus s'établir n'eussent conservés d'eux aucun souvenir », mais réfute l'idée de raids de conquêtes[211]. Selon lui, les Fang « étaient redoutés de tous leurs voisins, et s'ils eussent été animés par l'esprit de conquête, ils auraient eu bon marché des tribus placées entre eux et le littoral »[212]. Conquérants ou pas, la seule certitude que nous avons sur cette question est que les Fang ont toujours été craints, aussi bien par les peuples voisins que par les Européens. Cela sans doute en raison de leur pratique de la guerre et de la qualité de leurs armes bien supérieures à la moyenne, car ils avaient une bonne connaissance des techniques métallurgiques. Leur habileté dans la fabrication du fer fut d'ailleurs constatée par les premiers Européens qui les rencontrèrent, notamment Paul du Chaillu qui en fut fort surpris. Quoi qu'il en soit, cette dimension conquérante attribuée à l'exode fang a du reste contribué à maintenir la crainte et la fascination que ce groupe ethnique a toujours suscitées auprès des Européens et des autres peuples bantous.

Nous pouvons prendre pour acquis que la région d'Afrique centrale n'est pas le foyer géographique originel des Fang. C'est donc bien à travers une migration du Nord et de l'Est

[208] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guiée Équatoriale, op. cit*, p. 14.
[209] Pierre Alexandre et Jacques Binet, *Le groupe dit Pahouin (Fang -Boulou - Beti*), *op. cit*, p. 14.
[210] Cité par Florence Bernault, «Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon», art. cit.
[211] Paul du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*, Paris, Michel Lévy frères, 1863, p. 166-167.
[212] *Ibid*., p. 167.

vers le centre du continent que ce peuple, formé de nombreux sous-ensemble, est arrivé dans la zone qui s'étend de la vallée camerounaise de la Sanaga à la République du Congo. Cette migration s'est vraisemblablement poursuivie jusqu'au début du XXe siècle en direction des côtes de l'Atlantique avant d'être stoppée par la pénétration coloniale qui s'est effectuée de la côte vers le continent.

La présence des Fang est signalée pour la première fois au Gabon en 1819 par l'explorateur anglais Thomas Edward Bowdich. Il y fait référence dans un mémoire qui relate son voyage de deux mois dans l'estuaire du Gabon en 1817, juste après une mission effectuée la même année à Kumassi dans l'actuel Ghana auprès du roi des Ashantis pour la signature d'un traité commercial[213]. Cette date ne correspond évidemment pas à l'arrivée des Fang au Gabon que l'on situe autour du XVIIIe siècle comme en Guinée Équatoriale. La proximité géographique entre la province gabonaise du Woleu Ntem, territoire fang, et la région du Río Muni, laisse à penser que la progression d'un pays à l'autre s'est réalisée dans un espace temps relativement court.

III.2. Les Européens au contact de la culture et de la société fang

Notre étude succincte consacrée à ce groupe humain ne saurait se limiter à son histoire, dominée par les différents mouvements migratoires, à la reconstruction de leurs itinéraires et au mystère de leurs origines. Porter un regard sur la société fang et sa structure nous semble indispensable.

Tout semble indiquer que c'est au XIXe siècle que les Européens sont rentrés en contact avec les Fang. C'est effectivement au cours de cette période qu'explorateurs et missionnaires se sont aventurés dans le continent. Au contact des Fang, les Européens furent surpris par l'inexistence d'un pouvoir centralisé avec un chef représentant tout l'ensemble. Ils se rendirent compte, en effet, qu'une absence d'autorité centrale caractérisait ce peuple qui présentait cependant les signes d'un état social avancé. C'était en fait une société acéphale ou anarchique, qui répugnait à toutes les hiérarchies internes voire à toute forme d'autorité de quelques-uns sur tous les autres, avec une exception tout de même pour quelques privilèges accordés à l'âge. Cette exception concerne les anciens qui étaient les gardiens de la tradition

[213] Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado*, Madrid, UNED, 2011, p. 25.

et exerçaient une influence morale et disciplinaire sur les autres individus. Il serait toutefois erroné de voir dans cette absence d'autorité centrale une égalité des individus et des groupes. Louis Perrois insiste sur ce dernier aspect en rappelant qu'il existait des « gens de peu » et des notables, des pauvres hères et des gens riches. Cette réalité ne manqua pas de surprendre les explorateurs et les anthropologues, poussant même certains à envisager sérieusement l'hypothèse selon laquelle les Fang seraient d'anciens Germains qui auraient migré en Afrique. Cette constatation eut pour effet de pousser les Européens à essayer d'approfondir leurs connaissances sur ce peuple décidemment singulier à leurs yeux à l'heure de le comparer aux autres groupes humains, notamment ceux de la côte qui furent les premiers avec lesquels ils rentrèrent en contact.

De même, il existe un autre aspect qui semble avoir profondément marqué les observateurs. Il s'agit du fait que les Fang n'étaient pas intégrés dans les réseaux de traite, au contraire des groupes avec lesquels les Occidentaux commerçaient habituellement. Il semble donc que l'esclavage n'était pas une pratique observée dans la société fang traditionnelle, ce qui n'empêchait pas que les captifs de guerre eussent pu faire l'objet de transactions avec les courtiers négriers. En outre, si dans un premier temps ils étaient absents des réseaux de traite et commerçaient à travers des intermédiaires, ils décidèrent par la suite de se passer de ces derniers et de se rapprocher de la côte pour participer directement aux échanges commerciaux avec les Européens. Cette poussée vers la mer donna naissance à de nouveaux mouvements de population. Ces migrations plus récentes furent d'une grande ampleur, mais elles n'étaient pas différentes pour autant de celles qui avaient affecté d'autres populations de la région, provoquées elles aussi par la traite et l'intensification des échanges commerciaux, ainsi que par diverses poussées internes dues à la fragmentation politique caractéristique de cette région[214]. En se rapprochant un peu plus de la côte, les contacts avec les peuples tournés vers la mer se développèrent considérablement. Cela créa une proximité et celle-ci permit à leurs voisins et aux observateurs d'avoir de la société fang traditionnelle une connaissance plus étendue, partiellement aseptisée de toute la stéréotypie qui l'entourait depuis fort longtemps.

La société fang traditionnelle se rattache au type des sociétés segmentaires. Une définition générale considère la société segmentaire comme formée de divers groupes appelés clans, la « société globale » étant alors formée de plusieurs de ces clans. C'est donc en termes de groupe de descendance que sont conçues les relations lignagères qui jouent un rôle

[214] Florence Bernault, « Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon », art. cit.

prédominant. Nous comprenons ainsi que chez les Fang, le clan ou le lignage sont des critères de reconnaissance et d'identification des individus à l'intérieur d'une même tribu. Dans une étude consacrée aux danses et aux significations données à celles-ci chez les Fang du Gabon, Paulin Nguema-Obam, qui s'appuie essentiellement sur les mythes et légendes de fondation des danses, appréhende de façon intéressante le fonctionnement et l'organisation de cette société, ses institutions économiques, politiques et religieuses. Ainsi retrouvons-nous, dans son analyse et ses explications, une description enrichissante de la structure de cette société dite segmentaire :

> La société fang éclate en tribus, *ayong*, *meyong* ; la tribu se segmente en clans, *mvok* / *mevok* ; le clan se divise en plusieurs grandes familles, *nda é bor*, *menda me bor*, littéralement « maison des hommes ». La tribu, *ayong*, est le lignage maximal, patrilinéaire, exogamique. C'est le groupement le plus dispersé dans l'espace. Le clan, *mvok*, est habituellement désigné du nom de l'ancêtre fondateur. L'unité du *mvok* est réelle. Ses membres sont suffisamment rapprochés dans l'espace pour avoir de cette unité une conscience aigüe et agissante. Le *nda é bor*, « la maison des hommes », est la grande famille fraternelle patriarcale. C'est le premier groupement au sein duquel se trouve inscrit immédiatement le Fang, organisation de base du village[215].

Par sa structure, on comprend que cette société est faite de l'imbrication d'entités indépendantes. On décèle au sein de ces entités l'importance des relations de parenté autour desquelles s'organise toute la vie sociale, ainsi qu'une forte conscience collective qui implique l'adhésion à un même système de valeurs. À première vue, ces grandes divisions dans la structure sociale présentent une complexité qui fait qu'elles peuvent sembler hardies à saisir et à interpréter pour tout observateur extérieur qui essaierait de les comprendre à partir de sa propre logique. Mais elles perdent de leur complexité et deviennent saisissables dès lors qu'on s'y attarde avec un regard objectif. Dans tous les cas, ce qui est certain c'est que ces entités sont claires dans l'esprit des membres du groupe.

L'*ayong* est donc la plus grande unité sociale, c'est-à-dire le lignage maximal dans cette société à forte prédominance patrilinéaire et un peu en contraste avec les sociétés matrilinéaires. Le refus et le combat de toute forme centralisée du pouvoir observée chez ce peuple entraîne, par conséquent, une opposition à toute forme de domination externe à l'*ayong*. Celui-ci constitue de fait l'unité la plus significative, d'où d'ailleurs l'observation d'une prohibition de mariage en son sein. Effectivement, le principe de la vie sociale fang, qui

[215] Paulin Nguema-Obam, *Fang du Gabon: les tambours de la tradition*, Paris, Karthala, 2005, p. 7.

est celui de la double exogamie, fait qu'on ne peut se marier ni dans le clan de son père ni dans celui de sa mère. C'est pour cela qu'il et très important de bien connaître sa généalogie. Celle-ci est révélée aux membres du clan lors de la cérémonie d'initiation au rite du *Melan* qui était un gage de survie pour le groupe.

Quant au *mvok*, il désigne la famille lignagère et pourrait se traduire par « le lignage de », dans la mesure où il est désigné du nom de l'ancêtre commun masculin remontant à trois ou quatre générations[216]. Il en résulte que la famille-foyer ou nucléaire, pour laquelle il n'existe pas de terme en fang pour la désigner, était noyée dans la famille lignagère qui avait à sa tête un patriarche. Ce dernier réglait les problèmes de la vie courante et présidait aux cérémonies familiales.

Dans son entreprise de description de cette société traditionnelle, Nguema-Obam insiste sur une composante essentielle de la culture fang. Il s'agit du village, qui est avant tout un espace de vie et d'apprentissage. Il nous le décrit clairement comme un foyer culturel bien organisé grâce à la cohésion entre le *nda é bor* ou *nda bot*, les institutions tribales et la communauté du village :

> Le village est la matrice de la culture du groupe. C'est là que les membres de la communauté font l'apprentissage de leur vie d'homme à travers les rites d'initiation, qu'ils naissent à la culture par la connaissance des légendes, des mythes, qu'ils dansent pour exprimer leur joie, leur tristesse, leurs pleurs, leur nostalgie, leur raison de vivre. Aussi lorsqu'un membre du groupe dit : « mon village », la charge affective et religieuse de l'expression l'emporte-t-elle tout naturellement sur la simple vision ou la localisation spatiale[217].

Le village fang, d'importance variable, est donc ce grand espace humanisé qui se caractérise par ses deux rangées rectangulaires de maisons traditionnelles le long d'une rue-cour centrale. Les hommes qui y vivent forment la communauté du village. S'il constitue la « matrice de la culture du groupe », c'est bien parce qu'il est cet environnement ou ce moule dans lequel les individus se forment en s'imprégnant des valeurs traditionnelles, apprennent la vie d'homme et découvrent l'organisation sociale, politique et religieuse du groupe. C'est aussi dans cet espace qu'ils forgent leur dévouement et leur attachement à la communauté.

---

[216] Jacques Fulbert Owono, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique: une étude exegético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun*, *op. cit*., p. 68.
[217] Paulin Nguema-Obam, *Fang du Gabon: les tambours de la tradition*, *op. cit*., p. 7.

Les rites d'initiation à travers lesquels se fait cet apprentissage sont nombreux. Ils sont au cœur de la culture fang et demeurent présents dans différentes phases et cérémonies de la vie.

Le plus connu est sans doute le *Melan*, un rite d'intégration clanique et familiale lié au culte des ancêtres dont on conservait le crâne. Ce culte, très répandu, est le *bieri.* C'est le passage par le rite du *Melan* qui conférait notamment aux jeunes initiés le droit de fonder une famille. Les cérémonies du rite permettaient également aux jeunes du clan d'avoir la révélation de leur identité au sein du lignage. Il représente d'une certaine façon le pendant d'un autre rite, le *So*, qui permettait plutôt l'intégration au groupe dans son ensemble[218]. La grande antilope nocturne appelée *So* est l'animal éponyme du rite. Sa viande ne doit être mangée ni par les femmes ni par les garçons encore non initiés à ce rite lié à l'homme considéré comme aguerri et guerrier. D'où le courage exigé aux initiés et le triomphe dans l'épreuve pour intégrer la communauté des guerriers.

D'après Nguema-Obam, les activités essentielles de l'homme fang sont figurées dans les diverses phases du rite, ces dernières étant accompagnées de danses rituelles. Il s'agit notamment de l'abattage d'arbres, durs et résistants, souvent employés dans la construction des maisons du village. Si les candidats abattent des arbres au cours du rite, c'est pour, dit-il, illustrer un va-et-vient constant entre le village et la forêt qui sont considérés comme les lieux habituels de l'activité de l'homme. Chez les Fang, la forêt est effectivement celle qui fournit ce dont l'homme vit et ce dont il a besoin pour se loger et se nourrir[219]. Nous vient ainsi l'image de la terre nourricière avec laquelle il faut être en phase, qu'il faut respecter, et envers laquelle il faut être reconnaissant pour que ses ressources demeurent abondantes. On y retrouve cette proximité entre l'homme et la nature, et surtout la dépendance des sociétés traditionnelles envers cette dernière.

L'activité guerrière est également figurée dans les phases du rite. Elle est jouée dans un combat simulé et est symbolisée par les animaux liés à la guerre. Parmi ces animaux figure la panthère dont des parties, telles que les griffes, les dents ou les poils, sont parfois utilisées dans des préparations rituelles et médicinales relatives à la guerre. Le rite, qui dure plusieurs mois et comporte de nombreuses épreuves imposées, se termine par la grande danse du *So* dans la cour du village. C'est sans doute en raison de ces épreuves endurées par les candidats

[218] Louis Perrois, *Fang*, *op. cit*., p. 25-26.
[219] Paulin Nguema-Obam, *Fang du Gabon: les tambours de la tradition*, *op. cit*., p. 83.

que le *So* est « le rite de l'homme affrontant l'épreuve de sa condition [220]». Il existe d'autres rites, avec leurs traditions et leur signification. Certains ont disparu, alors que d'autres ont connu un syncrétisme qui ne change toutefois pas grand-chose à l'esprit général de ceux-ci et à leur référence à un corps de croyances communes. On retrouve dans les rites qui se sont maintenus des traces de ceux qui ont disparus, certains ayant été victimes de la tentative de substitution culturelle qu'a entraînée la colonisation. On retrouve, parmi les autres rites, le *Ngi,* le *Mevung,* l'*Esis*. Le constat fait par les connaisseurs laisse entendre que tous ont emprunté au *So*, bien que chacun garde sa signification. Tout comme le *Melan* et le *So*, ils sont accompagnés de danses rituelles.

Ces exemples témoignent de l'enracinement et du rôle prépondérant des pratiques rituelles dans les diverses phases de la vie des Fang. Leur importance est telle que même la fondation d'un village obéissait à un rite. Cet acte religieux qui présidait à la construction de l'espace de vie est appelé *abanega dzal*, c'est-à-dire « fixation du village ». Quant au choix de l'emplacement, qui restait une question géographique et stratégique avant tout, il devait être confirmé par une approbation des ancêtres. Tout acte sérieux et important nécessitait la collaboration des ancêtres, c'est donc pour cette raison principale que ces derniers étaient préalablement consultés au cours d'une cérémonie dirigée par un expert en rites. Nguema-Obam, qui s'appuie sur des informations obtenues auprès des anciens, nous dit qu'en réalité il existe deux rites : le premier est relatif au choix de l'emplacement du village, alors que le second est le rite de fondation à proprement dit. On découvre également que le rite de fondation d'un village pouvait exiger un sacrifice humain. Ce sacrifice d'un membre de la communauté pouvait se faire sous la forme d'un empoisonnement. Le but de cette action terrifiante était de protéger le village pour assurer paix et prospérité aux habitants. C'est pour ces mêmes raisons que des objets protecteurs étaient enterrés dans la cour. Et lorsque le groupe abandonnait le village au bout de quelques récoltes pour en construire un autre, ce paquet était alors déterré avec soin par une personne habilitée et transféré dans le nouveau village où il était enfoui à nouveau dans le sol.

S'il fallait protéger le village, c'est bien entendu parce que des attaques extérieures d'ennemies potentiels étaient redoutées. C'est sans doute la raison pour laquelle les villages étaient d'abord construits pour la défense. Les systèmes d'alarme (clochettes) et de pièges

[220] *Ibid*., p. 84.

divers installés autour faisaient qu'il était très difficile de surprendre un village fang de jour comme de nuit.

Par ailleurs, l'évocation du village fang serait incomplète sans mentionner l'*aba,* le corps de garde ou maison commune. Celui-ci se situe généralement aux deux extrémités du village où se trouvent les seules entrées, ou parfois en son centre. Outre les rites initiatiques, l'éducation des jeunes se faisait également dans ce lieu collectif et convivial réservé aux hommes. Avec leurs armes à proximité, ils y mangeaient, bavardaient, faisaient des parties de jeux de société et se reposaient, tout en surveillant le village et en restant prêts à le défendre en cas d'attaque extérieure, y compris celles d'animaux sauvages indésirables. En plus d'être un lieu de réunion des hommes très fréquenté, ses larges ouvertures horizontales en faisaient donc un poste de surveillance idéal des issues et des alentours du village qui avait ainsi des allures de fort.

En Guinée Équatoriale comme ailleurs en Afrique subsaharienne, le système tribal fang fut profondément endommagé par la pénétration coloniale et l'emprise missionnaire. Ces perturbations intervenues dans la structure sociale ont également eu des répercussions dans le système du modèle segmentaire. De même, comme il nous sera donné de le constater, cette colonisation « de la croix et de l'épée » tenta d'extirper des cerveaux fang les différents rites auxquels nous avons fait référence. Aussi produisit-elle des altérations dans les formes culturelles et contribua à bien des égards à l'éclatement des gros villages d'autrefois que nous avons décrits.

III.3. *La pacificación* ou la conquête du Río Muni

Le Río Muni restait pour les Espagnols une terre à conquérir. Alors que l'implantation coloniale était effective à Fernando Poo depuis 1858, la région continentale guinéenne restait inoccupée et hors de contrôle de l'administration coloniale.

Les différentes propositions de colonisation du Río Muni, élaborées à partir de 1875, restaient sans suite. Les raisons de cette lenteur étaient surtout financières et politiques. À Madrid, peu nombreux étaient les responsables politiques qui manifestaient une préoccupation pour cette petite portion de terre et de forêt équatoriale enfermée entre le Cameroun allemand au Nord et le Gabon français au Sud. Malgré la menace engendrée par les convoitises des Français et des Allemands, le gouvernement espagnol ne parvenait pas à y assurer une

présence officielle. Cela laissait alors la possibilité à la France de contrôler cette région depuis Libreville avec la création de quatre postes militaires en 1880[221].

Ce n'est qu'à partir des années 1870 que différentes expéditions espagnoles parcourent le territoire des Fang. L'expédition la plus connue est celle réalisée par Manuel Iradier entre 1875 et 1877. L'explorateur basque ne fut cependant pas le premier européen à explorer le Río Muni. Le grand voyageur franco-américain Paul du Chaillu fut celui qui parcourut pour la première fois cette région en 1856, ce qui lui permit, comme nous avons pu le constater, d'établir des contacts avec les populations locales et d'obtenir d'importantes données ethnographiques. La zone qu'il explora est celle qui délimite actuellement la Guinée Équatoriale et le Gabon. Lui succédèrent l'officier de marine français Serval et le géologue et explorateur germano-autrichien Oskar Lenz, respectivement en 1862 et 1874.

L'arrivée de Manuel de Iradier dans cette région a servi de détonateur à la délimitation du territoire continental appartenant à l'Espagne, lequel était soumis à la convoitise des puissances européennes prêtes à s'y engouffrer à la moindre occasion. Profitant de l'indifférence officielle des Espagnols et de l'absence de représentants administratifs, ces puissances grignotaient progressivement et discrètement une grande partie de la zone appartenant théoriquement à l'Espagne comme conséquence des accords hispano-portugais. À la veille de la conférence de Berlin, les Espagnols avaient déjà perdu une partie importante du territoire qui leur correspondait, au profit de la France et de l'Allemagne qui se montraient très ambitieuses dans le golfe de Guinée. D'où les disputes territoriales entre la France et l'Espagne qui seront définitivement résolues lors du Traité de Paris du 27 juin 1900. Celui-ci établit les limites entre les possessions françaises et espagnoles en Afrique et fixe les limites d'une extension notablement inférieure aux prétentions hispaniques.

Pendant ces disputes territoriales, les populations guinéennes étaient sur le pied de guerre contre les Européens. Elles luttaient au nord contre les Anglais et les Allemands installés au Cameroun, affrontaient les Français au sud en provenance du Gabon, et se débattaient au centre contre les Espagnols qui arrivaient depuis la côte continentale. Cette lutte affaiblissante sur plusieurs fronts permettra ainsi aux Espagnols de vaincre progressivement la résistance acharnée des Fang par le biais de la *pacificación*.

[221] Gustau Nerín, *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*, Madrid, Catarata, 2010, p. 15.

Iradier, considéré par Ndongo-Bidyogo comme *« medio explorador, medio evangelizador, medio guerrero*[222] *»*, a contribué à la conquête de la Guinée continentale à travers ses explorations. Celles-ci restent les plus importantes réalisées par un Espagnol à l'intérieur de l'Afrique subsaharienne. En plus d'avoir servi à la collecte d'abondantes et précieuses données ethnologiques, celles-ci ont également permis de rajouter des étendues de terre à la superficie globale de la région. Ce sont 14 000 km^2 supplémentaires qui ont été adjoints lors de la première, et 19 000 km^2 à l'issue de la seconde exploration organisée en 1884 en compagnie du docteur Amadeo Ossorio. Rappelons que l'explorateur basque, contraint de regagner la Péninsule pour des problèmes de santé, n'était pas allé au terme de cette dernière expédition et que celle-ci fut prolongée par Ossorio et le gouverneur général José Montes de Oca, présent à la tête de la colonie de 1880 à 1882 et de 1884 à 1886[223]. Autre élément important à rappeler, ces expéditions ont servi de référence à Emilio Bonelli, qui participa à la dernière, d'élaborer la première carte géographique de la Guinée continentale. Celle-ci fut publiée par le géographe Enrique D'Almonte, connu notamment pour son exploration de la zone du Río Campo avec Amadeo Ossorio et pour sa participation au Traité de Paris en qualité d'assistant de Pedro Jover qui présidait la partie espagnole comme Commissaire royal.

L'indifférence officielle par rapport à la zone continentale retarda longtemps sa conquête. Celle-ci n'était que partielle au lendemain des explorations de Iradier, Ossorio et Montes de Oca. C'est au lendemain du Traité de Paris que l'activité colonialiste prend un nouvel essor, quand bien même celui-ci demeure semblable à la poussée constatée vers la fin du siècle précédent, avec des expéditions sporadiques et plutôt volontaristes, à l'image de celle qu'entreprend le gouverneur Luis Ramos Izquierdo en 1906 pour tenter de soumettre cette zone à l'autorité coloniale. C'est la même ambition que nous constatons chez le gouverneur Barrera qui y réalise des expéditions en 1911 et 1912. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces incursions dans le continent ne visent nullement une fin « civilisatrice », mais bien utilitariste, car l'objectif premier reste le recrutement de travailleurs fang pour les plantations de cacao de Fernando Poo[224]. Il faudra en fait attendre le siècle suivant et l'établissement de la Seconde République espagnole, incontestablement

[222] Donato Ndongo-Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Editorial Cambio 16, p. 29.

[223] Gonzalo Álvarez Chillida, « Los gobernadores de Fernando Poo (1858-1930) », dans *L'État dans ses colonies. Les administrateurs de l'empire espagnol au XIXe siècle,* Édité par Jean-Philippe Luis, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, p. 157-168.

[224] Mª Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, Granada, Universidad de Granada, 2003., p. 98.

colonialiste, pour assister à l'occupation complète du Río Muni. S'il est vrai que les Espagnols réussissent à occuper de façon effective, et non pacifique, l'intérieur du pays fang en 1926 sous le mandat du gouverneur Miguel Núñez de Prado, c'est seulement en 1935 qu'ils considèrent achevées la conquête et l'occupation de ce territoire. C'est aussi à partir de cette année que la colonie guinéenne est devenue officiellement Territoires Espagnols du golfe de Guinée avec, en prime, une nouvelle distribution administrative.

La division administrative antérieure date de 1907. C'est par une disposition du Gouvernement Général de février 1907 que le Río Muni est divisé administrativement en deux districts: Nueva Bata et Elobey. Le district de Nueva Bata a pour capitale Bata. Il est subdivisé en trois circonscriptions: Campo, Nueva Bata et Benito. Celui d'Elobey voit sa capitale située à Elobey Chico. Il est également subdivisé en trois circonscriptions: Cabo San Juan, Elobey et Asobla. Un délégué du gouvernement est placé à la tête de chacune de ces circonscriptions. L'île de Fernando Poo est aussi concernée par cette nouvelle répartition territoriale. Elle se trouve divisée en quatre zones ou districts : Santa Isabel, Basilé, Moka et Concepción de San Carlos.

La fin de la « pacification » a lieu sous le mandat de Ángel Manzaneque qui était à la tête du Gouvernement général de Guinée depuis 1934. L'établissement de postes militaires et la délimitation des frontières dans cette région tant convoitée et soumise à des disputes territoriales, conduisent irrémédiablement à des séparations et à des démembrements de tribus, voire de familles, qui se retrouvent sans le vouloir réparties de part et d'autre des trois zones correspondant au Cameroun allemand, à l'Afrique équatoriale française (Gabon) et à la Guinée espagnole. L'ouverture des routes, ainsi que l'installation de factoreries et de scieries dans la région continentale sont autant de changements qui vont faire perdre aux Fang le pouvoir sur leur territoire, et vont les amener, progressivement, à « *familiarizarse con la cara de los blancos y los gestos que querían significarse en esa cara* [225]». Sur le littoral de la Guinée continentale, une autre population native avait déjà perdu sa souveraineté et dut s'accommoder de la présence européenne et espagnole bien avant les Fang. Il s'agit des Ndowe, désignés parmi les peuples *playeros.*

[225] Donato Ndongo-Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial, op. cit*., p. 43.

III.4. Les Ndowe

Les Ndowe font partie des trois principales ethnies du pays avec les Fang et les Bubi. Ils sont localisés non seulement le long du littoral continental, mais également sur les îles de l'estuaire du Muni, en l'occurrence Corisco, Elobey Grande et Elobey Chico. Ils occupent donc à la fois des espaces insulaires et un espace continental. Ils appartiennent, selon la répartition administrative du pays, à la région continentale. Celle-ci est composée, d'une part, des trois petites îles citées précédemment, et d'autre part, du Río Muni. Il en résulte que de tous les groupes ethniques que compte le pays, seuls les Fang occupent un espace strictement continental, quand bien même aujourd'hui leur présence s'étende sur la région insulaire de Bioko. Localisés dans la même région, les Fang et les Ndowe ont aussi en commun leur extension jusqu'au Cameroun et au Gabon.

En Guinée Équatoriale, les Ndowe appartiennent aux peuples dénommés *Playeros* (peuples de la plage) par les Espagnols en raison de leur localisation le long du littoral, et par opposition aux Fang, peuple forestier de l'intérieur. Cette dénomination inclut d'autres peuples, parmi lesquels les Basek, les Balengue et les Bissio. Elle renvoie ainsi, de façon générale, à tous les indigènes qui habitaient la côte continentale du Río Muni.

La grande famille ndowe est formée de divers groupes, dont les plus connus et plus nombreux sont les Benga et les Kombe. En plus d'être des sous-groupes ethniques, le benga et le kombe constituent également des sous-groupes linguistiques du ndowe, la langue commune à l'ensemble du groupe. La prédominance des variantes dialectales benga et kombe sur les autres trouve son origine dans le fait que les premiers centres d'influence culturelle et de développement se situaient dans les zones peuplées par ces deux tribus. C'est ainsi que jusqu'à la fin du XIXe siècle, la langue benga a bénéficié d'une diffusion plus importante que les autres langues ndowe. Son expansion s'est estompée au cours du XXe siècle. Depuis lors c'est le kombe, langue d'articulation rapide, qui a joui d'une meilleure expansion, sans doute aidé par l'établissement de la capitale de la région continentale à Bata, au détriment de l'île de Corisco qui regroupe une partie importante de la population benga[226]. L'expansion du kombe a été telle qu'il existe chez de nombreuses personnes une confusion entre les termes *ndowe* et *kombe*, exactement la même qui subsiste entre les vocables *ndowe* et *playero*. Cette confusion

[226] Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe: etnología, sociología e historia*, Valencia, Nau llibres, 1992, p. 42.

a pour effet de désigner par Kombe tous les Ndowe, ignorant que l'un est un sous-groupe linguistique de l'autre.

Cette alternance dans l'expansion des langues benga et kombe permet de mettre en lumière le rôle joué par les Ndowe dans les premiers contacts des Européens avec le Río Muni. Il s'agit principalement des Benga qui ont été employés comme *midmen* par les Portugais, les Hollandais, les Espagnols et les Anglais pour commercer avec l'intérieur. Ils ont joué ce rôle pour le commerce de traite et celui des esclaves. Les Benga perdront ensuite leur statut de protagonistes au bénéfice des Kombe qui aideront à leur tour à diffuser les marchandises des factoreries à l'intérieur du Río Muni. Ce changement intervient certainement en raison du glissement du pouvoir colonial de Corisco vers la ville de Bata. Cette alternance comme protagonistes dans les contacts et les échanges avec les colonisateurs correspond du reste, ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, aux périodes d'expansion de chacune de ces deux langues ndowe. Ainsi, et comme le souligne Jacint Creus, l'intégration de la société ndowe dans le système mercantiliste, ses relations avec les missionnaires et les facteurs anglais, français et hollandais, ainsi que son rôle dans la colonisation espagnole, sont considérés comme une évidence à l'origine des suspicions qui pèsent sur elle comme sur les autres peuples côtiers de la région[227]. Beaucoup considèrent en effet qu'ils ont été les alliés des Espagnols dans la « pacification » de la Guinée continentale et la pénétration de ceux-ci jusqu'aux espaces les plus reculés de cette région[228].

Les peuples *playeros* se sont établis sur la frange littorale en provenance de l'intérieur du continent dont on sait depuis longtemps que les véritables autochtones sont les Pygmées, peuple de la forêt équatoriale disséminé le long de l'équateur dans de nombreux pays d'Afrique. Il se dit que c'est l'avancée fang qui serait à l'origine de leur migration vers la mer. Mais cette version n'est pas très sûre, car de nombreuses sources indiquent que les Ndowe se sont installés sur le littoral entre le XIVe et le XVe siècle, corroborant de la sorte l'idée selon laquelle les grandes migrations des peuples africains étaient déjà arrivées à leur terme lorsque les navigateurs occidentaux ont atteint les côtes de l'Afrique noire. Les Ndowe occupaient donc déjà le littoral continental au moment de l'expansion fang vers la côte atlantique dont on ne commence à parler qu'à partir de la seconde moitié du XIXe siècle. Il faudrait préciser qu'après leur arrivée et leur installation sur la côte aux XIVe et XVe siècles, les Ndowe ont été

[227] Jacint Creus, *Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*, Madrid, La Catarata, 1997, p. 30.
[228] *Ibid.*

confrontés à la Traite négrière par la suite. Un repli vers l'hinterland se présentait comme la meilleure solution pour y échapper. C'est ainsi qu'ils s'éloignent du littoral au XVIIe siècle et regagnent le continent pour s'y réfugier. Leur retour définitif sur la côte intervient au XVIIIe siècle. Suivront ensuite les contacts avec les Européens au XIXe siècle, puis la colonisation espagnole au XXe siècle[229].

À l'image des autres peuples bantou, les Ndowe pratiquent des rites d'initiation qui contiennent une dimension et une fonction sociales en tant que fait culturel. On pourrait y voir une similitude avec les Fang. En effet, ces rites sont importants et respectés car les Ndowe croient fermement qu'ils soulagent et éloignent le mal, de même qu'ils garantissent un climat de concorde sociale. C'est à travers les cérémonies initiatiques que les jeunes gens deviennent des adultes et s'engagent auprès du groupe à travers des compromis qu'il faut respecter toute la vie[230]. Tout comme chez les Fang et la plupart des peuples bantu d'Afrique centrale, ces rites, qui peuvent être réalisés individuellement ou collectivement, sont accompagnés de musiques et de danses, avec des chansons propres à chaque rite. Souvent divisés en trois phrases – préparatoire, centrale et finale – ils sont réalisés généralement au pied des grands arbres, en hauteur sur des montagnes, dans la mer, ou encore au bord des rivières. Des objets auxquels ils attribuent des vertus purificatrices sont utilisés lors des cérémonies. On peut citer le feu, le sang de mammifère ou de volatile, l'huile, le sel ou encore des plantes spécifiques[231]. La parole y joue aussi un grand rôle grâce à ce même pouvoir de purification qui lui est attribué.

Les Ndowe font ainsi partie des populations qui vouent un culte aux ancêtres. Ils croient que les trépassés assurent la protection du groupe et veillent sur ses membres en prenant soin de leur bien-être[232]. Ils croient également que ceux-ci assurent la fécondité des hommes, des animaux et des champs. Chez ce peuple, comme chez beaucoup d'autres qui pratiquent ce culte très ancien, les trépassés sont considérés comme les intercesseurs des vivants auprès des divinités. La vénération des défunts s'inscrit donc dans une recherche d'harmonie entre l'au-delà et le monde physique des vivants. C'est cette harmonie qui permet de maintenir le bon ordre et le juste équilibre des choses. Cette quête existentielle implique

[229] Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe: etnología, sociología e historia*, *op. cit*., p. 45.
[230] Isabela de Aranzadi, *Instrumentos musicales de las etnias de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Apadena Editorial, 2009, p. 90.
[231] Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe: etnología, sociología e historia*, *op. cit*., p. 122.
[232] Adeline Ngah Elingui, *Politiques linguistiques et multiculturalisme en République de Guinée Équatoriale, de la colonisation espagnole à nos jours*, *op. cit*., p. 49.

alors des prières et des offrandes adressées aux défunts. Les pratiquants des rites religieux réalisent ces actions parce qu'ils croient fermement que les esprits des ancêtres vivent dans le monde naturel, et qu'en conséquence ils peuvent influer sur leur avenir et sur la vie des générations futures. En décidant quasiment de l'avenir des vivants et de la destinée des générations postérieures, ils détiendraient de la sorte un immense pouvoir. Celui-ci serait presque divin, car par leur capacité à influer sur le futur, ils agissent comme des dieux. D'où les prières et les offrandes qui leur sont adressées pour gagner la faveur de ces défunts convertis en puissants êtres spirituels qui auraient atteint, d'une certaine façon, la condition de dieux.

L'arrivée des Européens s'étant effectuée par l'océan Atlantique, la situation géographique des Ndowe a fait en sorte qu'ils soient rentrés en contact avec eux assez tôt, les convertissant de la sorte en protagonistes de la conquête, de la pénétration et de la colonisation de la région continentale. Cette circonstance de l'histoire, ou plutôt de leur histoire, a ainsi conduit à une rencontre assez rapide et brutale avec la force colonisatrice. La brutalité et la violence de cette rencontre provoquent évidemment une forte crise dans l'idiosyncrasie de ce peuple, favorisée par le démembrement de sa structure traditionnelle. Cela est d'autant plus manifeste dans l'aspect religieux car les missionnaires catholiques, brandissant la bible dans une main et le crucifix dans l'autre comme armes de conquête, s'en sont pris aux religions et aux cultes ancestraux pour désarmer les Ndowe culturellement et spirituellement :

> *Los héroes aniquilados y sus seguidores acallados; se desencadenó una persecución despiadada contra las religiones y los cultos ancestrales con saqueos de templos y encarcelamiento de sus sacerdotes y sacerdotisas, proscritos sus dioses y ritos; otras instituciones organizativas y asociativas clausuradas, etc. Las reacciones patrióticas contra este expolio y enajenación sociocultural serán constantemente reprimidas, quedando como único recurso la sumisión incondicional. De esta manera, desarmado material y espiritualmente, se encuentra no sólo confuso y contrariado sino inseguro de sí mismo y enfrentado*[233].

Ces phrases de Iyanga Pendi résument de façon forte la rencontre entre Européens et Ndowe, ainsi que les bouleversements produits par celle-ci chez ces derniers. Elles témoignent également des effets et des manifestations d'une violence singulière appelée « violence coloniale ». Celle-ci est inscrite au cœur de l'entreprise de domination et mise en

[233] Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe: etnología, sociología e historia*, *op. cit.,* p. 137.

acte dans une interaction qui implique les colonisateurs et les colonisés, depuis la violence première de la conquête et de l'imposition d'un pouvoir par la force. Et comme le rappelle assez bien Raphaëlle Branche, les dimensions de cette violence sont multiples, du physique au symbolique, et du matériel au spirituel[234]. Sur le plan culturel, si le contact colonial a été violent et a constitué un véritable choc, c'est aussi parce qu'il y a eu de la part des colonisateurs un refus manifeste de reconnaître et d'accepter une différence culturelle avec les populations autochtones. Il faut bien dire que pour accepter cette différence culturelle avec les indigènes, il eût fallu leur reconnaître au préalable une culture. Mais cela ne fut pas le cas, car l'idéologie civilisatrice a nié l'existence de cultures en Afrique et a établi une hiérarchie des valeurs dans laquelle celles de l'Afrique occupent le bas de l'échelle. Et il ne faudrait pas oublier non plus que le discours de légitimation de la colonisation était porteur d'un projet élaboré de reconstruction identitaire sur le dogme de la supériorité du modèle européen de civilisation illustré par les trois vecteurs principaux de l'identité : la race, la religion et la culture. En conséquence, la pénétration coloniale crée chez les Ndowe des sentiments d'effraction, de bouleversement et d'atteinte.

[234] Raphaëlle Branche, « La violence coloniale. Enjeux d'une description et choix d'écriture », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 21 juillet 2015. URL : http://traces.revues.org/4866

Conclusion

La colonisation effective des Possessions espagnoles du golfe de Guinée a été longue à se dessiner. Désireuse de participer directement au commerce des esclaves en s'installant au cœur de l'Afrique, l'Espagne voit ses projets compromis par le mouvement abolitionniste initié par les Britanniques, mais surtout par la signature du traité hispano-britannique du 23 septembre 1817. Par ailleurs, l'échec de la première expédition de prise de possession est suivi d'une longue période d'abandon des îles nouvellement acquises. Ce n'est qu'à partir de 1858 qu'on assiste aux premiers signes d'une colonisation réelle avec la publication du premier Statut organique de la colonie qui donne lieu à l'installation d'une administration pérenne placée sous la direction d'un gouverneur général. Interviennent pour lors des politiques de colonisation qui se soldent par des échecs liés à deux facteurs principaux : les crises sociales et politiques en métropole d'une part, et les vicissitudes américaines d'autre part. Il faut attendre la Conférence de Berlin, le désastre de 1898 et surtout la signature du Traité de Paris en 1900 pour que la monarchie espagnole se centre enfin sur sa colonie africaine, dernier recoin de ce qui fut autrefois un empire. Le Traité de 1900, qui établit les limites entre les possessions françaises et espagnoles en Afrique, est suivi de l'entreprise de « pacification » du Río Muni pour soumettre ce territoire rebelle au contrôle de la puissance coloniale. Avec une administration désormais mieux implantée et une présence de colons et exploitants agricoles plus importante, les Guinéens vont peu à peu se familiariser avec la présence de l'homme blanc et du colonisateur espagnol. Ce dernier, dont le point de rencontre le plus commun avec l'homme noir avant la colonisation de l'Afrique équatoriale était la traite négrière, arrive avec des préjugés et des constructions imaginaires issues du mode de pensée propre à l'Europe qui révèlent une certaine conception et une représentation de la Guinée et de ses habitants.

DEUXIÈME PARTIE

IMAGINAIRES ET REPRÉSENTATIONS : LA GUINÉE ESPAGNOLE ET LES GUINÉENS DANS LE REGARD DES ESPAGNOLS

Introduction

La présence effective de l'Espagne en Afrique équatoriale au bénéfice de l'établissement d'une administration coloniale pérenne en Guinée espagnole à partir de 1858, est à l'origine de la naissance d'une littérature fort variée à travers laquelle se manifestent un intérêt, mais surtout un imaginaire et une représentation du territoire et de ses habitants. Notre ambition dans cette partie est de montrer comment la Guinée espagnole est représentée dans cette littérature qui naît au XIXe siècle, à la suite de l'occupation réelle des territoires, et qui se consolide au début du XXe siècle après l'installation des missionnaires clarétains en 1883, la signature du Traité de Paris en 1900 et la promulgation du Statut Organique de l'Administration Locale en 1904.

Il y sera également question d'étudier l'image de l'indigène qui se dégage du regard scrutateur que portent les Espagnols sur les populations guinéennes ainsi que sur leurs cultures à la suite des contacts qui s'établissent entre la société coloniale et la société colonisée à mesure que la colonisation et la présence des principaux agents de celle-ci vont en se consolidant. On se rend en effet compte que, comme dans les autres territoires africains soumis à une présence coloniale, et donc au regard des Européens, la Guinée espagnole est un lieu de rencontre mais aussi de heurts et de ruptures avec l'Autre. De fait, ce contact avec l'altérité donne naissance à la construction d'imaginaires et de représentations dont la littérature et l'imagerie coloniales sont des diffuseurs privilégiés. C'est ainsi qu'il convient, pour mieux analyser l'image de l'indigène colonisé, de nous appuyer sur des ouvrages historiques, anthropologiques et littéraires, et surtout sur des documents d'archives émanant des administrateurs coloniaux, des missionnaires et d'autres agents de la colonisation. Cette analyse rend par ailleurs nécessaire l'identification et l'examen préalable des situations et des expériences historiques qui ont contribué à la construction d'une image de l'indigène et du Noir en général parfois stéréotypée.

Chapitre 1 : Imaginaire colonial et idéologie

L'analyse de la perception de l'indigène guinéen par la société coloniale rend nécessaire l'identification et l'examen préalable des situations et des expériences historiques qui ont contribué à la construction d'une image de celui-ci et du Noir en général dans la littérature coloniale espagnole. Avant la colonisation des Possessions espagnoles du golfe de Guinée, des contacts directs avec les Noirs ont été établis dans la Péninsule ibérique puis dans l'Amérique coloniale espagnole. La représentation de l'indigène que nous fournissent les écrits coloniaux semble tirer ses origines de ces expériences antérieures à la colonisation de l'Afrique, notamment l'esclavage, la Traite négrière et la colonisation de l'Amérique.

I. Espagnols et Africains avant la colonisation de la Guinée espagnole

I.1. L'Espagne, l'Afrique et les Africains avant la rencontre coloniale

Entre l'invasion arabe de 711 qui divise la péninsule ibérique en deux civilisations - l'Orient musulman et l'Occident chrétien[235] - et le début du XVe siècle, les relations hispano-africaines se résument essentiellement à l'Afrique arabo-musulmane avec laquelle l'Europe entretient des relations commerciales. Les contacts entre l'Espagne et l'Afrique subsaharienne sont donc ultérieurs à ceux établis avec l'Afrique du nord. L'Espagne n'entre en contact avec l'Afrique occidentale qu'au XVe siècle par la voie de l'océan Atlantique car l'accès direct par la Méditerranée est bloqué par la présence des États arabes. C'est précisément au cours de ce siècle que la couronne de Castille se lance dans la voie de l'expansion outre-Atlantique. Elle finit par atteindre les côtes africaines en empruntant la route maritime que tracèrent les Portugais pour réaliser les premières navigations côtières dans cette partie du monde sous l'impulsion de l'Infant Henrique, connu comme Henri le Navigateur. Ce dernier, saisi par la fièvre de la découverte, est celui qui organise les premières expéditions de conquête des îles et des côtes atlantiques de l'Afrique. Nous sommes alors en pleine renaissance d'une Europe qui cherche de nouveaux champs d'action, de nouvelles sources de profit, et qui commence à fonder des comptoirs par-delà les mers.

[235] Joseph Pérez, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996, p. 27.

Le goût de l'aventure, le messianisme et l'esprit de lucre sont les trois principaux éléments qui motivaient les voyages de découvertes et de conquêtes entrepris par les deux puissances ibériques, et dont l'aboutissement sera la découverte de l'Amérique en 1492. En 1443, les expéditions portugaises dans l'Atlantique atteignent le Río de Oro. Trois ans plus tard, en 1446, les Portugais accèdent à l'embouchure du fleuve Sénégal qu'ils appellent la *Terra dos Negros* (le pays des Noirs), puis au Cap Vert[236]. Ainsi, en 1474, les navigateurs lusitaniens, aidés par les progrès réalisés dans la navigation et par la qualité des caravelles mises au point par les marins portugais, andalous et basques habitués à la pêche en haute mer, ont déjà exploré l'ensemble du golfe de Guinée. Le monde connu des Européens s'élargie alors et le continent africain, resté longtemps loin du champ d'attraction de l'Europe, cesse désormais d'être cette *terra incognita* située au-delà de la Méditerranée.

Il va sans dire que la présence ibérique sur les côtes de l'Atlantique est fondée avant tout sur des considérations économiques. Portugais et Espagnols veulent en effet s'enrichir sur ce continent nouveau en accédant directement aux mines d'or africaines. Mais ces véritables motivations sont habilement recouvertes du voile transparent de la religion et de l'apostolat missionnaire. Les prétextes religieux de christianisation des peuples non européens, considérés globalement comme des païens, et de blocage de l'expansion de l'islam belliqueux, sont ceux avancés. C'est bien dans ce sens que les souverains portugais formulent des sollicitations en direction de Rome pour couvrir et justifier leurs expéditions. La papauté légitime alors, en toute logique, l'aventure africaine des Lusitaniens en octroyant diverses bulles aux rois du Portugal. Nous sommes le 8 janvier 1454 lorsque le pape Nicolas V produit la bulle *Romanus Pontifex* en faveur du roi Alphonse V. Ce document est important dans la mesure où il concède aux Portugais le droit et le monopole des conquêtes vers le sud à partir des caps Noun et Bojador en face des Canaries. Autrement dit, le souverain pontife attribue la Guinée au Portugal et lui cède en même temps l'exclusivité du commerce avec l'Afrique. Marchants et trafiquants de toute sorte se ruent alors vers la côte ouest-africaine où la couronne portugaise détient le monopole de deux commerces : celui de l'or en poudre et celui des esclaves. Les marchands lusitaniens obtiennent de l'or en échange de produits de faible valeur prisés par les Africains, parmi lesquels des vêtements, des étoffes et des objets en métaux. En plus de ce métal de grande valeur commerciale dans une Europe en quête de richesses, les navires portugais repartent également avec des cargaisons d'esclaves, à telle

[236] Alfonso García Gallo, « Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias », *Anuario de Historia del Derecho español*, n° 27-28 (1957-1958), p. 461-829 (p. 488).

enseigne que dans les années 1470 les captifs africains abondent déjà au Portugal. Mais des esclaves sont également débarqués dans des ports espagnols, car la couronne de Castille n'est pas en reste dans l'entreprise d'expansion dans l'Atlantique, encore moins dans le trafic d'esclaves entre l'Afrique et la péninsule ibérique.

Tout comme le Portugal, l'Espagne manifeste un intérêt grandissant pour l'Afrique. Elle envisage d'étendre son expansion dans l'Atlantique en allant au-delà des Canaries. Au cours de la seconde moitié du XVe siècle, la couronne de Castille, alors en pleine guerre de succession après la mort d'Henri IV, entretient une rivalité économique et géopolitique avec son voisin portugais dans l'espace africain. Sur le littoral atlantique, le golfe de Guinée est une zone qui revêt une importance mercantile particulière pour les Espagnols, comme l'explique Pérez Embid : « *este enorme trozo del espacio africano va a ser el verdaderamente importante para una explotación comercial. Aquí van a ir apareciendo el oro, el marfil y, sobre todo, los negros, los esclavos, que serán el objeto de los "resgates"* »[237]. Il ne fait aucun doute que la couronne souhaite rentrer directement dans le négoce de l'or sur le littoral africain en ne passant plus par les intermédiaires berbères et les caravaniers arabes qui avaient établi des routes commerciales traversant le Sahara. Ce lucratif commerce se réalise pour beaucoup dans la région de la Mina ou Côte de l'or (actuel Ghana). Dans une cédule du 19 août 1475, la reine Isabelle revendique les droits de la Castille sur les côtes africaines. Cet écrit relève que la conquête de l'Afrique et de la Guinée, ainsi que l'exclusivité du commerce dans ces territoires, sont du domaine de l'Espagne[238]. Si des marins andalous sillonnaient déjà la région pour se procurer le précieux métal jaune et des captifs, la prise de position de la monarque entraîne immédiatement une hausse de l'activité des marins et des négociants espagnols dans les eaux de l'Atlantique. Ces navigations ainsi que le commerce avec la Guinée sont désormais organisés par la couronne qui les centralise.

Cependant, la signature du traité d'Alcaçovas en 1479 pour délimiter les zones d'influence, mais surtout celui de Tordesillas en 1494, marque la reconnaissance par la couronne de Castille de la légitimité et du monopole des Portugais en Afrique occidentale. En signant le traité de Tordesillas qui sépare le monde entre les deux pays ibériques, l'Espagne renonce donc à posséder des comptoirs en Afrique. Cela signifie l'arrêt de la rivalité entre ces deux puissances maritimes pour la maîtrise de l'espace atlantique. S'ensuit le retrait des

[237] Florentino Pérez Embid, *Los descubrimientos en el Atlántica y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el tratado de Tordesillas*, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos, 1948, p. 152.
[238] *Ibid.,*p. 169.

Espagnols qui se concentrent désormais sur le Nouveau Monde. L'Afrique occidentale va alors rester hors du champ d'action de l'Espagne jusqu'à la seconde moitié du XVIIIe siècle et la suppression de la ligne de démarcation tracée à Tordesillas. Mais les contacts que Portugais et Espagnols y ont établis leur permettent désormais d'avoir une connaissance plus directe de l'Afrique occidentale, et tout particulièrement de la zone dorénavant connue sous le nom de « Guinée », c'est-à-dire le « pays des Noirs ».

Tout cela nous conduit à constater que les relations commerciales qui se nouent avec l'Afrique subsaharienne à la suite des explorations maritimes luso-castillanes sont le principal moyen par lequel s'établissent des contacts avec les sociétés du littoral occidental. Avant ces explorations, l'Afrique noire restait une forme sans contenu, un espace géographique lointain et inconnu des Européens. Le mystère autour des Africains était par conséquent grand du fait de ce manque de connaissance directe. En effet, la connaissance courante des peuples non européens et de leurs institutions sociales et économiques était jusqu'ici circonscrite, comme le rappelle Alphonse Quenum, à celle des peuplades musulmanes arabes de l'Afrique et du Moyen-Orient[239]. L'Afrique du Nord constituait le principal point de contact des Européens avec le continent africain au-delà des côtes méditerranéennes. L'absence de contact directs et d'informations fiables a alors laissé libre cours à un imaginaire puissant sur l'Afrique et ses populations. Celui-ci remonterait à Hérodote dont *Histoires*, considéré comme le premier ouvrage historiographique, constitue une des premières sources relatives à l'Afrique noire[240]. L'historien grec et d'autres sources comme Homère et Pline évoquent les Africains sous des aspects mystérieux et fantasmagoriques. Ils en font une représentation bestiale et monstrueuse. Quant au continent, appelé communément *Aethiopia* (Éthiopie), celui-ci reste présenté comme une contrée sauvage et hostile.

L'absence ou l'insuffisance de connaissances sur l'Afrique n'est pas pour autant synonyme d'un manque d'intérêt pour cette région, car celle-ci apparaît dans de nombreuses productions culturelles européennes[241]. C'est surtout dans les récits de voyages qu'un imaginaire vif sur l'Afrique et les Africains se déploie énormément, quand bien même la plupart de ces récits relaient les descriptions tirées d'Hérodote et de Pline. Dans la Péninsule ibérique, les récits des découvertes du XVe siècle évoquent les Africains avec des

[239] Alphonse Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris, Karthala, 2008, p. 64.
[240] François Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'Autre*, Paris, Gallimard, 2001.
[241] Alex Demeulenaere, *Le récit de voyage français en Afrique noire (1830-1931). Essai de scénographie*, Berlin, Lit Verlag, 2009, p. 30.

dénominations fondées sur la couleur de la peau. Il est vrai que la couleur des Africains a grandement impressionné les Européens qui y ont associé une valeur négative. Dans leurs récits, les Portugais se réfèrent à eux sous le terme *Mouros negros* ou simplement *Negros*[242]. Cette dernière appellation va se généraliser rapidement pour devenir le terme générique par lequel on désigne l'ensemble des populations subsahariennes[243]. À partir du XVIe siècle, les références aux Noirs sont plus récurrentes car les voyages du siècle précédent ont permis des contacts croissants et suscité davantage d'intérêt pour l'Afrique « éthiopienne ». Par ailleurs, les Noirs sont désormais présents en Espagne sous la condition d'esclaves. La littérature espagnole du XVIe siècle se fait écho de cette réalité en incorporant pleinement le Noir comme personnage, quoique pour des rôles secondaires dans la plupart des cas. On assiste à partir de cet instant à une caractérisation de l'Africain noir. On le caractérise principalement par sa couleur de peau, par son discours déformé ainsi que par un ensemble de traits personnels tels que l'animalité, la brutalité, l'infantilité, la luxure, la vanité, l'ignorance religieuse et bien d'autres par lesquels se construit une image stéréotypée du Noir[244]. C'est donc une imagerie dans laquelle prédomine un caractère repoussant de l'Africain.

Le constat qui s'en dégage est que le regard qu'on porte sur le Noir à cette période en Espagne et plus globalement en Europe, tout comme la représentation qu'on en fait dans diverses productions culturelles comme la littérature, l'art ou le théâtre, varient peu des représentations négatives et bestiales manifestées depuis l'époque antérieure aux explorations luso-castillanes. Cela est sans doute lié au fait que les contacts avec ce monde nouvellement découvert restent sporadiques jusqu'au XIXe siècle car la présence européenne se limite essentiellement à des comptoirs. Seules les expéditions vers l'intérieur au XIXe siècle vont permettre une connaissance plus accrue des peuples. Mais bien avant la ruée vers l'Afrique du XIXe siècle, l'Espagne a des contacts directs avec des Africains présents sur le sol ibérique du fait du trafic d'esclaves noirs.

---

[242] Georges Boisvert, « La dénomination de l'Autre africain au xve siècle dans les récits des découvertes portugaises », *L'homme*, [en ligne], n° 153, janvier-mars 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 17 mai 2016. URL : http://journals.openedition.org/lhomme/10

[243] *Ibid.*

[244] Antonio Santos Morillo, « Caracterización del negro en la literatura española del XVI », *Lemir*, n° 15 (2011), p. 23-46.

I.2. *Negros ladinos* : la présence des Noirs en Espagne

La découverte des côtes africaines dans la seconde moitié du XVe siècle par les Portugais a donné naissance à un trafic d'esclaves très actif mettant en relation le Portugal et l'Espagne avec l'Afrique. Outre des marchandises diverses, les navires portugais et espagnols revenaient d'Afrique subsaharienne avec des esclaves achetés sur la côte. En Espagne, ces captifs étaient revendus à Cadix, à Valence et à Séville[245]. L'Espagne, par l'intermédiaire de cette dernière ville dont le port jouera un rôle de premier plan dans le commerce triangulaire, va ainsi abriter une importante population originaire des côtes africaines dès le XVIe siècle. Notre étude succincte de la présence des Noirs en Espagne péninsulaire avant la colonisation de la Guinée, de la place qu'ils occupent dans la société et du regard qu'on porte sur eux, va être concentrée sur l'Andalousie, et plus particulièrement sur la ville de Séville qui a été le centre de répartition des esclaves destinés à l'Espagne et aux Indes. La capitale andalouse a également été la ville européenne comptant le plus d'esclaves après Lisbonne.

Il est important de rappeler que la pratique de l'esclavage dans la Péninsule ibérique ne commence pas avec l'arrivée des esclaves noirs au XVe siècle. C'est un phénomène ancien que l'on retrouve au Moyen Âge par exemple, avec des esclaves de diverses origines présents aussi bien dans la partie chrétienne que dans la partie musulmane. Les premiers esclaves noirs sont introduits sur le sol ibérique entre 1441 et 1442 par le Portugal via la ville de Lagos (Algarve). Les Portugais vont ensuite commencer à les vendre en Espagne. Lorsque les Espagnols effectuent leur entrée dans le commerce africain, ils introduisent directement des esclaves dans le pays. À partir de la signature des traités d'Alcaçovas et de Tordesillas qui confèrent aux Portugais le monopole du commerce dans le golfe de Guinée, les esclaves qui proviennent de Guinée ou du reste de l'Afrique noire n'arrivent plus directement en Espagne[246]. Ils passent par le Portugal, comme l'indique le chroniqueur Luis de Peraza au XVIe siècle : « *hay infinita multitud de negras y negros de todas las partes de Etiopía y Guinea, de los quales nos servimos en Sevilla y son traídos por la vía de Portugal*[247] ».

[245] Reyes Fernández Durán, *La corona española y el tráfico de negros: del monopolio al libre comercio*, Madrid, Ecobook, 2011, p. 19.
[246] José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, p. 40.
[247] Luis de Peraza, cité par Isidoro Moreno Navarro, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997, p. 62.

L'arrivée directe s'effectue désormais de façon clandestine ou avec le concours de marchands étrangers[248].

C'est à partir de la seconde moitié du XVe siècle qu'on assiste à une introduction massive d'esclaves noirs en Espagne, particulièrement en Andalousie où on retrouve un pourcentage d'esclaves plus important qu'ailleurs. Ceux-ci proviennent principalement du golfe de Guinée. Ce trafic atteint son niveau le plus élevé aux XVIe et XVIIe siècles et commence à décroitre au moment où les colonies américaines entament leur plein développement comme sociétés esclavagistes. Par sa situation géographique, son rôle dans les échanges commerciaux avec le Nouveau Monde et sa position de centre de répartition des esclaves entre le reste de l'Espagne et les Indes, Séville est la localité qui agglutine la plus grande quantité de captifs. En 1565, un recensement réalisé par des fonctionnaires ecclésiastiques, et dont les résultats sont repris dans la plupart des études sur le sujet, révèle que les esclaves noirs, maures et morisques constituent une partie importante de la population sévillane. Des 87 538 habitants que compte la ville cette année, 6327 sont des esclaves[249]. Ceux-ci sont majoritairement noirs. Au XVIIe siècle, environ 75% des personnes appartenant à des minorités ethniques sont des esclaves[250]. La présence des Noirs captifs est telle que les substantifs esclave et Noir se confondent. Ces deux termes deviennent indistincts car tous les Noirs de Séville et d'Espagne sont esclaves, affranchis ou descendants d'esclaves[251]. Les Espagnols, habitués à ce phénomène présent sur leur territoire depuis des siècles, s'accommodent de cette réalité. Il en est ainsi car on trouve des justifications à l'esclavage des Noirs. La principale d'entre elles est une légende d'origine biblique qui identifie les Africains à la branche chamitique des fils de Noé. Selon cette légende, les Africains seraient les descendants de Cham, fils maudit de Noé. La malédiction de Cham et de toute sa descendance condamnerait ainsi les Noirs à occuper une position inférieure par rapport aux descendants de Sem et Japhet, les deux autres fils de Noé. On considère alors que le Noir est esclave par nature. Il l'est par le simple fait d'être noir. C'est précisément ce qu'indique Sylvia Wynter :

> *After the establishment of the slave trade by the Portuguese, the dominant fact of the black existence in Spain and Portugal was his existence not as a black, but as a slave… The black entered the Western architecture of signs conjoined as fact and fiction – black*

[248] José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, *op. cit.*, p. 40.
[249] Reyes Fernández Durán, *La corona española y el tráfico de negros, op. cit.,* p. 20.
[250] Isidoro Moreno Navarro, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad*, *op. cit.*, p. 61-62.
[251] Alessandro Stella, *Histoires d'esclaves dans la péninsule ibérique*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 28.

*slave. He was black (*negro*) because he was naturally a slave (esclavo); he was a slave (esclavo) because he was naturally black (negro). To be a Negro was to be a slave*[252].

Dans un documentaire sur la présence et la perception des Noirs en Andalousie diffusé en 1999 sur la chaîne espagnole *Canal Sur Televisión*, l'anthropologue Aurelia Martín argumente dans le même sens en insistant sur le référent biologique lié à l'esclavage des Africains noirs. Elle explique que les esclaves morisques et berbères présents en Espagne sont mis en relation avec l'islam et la culture musulmane. Le référent de cet esclavage est alors culturel et religieux. En revanche, pour ce qui concerne les esclaves noirs, il n'y a pas de référent territorial ou religieux se rapportant à leur mise en esclavage, ce qui signifie tout simplement qu'on leur nie toute attache culturelle ou religieuse. Quand on les mentionne, on parle tout simplement de Noirs, avec un référent biologique lié à leur couleur de peau. La perception du Noir, conclut-elle, est de cet fait biologisée[253]. En définitive, le Noir serait esclave par essence et condamné à l'être. On retrouve même chez les Espagnols l'idée qu'il serait plus bénéfiques pour les Africains d'être esclaves et baptisés que libres et païens. Toutes ces conceptions font que l'église espagnole tolère l'esclavage, à telle enseigne que nous retrouvons des ecclésiastiques parmi les propriétaires d'esclaves.

Les propriétaires appartiennent à quatre catégories : la noblesse, l'Église, le petit peuple et les institutions. Dans la dernière catégorie, il s'agit d'institutions telles que les hôpitaux et les municipalités qui achètent ou qui reçoivent des esclaves sous forme de donations[254]. Cela signifie que tout le monde ou presque pouvait posséder un esclave indifféremment du milieu social auquel il appartenait, depuis la Couronne jusqu'au plus humble des artisans. Pour certains, être propriétaire d'un ou de plusieurs esclaves est un signe de prestige ou de distinction. Pour d'autres, la raison est plus pratique car il est question de se procurer une main d'œuvre bon marché. Ces propriétaires veillent à maintenir un contrôle direct et absolu sur leurs *cautivos*[255] pour éviter que ceux-ci ne se réaffirment dans une identité collective potentiellement dangereuse pour leurs intérêts.

---

[252] Sylvia Wynter, «The Eye of the Other : Images of the Black in Spanish Literature », dans *Blacks in Hispanic Literature,* édition de Miriam DeCosta, New York, Kennikat Press, 1977, p. 1-17.

[253] Aurelia Martín, dans *La historia silenciada. Esclavitud y negros en Andalucía*, documentaire diffusé le 12 décembre 1999 sur Canal Sur Televisión. Un reportage de Agustín Olmo, réalisé par Ricardo Hernández Coronado et produit par Beatriz Almeda et Jorge Dayas. Disponible sur : https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=9ehZ4krn814.

[254] José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, *op. cit.*, p. 66-68.

[255] Isidoro Moreno indique que pour désigner les esclaves, les Sévillans éludent les termes *esclavos* et *esclavitud* pour les remplacer par *cautivos* et *servidores*.

La plupart des esclaves noirs sont affectés à la domesticité et au service de maison en général. « Serviteur exotique à l'habit bariolé servant une boisson exquise — thé, café, chocolat — voici la condition du nègre en Europe tout au long des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles », dit Ignacy Sachs[256]. Selon l'historien Domínguez Ortiz qui est connu pour son travail précurseur sur l'esclavage dans la Péninsule ibérique aux XVe et XVIIe siècles[257], ils forment un personnel de service docile et bon marché dont les plus appréciées sont les femmes, lesquelles deviennent souvent des concubines de leur maître ou des confidentes de leur maîtresse[258]. Leslie Rout nous fournit davantage de détails sur leur utilisation en précisant que les tâches auxquelles ils étaient destinés étaient fonction du sexe :

> *Femal captives were almost totally committed to domestic service, but males performed a variety of tasks. Wealthy Spaniards purchased some males and converted them into footmen, coachmen, and butlers, while others functioned as stevedores, factory workers, farm laborers, miners, and assistants to their owners in crafts*[259].

Domínguez Ortiz précise qu'indépendamment de leur fonction auprès des propriétaires et de leur sexe, tous ces esclaves sont sujets à une triple marginalisation : légale, car ils sont privés de liberté et de personnalité juridique ; raciale, en raison de leurs origines et de leur couleur de peau ; et religieuse, parce qu'ils sont considérés comme des idolâtres dès lors qu'ils ne sont pas chrétiens[260]. En raison de leur condition d'esclaves, ils occupent évidemment l'échelon le plus bas de la société : « *no pasaban de ser la escoria de la sociedad* »[261]. Aussi, ils sont porteurs d'une représentation négative.

Concernant la représentation et l'image des Africains noirs en Espagne au cours des XVe, XVIe et XVIIe siècles, les textes de cette époque ne laissent guère de doute quant au fait qu'aux yeux des Espagnols les Noirs cumulent de nombreux défauts. Ceux-ci vont des imperfections physiques aux insuffisances morales. Le premier défaut est bien entendu la

---

[256] Ignacy Sachs, « L'image du Noir dans l'art européen », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, [en ligne], 24e année, n° 4, 1969. p. 883-893. URL : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1969_num_24_4_422144

[257] Antonio Domínguez Ortiz, *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna, Estudios de Historia social en España*, 1952, p. 367-428.

[258] Antonio Domínguez Ortiz, *Historia de Sevilla: la Sevilla del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, p. 181.

[259] Leslie Rout, *The African Experience in Spanish America. 1502 to the Present Day*, Cambridge, University Press, 1976, p. 16.

[260] Antonio Domínguez Ortiz, *Historia de Sevilla*, *op. cit.*, p. 182-183.

[261] Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en Granada en el siglo XVI*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 1998, p. 359.

couleur de peau qui reste associée au mal et qui a toujours été interprétée comme un négatif du blanc. Ils les considèrent principalement comme des individus turbulents et rebelles aux manières non civilisées. Pour les caractériser, ils font une allusion constante à la musique, à la danse, aux tambours et aux hochets toujours présents dans les fêtes qu'ils célèbrent. Ils évoquent également un appétit sexuel démesuré ainsi qu'une appétence particulière pour les boissons alcoolisées. En résumé, le Noir est considéré comme un être *escandaloso de costumbres* ou de *malas costumbres*. Toutes ces appréciations sont condensées dans les phrases suivantes, prononcées en 1566 par l'aristocrate grenadin Núñez Muley :

> *¿Podemos decir que hay más baxa casta que los negros y esclavos de Guinea? ¿Por qué les consienten que canten y dancen a sus instrumentos y cantares y en sus lenguaxes que suelen hacer y cantar? Por darles placer y consolación de lo que entienden*[262].

L'Africain est ainsi relégué au point le plus bas de la hiérarchie, en dessous des esclaves d'autres origines. Celui-ci demeure le symbole de la barbarie et de la sauvagerie au milieu d'Espagnols prétendument civilisés. Les seuls qui semblent incarner le moins cette dimension sauvage sont les *ladinos*.

Les *Negros ladinos* ou tout simplement *ladinos* sont les Noirs qui ont été christianisés. En d'autres termes, ils ont été assimilés à la culture espagnole. Il s'agit précisément de ceux qui sont importés des marchés de Séville et de Lisbonne, de ceux qui sont nés dans la péninsule ainsi que de ceux qui y résident depuis suffisamment longtemps pour apprendre la langue et les coutumes péninsulaires. La pratique de la religion et de la langue leur confère une certaine évolution car le terme *ladino*, appliqué tout d'abord aux maures qui parlaient latin puis à ceux pratiquant le roman, a fini par désigner des individus rusés ou malins. Ils se distinguent ainsi des *Negros bozales*, terme qui renvoie aux Noirs nouvellement arrivés d'Afrique et n'ayant pas encore assimilé les coutumes péninsulaires. Les *ladinos* bénéficient de ce fait de quelques « privilèges », notamment ceux qui naissent avec les découvertes et les conquêtes dans le Nouveau Monde. Ils participent à de nombreuses entreprises de conquête et de découverte de nouveaux territoires et sont utilisés comme « auxiliaires » par les conquistadors qui les introduisent dans les îles des Caraïbes[263]. Les premiers Noirs qui arrivent en Amérique à l'époque des conquêtes sont donc des serviteurs ou des compagnons

[262] Kenneth Garrad, « The original Memorial of Don Francisco Núñez Muley », *Atlante*, II, n°4 (1954), p. 168-226 (p. 198).
[263] Nicomedes Santa Cruz, « El negro en Iberoamérica », *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 451-452 (Janvier-février 1988), p. 7-46 (p.9)

d'armes des Espagnols. Leslie Rout parle à ce propos de « *the black slave as compatriot in the conquest* » pour souligner la présence de *ladinos* dans de nombreuses expéditions, notamment Nuflo de Olano dans celle de Vasco Núñez de Balboa en 1513, ou encore Juan Garrido et Juan Cortés dans celle de Hernán Cortés dans l'empire aztèque. De même, lorsque Pedrarias de Ávila devient gouverneur royal de l'isthme de Panama en 1514, il est accompagné d'un groupe de servants *ladinos*[264]. Par la suite, précise-t-elle, « *Spaniards who followed in the footsteps of Cortés, Balboa and other explorers generally brought three things with them : horses, guns and African bondmen*[265] ». Mais le rôle des *ladinos* s'amenuise à mesure que la colonisation espagnole prend forme et que les colonies américaines se développent comme sociétés esclavagistes. Au même moment, l'esclavage des Africains noirs en Espagne baisse considérablement jusqu'à sa disparition pour laisser place à un trafic négrier d'une plus grande ampleur à destination de l'Amérique ibérique et des Caraïbes où l'économie de plantation va reposer sur le travail des Noirs, principalement des *bozales*.

Ainsi, l'expérience des Espagnols avec les Africains, entamée lors des voyages d'exploration dans le golfe de Guinée, et poursuivie avec l'introduction de captifs noirs sur le sol ibérique, va se prolonger dans un continent nouveau. La condition du Noir dans ce nouvel espace d'expression de la relation entre Espagnols et Africains reste inchangée. Ce dernier reste un esclave et il est maintenu dans une position d'infériorité juridique indissociable de sa condition. Son image va alors être adjointe à cette condition juridique et sociale pendant des siècles.

I.3. Esclavage et image du Noir

La découverte de l'Amérique à la fin du XVe siècle et la conquête qui a suivi ont ouvert une nouvelle page de l'histoire de l'humanité. Elle donne une nouvelle ampleur à l'esclavage, une institution déjà fortement enracinée dans la société espagnole. On passe de l'esclavage « traditionnel », de la traite transsaharienne et du trafic luso-castillan à la traite négrière transatlantique. La Péninsule ibérique, avec ses deux États de tradition maritime, est le centre d'initiation de cette traite. Ainsi, de la Péninsule ibérique aux Amériques, l'esclavage reste le principal point de rencontre entre Espagnols et Africains du sud du Sahara jusqu'à l'établissement des Espagnols en Guinée. Ce système de domination du Noir va de

[264] Leslie Rout, *The African Experience in Spanish America*, *op. cit*., 1976, p. 75.
[265] *Ibid*., p. 75.

fait peser d'un poids considérable dans l'image et les représentations dépréciatives de l'Autre africain pendant la colonisation de l'Afrique et même au-delà, car tous les traits que la société esclavagiste a attribué au Noir pour le caractériser sont arrivés pratiquement jusqu'à nous.

La réflexion sur la représentation que les Espagnols se font des indigènes guinéo-équatoriens et sur le type de rapports qu'ils établissent avec ceux-ci au cours de la période coloniale rend nécessaire une analyse de la condition des Noirs dans les colonies espagnoles d'Amérique. L'intérêt de celle-ci réside dans le fait que, après la Péninsule ibérique, le Nouveau Monde est le dernier territoire de « rencontre » entre ces deux groupes avant la colonisation des îles et de la Guinée continentale. Nous considérons que la condition d'esclavagés des Africains, l'infériorité juridique liée à celle-ci et l'enfermement catégoriel qu'ils ont subi en Amérique ont traversé le temps et les espaces pour trouver dans le territoire colonial un nouveau champ d'expression. Aussi, il ne faudrait pas oublier que lorsque les Espagnols entament l'administration effective de la colonie guinéenne à partir de 1858 sous le mandat du gouverneur José de la Gándara, l'Espagne continue de pratiquer l'esclavage dans ses dernières colonies aux Antilles. La fin du trafic négrier et l'abolition connurent un processus plus long dans les îles à sucre qu'ailleurs à cause, entre autres raisons, de la cupidité et du despotisme des négriers et des *hacendados* propriétaires de centaines d'esclaves. Malgré son interdiction officielle en métropole en 1820, des cargaisons d'esclaves continuent d'être vendues à Cuba, dont les dernières en 1866[266], sans doute en provenance des côtes guinéennes. L'esclavage ne sera supprimé dans l'île que vingt ans plus tard, en 1886. La situation est semblable dans l'autre île des Grandes Antilles encore sous domination espagnole, Porto Rico, où l'abolition est intervenue le 24 mars 1873. Or nous savons que l'esclavage c'est l'enfermement du Noir dans une condition servile, et que par cette pratique les Espagnols, du moins les esclavagistes, établissent une corrélation entre africanité, négritude et servilité. On pourrait donc considérer, à partir de ces quelques éléments, que lorsque les Espagnols s'établissent dans leur colonie africaine dont le nom demeure la référence symbolique du trafic négrier, il y a sans doute une survivance de tous les préjugés liés au Noir esclavagé. Pour s'en convaincre, nous pouvons nous référer à Victor Schœlcher qui fait référence, avec la plus grande pertinence, à ce qui a subsisté de la condition

[266] Danielle Bégot, « L'image du Noir dans l'iconographie française de la traite et de l'esclavage, de la seconde moitié du XVIIe siècle au milieu du XIXe siècle. Enjeux et discours », dans Myriam Cottias, Elisabeth Cunin et António de Almeida Mendes (sous la dir.), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala, 2010, p. 309-324 (p. 313).

d'esclavagé de l'Africain, en insistant particulièrement sur le préjugé de couleur et les prétentions des esclavagistes et des colons à une supériorité de naissance :

> En abolissant l'esclavage des Noirs, on ne pouvait, hélas, détruire du même coup le préjugé de couleur, qu'il avait engendré, et il n'était pas permis d'attendre des colons qu'ils eussent la sagesse de se guérir eux-mêmes de cette maladie mentale, dont ils avaient sucé le virus avec le lait de leurs nourrices[267].

Pour cet abolitionniste, il existe un lien intime entre le préjugé contre la couleur des Noirs et la domination et l'oppression physiques exercées par l'homme blanc sur le Noir. Dans le cas espagnol, les territoires où ces attitudes de domination, de rejet, de deshumanisation et d'enfermement catégoriel sont manifestées avec le plus de force et de cruauté sont les diverses provinces américaines de la couronne dans lesquelles les Noirs ont été essaimés, du Mexique à l'Argentine, et où leur destin a été lié à l'économie de marché.

Les premiers Noirs importés aux Indes pour le labeur gratuit le furent seulement quelques années après le premier voyage de Christophe Colomb. Les causes de la traite négrière ont savamment été étudiées et sont désormais suffisamment connues pour que nous ayons besoin d'insister sur celles-ci. On se contentera de relever que la baisse démographique de la population autochtone puis l'essor économique des colonies américaines et antillaises au XVIIe siècle ont réclamé une plus grande quantité de main d'œuvre servile, ce qui a entraîné l'augmentation de la présence de Noirs esclaves. Le trafic atteint son paroxysme au XVIIIe siècle en raison de sa libéralisation en 1789, faisant de ce commerce la plus internationale des activités économiques avant l'ère industrielle. Selon de nombreuses études, ce sont environ six millions de Noirs en provenance de la côte occidentale de l'Afrique qui sont débarqués dans le continent américain au cours de ce siècle, dont 570 000 dans l'Amérique espagnole[268]. L'élément noir se répand alors dans tous les territoires de la Couronne dans des proportions variables. Importés initialement pour le service domestique, les Noirs constituent désormais une main d'œuvre servile, principalement pour les plantations de sucre et de tabac de Cuba et de Porto Rico qui sont les deux colonies espagnoles ayant enregistré la plus grande quantité d'esclaves[269]. Dès lors, les images issues de la traite atlantique, montrant des Noirs tantôt

---

[267] Victor Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, Puf, 2007, p. 188.

[268] Reyes Fernández Durán, *La corona española y el tráfico de negros: del monopolio al libre comercio*, Madrid, Ecobook, 2011, p. 17.
Pour des chiffres plus détaillés sur les flux de la traite négrière transatlantique, consulter le site et mémorial digital https://www.slavevoyages.org/.

[269] *Ibid.,* p. 16.

entassés dans les cales obscures et humides des navires négriers, tantôt vendus à la criée par tête ou par lots, tantôt occupés à couper de la canne à sucre dans les plantations des îles sucrières, vont apparaître de manière significative dans les productions littéraires puis iconographiques européennes. Ces séquences du déroulement de la traite nous fournissent alors deux des principales images du Noir qui vont inonder l'imaginaire avant l'avènement de la colonisation en Afrique : le Noir comme marchandise et le Noir comme instrument de travail.

Les Noirs qui se retrouvent par millions en Amérique et dans les Caraïbes, travaillant dans l'exploitation des richesses minérales et la culture des plantations, sont considérés davantage comme une marchandise pouvant se vendre et s'acheter que comme des êtres humains pensants. En effet, la réduction de l'Africain à l'état d'esclavage signifie l'objectification de celui-ci. Catégorisé comme objet dépourvu de toutes qualités humaines, il est l'infinitésimale unité de l'humanité. Alexis de Tocqueville affirme à ce propos que le « nègre est placé aux dernières bornes de la servitude », qu'il « a perdu jusqu'à la propriété de sa personne, et il ne saurait disposer de sa propre existence sans commettre une sorte de larcin[270] ». L'Africain transporté au Nouveau Monde est tout simplement « *The Man that was a thing*[271] », l'homme qui était une chose, une propriété exploitable et négociable à souhait, tel un bien matériel. En plus d'être perçu et pensé comme une marchandise, le Noir est aussi et surtout un instrument de travail car il est importé en Amérique pour libérer les Amérindiens de l'exploitation outrancière des colons dans la mise en valeur des richesses minières et les possibilités agricoles des provinces espagnoles. Dominé, chosifié et mis au travail : telle est la réalité du Noir dans toute l'Amérique hispanique coloniale. Sa présence suscite par ailleurs des lois et des institutions qui le placent légalement dans une position subalterne, au plus bas de la hiérarchie sociale, et qui viennent confirmer l'inégalité entre les « races » que l'on va retrouver à la base de l'attitude des Espagnols à l'égard des indigènes de Guinée.

L'expérience des Espagnols avec l'homme noir réduit en esclavage semble avoir considérablement renforcé les préjugés qu'ils vont entretenir à l'égard des colonisés guinéens, car ils voient dans tous les Africains des êtres faits pour être dominés et exploités. William Cohen ne se trompe pas lorsqu'il indique que « l'expérience des colons européens avec l'homme noir, maintenant asservi, s'apparente beaucoup à celle qui fut la leur en Afrique aux

[270] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, volume 2, treizième édition, Paris, Pagnerre, 1850, p. 265.

[271] « The Man that was a thing » est le sous-titre avec lequel *La Case de l'Oncle Tom*, fameux roman de l'écrivaine nord-américaine Harriet Beecher Stowe, circule en feuilletons dans la presse en 1852.

XVIe et XVIIe siècles ; elle semble avoir renforcé les préjugés que ceux-ci entretenaient à l'égard de l'indigène[272] ». On peut alors considérer que la traite négrière et l'esclavage occupent une part importante dans l'image et la conception des Noirs par les Espagnols. Ces deux phénomènes indissociables, dont la durée et l'ampleur sont particulièrement importantes, n'offrent de l'Africain qu'une image déshumanisée. Nous partons de l'idée que cette image, par laquelle on associe le Noir à l'esclavage, ainsi que toutes les autres qui surgissent à partir de cette longue expérience historique marquante, traversent l'espace et le temps pour peser dans le discours espagnol sur les indigènes guinéens car, comme le rappelle fort à propos Régis Poulet, le discours d'un peuple sur un autre est conditionné par son imaginaire[273].

II. Colonisation et contacts avec l'altérité

II.1. Fernando Poo et le Río Muni dans l'imaginaire colonial espagnol : entre paradis terrestre et enfer

La conquête des terres guinéennes par les Espagnols donne naissance à la construction d'un imaginaire sur l'espace colonial. En parcourant la littérature coloniale, depuis les mémoires issus des différentes expéditions au XIXe siècle jusqu'à l'émergence d'une littérature de thématique guinéenne au XXe siècle, on découvre l'existence d'un imaginaire sur les terres de la colonie. Celui-ci est construit autour d'images variées qui donnent une certaine vision de Fernando Poo et du Río Muni en particulier. Il nous semble alors important de décrypter ces images et d'insister sur le rôle qu'elles ont joué dans la construction d'un imaginaire espagnol sur la colonie guinéenne.

L'île de Fernando Poo et la région du Río Muni sont les deux territoires les plus importants de la Guinée espagnole pour diverses raisons. En premier lieu, sur le plan géographique et démographique. L'une est la plus vaste des îles du golfe de Guinée, et par conséquent de toute la composante insulaire de la colonie. Elle est aussi la plus peuplée de toutes les îles guinéennes, de même qu'elle est celle qui a abrité le plus grand contingent de

[272] William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des blancs, 1530-1860*, Paris, Gallimard, 1980, p. 14.

[273] Régis Poulet, « "Les nègres sont négligents et paresseux à l'excès" - Lutter contre les préjugés sur les Africains, d'hier à aujourd'hui », *La Revue des Ressources*, 16 novembre 2013. En ligne, URL: https://ressources.org/les-negres-sont-negligents-et-paresseux-a-l-exces-lutter-contre-les-prejuges-sur-les,1357.html, consulté le 19/09/2017.

ressortissants espagnols établis dans la colonie. L'autre, la Guinée continentale, est le plus étendu de l'ensemble des territoires guinéens. Il est également le plus peuplé. Ensuite, sur le plan économique, elles sont les deux régions sur lesquelles l'économie de la colonie a toujours reposé. Ils ont enregistré les investissements de capitaux espagnols et étrangers les plus importants, aussi bien pour l'exploitation du bois que pour la culture du cacao et du café. Enfin, sur le plan politique, ces territoires sont ceux sur lesquels ont été centrées les différentes politiques de colonisation menées par l'Espagne. Toutes ces raisons et tant d'autres font de Fernando Poo et du Río Muni les références majeures lorsqu'on évoque les territoires de la Guinée espagnole. Ils sont également les plus explorés par la littérature coloniale. Ainsi, les principales images de la Guinée espagnole, autour desquelles s'est construit l'imaginaire colonial espagnol sur la Guinée, renvoient à ces deux régions dont la vision oscille entre paradis terrestre et territoire sauvage et hostile.

De toutes les îles, Fernando Poo est celle qui a été le plus souvent décrite par les explorateurs, les missionnaires, les géographes, les anthropologues, les archéologues, les historiens et les écrivains qui ont parcouru la Guinée espagnole. Les descriptions issues de leurs écrits ont en commun une allusion constante à la beauté de cette île. Les références à son cadre considéré édénique sont multiples depuis sa découverte. En 1472 l'aventurier portugais Fernão do Pó, accompagné de Lopo Gonçalves, est le premier Européen à débarquer sur cette île qui porte son nom. Cet événement se produit un an après que ses compatriotes Pero de Escovar et João de Santarem ont accosté sur l'île d'Annobón. Ébloui par la beauté de son paysage, le navigateur décide alors de la baptiser *Ilha Formosa*, «belle île». Depuis cette date, la plupart des descriptions de l'île ont la particularité de mettre en exergue sa beauté en évoquant, avec emphase parfois, sa végétation luxuriante et colorée. Nombre de navigateurs et de voyageurs après Fernão do Pó ont ainsi manifesté une admiration pour la joliesse du territoire. Le journaliste et explorateur britannique Henry Morton Stanley par exemple la surnomma « la perle de l'Atlantique » lors de son exploration de l'Afrique dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Au lendemain des premières expéditions d'exploration réalisées par les Espagnols après l'acquisition de l'île, les références à sa beauté ainsi qu'à sa végétation vont en se multipliant. Après l'exploration du golfe de Guinée qu'il effectue en 1845 dans l'expédition commandée par Nicolás de Manterola, Guillemard de Aragón commente que « *es de los más*

majestuosos el aspecto de esta isla[274] », en insistant particulièrement sur « *una vegetación tan hermosa como la de los bosques vírgenes de América*[275] ». La constance de ce type de descriptions se vérifie avec les propos de l'un des gouverneurs de la colonie les plus connus, Bonelli Rubio, qui parle de « *la belleza de una tierra que embriaga y enamora*[276] ».

Le qualificatif « vierge » employé par Guillemard de Aragón, relatif à la forêt fernandine, accompagne régulièrement ces descriptions. Ainsi, la vision de Fernando Poo qui nous est offerte est souvent celle d'une terre vierge, une sorte de paradis retrouvé dans une Afrique à conquérir et où tout est à faire. Sylvie Chalaye nous renseigne fort bien sur cette construction d'un imaginaire européen autour des terres vierges du continent africain :

> Dès les prémices de la conquête coloniale, au milieu du XIXe siècle, se construisit un imaginaire autour des terres vierges du continent noir qui devait entretenir le rêve et fantasmer une Afrique qui corresponde aux aspirations occidentales et justifie aussi la politique d'occupation. La propagande coloniale, soutenue par la presse, la littérature, le théâtre et bien sûr les grandes expositions, s'est élaborée en même temps que la conquête et a représenté une extraordinaire campagne de communication fondée sur une fantasmagorie qui s'est enfouie au plus profond de nos consciences[277].

Les images qui ont forgé le fantasme colonial d'une Guinée espagnole vierge sont présentes avec davantage de force dans la littérature de thématique guinéenne, notamment le roman d'aventures dont l'émergence est tardive en Espagne et la bibliographie particulièrement restreinte. S'il est une œuvre qui met bien en évidence cette construction de l'imaginaire, c'est sans doute le roman de José Más, *En el país de los Bubis*, dont le prologue est signé par Miguel de Unamuno. Le récit de l'écrivain espagnol, dont l'action se déroule à la fin du XIXe siècle, est avant tout un livre de souvenirs des sept années passées par l'auteur à Fernando Poo. Ce roman narre à la première personne le voyage d'un José Más âgé de douze ans qui réalise une traversée entre Cadix et Santa Isabel avec l'objectif de trouver du travail dans une factorerie afin de soutenir financièrement sa mère restée en Andalousie. Il relate également des scènes de vie courante dans la capitale coloniale, avec de nombreuses références à l'interaction entre Africains et Européens. Dans celui-ci, il évoque la Guinée

[274] Adolfo Guillemard de Aragón, *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Póo*, Madrid, Imprenta nacional, 1852, p. 51.
[275] *Ibid.*, p. 52.
[276] Juan María Bonelli Rubio, « El problema de la colonización », Conférence prononcée le 18 décembre 1944 au Consejo Superior de Investigaciones Científicas. http://www.asodegue.org/hcdf1d.441218.htm.
[277] Sylvie Chalaye, « Imaginaire colonial: fantasme et nostalgie », *Africultures*, n°43, L'Harmattan, décembre 2002. [En ligne], Url : http://africultures.com/imaginaire-colonial-fantasme-et-nostalgie/, consulté le 04/12/2017.

espagnole comme un pays inconnu, merveilleux et mystérieux semblable aux lieux imaginaires des contes pour enfants : « *aquellos cuentecillos leídos meses antes, donde se hablaba de remotas tierras, de hombres primitivos y de bosques inmensos, iban a convertirse en realidad*[278] ». Il ne cache pas son admiration et son émerveillement enfantin lorsqu'il découvre la végétation abondante et luxuriante de Fernando Poo. C'est en des termes tout empreints de poésie qu'il traduit ses impressions lorsqu'il aperçoit, depuis le navire qui le transporte, les hauteurs du Mont Camarones et de Fernando Poo :

> *Amanece. A babor y a estribor se levantan, con transparencia de cristal, dos montañas de un azul pálido. Tan lejos nos hallamos, que no se distinguen detalles. Solo sabemos por los prácticos que uno de los montes es Kamerón y el otro la isla de Fernando Poo. Paisaje de una sonada poesía. Un solo color domina: el azul; pero ¡qué riqueza en matices!: azul turquí el cielo, azul plata el mar, azul violase las montañas que se alzan entre nuestro buque, que, por un raro y prodigioso efecto de perspectiva, parece que navega por entre dos promontorios que se acercaran y se unieran para aprisionarlo. La emoción que me produce el paisaje quita fuerza a la melancolía de mi alma*[279].

Ses commentaires traduisent aussi, faut-il le remarquer, un dépaysement caractéristique des récits de voyage qui accordent une place importante à la description de lieux et font découvrir des terres et des mers lointaines et inconnues. Quoi qu'il en soit, les premières impressions de l'écrivain andalou se confirment à mesure qu'il se rapproche de sa destination, que la nature devant lui prend forme et que les couleurs du paysage se précisent et deviennent plus vives:

> *Sierra Leona y Monrovia, comparándolas con la vegetación fernandina, quedan muy por lo bajo. África, la que yo soñé, es ésta. Imposible me sería hallar frase para compendiar la belleza de este sublime espectáculo, donde todo canta un himno de fuerza y de vida, donde el reino vegetal se desenvuelve prodigioso y la exuberancia de savia se transforma en una variedad infinita de especies y de géneros. […] Yo, ante la magnificencia y la delicia del paisaje he bajado los ojos confuso, emocionado, ahogando a la fuerza un grito de admiración*[280].

Cette mise en valeur du paysage du territoire colonial, admiré comme une œuvre d'art et présenté telle une image de carte postale, est une caractéristique de ce qu'Alex Demeulenaere considère comme le troisième moment de la découverte et de la perception de l'Afrique. Le premier correspond, selon lui, à la découverte et la première exploration de l'Afrique noire.

[278] José Mas, *En el país de los bubis*, Madrid, V. H. Sanz Calleja – Editores e Impresores, 1920, p. 8.
[279] *Ibid.,* p. 76.
[280] *Ibid.,* p. 78-79.

Le deuxième est celui qui a trait au début du colonialisme[281]. La dernière étape, qui coïncide avec l'époque et l'objet du roman de José Más, est celle de « l'arrivée de voyageurs qui construisent une image plus esthétique de l'Afrique, notamment avec une réflexion sur le primitivisme et sur le concept de l'Autre »[282]. Le roman de Más, dans lequel les descriptions de la nature sont omniprésentes, peut donc être lu comme une évocation d'un paradis perdu dans la vieille Europe et retrouvé dans une Afrique considérée vierge de toute civilisation. Fernando Poo, telle que la décrit l'écrivain andalou, serait l'ultime jardin d'Éden, une terre virginale où le temps se serait arrêté et où « *la luz y el color cantan un himno de alegría*[283]». Y séjourner serait une sorte de retour à la nature, cette « nature tropicale indomptée ». Ainsi ce roman participe-t-il, d'une manière ou d'une autre, à la construction et à la diffusion d'un imaginaire de la Guinée espagnole, particulièrement de sa partie insulaire, que l'on retrouve dans la littérature de thématique guinéenne produite au cours de la période coloniale et destinée à un public fasciné par une Afrique qu'il découvrait à travers diverses descriptions d'auteurs dont la plupart n'ont jamais mis le pied dans le « continent mystérieux ». Mais le territoire colonial n'est pas que splendeur et exotisme édénique dans la littérature et les écrits coloniaux des XIXe et XXe siècles. Il est également le siège d'une vie sauvage et d'un environnement mortifère. Dans l'imaginaire colonial espagnol sur la Guinée, la région qui symbolise le plus cette Afrique sauvage, habitée par des populations primitives, ingénues, effrayantes mais risibles, est sans aucun doute le Río Muni.

L'imaginaire construit autour du Río Muni a d'abord été l'œuvre des explorateurs, notamment Marcelino Andrés, Amadeo Ossorio et Manuel Iradier dont les explorations ont produit des récits assez éloquents sur le territoire, sa géographie ainsi que ses populations. Dans toute la littérature et les divers écrits coloniaux, la référence à cette partie du territoire colonial dominée par la forêt est souvent suggérée, lorsqu'elle n'est pas directe, par l'emploi du terme *selva*. Il nous a été donné de constater qu'un nombre non négligeable d'ouvrages de différentes catégories incluent ce terme dans les titres pour se référer à cette région. Pour s'en persuader, nous pouvons citer en exemple *En la selva virgen del Muni* (Bravo Carbonell, 1925), *La selva virgen de Guinea y sus variantes* (Luis Baguena Corella, 1954), *La selva siempre triunfa* (Guillermo Cabanellas, 1944) ou encore *La selva humillada* (Bartolomé Soler,

[281] Alex Demeulenaere, *Le récit de voyage français en Afrique noire (1830-1931). Essai de scénographie*, Berlin, LIT Verlag, coll. « Littératures et cultures francophones hors d'Europe », n° 3, 2009.
[282] Alessandra Grillo, « L'Afrique noire à l'époque du colonialisme français. Théorie d'une mise en scène », *Astrolabe*, mars-avril 2010 [en ligne], Url : http://www.crlv.org/astrolabe/marsavril-2010/l%E2%80%99afrique-noire-%C3%A0-l%E2%80%99%C3%A9poque-du-colonialisme-fran%C3%A7ais (Consulté le 10/04/2015).
[283] José Mas, *En el país de los bubis*, *op. cit.*, p. 85.

1951). Dans certains romans et récits, son omniprésence en fait quelques fois un personnage. En réalité, rares sont les ouvrages consacrés à la région du Río Muni et les récits littéraires dont l'action s'y déroule qui éludent la référence à la forêt. Quand ce n'est pas la *selva*, c'est le terme équivalent, el *bosque*, qui est employé. Il suffit, à ce propos, de consulter par exemple des titres de la bibliographie de Iñigo de Aranzadi sur la Guinée pour s'en persuader. Citons à titre indicatif *En el bosque fang* (1962), *La adivinanza en la zona de los Ntumu. Tradiciones orales del bosque fang* (1962), *Cosa del bosque fang* (1998) et *Elegie nei boschi (Elegias en los bosques)* (2003). Au vu de ces titres évocateurs, on peut difficilement douter de la participation de ces ouvrages dans la construction de l'imaginaire espagnol sur la colonie africaine. Guerra Velasco et Ruiz-Valdepeñas parlent à ce propos de ce qu'ils nomment « *el imaginario de la selva* » pour mettre en exergue la place qu'occupe la forêt dans cet imaginaire colonial[284].

En réalité, l'usage du terme *selva* dans le discours peut revêtir un double sens. Il peut constituer, d'une part, une simple métaphore servant à désigner la Guinée continentale, un espace géographique largement dominé par la forêt tropicale et situé dans le bassin du Congo, l'un des plus grands massifs forestiers au monde. D'autre part, la *selva* peut être entendue comme référence à l'habitat de ceux que les Espagnols considèrent comme le peuple le plus primitif de la colonie : les Fang. La *selva* renvoie ainsi au territoire habité par de sauvages indigènes et féroces anthropophages. Celui-ci est présenté comme un espace dépourvu de toute civilisation tel que l'affirme, de façon catégorique, l'explorateur Manuel Iradier : « *no busquéis en África una civilización definida*[285] ». Le Río Muni est par conséquent un territoire à dompter, donc à civiliser, ce qui rend nécessaire la présence des Espagnols qui considèrent un devoir d'y apporter la lumière de la civilisation afin que la *selva* devienne *ciudad* ou *país*. Il s'agit ainsi, directement ou indirectement, de légitimer la présence espagnole. Et cette présence est aussi le droit à l'exploitation des richesses du territoire, notamment le bois, en contrepartie de l'action civilisatrice. Par conséquent, l'imaginaire autour du Río Muni se manifeste également dans la description de cette région comme source de richesse pour la métropole. En effet, sa grande couverture de forêt est propice au développement d'une économie forestière. Il y a ainsi une dimension économique dans le discours et la vision de

[284] Juan Carlos Guerra Velasco et Henar Pascual Ruiz-Valdepeñas, « La selva como argumento: imaginario geográfico, discurso forestal y espacio colonial en Guinea Ecuatorial (1901-1968) », *Cuadernos Geográficos*, volume 56, n°1 (2017), p. 6-25.
[285] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, *op. cit*., p. 276.

cette région car, en insistant sur la richesse de la forêt et en mettant en avant le côté mercantile de celle-ci, on milite clairement pour son exploitation en utilisant la main d'œuvre indigène.

II.2. L'espace colonial comme terrain de rencontre avec l'altérité : cas de Fernando Poo

L'altérité coloniale et le discours qui l'accompagne ont beaucoup participé à la construction d'imaginaires et de stéréotypes sur les indigènes. La notion d'altérité nous plonge dans les relations interethniques et les rapports de civilisations étrangères que l'on retrouve au cœur de la relation coloniale. En Guinée espagnole, Fernando Poo est le principal terrain de heurts et de contacts entre Africains d'une part, et entre Africains et Européens d'autre part. Mais surtout entre structures africaines et structures occidentales car, faut-il le rappeler, la pression coloniale, les rapports entre colonisés et colonisateurs et l'influence des missionnaires catholiques n'ont pas été vécus avec la même intensité sur l'ensemble de l'espace colonial. S'il est un territoire guinéen où les populations colonisées ont très vite été confrontées à la réalité coloniale et aux rapports avec Autrui, c'est bien Fernando Poo, laquelle a servi de foyer d'expansion de la colonisation espagnole.

Cette île est un véritable creuset. Aux Bubi et aux esclaves libérés par les Anglais se sont joints principalement, et de façon graduelle, des « Cubains déportés, des Krumen, des Luso-Africains, des Libériens, des Haoussas, des Camerounais de l'armée allemande internée en 1916, des Annobonais, des Fang » qui lui donnent ce caractère composite[286]. Elle représente ainsi un champ privilégié pour une analyse de la question de l'altérité en Guinée espagnole. Nous considérons à cet effet, comme William Cohen, que le choc culturel qui nait de la rencontre-collision entre Européens (Espagnols) et non Européens (Africains) sur cette île a beaucoup inspiré l'attitude des premiers envers les seconds pendant et après la colonisation[287].

La Guinée espagnole, notamment l'île de Fernando Poo, représente un cadre matériel et intellectuel à l'intérieur duquel les Espagnols développent leurs idées raciales et adoptent une attitude à l'égard des indigènes. En effet, ce territoire constitue l'espace au sein duquel les Espagnols entretiennent les relations les plus importantes et les plus durables avec l'Afrique noire. Cette proximité va leur permettre de modeler une attitude sur la base de leurs

[286] René Pélissier, « La Guinée espagnole », *Revue française de science politique*, 13e année, n° 3, 1963, p. 624-644.
[287] William B. Cohen, *Français et Africains*, *op. cit.*, p. 13.

impressions directes, mais aussi sur l'héritage de plus de trois siècles de tradition sur l'infériorité des Noirs évoqué précédemment.

La Guinée espagnole est un espace morcelé géographiquement, avec différentes populations qui constituent une société pluriethnique et complexe. C'est un territoire au sein duquel se côtoient divers groupes humains, ce qui en fait un véritable terrain de rencontre des Espagnols avec l'Afrique et les Africains. Fernando Poo, notamment sa capitale Santa Isabel, est sans aucun doute le lieu qui symbolise le mieux la diversité ethnique de la Guinée espagnole. La dimension hétérogène de sa population date de l'arrivée des Britanniques et en constitue l'un des principaux héritages. En dehors des natifs bubi, des Fang du continent et des autres populations issues des îles guinéennes, on y retrouve une forte communauté d'Africains issue de la côte africaine anglophone. Il est question principalement des Krumen qui ont ouvert la voie à de nombreux mouvements migratoires. Dans une étude consacrée à la population de Santa Isabel au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, Castro Antolín nous rappelle l'importance de ces mouvements constants qui ont amené de nombreux Africains vers la capitale de Fernando Poo souvent pour des raisons économiques :

> *A lo largo de todo el período el movimiento de población fue constante, y no podía ser de otra forma, pues una parte notable de ella, los krumanes, al contratarse por períodos anuales, va a dar vida a una intensa actividad migratoria. Ahora bien, estas migraciones constituyen una constante en todo el período, como también lo va a ser la arrivada de contratados de diversos puntos de la costa occidental africana y de las vecinas islas de Sao Tomé y Príncipe que, aunque en número inferior a los krumanes, contribuyen a la diversidad étnica de la ciudad*[288].

Les Krumen, auxquels il faut rajouter les créoles fernandinos, sont donc la principale communauté africaine de Fernando Poo. Si leur rôle dans l'économie de l'île en tant que main d'œuvre a déjà été démontré par de nombreuses études comme celle de Sanz Casas[289], il convient de souligner également leur importance en tant que groupe humain dans un contexte d'altérité coloniale et de rapports entre civilisations étrangères. Rappelons que l'île a aussi connu des mouvements migratoires de populations non africaines en provenance d'Espagne et de Cuba. Ceux-ci étaient organisés par le gouvernement espagnol dans son ambition de faire de Fernando Poo une colonie de peuplement, avant d'envisager ultérieurement une colonisation pénitentiaire avec la mise en place d'un centre de confinement pour prisonniers

[288] Mariano L. de Castro Antolín, *La población de Santa Isabel en la segunda mitad del siglo XIX*, Madrid, Asociación Española de Africanistas A. E. A, 1996, p. 9.
[289] Gonzalo Sanz Casas, *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo*, *op. cit.*

politiques. À ce propos, nous avons évoqué précédemment l'introduction à Santa Isabel d'émancipés cubains à qui l'administration coloniale attribuait un statut de résidents permanents, ainsi que la déportation de groupes d'Espagnols depuis la Péninsule pour mieux asseoir le pouvoir colonial et favoriser l'implantation d'une population péninsulaire. Nous retrouvons aussi trace de déportés philippins arrivés sur l'île à la fin du XIXe siècle, même s'il est vrai que leur arrivée n'a pas eu de répercussion notable dans l'interaction coloniale. L'une des conséquences directes de cette tendance migratoire africaine forte s'observe dans la supériorité numérique des immigrés par rapport à la population autochtone de l'île révélée par les études démographiques effectuées au cours du XIXe siècle.

La présence importante de populations venues d'autres territoires explique donc le caractère profondément hétérogène de la population de Fernando Poo, principalement celle de sa capitale. Cette hétérogénéité, qui remonte aux origines de la ville, constitue l'un des traits marquants de la population de Santa Isabel. Elle se perpétue pendant toute la phase de colonisation et se maintient après l'indépendance de la Guinée Équatoriale avec le recrutement en grand nombre de travailleurs nigérians et camerounais principalement. Il convient de comprendre que Santa Isabel constitue la principale zone bénéficiaire de la main d'œuvre étrangère, en même temps qu'elle engloutit la petite main d'œuvre locale, y compris celle qui viendra progressivement du continent après son occupation définitive qui a signifié la neutralisation de la résistance des Fang face aux soldats de la puissance colonisatrice.

Ces données sur la composition de la société colonisée sont destinées à nous faire comprendre ou à nous rappeler que les Espagnols, lors de leur établissement en Guinée, font la rencontre de populations d'ethnies distinctes, qui diffèrent entre elles tant par l'aspect physique que par les pratiques religieuses, sociales et politiques, ainsi que par de nombreux autres traits caractéristiques. Ainsi, et de toute évidence, la société colonisée n'est pas homogène. C'est donc sur des populations diverses, qui entretiennent déjà des relations antagonistes, que les Espagnols assoient une domination sociale, politique et économique fondée, comme le rappelle Georges Balandier au sujet de l'ensemble de l'action coloniale européenne au XIXe siècle, « sur une supériorité matérielle incontestable, sur un état de droit établi à son avantage, sur un système de justification à fondement plus ou moins racial[290] ». Notons cependant que ce ne sont pas les différences qui caractérisent ces groupes ethniques qui sont remarquées en premier par les Espagnols. Ces derniers restent frappés avant toute

[290] Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », art. cit.

autre chose par les traits communs qui les unissent, notamment les pratiques culturelles et le paganisme, c'est-à-dire le fait que ces populations n'aient pas encore été évangélisées par des missionnaires catholiques. À cela s'ajoute bien évidemment les caractéristiques physiques, en particulier la couleur de la peau. En réalité il est simplement question de ce qui les distingue fondamentalement des Européens et de toutes les différences apparentes qui les éloignent et qui semblent établir une barrière, symbolique ou réelle, entre indigènes et Espagnols. Cette absence de distinction donne lieu ainsi à une perception généralisatrice de ces populations globalisées dans le terme « indigènes », rappelant par la même occasion que la question de l'altérité commence par les mots.

Parce qu'elle met en contact deux civilisations, l'une technique et l'autre atechnique, et des formes sociales radicalement hétérogènes, la rencontre entre Espagnols et Guinéens qui se produit à l'occasion de ce que Octave Mannoni et Georges Balandier appellent la « situation coloniale » occasionne, inévitablement, un heurt caractéristique de l'altérité coloniale. Il s'agit d'un *clash of cultures* (heurt des cultures) entre la société coloniale et la société colonisée :

> La société colonisée diffère de la société coloniale par la race et par la civilisation ; en ces domaines, l'altérité paraît absolue, celle que manifeste le langage en opposant le « primitif » et le civilisé, le païen et le chrétien, les civilisations techniques et les civilisations arriérées. Plus que la situation coloniale, c'est ce fait évident : la mise en contact de civilisations hétérogènes, qui attira l'attention des anthropologues au cours des dernières décades ; et, surtout, le heurt qu'elle produisait[291].

Comme dans tous les territoires coloniaux, de cette rencontre-collision et de ce heurt naissent des représentations de l'Autre indigène qui vont influencer les conceptions de « race », de différence et d'identité. En réalité ces représentations tendent avant tout à démontrer la prétendue infériorité de l'indigène et la présumée nécessité de la présence du « Blanc » pour l'élever aussi bien matériellement que spirituellement et intellectuellement.

[291] Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », *op. cit.*

II.3. L'indigène, cette altérité négative et dangereuse

Depuis ses premiers contacts avec les sociétés non-européennes, l'attitude des Européens face à celles-ci a souvent été le rejet ou la disqualification. Si, comme l'affirme Roger Bartra, la culture européenne a élaboré une idée de l'homme sauvage longtemps avant la grande expansion coloniale[292], il n'en demeure pas moins que c'est au cours de cette phase de l'histoire que cette attitude s'est manifestée avec davantage de force. S'appuyant sur des stéréotypes forgés durant des siècles dans la littérature et l'art, ainsi que sur une rhétorique séculaire sur la supériorité de l'Européen vis-à-vis des peuples extra-européens, ils voient en l'indigène colonisé une altérité à la fois négative et dangereuse. Ainsi, les agents de la colonisation espagnole en Afrique équatoriale, « produits » de leur époque et partageant le mode de pensée de la culture européenne de cette période qui révélait une conception peu lucide de l'Afrique et de ses populations, arrivent en Guinée avec de nombreux préjugés, des mythes et des constructions imaginaires qui conditionnent leur perception des indigènes et leur attitude vis-à-vis d'eux.

Dans le contexte de la colonisation de la Guinée espagnole, l'indigène a toujours été placé dans une position marginale. Il est marginalisé aussi bien dans la production discursive que dans les rapports qu'il entretient avec la société coloniale. Le discours colonial espagnol de l'altérité montre combien l'indigène, en plus d'être considéré différent et autre, est placé à partir de la perspective espagnole en dehors du périmètre de ce qui est identifié comme civilisé, voire humain. L'indigène guinéen représente en effet cette altérité à laquelle on donne tous les attributs du sauvage ainsi qu'une laideur morale et physique sans équivalent. Ramos-Izquierdo dit ainsi de la femme bubi que « *es raquítica, mal formada y repugnante*[293] ». José Más n'en pense pas moins des hommes lorsqu'il déclare que « *causa verdadera pena ver a estos hombres con todas las señales de la imbecilidad retratadas en el rostro, y la miseria y fealdad de sus miembros, donde se marcan con dificultad sus blandos músculos*[294] ». Nous retrouvons ce même regard hostile lorsqu'il décrit un personnage bubi aussi « sauvage » que répulsif : « *Ton-Yala tenía una figura repulsiva y odiosa; tipo del verdadero salvaje, un poco degenerado por los vicios*[295]». L'écrivain semble établir de la sorte un lien entre la laideur physique et le caractère sauvage qu'il attribue à son personnage.

[292] Roger Bartra, « El mito del salvaje », *Ciencias*, n° 60-61 (2000-2001), p. 88-96.
[293] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, Madrid, Felipe Peña Cruz, 1912, p. 32-33
[294] José Mas, *En el país de los bubis*, *op. cit.*, p. 98.
[295] *Ibid.,* p. 108.

Celui-ci a une « figure répulsive » du fait qu'il est un « sauvage », et parce qu'il est un « sauvage » il ne peut avoir les mêmes attributs qu'un « civilisé ». Quand à la femme, le regard qu'il manifeste sur celle-ci est semblable à celui du gouverneur général Ramos-Izquierdo : « *la hembra tampoco ostenta amplitud y belleza de líneas, y la contemplación de su desnudez reaviva la repugnancia*[296] ». Décrites de la sorte, les caractéristiques physiques de l'indigène, à commencer par la couleur de la peau et l'intensité de la pigmentation, paraissent répulsives et suscitent par conséquent le rejet. On se rend ainsi compte que l'image de l'indigène est construite à partir d'un regard hostile qui le rabaisse. Rouanet nous rappelle à ce propos que l'Autre, qui est « toujours imaginaire », est perpétuellement déformé, « soit en le rehaussant, soit en le rabaissant »[297]. Dans le cas précis des indigènes de la Guinée espagnole, nous constatons qu'il est question d'une altérité rabaissée qui reste vue à travers des épithètes négatives. Il ne saurait d'ailleurs en être autrement tant aux XVIIIe et XIXe siècles les Espagnols et les Européens sont convaincus de l'infériorité de tous les Noirs et indigènes vis-à-vis d'eux. S'appuyant sur les origines chrétiennes de certains mythes – vision biblique de la malédiction de Cham, un des trois descendants de Noé –, sur le discours sur la hiérarchie des races de la fin du XIXe siècle ainsi que sur les doctrines racistes renforcées par des biologistes et des anthropologues qui les entourent du prestige de la science, ils s'attribuent le monopole de la beauté et de l'intelligence. L'indigène, ombre de l'Européen dont l'identité « *ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro*[298] », reste par conséquent relégué à une infériorité résultante de son prétendu état sauvage :

> *Los términos salvaje y bárbaro, aplicados a los pobladores de esas regiones exóticas eran en general sinónimos que definían la parte contraria y diferente de lo europeo, la heterogeneidad y extranjería. La esencia del etnocentrismo decimonónico queda constituida primariamente por esta exclusión del hombre exótico, su físico y su insólita forma de vida, modalidad ésta de conducta moral*[299].

La relation à l'Autre s'inscrivant dans un contexte mental, l'indigène, dont l'image est faussée par le regard de l'Européen, est une altérité qui, en plus d'être infériorisée, est animalisée. Cela se manifeste par son rejet radical et la tendance à le présenter à la lisière de l'animalité et de l'humanité. Le geographe Emilio Bonelli dit ainsi des Bubi que leur corps « *encubre un alma más desnuda todavía de los sentimientos que distinguen a la humanidad*

[296] *Ibid.,* p. 98-99.
[297] Sergio Paulo Rouanet, « Regard de l'autre, regard sur l'autre », *Diogène*, volume 193, n° 1 (2001), p. 3-14. [En ligne]. Url : https://www.cairn.info/revue-diogene-2001-1-page-3.htm, consulté le 12/05/2018.
[298] Roger Bartra, « El mito del salvaje », *op. cit.*
[299] Lily Litvak, *El ajedrez de estrellas*, Barcelona, Laia, 1987, p. 119.

de entre los demás seres que pueblan este planeta[300] ». C'est ce qui ressort également de la description que fait Manuel Iradier de « Biliben », un chef traditionnel rencontré dans la région continentale durant son expédition à travers le fleuve Utamboni :

> *Profundas arrugas cruzaban su cara escuálida en todas direcciones, una larga perilla blanca impregnada de 'medicinas' y dividida en dos puntas de desigual longitud e inclinación, trepidaba y se estremecía cuando aquellos gruesos labios que habían saboreado en muchas ocasiones la carne humana, pronunciaban sonidos guturales pero profundos, aguardentosos, con los que animaba a sus colegas a armar gresca. Los dientes de la mandíbula superior habían desaparecido en un golpe que le dio un enemigo y en aquella rasgada y torcida boca solo se veía una lengua de subido color bermellón y de dos largos y afilados colmillos, inclinados hacia adelante. Su mirada producía el efecto de un machetazo; tal era la expresión de ferocidad que daba en ciertos momentos a su único ojo, pues el otro, hundido de un tiro que recibió en una reyerta, había desaparecido en el fondo de su cóncava orbita, ennegrecida por la quemadura de la pólvora. La curvatura de la columna vertebral le daba el aspecto de un gorila apoyado en sus dos extremidades inferiores; unos dedos largos y huesudos doblados naturalmente por la primera falange y terminados por largas y agudas uñas, daban a sus grandes manos la traza de las de un mono: las callosidades de sus rodillas, los mechones puntiagudos de su lanudo cabello y todos los demás detalles de su cuerpo contribuían a hacer repugnante a aquel negrazo. De Biliben al cuadrúmano no hay más que un paso*[301].

Il n'est guère difficile d'identifier la métaphore animale dont est empreinte cette description de « l'étrange » chef. Si de Biliben au quadrumane il n'y a qu'un pas à franchir, c'est tout simplement parce que l'explorateur basque considère que la ligne séparant l'indigène de l'animal est infime. On reste de ce fait dans la lignée des arguments des esclavagistes dont la principale excuse pour justifier leur commerce était que les Noirs étaient plus proches des animaux. On retrouve ainsi une récurrence des stéréotypes qui ont servi de base à la construction du mythe de l'homme sauvage. On rencontre par ailleurs dans les écrits de l'explorateur les traditionnelles considérations des indigènes comme des êtres grossiers, sauvages et anthropophages. La référence à l'anthropophagie, qui inonde le récit du Basque ainsi que ceux d'autres voyageurs et explorateurs, est là pour rappeler combien ce trait attribué aux peuples de Guinée, en particulier aux Fang, « *de costumbres muy salvajes*[302] », a profondément contribué à présenter l'indigène comme une altérité intrinsèquement

[300] Emilio Bonelli, « Un viaje al golfo de Guinea », conférence prononcée à la Sociedad Geográfica de Madrid le 16 mai 1888, *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, CXLVI (2010), p. 229-250 (p. 242).
[301] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, *op. cit.*, p. 314.
[302] Emilio Bonelli, « Un viaje al golfo de Guinea », *op. cit.*, p. 244.

dangereuse. De même, le mythe de l'homme sauvage qui sous-tend ces textes sert à justifier la colonisation, notamment la mission civilisatrice qu'on lui associe et que l'on retrouve au cœur du discours colonial espagnol.

III. Idéologie et colonisation : la mission civilisatrice

III.1. Émergence d'un discours colonial sur les territoires du golfe de Guinée

La colonisation de la Guinée espagnole est accompagnée d'un discours qui tend à la justifier et à la présenter comme nécessaire. Ce discours émerge avec les débuts de la colonisation effective du territoire au milieu du XIXe siècle et il s'accentue dès le début du siècle suivant. Une lecture de textes d'administrateurs coloniaux, de voyageurs, d'explorateurs et de missionnaires nous amène à constater que celui-ci s'articule autour d'une idée centrale : la mission civilisatrice. Mais derrière celle-ci se cachent des considérations politiques et économiques. Il est question de retrouver le prestige national perdu après le Désastre de 1898 et de tirer des avantages économiques de la colonisation.

Le discours colonial européen, dans lequel est distillé le point de vue hégémonique du colonisateur, se fonde traditionnellement sur une opposition binaire manichéenne entre civilisation et sauvagerie. Celui construit par les différents agents de la colonisation pour justifier la présence espagnole en Guinée ne déroge pas à cette logique. La Guinée, à l'instar de toute l'Afrique noire, est considérée comme un territoire non civilisé où règnent la barbarie et le paganisme. Il est de ce fait légitime de civiliser ses populations, notamment à travers l'évangélisation et la transmission de la culture espagnole. Le discours colonial espagnol s'inscrit dans la logique de l'argumentation de Sepúlveda qui est considérée par beaucoup, et notamment par Joseph Pérez, comme « la première expression historique de la mission civilisatrice de l'Europe[303] ». Ce dernier considère en effet que lorsque des peuples sont manifestement inférieurs à d'autres, ceux-ci ont le droit et même le devoir de les mettre sous tutelle. Il apparait, au travers des différents textes qui donnent à voir la vision de l'Espagne et la justification de sa présence en Afrique, que la Guinée est vue également comme une terre promise au destin civilisateur de l'Espagne. C'est ce qu'affirme par exemple le premier gouverneur général de la colonie, José de la Gándara, dans un rapport adressé au gouvernement de la métropole :

[303] Joseph Pérez, *Histoire de l'Espagne*, *op. cit.*, p. 215.

> *¿Quién puede oponerse, qué razón puede alegarse para impedir que el Gobierno español, u otro cualquiera, vaya al vecino continente y rescate de la esclavitud y de la muerte a esos seres desgraciados, para darles, bajo garantía de su poder y de su moralidad, enseñanza primero, propiedad después y libertad siempre*[304]*?*

Par cette interrogation, la Gándara laisse entendre clairement qu'il est du ressort de l'Espagne de promouvoir la civilisation dans ces territoires. Ce seul argument du devoir de civilisation permet déjà de légitimer la présence espagnole et de lui trouver une caution intellectuelle. Il convient de remarquer qu'il y a une récurrence de cette idée depuis les mémoires et les récits issus des premières expéditions. Nous la retrouvons par exemple chez Guillemard de Aragón qui publie en 1852 son *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Poo*. Il s'agit en quelque sorte d'un mémoire sur son expédition de 1845 réclamé par le gouvernement. On retrouve dans cet ouvrage des idées déjà développées dans des articles qu'il avait publiés dans différents journaux depuis son retour de mission, notamment dans *La España*. Il y insiste sur la nécessité de coloniser les îles guinéennes et dévoile dans le même temps sa vision de ce que devra être le modèle de colonisation à appliquer. Le concept de mission civilisatrice apparaît dans son discours. Considérant que « *el negro puede ser conducido a la civilización y llegar a un grado eminente de ciencia*[305] », et voyant dans le travail, en particulier la culture de la terre, « *el medio más eficaz para hacerle saltar la valla que separa su antiguo estado salvaje de nuestra civilización*[306] », il aboutit à la conclusion que les Espagnols doivent être les promoteurs d'une civilisation « digne du XIXe siècle[307] » dans ces territoires pour trois raisons principales :

> *I.° Porque á la sombra de nuestras leyes y de nuestra influencia se desarrollará la civilización en la isla y en el Continente africano.*
> *2.° Porque entrarán las sublimes máximas de nuestra Santa Religión en ánimos que no tienen la más remota idea del Ser Supremo.*
> *3.° Porque las máximas del Evangelio no pueden penetrar en África si no tienen el apoyo de un poder europeo permanente que auxilie y proteja á los misioneros y demás ministros del Señor*[308].

D'autre part, ce qu'il est intéressant de remarquer dans le discours de ce dernier, c'est qu'en plus de mettre en avant le principe de la mission civilisatrice, il développe une vision

[304] José de la Gándara, cité par María Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz*, La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 132.
[305] Adolfo Guillemard de Aragón, *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Póo, op. cit*, p. 89.
[306] *Ibid.,* p. 90-91.
[307] *Ibid.,* p. 7-8.
[308] *Ibid.,* p. 91-92.

utilitariste voire mercantiliste de la colonisation des territoires africains. Il considère en effet que les îles du golfe de Guinée sont appelées à former l'un des plus précieux joyeux de la couronne d'Espagne, principalement en raison de leur position géographique qui offre de nombreux avantages. Le plus important d'entre ceux-ci demeure, selon lui, la suprématie du commerce en Afrique centrale, « *porque la isla es la llave del Africa del centro por el Niger, que encierra tantos elementos de riqueza para Europa, como asimismo grande abundancia de materias primeras necesarias á sus fábricas y comercio a precios ínfimos*[309] ».

Le père Mariano Usera traduit également cette juxtaposition des intérêts économiques et du devoir de civilisation. Il voit dans le fleuve Niger une voie d'accès destinée par la providence à servir de véhicule pour l'accès des Guinéens à la culture et à la civilisation européenne. Dans le même temps, il souligne que la nation colonisatrice pourra, en retour, tirer bénéfice d'un riche commerce effectué à travers ce fleuve dont les bords connaissent deux fois plus de mouvements mercantiles que le haut Rhin et dont la clef, pense-t-il, a été déposée par la nature sur l'île de Fernando Poo[310]. On constate ainsi que les considérations géopolitiques et économiques accompagnent toujours la question de la civilisation des indigènes des possessions africaines.

Si l'importance de la colonie guinéenne semble surtout se mesurer en termes de bénéfices économiques et de devoir de civilisation, il n'en demeure pas moins qu'elle se mesure aussi en termes de prestige national. L'imbrication de ces différents intérêts se retrouve également dans le discours officiel ainsi que dans celui de la presse de l'époque. Cette dernière désigne du reste fréquemment la Guinée, en particulier Fernando Poo, comme « *nuestras posesiones del África occidental* » et la présente comme « *riquísimos restos de nuestro imperio colonial* » tant ses richesses sont considérées innombrables[311]. Le 15 décembre 1858, la *Gaceta de Madrid* publie le premier Statut Organique de la colonie signé le 13 décembre par le général Leopoldo O'Donnell. Celui-ci établit les mesures opportunes pour la colonisation et le gouvernement des îles guinéennes. Il exprime par ailleurs la conviction du gouvernement espagnol à établir la propriété nationale sur ces domaines, « *sin retroceder ante sacrificios necesarios*[312] ». Mais le gouvernement espère surtout recevoir une récompense pour le pays en contrepartie des sacrifices consentis. Celle-ci est évidemment d'ordre

[309] *Ibid.,* p. 92.
[310] Jerónimo M. Usera Y Alarcón, *Memoria de Fernando Poo* (1848), Madrid, imprenta de D. Tomás Aguado, 1848, p. 4-5.
[311] *El Imparcial*, 3 juillet 1924, p. 1.
[312] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 23.

économique car l'Espagne prétend obtenir d'énormes bénéfices d'une exploitation adéquate des multiples richesses de la colonie. Réservoir de matières premières et source de profit, la Guinée est également perçue comme une cause de fierté nationale. Cette considération est clairement exprimée dans l'exposition du décret du 13 décembre 1858 :

> *No es lícito ya a España, cuando la atención del mundo civilizado se vuelve al poco conocido continente africano, consentir que en dominios suyos, ventajosamente situados sobre aquellas costas, ni se profese la religión nacional, ni tremole su bandera, ni se hable su idioma, ni se observen sus costumbres. Vergüenza sería para el país vacilar ante los obstáculos que se le presenten, y vergüenza tanto mayor cuanto que están muy distantes de presentar proporciones insuperables*[313].

L'idée de retrouver un prestige national à travers la colonisation de la Guinée s'exprime davantage après le « *Desastre* » de 1898 et la prise de conscience sur le déclin de l'Espagne. En effet, la perte de Cuba, Guam, Porto Rico et les Philippines, consécutive à la guerre hispano-américaine, signifie un désastre militaire, mais surtout moral pour le pays. Devenue une puissance secondaire, instable et en proie à de violentes convulsions qui affectent son dynamisme et son expansionnisme, l'Espagne voit en sa colonie africaine la dernière possibilité de participer à la seconde expansion coloniale européenne. Pour les milieux colonialistes, la presse et certains intellectuels comme le géographe Joaquín Costa baptisé la « *conciencia de España* » en raison de son engagement dans la réclamation d'une régénération de la patrie après la crise de 1898, il ne fait aucun doute que la Guinée représente un objet de prestige pour la nation. Les références à cette possession ne manquent pas de refléter cette idée. Dans un article intitulé *La ruina de Fernando Poo*, le journaliste Dionisio Pérez considère que « *la falta de una orientación definida con que gobernamos y administramos nuestras colonias del África occidental no podrán continuar sin que España se cubra de vergüenza*[314] ». Pour lui, « *la colonización africana [...] era un recobramiento de prestigios que se nos negaban o regateaban y una afirmación de que la raza no había perdido su capacidad colonizadora*[315] ». Le journal libéral *El Imperial*, très engagé dans la question coloniale, l'évoque régulièrement comme « *la modestísima colonia que le ha quedado como saldo de aquel imperio donde el sol no se ponía* », « *único pedazo de territorio que nos queda del inmenso imperio donde el sol no se ponía*[316] ». En Somme, la Guinée constitue le dernier

[313] *Ibid*., p. 23.
[314] Dionisio Pérez, « La ruina de Fernando Poo », *El Imparcial*, 1er mars 1910, p. 3.
[315] *Ibid.*
[316] *El Imparcial*, 1er mars 1910 et 3 juillet 1924.

résidu de ce qui fut autrefois un immense empire colonial. Et en tant que telle, elle concentre des intérêts divers énoncés dans le discours.

De toute évidence, le discours construit par les différents agents de la colonisation nous amène à la conclusion que l'Espagne considère ses possessions du golfe de Guinée, dernier résidu de ce qui fut autrefois un immense empire colonial, comme une source de richesse, un objet de prestige national et une terre où elle doit accomplir son devoir de civilisation. Elle envisage d'y réaliser la même mission de civilisation, christianisation et hispanisation – les trois concepts signifient en fin de compte la même chose – développée quelques siècles plus tôt en Amérique et aux Philippines. Elle prétend convertir l'indigène sauvage, l'homme de la forêt, en un parfait Espagnol, pratiquant le catholicisme et parlant le castillan. Dans le même temps, elle doit introduire l'indigène dans le système de production et d'exploitation des richesses de la colonie. Cet objectif implique la présence nécessaire des missions catholiques car celles-ci vont constituer en Guinée, comme autrefois dans le Nouveau Monde, l'agent de la colonisation qui aura l'apanage de ce travail idéologique indispensable à la préservation des intérêts espagnols.

III.2. *Colonizar es propagar la religión católica*

Le fait de « civiliser » des indigènes, connu comme « l'évangélisation » en Amérique coloniale, est la caution intellectuelle de la colonisation espagnole en Guinée Équatoriale. Cette justification est celle qui offre une respectabilité à cette entreprise et qui couvre les véritables desseins de celle-ci du voile transparent de la religion. Cette vision de l'Espagne civilisatrice sera portée principalement par les missionnaires qui vont jouer un rôle prépondérant en Guinée.

La mission de l'évangélisation des peuples de Guinée est une évidence pour l'Espagne qui considère que « *colonizar es propagar la religión católica* ». En d'autres termes, la colonisation doit aller de pair avec l'évangélisation de la société colonisée, si bien que l'importance des missions catholiques est mise en exergue dès l'approbation du premier Statut Organique de la colonie. Celles-ci doivent venir en soutien des actions entreprises par le gouvernement colonial. Ce décret témoigne de l'importance des missions catholiques en révélant que les deux piliers de l'ordre colonial seront les militaires et les religieux. Les premiers vont gouverner la colonie car, partant de la date de publication de ce Statut

Organique jusqu'à l'indépendance de la Guinée Équatoriale en 1968, tous les gouverneurs coloniaux, « à l'exception de deux ou trois, sont des militaires »[317]. Quant aux seconds, ils vont bénéficier d'un immense pouvoir, d'une liberté d'action garantie par ce décret, d'un grand prestige et d'un soutien considérable à Madrid. Il se configure de la sorte un partage du pouvoir entre le gouvernement colonial et les missionnaires. Cependant, l'histoire de l'évangélisation de la Guinée est antérieure à l'adoption de ce décret car les missionnaires, qui voient cette colonie comme une terre de mission, manifestent rapidement leur volonté d'accompagner la colonisation dès le début. C'est précisément ce qui est montré dès les premières entreprises destinées à implanter des missions catholiques à Fernando Poo.

L'action des missionnaires catholiques, qui a fait ses preuves dans la conquête du Nouveau Monde, s'est révélée un soutien d'une grande importance pour la colonisation des territoires de l'empire hispanique en Amérique, avec une évangélisation en accord avec les objectifs poursuivis par la Couronne espagnole. Sur la base de cette collaboration outre-Atlantique et des « succès » qui en ont découlés dans l'action coloniale, les missions religieuses sont également sollicitées pour l'exploitation de la colonie africaine et l'évangélisation de ses populations. L'historiographie relative à la colonisation et à l'évangélisation de l'Afrique Occidentale démontre qu'elles ont joué un rôle majeur dans la conquête et l'occupation des territoires espagnols du golfe de Guinée en tant qu'instrument indispensable à la pénétration coloniale et à la soumission des Guinéens aux règles de l'Occident chrétien. Pour le père Mariano Usera, il n'y a pas de doute possible quant au rôle indispensable des missions dans l'entreprise de colonisation :

> *Está ya fuera de toda duda que las misiones son un medio poderísimo para colonizar, y aun para conquistar, no solo países como Fernando Poo, cuyos habitantes son dóciles y sumisos en estremo; sino pueblos bárbaros, feroces y entregados al más rudo fanatismo*[318].

En somme, pour cet ecclésiastique qui traduit l'esprit missionnaire espagnol de l'époque, les missions constituent l'instrument idéal pour conquérir, civiliser et coloniser les territoires guinéens. Elles sont donc de ce point de vue indispensables et doivent être partie prenante de la colonisation, surtout dans une période où l'Espagne a besoin d'assurer sa présence officielle en Guinée. L'ecclésiastique en est d'autant plus convaincu qu'il est le

[317] Gonzalo Álvarez Chillida, « Los gobernadores de Fernando Poo (1858-1930) », dans *L'État dans ses colonies. Les administrateurs de l'empire espagnol au XIXe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, p. 157-166.
[318] Jerónimo M. Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Poo* (1848), *op. cit.*, p. 67.

premier missionnaire espagnol à entreprendre l'évangélisation des Guinéens. Tel qu'indiqué précédemment, l'expédition dirigée par Adolfo Guillemard de Aragón en 1845 comptait parmi ses membres Jerónimo Mariano Usera y Alarcón et Juan del Cerro. Ces deux religieux inclus dans le projet de colonisation étaient chargés de fonder la première mission catholique à Santa Isabel.

Cependant, cette première entreprise missionnaire placée sous la direction du père Usera ne fut en rien une réussite. Le séjour relativement court que les deux ecclésiastiques passèrent à Fernando Poo suffit à nous éclairer sur les résultats de cette expérience. En effet, ces porteurs de l'Évangile ne restèrent que trois mois sur l'île. Ils la quittèrent le 25 mars 1846 après y avoir débarqué le 25 décembre 1845. Ils ne visitèrent même pas Annobón dont le bruit courait depuis toujours que ses habitants étaient réceptifs au culte catholique en raison du passé colonial portugais dans cette île. L'expérience fut donc courte et ne permit pas de réaliser une action missionnaire notable. Encore eût-il fallu disposer d'une église, ou d'une chapelle, et de personnel suffisant pour réaliser cette tâche. Il faut dire que contrairement aux missionnaires baptistes qui disposaient d'effectifs, d'un lieu de culte, ainsi que d'une école où ils enseignaient l'anglais notamment, le père Usera ne bénéficiait d'aucun local pour entamer l'œuvre d'évangélisation et d'éducation voulue par l'Espagne. Et tandis que les protestants résidaient dans des maisons parmi les plus confortables avec leurs familles, et que leur mission possédait de nombreux terrains et bâtiments à Santa Isabel, Usera dut se contenter, à son arrivée, d'un petit logement au confort rudimentaire. Visiblement découragé, il regardait, impuissant mais un brin admiratif, l'œuvre accomplie par les missionnaires protestants et l'influence que ceux-ci exerçaient sur les populations de Santa Isabel :

> *Es grande la veneración y respeto con que miran a sus misioneros los negros convertidos de Fernando Poo. Uno de los mayores castigos que se les puede imponer es el ser arrojados de su comunidad religiosa. Los días festivos los emplean en la continua lección y explicación del Evangelio, alternando aquellos ejercicios con cánticos religiosos; y más de una vez en medio de la noche ha sido interrumpido mi sueño por estos cánticos, entonados por toda una familia de una casa vecina*[319].

Que cette première expédition missionnaire se soit soldée par un échec n'est guère surprenant. Mal préparée et extrêmement limitée en moyens humains, matériels et financiers, elle avait très peu de chances d'aboutir. Ses acteurs, qui paraissaient davantage des aventuriers opportunistes en quête de reconnaissance et de promotion que des missionnaires

[319] Jerónimo M. Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Poo, op. cit.*, p. 27.

porteurs d'un projet d'évangélisation, n'avaient entrepris en définitive aucune action de grande envergure. Ainsi, le séjour de Usera à Fernando Poo nous semble avoir été plus une mission d'observation sur la réalité religieuse et les possibilités économiques de l'île qu'une véritable entreprise d'implantation missionnaire. Le contenu du mémoire qu'il a publié à l'issue de cette mission et que nous citons nous semble justement aller dans ce sens. Depuis lors, il fallut attendre une décennie pour assister à une nouvelle tentative d'établissement d'une mission catholique à Santa Isabel.

Après la tentative avortée de Mariano Usera et Juan del Cerro, c'est le révérend Miguel Martínez Sanz qui prend l'initiative de fonder et de diriger la première mission catholique à Fernando Poo. L'expédition qu'il dirige est financée par les fonds du *Real Patrimonio* de Valence, ville d'où elle effectue son départ en 1856[320]. Ce prêtre du quartier de Chamberí à Madrid est l'aumônier d'honneur de la reine Isabelle II et le fondateur de la congrégation *Siervas de María* en 1851. Le 13 juin 1855, il envoie la première des trois lettres qu'il adresse à la souveraine pour l'informer des préparatifs de l'expédition, lui exposer les objectifs de sa mission, mais également pour demander des subventions conséquentes. Aussi, avant d'entreprendre le voyage pour l'Afrique équatoriale, le père Sanz se rend au Vatican en tant que commissaire ecclésiastique du gouvernement espagnol pour solliciter la création de la Préfecture apostolique de Fernando Poo. L'avis favorable de *Propaganda Fide* fait de lui le premier Préfet apostolique de Fernando Poo, Corisco et Annobón. En conséquence, les futures missions guinéennes ne dépendront plus du diocèse de São Tomé ni du vicariat apostolique des Deux Guinées.

L'expédition comptait 40 personnes. En dehors des prêtres et des catéchistes, on retrouve des ouvriers, des artisans et des agriculteurs. Tous ne savaient des îles guinéennes que ce qu'ils avaient lu dans le mémoire du père Usera qui leur avait été distribué par Martínez Sanz. Ils n'avaient donc aucune connaissance réelle des territoires dont ils se destinaient à évangéliser les habitants. La composition de l'expédition et les moyens à disposition laissaient entrevoir une véritable entreprise de colonisation. Cette nouvelle expérience reste cependant éphémère. Initiée le 14 mai 1856, date de l'arrivée des missionnaires à Santa Isabel, elle s'achève le 12 avril 1857 avec le retour en Espagne de la quasi-totalité des effectifs. Les derniers regagnent la Péninsule entre janvier et février 1858. L'aventure africaine de Martínez Sanz prit fin brusquement lorsque la cour espagnole

[320] Mariano L. de Castro, María L. de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial*, *op. cit.*, p. 179.

réclama son retour immédiat à Madrid pour des raisons plutôt confidentielles et opaques qui semblent liées à des antécédents judiciaires avec le Vatican. Son projet apostolique à Fernando Poo et Annobón s'interrompit au bout de six mois, au cours desquels fut néanmoins construite une chapelle en bois dans laquelle la première messe fut célébrée le 23 mai 1856. Le 6 juillet fut organisée la première procession catholique de Fernando Poo. À noter également la création d'une école ouverte le 9 juillet, tenue par les deux maîtres catéchistes Nicolás Bosquet et Manuel Morales, quand bien même celle-ci ne comptait que trois élèves à ses débuts.

Les deux premières expéditions missionnaires dans les possessions du golfe de Guinée furent donc des expériences courtes: la première fut un échec total et la deuxième une œuvre inaboutie. Nous considérons que ces résultats sont à l'image des échecs des politiques coloniales menées sans vision par l'Espagne au cours de cette période. Mal préparées, peu soutenues à Madrid et à Santa Isabel, sans connaissance des territoires et des peuples à évangéliser, et surtout sans expérience missionnaire pour les membres qui les composaient, les tentatives de Mariano Usera et Martínez Sanz n'atteignirent pas les objectifs fixés. Le travail de Martínez Sanz permit néanmoins de poser des fondements, peu solides certes, sur lesquelles viendraient s'appuyer les missionnaires jésuites.

III.3. Les jésuites pour la christianisation des Bubi

Le regain d'intérêt pour la colonisation des îles guinéennes observé au début de la seconde moitié du XIXe siècle sous l'action du gouvernement libéral de Leopoldo O'Donnell se manifeste aussi dans le cadre de l'implantation missionnaire avec le choix d'un ordre religieux chargé de la propagation de la foi catholique et de la christianisation des indigènes qui habitent « *los más apartados e incultos pedazos del territorio español*[321] ». Partant de la conception que « coloniser c'est évangéliser », et donc civiliser, cela implique que l'action missionnaire de conquête des âmes doit accompagner la conquête militaire des territoires ainsi que leur colonisation, c'est-à-dire leur exploitation. L'arrivée simultanée des jésuites et du premier gouverneur général de la colonie après la signature par O'Donnell du décret royal du 13 décembre 1858 sert à témoigner, s'il en est encore besoin, de l'importance des missions pour accompagner la colonisation en brandissant le drapeau de la mission civilisatrice.

[321] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 63.

Le rôle des missions ne commence véritablement qu'en 1858 avec l'arrivée de la Compagnie de Jésus. Les jésuites étant l'ordre religieux le plus important de l'histoire missionnaire, c'est fort logiquement qu'ils sont sollicités à un moment où Madrid veut assoir définitivement son autorité sur la colonie africaine. Après l'établissement d'une administration coloniale, la fondation d'une mission catholique est le second axe de l'implantation espagnole en Guinée. Ainsi la colonisation effective des îles guinéennes à travers la création d'un corps administratif stable coïncide-t-elle avec les débuts de l'action missionnaire.

C'est par un ordre royal daté du 6 juillet 1857 que la couronne espagnole attribue l'évangélisation et l'éducation des Guinéens à la Compagnie de Jésus. Isabelle II ne manque pas de mettre en exergue dans ce texte ce qu'elle considère être un devoir pour elle et pour l'Espagne : « *cumplir con la obligación en que estoy de extender y propagar la fe cristiana en los Dominios que la Divina Providencia ha confiado a mi cuidado*[322] ». Le devoir de promouvoir la civilisation chrétienne dans ces terres lointaines reste ainsi présenté comme le principal dessein de la présence espagnole. Cela étant, cet argument ne peut être valable pleinement que si la présence réelle des missionnaires au sein de la colonie est constatée. C'est ainsi qu'une première vague de jésuites arrive à Santa Isabel dans l'expédition dirigée par Carlos Chacón. Elle se compose de six missionnaires, tel que prévu dans la première prescription de l'ordre royal :

> *El Colegio de Loyola enviará desde luego seis o siete de sus individuos, que se establecerán en Santa Isabel, capital de Fernando Póo; de ellos, tres serán sacerdotes, y deberán estar dos, por lo menos versados en el uso de la lengua inglesa. Los restantes podrán ser coadjutores, con tal que tengan la idoneidad suficiente para los trabajos propios de la misión*[323].

Comme il est possible de le constater dans ce texte, le gouvernement exige qu'au moins deux des missionnaires pratiquent la langue anglaise, laquelle constitue un des facteurs d'unité et de cohésion sociale de la très hétérogène population de Santa Isabel. Cette décision vise avant tout à surmonter l'obstacle de la langue auquel ont été confrontées les différentes expéditions, notamment celle des missionnaires de Miguel Martínez Sanz. Cela dit, cette barrière linguistique ne concerne pas que les missionnaires, puisque l'administration coloniale

[322] Préambule du décret royal du 6 juillet 1857 qui communique l'établissement des jésuites en Guinée. Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 21.
[323] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 21.

y est aussi confrontée. Dans tous les cas, cette décision permet de rappeler que les jésuites entament leur œuvre dans un contexte et un environnement particulier. En effet, contrairement aux expériences missionnaires menées en Amérique, les ordres religieux invités à œuvrer à la « civilisation » des Guinéens doivent faire face à la concurrence des missions protestantes solidement installées pour les mêmes objectifs d'évangélisation et d'éducation des autochtones, ainsi qu'au niveau d'anglicisation élevé de Santa Isabel. Ces concurrents, que les jésuites perçoivent comme des ennemis de la foi catholique, seront par ailleurs à l'origine de dissensions entre les missionnaires catholiques et certains gouverneurs généraux accusés de favoriser le maintien des protestants au sein de la colonie.

Une deuxième vague de jésuites, comptant six missionnaires, arrive à Santa Isabel en septembre 1859 avec le gouverneur José de la Gándara, puis une autre l'année suivante. Ainsi, chaque année, jusqu'à son abandon définitif en 1872, la mission jésuite ira en recevant un nombre variable de religieux qui viennent augmenter ses effectifs mais aussi pallier les décès et les départs. Aussi ces arrivées répondent-elles également au désir d'expansion territoriale de la mission. Cette expansion vise notamment à se rapprocher des populations vivant ailleurs que dans la capitale. Face à la résistance des protestants de Santa Isabel, les jésuites choisissent d'orienter l'action missionnaire vers les Bubi qui se maintiennent à l'écart de la ville et des Européens. C'est ainsi que des missions secondaires seront progressivement fondées à l'intérieur de l'île. La première est celle de Banapá, créée en 1861. Suivra celle de Basupú en 1865. L'ouverture de nouvelles missions a lieu également sur les autres îles, notamment à Corisco en 1864. Il est important de souligner que l'élargissement du territoire d'action des jésuites sert aussi à étendre la souveraineté espagnole et à favoriser l'expansion coloniale elle-même.

Le supérieur de la mission jésuite en Guinée espagnole, grand partisan de cette expansion, est le père José Irisarri. Ce dernier est par ailleurs le deuxième Préfet apostolique des îles guinéennes jusqu'à son décès en 1868. Sa disparition se produit précisément l'année au cours de laquelle le gouvernement révolutionnaire arrive au pouvoir et expulse les jésuites d'Espagne. Malgré le soutient du gouvernement qui leur alloue un budget annuel de 6000 pesos, les difficultés de la mission restent semblables à celles rencontrées par leurs prédécesseurs. À la seule différence que les missionnaires protestants avaient reçu entre temps l'ordre de quitter définitivement les territoires espagnols. Il est vrai qu'avec l'expulsion des baptistes, Santa Isabel cesse d'être le centre de la mission protestante, laquelle se dirige vers le Cameroun actuel. Toutefois, la religion protestante reste dominante à Santa Isabel. C'est ce

qu'indique précisément le recensement de la population de Santa Isabel réalisé en octobre 1858 par Carlos Chacón. Celui-ci fait état de 178 protestants baptistes contre seulement 20 catholiques romains[324]. Pour les missionnaires de la Compagnie de Jésus, la construction d'une église et d'une école convenables se révèle indispensable dans le cadre du travail d'évangélisation et d'enseignement, car depuis leur arrivée c'est une pièce aménagée dans l'une de leurs maisons qui fait office de chapelle et de salle de classe. Le supérieur de la mission, José Irisarri, manifeste bien cette préoccupation lorsqu'il déclare :

> *venimos a predicar las verdades de la Religión Católica, y no tenemos templo donde poder hacerlo ni presentar a estas gentes la majestad del culto católico […]. Venimos a enseñar a la juventud las ciencias y las artes, y no podemos disponer de un local conveniente para el objeto*[325].

Finalement, une nouvelle église en briques, construite en deux mois par les émancipés cubains arrivés en août 1862, remplace celle en bois. Elle est inaugurée le 19 novembre 1862. Deux ans plus tôt, en octobre 1860, un nouveau bâtiment avait été érigé pour abriter la nouvelle école. Celle-ci dépend fortement de la présence d'élèves venus d'autres localités, car les habitants de la capitale restent réfractaires à l'envoi de leurs enfants à l'école catholique. Cela conduit à la construction d'un dortoir pour créer un internat destiné à prendre en charge ces enfants. Quant à l'église que le supérieur de la mission avait appelée de tous ses vœux, elle peine à attirer des fidèles. C'est un résultat contraire à celui qu'espérait le père Irisarri. Il s'imaginait qu'une nouvelle paroisse, plus grande et plus jolie, suffirait à attirer de nouveaux fidèles. Face à cet échec, l'action évangélisatrice de la Compagnie de Jésus se destine alors essentiellement à la garnison espagnole formée par des soldats et des marins, aux anciens esclaves affranchis en provenance de São Tomé et d'autres territoires de la côte occidentale africaine; à des prisonniers; aux déportés politiques cubains et péninsulaires, et enfin aux émancipés cubains[326].

Quoi qu'il en soit, le travail des jésuites, dont le modèle missionnaire est fondé sur la paroisse et l'école, ne connaît pas une grande réussite. Il se résume essentiellement à la célébration d'actes liturgiques, à l'administration des sacrements et aux visites effectuées auprès des malades, notamment ceux de l'hôpital de Santa Isabel[327]. Les seuls Noirs sur lesquels ils ont une certaine influence sont les émancipés venus de Cuba. Si, à l'arrivée des

[324] *Ibid.*, p. 22.
[325] José Irisarri, *Misión de Fernando Poo, 1859*, Vic, Ceiba Ediciones, 1998, p.18-19.
[326] Jacint Creus, *Action missionnaire en Guinée Équatoriale*, *op. cit.*, p. 123-124.

jésuites, « *existían en la población como unos veinte negros católicas (...) que eran unos esclavos huidos de las islas portuguesas de Santo Tomé y del Príncipe*[328] », en 1871 on ne compte qu'une demi-douzaine de Bubi catéchisés à Santa Isabel. Le décès de José Irisarri le 7 mars 1868 coïncide avec le déclin de la mission, et la Révolution à caractère progressiste et laïque qui se produit cette année entraîne le départ des jésuites des îles guinéennes. Les derniers missionnaires quittent la colonie en 1872. Les décès, les faibles résultats constatés et les nouvelles dispositions adoptées par le gouvernement libéral – baisse de 50% du budget de dépense de la colonie, suppression de l'aide accordée à la mission, établissement de la liberté de religion qui permet le retour des missionnaires baptistes, remplacement de l'enseignement religieux par l'enseignement laïque, etc. – sont les trois principaux facteurs du retrait de la Compagnie de Jésus. Leur départ entraîne la disparition des missions secondaires de Banapá, Basupú et Corisco, et celle de Santa Isabel se réduit à une simple paroisse. En somme, l'instabilité politique en Espagne et les incertitudes des politiques coloniales ont eu raison des ambitions placées dans les jésuites pour hispaniser la colonie et apporter la civilisation chrétienne aux Guinéens à travers la prédication de l'Évangile, l'éducation et l'incitation au travail.

III.4. Les Clarétains en Guinée : consolidation des intérêts espagnols et pérennisation de la présence missionnaire

Depuis le choix porté sur les jésuites et l'adoption du premier Statut organique de la colonie, il est apparu évident que les deux principaux agents de la colonisation espagnole en Guinée Équatoriale seraient l'administration coloniale et les missionnaires catholiques. Indépendamment du travail d'endoctrinement spirituel et de substitution culturelle à réaliser auprès des natifs, les missionnaires jouent un autre rôle tout aussi important : soutenir la stratégie géopolitique espagnole à travers l'expansion des missions catholiques sur l'ensemble du territoire colonial et étendre le pouvoir civil auprès des populations, dans des zones qui échappent encore au contrôle de l'administration coloniale. En ce sens, le rétablissement des missions catholiques après le départ des jésuites se révèle indispensable pour la consolidation des politiques coloniales dessinées à Madrid. Face aux difficultés qu'il rencontre pour administrer sa colonie, l'État espagnol est contraint de recourir aux missionnaires afin de les utiliser comme instruments de pénétration.

[328] José Irisarri, *Misión de Fernando Poo, 1859, op. cit.*, p. 20.

L'abandon de la colonie par la Compagnie de Jésus et la mort de leur dernier représentant en 1872 donnent lieu à une période de flottement. Celle-ci coïncide avec l'indétermination des gouvernements du *Sexenio Revolucionario* au sujet de la question coloniale, ainsi qu'avec les réflexions de Madrid quant à la possibilité d'abandonner totalement les Possessions espagnoles du golfe de Guinée[329]. L'inexistence d'une mission catholique et la réduction de l'administration coloniale à une simple station navale au cours de la décennie 1870 ont eu des conséquences somme toute évidentes. Elles ont, entre autres effets, empêché la poursuite de l'œuvre de christianisation entamée par les jésuites, et freiné l'extension et la consolidation du pouvoir colonial. Le prêtre clarétain Armengol Coll fait référence à cette période et ne manque pas de souligner le vide qui a précédé l'établissement des clarétains à Fernando Poo : « *quedaron esta isla y las dependencias de España en este golfo sin ministros espirituales que adoctrinasen a los salvajes que en gran número habitan estos bosques, y sostuviesen en la fe a los neófitos que ellos habían bautizado*[330] ».

À l'issue de cette phase de flottement et d'incertitude, la restauration des missions religieuses est autorisée par le gouvernement libéral de Práxedes Mateo Sagasta par le biais d'un ordre royal le 9 août 1882. En dehors de la question de l'évangélisation des autochtones, indissociable de la stratégie de colonisation mise en pratique à partir de 1858, nous pouvons considérer cette décision comme une réaction politique aux visées expansionnistes de la France et de l'Allemagne. Ces deux nations, omniprésentes dans la région, ambitionnent effectivement de déposséder l'Espagne de ses attractives possessions. Les principaux territoires concernés sont Corisco, Annobón et le cap San Juan situé à proximité de l'estuaire du Muni. Dans ce contexte de rivalité territoriale entre puissances commerciales et colonisatrices, l'intention des autorités de Madrid semble claire : renforcer l'activité des missions religieuses et s'appuyer sur celles-ci dans la perspective de maintenir la souveraineté espagnole sur les possessions que convoitent ses rivaux. Dans le préambule du décret royal du 17 août 1883 relatif au budget de la colonie pour l'exercice 1883-1884, le gouvernement fait clairement référence à la congrégation clarétaine et au rôle politique qu'elle aura à jouer au bénéfice de l'État et de l'entreprise coloniale. On peut relever par la même occasion les attentes que Madrid place en elle :

---

[329] Dolores García Cantús, *Abandonar Guinea: informe de García Tudela al gobierno de la República*, 1873, Vic, Ceiba Ediciones, 2004.

[330] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, Édition, introduction et notes de Jacint Creus et Ma Antònia Brunat, Vic, Ceiba Ediciones, 1997, p. 18.

> *Se ha podido compensar, con la rebaja hecha en ellos, la suma que se considera necesaria para que pueda establecerse la misión de Padres de la Congregación de misioneros hijos del Inmaculado Corazón de María, autorizada por Real orden de 9 de agosto de 1882, que tan convenientes resultados ha de dar llevando a países semisalvajes la cristiana y civilizadora misión que les está encomendada, contribuyendo poderosamente a enlazar con fuertes vínculos los intereses de la Metrópoli y de la colonia*[331].

Dès lors, on comprend que les clarétains vont avoir une tâche triple : christianiser les populations guinéennes, les coloniser au nom de l'Espagne et assurer la présence officielle du pays face aux appétences étrangères à peine dissimulées. Cette dernière tâche, qui n'est a priori pas la plus importante de toutes celles dévolues aux missions, reste toutefois la plus urgente en raison du contexte géopolitique décrit précédemment. En effet, depuis le *Congrès International de la Science Géographique* tenu à Paris au printemps 1875, on assiste à l'émergence de propositions de la part de différentes puissances européennes visant à prendre possession du continent africain et à établir des stratégies de colonisation.

Pourtant, jusqu'au début de l'année 1882, rien ne présageait la présence de la congrégation catalane dans le golfe de Guinée. Lorsque le 3 mai 1882 le gouvernement espagnol adresse une circulaire aux procureurs des différents ordres religieux présents dans la Péninsule ibérique pour prendre en main les missions guinéennes, la congrégation des Fils du Cœur Immaculé de Marie n'est pas concernée par cette invitation. Celle-ci est envoyée aux jésuites, aux franciscains, aux dominicains, aux augustins et aux carmes[332]. Cet appel intervient après que l'ordre des trinitaires déchaux, dont l'offre de services avait été acceptée par le gouvernement le 27 août 1880, a demandé en février 1882 un délai supplémentaire de trois ans pour réunir des effectifs conséquents[333]. Face à la négative des différentes congrégations sollicitées, le 6 mai 1882 les clarétains se portent volontaires par l'intermédiaire de José Xifré. Ce dernier est le cofondateur et le Supérieur général de la congrégation à cette période[334]. Il est, en outre, considéré par la communauté clarétaine comme le grand promoteur de l'expansion de la congrégation en Amérique, en Europe et en Afrique. Il est important de préciser que le fait d'aller exercer un service missionnaire dans

[331] *Real Decreto* du 17 août 1883 portant sur le budget de la colonie pour l'exercice 1883-84. Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 72.
[332] Mariano L. de Castro et Ma Luisa de la Calle, *La colonización española en Guinea Ecuatorial* (1858-1900), Vic, Ceiba Ediciones, 2007, p. 310.
[333] *Ibid*.
[334] Supérieur général de la congrégation des Fils du Cœur Immaculé de Marie depuis sa première élection le 1er mai 1858 jusqu'à sa mort le 3 novembre 1899 à Cervera.

une colonie espagnole permettrait aux Fils du Cœur Immaculé de Marie d'échapper au service militaire en Espagne. Ainsi la présence de cette congrégation dans le golfe de Guinée répond-t-elle aussi au souhait des dirigeants de substituer le service militaire de ses membres par une activité missionnaire dans un territoire d'outre-mer. L'exemption était amplement souhaitée par le père Xifré. Comme l'indique le père Jaume Sidera Plana, José Xifré considérait la dispense du service militaire comme une condition *sine qua none* pour que la congrégation grandisse et acquière de la notoriété[335].

L'obtention de l'accord du gouvernement espagnol et de la Congrégation de *Propaganda Fide* pour aller évangéliser les populations guinéennes a donc représenté une source de satisfaction pour le responsable clarétain qui avait fait de l'expansion de la congrégation une question centrale pour son développement. De même, le soutien officiel de l'État et les privilèges qui en découlent constituent des atouts considérables pour l'expansion missionnaire clarétaine. Lors de la signature de cet accord, le gouvernement de Sagasta s'est engagé à verser 800 pesos à chaque prêtre et 400 pesos à chacun des frères coadjuteurs. Il a garanti également un logement décent à chaque missionnaire « *y lo necesario para el culto de las iglesias* », ainsi que « *una módica cantidad destinada a vestir y alimentar a los indígenas que se fueran convirtiendo*[336] ». En retour, les trois obligations des missionnaires sont les suivantes : la première, « *civilizar por medio de la predicación del Evangelio, enseñanza del Catecismo y de la lengua española* »; la deuxième, « *ir formando Casas o Misiones a medida que en el interior de la isla se fuese ganando terreno en la conversión de los indígenas* »; la troisième, « *cuidar de la enseñanza*[337] ». En outre, les Fils du Cœur Immaculé de Marie se voient confier la gestion de la Préfecture apostolique de Fernando Poo alors régie par des prêtres du clergé séculier depuis le départ des jésuites.

La congrégation des Fils du Cœur Immaculé de Marie est encore une institution récente, sans grande expérience missionnaire, lorsqu'elle reçoit le droit d'aller œuvrer en Guinée espagnole. Cet ordre religieux n'a été fondé qu'en 1849 dans la ville catalane de Vic, près de Barcelone. Son fondateur est Antonio María Claret, béatifié en 1934 par le pape Pie XI puis canonisé en 1950 par Pie XII. En 1857, la reine Isabelle II le choisit comme son confesseur personnel. Dans une période où les traités internationaux ne concèdent la carte de souveraineté que dans les territoires où la présence réelle des puissances colonisatrices est

[335] Jaume Sidera Plana, « P. Xifre, el gran impulsor de la expansión congregacional », [en ligne], http://www.claretianformation.com/cofundadores-josep-xifre-musach/, consulté le 12/02/2016.
[336] Armengol Coll., *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 20.
[337] *Ibid*.

constatable, la mission clarétaine constitue un véritable outil que l'État espagnol va mettre à profit pour assurer définitivement sa présence[338]. La garantir est une opération éminemment cruciale dans le contexte qui entoure la venue des missionnaires clarétains.

Nous situons leur arrivée à cheval sur deux évènements qui ont un lien avec la politique d'expansion territoriale de la congrégation souhaitée par le gouvernement : le Ier Congrès Espagnol de Géographie Coloniale et Mercantile (*I Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil*) et la Conférence de Berlin qui ouvre la voie à l'avalanche des puissances européennes pour prendre position dans les points stratégiques de l'Afrique et qui provoque l'achèvement du partage du continent. L'arrivée des disciples de Claret à Santa Isabel a lieu précisément le lendemain de la clôture dudit congrès. Celui-ci est célébré du 4 au 12 novembre 1883 à Madrid. Il est organisé à l'initiative des membres de la *Sociedad Geográfica de Madrid*, parmi lesquels on retrouve Joaquín Costa. Lors de ce grand rassemblement, il est question de poser les bases de la politique coloniale et mercantile aussi bien dans le Maghreb que dans le golfe de Guinée. Au sujet de la colonie guinéenne, l'objet central est de convenir du modèle de colonisation adéquat après les faibles résultats observés depuis 1858. Il s'agit de choisir entre le modèle de type religieux qui accorde une place centrale au clergé, et celui de type agricole et commercial. L'idée d'accorder une place importante aux missions catholiques dans la politique coloniale y est défendue par un certain nombre de participants[339]. Face à leurs contradicteurs qui soutiennent un projet de colonisation agricole et commerciale excluant toute prédominance ecclésiastique, des personnalités telles que Joaquin Navarro[340], José Montes de Oca[341] et le Procureur général des missions clarétaines José Mata défendent un modèle de colonisation qui s'appuie sur les missionnaires. Le père Mata est clairement celui qui défend avec le plus de détermination, voire de passion, l'intervention des missionnaires dans le processus colonial :

> *La espada invencible del afortunado conquistador podrá subyugar esclavos cuantos se quiera; mas si la cruz no la precede o acompaña, nunca podrá formar súbditos de provecho. El hombre, aun en estado de salvajismo, tiene inteligencia y corazón como nosotros; ilumínese aquella con la antorcha de la fe, telescopio de la razón, según la*

[338] Jacint Creus et Mª Antònia Brunat, « Introduction », dans *Misión de Santa Isabel*, Vic, Ceiba Ediciones, 1997, p. 10.

[339] *Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil celebrado en Madrid en noviembre de 1883. Actas*, 2 t., Madrid, Imprenta de Fortanet, 1884.

[340] Le capitaine de vaisseau Joaquín Navarro a fait partie de l'expédition dirigée par Carlos Chacón en 1858. De ce voyage a résulté son œuvre *Apuntes sobre el estado de la costa occidental de África y principalmente de las posesiones españolas del Golfo de Guinea*, publiée en 1859.

[341] Gouverneur de Fernando Poo entre 1880 et 1883, puis de 1885 à 1887.

bella frase de un sabio contemporáneo; háblesele al corazón con el lenguaje divino de la caridad, y le tendremos, no ya físicamente, que el cuerpo de poco sirve, sino moral e intelectualmente conquistado[342].

José Mata attribue à l'Église un rôle exclusif dans la conquête des peuples « sauvages », ainsi que dans la pénétration et l'implantation de la puissance coloniale. C'est un discours qui fait écho à celui tenu quelques décennies plus tôt par Mariano Usera. Le responsable clarétain met surtout en exergue la capacité que seule l'Église aurait à soumettre les natifs à l'autorité civile et à modeler leur culture par le biais de l'action des missionnaires, considérant ces derniers comme les agents les plus à même de semer les idées de religion et d'appartenance à l'Espagne dans leur esprit. Le choix de ce modèle reviendrait à donner une continuité au projet initié avec les jésuites en 1858 et qui a permis à ces derniers de jouir des privilèges accordés par le concordat de 1851 et étendus à la colonie guinéenne. D'autre part, lors de ce congrès les partisans du modèle de colonisation missionnaire nous donnent déjà un aperçu de la stratégie d'expansion des missions clarétaines au-delà de Fernando Poo. Ils jugent primordial de les établir prioritairement dans les zones où il faut assurer la présence et la souveraineté espagnoles. Allant dans ce sens, José Montes de Oca préconise d'établir des missions secondaires à Corisco, Annobón et Cabo San Juan[343]. Et c'est bien vers cette stratégie que va s'orienter l'implantation des disciples de saint Claret.

La première expédition clarétaine part de Barcelone le 5 octobre 1883. Elle est composée de douze missionnaires : six prêtres et six frères coadjuteurs . Leur nombre n'est pas sans rappeler les douze apôtres qui jadis furent choisis par Jésus Christ parmi ses disciples pour l'accompagner dans son périple d'évangélisation. Tous sont catalans, à l'exception du père Ciriaco Ramírez originaire de la province de León. Ce dernier, ancien prêtre de Codornices (Ségovie), est le premier supérieur de la mission clarétaine en Guinée espagnole. Il en sera également le premier Préfet apostolique. Il mourra de maladie le 30 août 1888 à Banapá, et sera remplacé à la tête de la Préfecture apostolique de Fernando Poo par le père Pedro Vall-llovera, lequel décédera à son tour le 23 juin 1890, toujours à Banapá. Le successeur de Vall-llovera est le révérend Armengol Coll qui sera par ailleurs le premier Vicaire apostolique de Fernando Poo entre 1904 et 1918.

---

[342] *Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil celebrado en Madrid en noviembre de 1883. Actas*, t. I, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1884, p. 196-197.

[343] Miquel Vilaró i Güell, « Civilizar o hacer negocios: el dilema en torno a las misiones católicas del golfo de Guinea en los debates del I Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n°7 (2013), p. 227-240.

L'expédition arrive à Santa Isabel le 13 novembre 1883. À partir de cet instant, on va assister au déroulement de la stratégie géopolitique entourant l'expansion des missions clarétaines. Comme énoncé antérieurement, celle-ci va consister en l'établissement d'une mission centrale à Santa Isabel, puis à l'implantation de missions périphériques dans le reste de l'île de Fernando Poo, à Corisco, à Annobón, ainsi que dans l'Estuaire du Muni. À Santa Isabel, ils héritent des structures laissées vacantes par leurs prédécesseurs de la Compagnie de Jésus. Ils disposent donc d'une église « *que, construida por los RR. PP. jesuítas, se conservaba aún en buen estado*[344] », et d'une école, « *dirigida por un indígena, hombre probo y sensato*[345] ». De ce point de vue, on peut considérer que l'implantation des clarétains à Santa Isabel est bien moins problématique qu'ailleurs, d'autant plus qu'ils bénéficient de l'appui du gouverneur général Antonio Cano. Les effectifs de cette première expédition se concentrent sur ce périmètre qui est déjà sous le contrôle de l'administration coloniale. La situation est bien évidemment différente à Corisco, Cabo San Juan et surtout Annobón où l'autorité civile espagnole n'est nullement représentée.

Le 27 janvier 1885 a lieu l'arrivée de la deuxième expédition clarétaine à Santa Isabel. Elle comprend dix-neuf missionnaires et cinq sœurs conceptionnistes. C'est grâce à cet effectif que s'accélère l'ouverture des missions secondaires de Corisco, Cabo San Juan et Annobón. Elles sont toutes créées la même année. Celles de Corisco est fondée en mars 1885, permettant ainsi d'assurer une présence officielle sur cette île où les Espagnols font face aux intérêts expansionnistes français manifestés depuis 1839. Il faut rappeler que ce territoire situé près de Cabo San Juan et des deux Elobey fut visité en 1843 par Juan José Lerena. Ce dernier signa un traité avec le roi benga Bonkoro Ier, et concéda à ce dernier la carte de nationalité espagnole. En 1858 Carlos Chacón s'y rendit à son tour et nomma le roi Munga Ier gouverneur adjoint de l'île. Celle-ci a ensuite été victime du manque d'attention des autorités espagnoles, ce qui explique une influence hispanique tardive. Avant l'érection de la mission, le Supérieur Ciriaco Ramírez s'y est rendu en 1884 pour sonder les *Corisqueños* sur leur disposition à accepter cette implantation. D'après Armengol Coll, les Bengas se seraient montrés favorables à l'ouverture d'une mission sur leur terre[346].

La mission de Cabo San Juan est fondée, elle aussi, en mars 1885. Elle est dirigée à ses débuts par les ecclésiastiques Juan Soler, Miguel Valls et Antonio Busqué. Cette équipe

[344] Armengol Coll, *Mision de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 23.
[345] *Ibid.,* p. 26.
[346] *Ibid.*, p. 32.

de prêtres est complétée par les frères coadjuteurs José Caraltó, Roque Antón et Ramón Garcés. On peut considérer que l'établissement de cette mission est sans doute l'acte qui freine les ambitions françaises. Dans ces conditions, autant dire que l'intervention des Fils du Cœur Immaculé de Marie apparaît comme un acte patriotique, car il n'y a pas de doute quant au fait qu'ils défendent les intérêts de la patrie. Cela dit, en les défendant ils préservent ceux de la congrégation, puisque la perte de cette circonscription, ou d'une autre, aurait automatiquement limité l'expansion territoriale clarétaine. Mais cela ne signifie pas pour autant que le patriotisme des missionnaires n'est pas sincère, car ils vont le manifester à de nombreuses occasions, notamment dans la résolution de la question des limites territoriales et juridictionnelles dans la région continentale connue comme « *Cuestión del Muni* ».

Quant à la mission d'Annobón, sa fondation intervient en août 1885. Ce sont les pères Joaquín Juanola et Isidro Vila, ainsi que les frères Ramón Creu, Melitón Huici et José Caraltó qui sont destinés à cette île où des missionnaires espagnols n'étaient jamais parvenus à s'établir durablement. Les jésuites n'avaient pas réussi à s'y installer malgré la signature de deux ordres royaux qui prévoyaient leur implantation. Le premier avait été paraphé le 26 novembre 1862, et le second le 4 mai 1863. Les effectifs trop limités et les difficultés de communication entre Fernando Poo et cette île éloignée ont été les deux principaux obstacles à cette implantation. À cela s'ajoute le fait qu'Annobón n'a jamais eu la même importance politique et mercantile que Fernando Poo et Corisco. C'est d'ailleurs pour cette dernière raison qu'en 1862, lorsque le nouveau gouverneur de la colonie, López de Ayllón, reçoit la maison préfabriquée qui avait été commandée pour servir de local à la future mission d'Annobón, ce dernier fait le choix de l'envoyer finalement à Corisco[347]. Jusqu'à l'arrivée des clarétains en 1885, Annobón est donc restée sans présence officielle ni religieuse de l'Espagne alors qu'elle faisait l'objet des prétentions allemandes.

Ainsi, en moins de deux ans de présence, les clarétains atteignent l'objectif d'établir des missions secondaires dans les zones stratégiques désignées au départ. On peut considérer que cette stratégie d'implantation s'est révélée efficace dans la mesure où elle a permis à l'Espagne de satisfaire les exigences des accords de la Conférence de Berlin qui prévoyaient qu'il ne serait plus reconnu aux puissances européennes des droits historiques sur les territoires qu'elles n'occuperaient pas de forme effective. Les missions de Corisco, Cabo San Juan et Annobón permettent en définitive d'assurer une double présence : celle du pouvoir

[347] Mariano L. de Castro et Ma Luisa de la Calle, *La colonización española en Guinea Ecuatorial (1858-1900)*, *op. cit.*, p. 293.

religieux et celle de l'administration civile. C'est en ce sens qu'il convient de considérer l'expansion missionnaire rapide des clarétains premièrement comme garante de la présence officielle de l'Espagne sur ses territoires, et deuxièmement comme facilitatrice de l'implantation et de l'extension de l'administration coloniale auprès des indigènes bubi, bengas et annobonais.

On peut donc retenir que la stratégie d'expansion de la mission clarétaine, dont la portée géopolitique est évidente, entretient effectivement un lien avec le congrès de géographie coloniale au cours duquel est préconisée une extension des missions catholiques visant à préserver la souveraineté espagnole, mais également avec la Conférence de Berlin qui vient obliger l'Espagne et les autres nations européennes impliquées dans le partage du continent africain à attester de leur présence effective dans les territoires se trouvant sous leur domination. Les clarétains peuvent alors apparaître comme des grands défenseurs des intérêts de la patrie. Mais également comme des porteurs du discours et de l'idéologie coloniale espagnole.

Chapitre 2 : Description et représentation ethnico-culturelle des colonisés

Dans la littérature coloniale, la description des populations colonisées est souvent accompagnée d'observations sur leurs pratiques culturelles. Partant des descriptions les plus générales à celles particulières des indigènes de chaque groupe ethnolinguistique de la société colonisée, il est important de voir comment celles-ci abordent les questions culturelles et comment elles les associent aux individus.

I. Les Bubi dans le regard des Espagnols

I.1. Portraiture du Bubi dans la littérature coloniale

Les Bubi sont le groupe ethnolinguistique de la colonie dont les références apparaissent en premier dans les descriptions des voyageurs, explorateurs, missionnaires, administrateurs coloniaux et autres sources de la littérature coloniale espagnole consacrée à la Guinée. Partant des impressions issues des premières expéditions jusqu'aux descriptions plus contemporaines réalisées au cours de la première moitié du XXe siècle, il apparaît que, au-delà des représentations générales et globalisantes sur la société colonisée, il existe des caractéristiques présentées comme spécifiques aux Bubi et qui les différencieraient des autres groupes ethnolinguistiques de la colonie. Quelles sont-elles et que disent-elles du Bubi tel qu'il est décrit et représenté par les différents agents de la colonisation au cours de la situation coloniale ?

Les impressions sur les Bubi issues de la littérature coloniale apparaissent en premier lieu dans les descriptions et les mémoires réalisés à l'issue des expéditions militaires d'exploration menées dans les îles guinéennes avant la colonisation effective du territoire. Elles se manifestent ensuite dans la littérature missionnaire, notamment à travers les mémoires des pères Mariano Usera et Miguel Martínez Sanz, ainsi que par le biais des différentes publications des clarétains, dont la revue *La Guinea Española*. Elles sont enfin distillées dans la littérature fort variée – y compris les documents émanant de l'administration coloniale – qui fait son apparition au lendemain de l'établissement d'une administration pérenne et surtout après l'évidence de la chute de l'empire espagnol en Amérique. À travers celles-ci se manifeste un intérêt croissant pour les populations guinéennes qui deviennent des

objets de curiosité, puis d'études. Il en ressort que les auteurs des différentes descriptions insistent surtout sur l'apparence physique des Bubi, sur leurs us et coutumes ainsi que sur leur organisation politique et sociale. Il saurait difficilement en être autrement car les Espagnols sont alors au stade de découverte de ces populations qu'ils voient à travers un prisme et qu'ils décrivent sur la base d'une comparaison constante avec la société et la culture espagnoles.

L'un des premiers représentants du gouvernement espagnol en Guinée à fournir une description *de visu* des Bubi est Adolfo Guillemard de Aragón en qualité de consul spécial et juge de la couronne espagnole en Sierra Léone et de commissaire du gouvernement dans les îles du golfe de Guinée. Il partage ses impressions sur cette population principalement dans un mémoire rédigé en mars 1846 ainsi que dans son opuscule cité antérieurement. Dans son mémoire, il établit un constat sans appel : pour lui, il ne fait aucun doute que les Bubi sont un peuple sauvage. Il considère que c'est le plus infantile et le plus primitif qu'il soit possible de rencontrer à la surface de la terre. Il ajoute par ailleurs qu'il est le plus paresseux du monde car, soutient-t-il, « *no cultiva nada, no quiere nada sino aguardiente y ron, sus dos pasiones favoritas*[348] ». Ce point de vue du représentant espagnol, loin d'être isolé, a la particularité de rassembler plusieurs notions représentatives du Bubi que l'on découvre dans la bibliothèque guinéenne des XIXe et XXe siècles. Les plus récurrentes sont la paresse, l'immoralité, l'infantilisme et l'inintelligence.

Un des aspects auxquels les observateurs et les explorateurs s'intéressent en premier avant de développer des considérations morales et culturelles demeure les caractéristiques physiques des indigènes. C'est ainsi que dans le chapitre de son mémoire consacré aux habitants de Fernando Poo et à leurs coutumes, on découvre une description de l'apparence extérieure des Bubi qui insiste sur leur style vestimentaire et leurs ornements. Il le fait à travers la présentation d'une tribu qu'il situe à proximité de Santa Isabel et dont le chef se nomme Basily. Il présente ces Bubi portant un cache-sexe comme seul vêtement, le visage scarifié, le corps enduit d'argile et d'huile de palme. Un chapeau de paille fixé par des arêtes de poisson, et décoré de plumes de coq, sert à couvrir leur tête. Des bracelets ornent leurs pieds ainsi que leurs mains[349]. C'est là tout leur apparat, qui contraste grandement avec le costume de Guillemard, et qui constitue une référence à la nudité des Bubi et par voie de conséquence à une absence de pudeur.

---

[348] *Memoria de Guillemard de Aragón*, reproduit par Dolores García Cantús, *Fernando Poo : una aventura colonial española en el África occidental (1778-1900)*, *op. cit.*, p. 640.

[349] Cité par Dolores García Cantús, *Fernando Poo : una aventura colonial española en el África occidental(1778-1900)*, *op. cit.*, p. 314.

Dépassant le physique pour aborder les considérations morales, ces hommes, dont Guillemard dit que les deux passions favorites sont l'eau-de-vie et le rhum, sont présentés par celui-ci comme intrinsèquement violents à l'égard des femmes. Cette violence s'exprimerait surtout lorsqu'il est question de réprimer l'adultère des femmes. De ces dernières, il en dit peu comparé aux hommes. Néanmoins, il leur trouve de nombreuses qualités et ne manque pas de souligner les formes gracieuses de leur corps. En plus de lui paraître raffinées, elles font montre, selon lui, de beaucoup de délicatesse et de douceur. Cela en dépit du fait qu'elles soient traitées avec violence et même comme des esclaves par les hommes :

> *Las mujeres son finas y delicadas, esas horribles preparaciones de aceite y barro no pueden alterar sus graciosas formas: son dulces hasta lo infinito y reducidas a ser esclavos, y por mejor decir, el perro y la mula de carga del hombre; cuando alguna de ellas hace algún desliz conyugal, se le corta el puño derecho por la primera vez, cuya curación se obtiene dejando la herida por dos minutos en aceite hirviendo; a la segunda vez se le corta el brazo izquierdo, y muy a menudo la cabeza*[350].

À propos de l'adultère des femmes évoqué dans ce texte, de nombreux écrits de différents auteurs soulignent la sévérité avec laquelle cet acte était puni dans la société bubi. La sanction, souvent corporelle, pouvait aller de la flagellation à l'amputation d'un membre supérieur. Elle allait difficilement au-delà de ces véritables tortures physiques. L'écrivain José Más est de ceux qui y font référence. Il signale que la femme adultère était non seulement répudiée, mais aussi punie de sa faute par une amputation de la main droite. Si elle y survivait, précise-t-il, on l'abandonnait dans la forêt, loin de tout et de tous, jusqu'à ce que mort s'en suive. L'auteur en tire alors la conclusion que l'horreur et la crainte produites par ces punitions favorisaient en grande partie la fidélité des femmes bubi. De ce fait, les Bubi seraient selon lui moralement supérieurs aux autres groupes ethnolinguistiques qui peuplent le continent africain[351].

Pour le père Mariano Usera, qui parle lui de l'amputation d'un bras ou des deux, cette punition est l'unique acte de barbarie connu chez ce peuple auquel il reconnaît « *su carácter dulce y nada feroz*[352] ». Cela le conduit à considérer, comme Más, que les Bubi sont en ce point différents des autres peuples. D'après lui, il n'en existerait aucun susceptible de présenter moins d'instincts de barbarie et de sauvagerie que les indigènes de Fernando Poo[353].

---

[350] *Ibid.*
[351] José Mas, En el país de los bubis, *op. cit.*, p. 101.
[352] Jerónimo Mariano Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Poo*, *op. cit.*, p. 25 .
[353] *Ibid.,* p. 11.

Miguel Martínez Sanz voit pour sa part l'expression de la férocité de ce peuple dans les guerres auxquelles se livreraient avec fréquence les rois bubi entre eux. Il conteste cependant l'acte de barbarie qui consiste à punir les épouses adultères en les amputant des membres supérieurs. Il s'appuie principalement sur le fait que durant son séjour à Fernando Poo où il a rencontré des centaines de femmes, il ne lui a pas été donné d'en voir une qui soit estropiée[354].

En nous appuyant sur ces points de vue, nous constatons que les Bubi semblent échapper au caractère belliqueux attribué à la plupart des peuples indigènes, lequel fait écho à la barbarie qui abonde dans la représentation littéraire et artistique de l'Africain précolonial mais aussi postcolonial avec un vocabulaire qui a connu des évolutions. Cette tendance est confirmée par le cubain Emilio Valdés Ynfante, un observateur extérieur à la colonisation.

En 1897, Valdés Ynfante est déporté à Fernando Poo où il reste confiné jusqu'en 1898 avec d'autres cubains. De ce séjour forcé à Santa Isabel naît l'ouvrage *Cubanos en Fernando Poo. Horrores de la dominación española*. Dans celui-ci, il décrit son passage dans la capitale coloniale et raconte la domination espagnole telle que vue et vécue par lui. Une partie du livre est consacrée à la présentation et à la description des habitants de Santa Isabel, principalement les Bubi, les Fernandinos et les sujets européens dont les Espagnols. Parlant des Bubi qu'il a pu observer au cours de son année de déportation, le cubain ne fait référence à aucune tendance belliqueuse ni à l'expression d'une quelconque forme de violence dans leur comportement. Il les décrit plutôt comme un peuple pacifique et soumis :

> *De las diferentes razas que pueblan á Fernando Póo, la más numerosa es la de los bubees; pacífica y sumisa, pero por la escasez de sus necesidades y por su natural tendencia á la ociosidad no se puede esperar de ellos un trabajo asiduo*[355].

Si lui non plus ne fait pas état d'un caractère belliqueux, il insiste cependant sur la soumission des Bubi. Celle-ci fait partie des traits de caractère attribués à ce peuple, au même titre que l'oisiveté. Martínez Sanz déclare à ce propos que les Bubi sont naturellement timides et soumis. Chefs et gouvernés obéissent, dit-il, sans violence à l'autorité espagnole[356]. Nous retrouvons cette considération également chez le gouverneur général Ángel Barrera dans son mémoire de mai 1911 sur la situation politique et administrative de la colonie. Selon lui, les

[354] Miguel Martínez Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Poo en el golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta de Higinio Reneses, 1859, p. 18.
[355] Emilio Valdés Ynfante, *Cubanos en Fernando Poo. Horrores de la dominación española*, La Havane, Imprenta El Fígaro, 1898, p. 61.
[356] Miguel Martínez Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Poo en el golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 18.

Bubi sont un peuple faible et incapable d'exercer le moindre acte d'opposition à la souveraineté espagnole, du moins par sa propre initiative[357]. Outre l'idée de soumission et de passivité, on retrouve aussi dans ce propos du gouverneur une référence directe à l'absence de violence chez les Bubi. Barrera est convaincu de la faiblesse et du caractère pacifique de cette population au point de considérer par exemple que la rébellion bubi de juillet 1910, plus connue sous la dénomination de « *sucesos de Balachá* », ne fut rien d'autre qu'une réaction, un acte de défense face aux violations du commandant du poste militaire de Musola en quête de main-d'œuvre indigène[358]. Dans son interprétation, il s'agirait simplement d'un épiphénomène, un acte isolé et insignifiant d'un peuple inapte à contester l'autorité et la domination de l'Espagne.

Nous remarquons un autre trait mentionné avec récurrence pour caractériser le Bubi. Il est question de la paresse. Celle-ci est décrite comme un caractère inné qui les rendrait réfractaires au travail. Au milieu d'un passage consacré à la description de l'habitat des natifs de Fernando Poo, Valdés Ynfante y fait référence dans un vocabulaire fortement basé sur des comparaisons avec les Européens qu'il prend en modèle pour inciter les indigènes au travail. Il estime en effet que les Bubi devraient s'inspirer des Européens pour acquérir la culture du travail dite nécessaire au progrès d'un peuple. C'est ainsi qu'ils pourraient changer et améliorer des conditions et un cadre de vie que lui et d'autres observateurs jugent fort misérables :

> *En el interior de ellas [casitas de los Bubis] no halla el viajero ni un mal banco en qué sentarse; en cambio encuentra inmundicia por todas partes y miseria y abandono en sus pobladores que viven frugalmente al día y que tampoco se apuran en su natural apatía, por buscar comodidades ú otro modo mejor de subsistir, tomando ejemplo en las poblaciones de europeos que tan cercanas tienen*[359].

Bien qu'il exhorte les Bubi à prendre exemple sur les Européens afin d'assimiler l'importance du travail, c'est sur une autre population africaine qu'il s'appuie pour mettre davantage en évidence la paresse des Bubi. Pour cela, Valdés Ynfante met en opposition la vigueur, l'intelligence et l'activité des Krumen avec l'oisiveté et la langueur des Bubi[360]. Ainsi, les Krumen sont présentés comme des travailleurs assidus et infatigables tandis que les

[357] AGA, caja G-167, expediente 2: *Memoria sobre situación política y administrativa de Guinea, por el gobernador* (1911), p. 164.
[358] *Ibid.*
[359] Emilio Valdés Ynfante, *Cubanos en Fernando Poo. Horrores de la dominación española*, *op. cit.*, p. 59.
[360] *Ibid.,* p. 61.

Bubi restent dépeints comme un peuple passif et paresseux qui se satisfait de peu, c'est-à-dire de ce que lui offre la nature qui l'environne sans fournir d'efforts particuliers. Il rejoint en cela Manuel Iradier qui manifeste une admiration pour cette population « forte » et « travailleuse » dont le développement musculaire donne à l'ensemble du corps « *un aspecto varonil digno de ser copiado por hábil pintor*[361] ». Ces auteurs établissent clairement un parallèle entre la constitution physique et l'aptitude à travailler. Emilio Bonelli met lui aussi en lumière les dispositions particulières des Krumen pour tous types de travail :

> *Su resistencia para toda clase de faenas es incomparable; su disciplina y sumisión al jefe, grandísima, y si en ellos no se descubren verdaderos genios, justo es reconocer que se encuentra en cambio un respeto y buen criterio suficientes a desvanecer sus defectos. Estos krumanes se contratan por uno ó dos años, para las factorías ó plantaciones agrícolas desde Dakar hasta rebasado el Ecuador, y sin su irremplazable auxilio para las faenas más penosas, la vida en esta parte de África sería muy difícil si no imposible*[362].

Ainsi, les Krumen aux corps musculeux semblent être naturellement de bons travailleurs. Avec cette réputation acquise avant même leur arrivée à Fernando Poo, ils sont devenus fort logiquement la principale force de travail employée par les Espagnols dans toute l'île de Fernando Poo. À l'inverse, les Bubi sont présentés comme une population à la constitution physique faible. Alfonso de Lucas de Barres les décrit comme « *raquíticos, endebles, de pequeña estatura, desprovistos de toda energía física*[363] ». Bravo Carbonel va plus loin en considérant que le Bubi « *apenas hace nada útil*[364] ». La morphologie des Bubi semble ainsi avoir contribué à alimenter le discours sur leur aversion pour le travail salarié ou non salarié.

Le regard misérabiliste que porte le cubain Valdés Ynfante sur les Bubi et leurs conditions de vie se note également chez d'autres auteurs comme Guillemard de Aragón. Ce dernier en fait mention au détour d'une description de l'habitat bubi :

> *Las habitaciones de los Bubi son chozitas de perros en las cuales un niño de 6 años puede apenas entrar de pie (...) se acuestan en tierra, no poseen utensilios de cocina (...): calabazas para vino y aceite de palma son los solos vasos de que se sirven; tienen todo el año, noche y día, fuego encendido; comen víboras, lagartos, monos y yames (...)*

[361] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, *op. cit.*, p. 84.
[362] Emilio Bonelli, « Un viaje al golfo de Guinea », conférence prononcée le 16 mai 1888 à la Société Géographique de Madrid, *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, CXLVI (2010), p. 229-250 (p. 238).
[363] Alfonso de Lucas de Barres, *Posesiones españolas del golfo de Guinea*, Méjico, 1918, p. 7.
[364] Juan Bravo Carbonel, *Fernando Poo y el Muni: sus misterios y riquezas*, Madrid, Alrededor del Mundo, 1917, p. 56.

> *Tienen en las piernas muchas úlceras y muchas llagas en el cuerpo; son propensos a la elefantiasis; estas enfermedades provienen de la humedad y de sus comidas que destruyen su constitución y contribuyen á esas flecmasis pútridas*[365].

Évoquer l'habitat des Bubi est ainsi prétexte à insister sur leurs conditions de vie et d'hygiène sans cesse mentionnées par les autorités et la médecine coloniales comme l'une des causes d'un taux de mortalité élevé observé pendant la période de domination espagnole. À tout considérer, nous constatons dans l'ensemble que le discours sur les Bubi rassemble plusieurs notions représentatives de l'image générale des indigènes guinéens et africains véhiculée par les explorateurs, les aventuriers, les missionnaires, les commerçants, les écrivains et autres voyageurs. Celui-ci a de fait contribué à nourrir l'imaginaire des Espagnols qui n'avaient de connaissances sur l'Afrique que celles transmises dans les récits de la littérature exotique ainsi que dans les récits de voyages, à l'exemple de celui de José Más qui a connu un succès non négligeable en Espagne au milieu d'œuvres étrangères de la même catégorie. Il a également contribué à renforcer, à travers la Guinée espagnole, le mythe de l'Afrique, continent de l'exotisme, de l'aventure, et du mystère, continent du paganisme, de la polygamie et de la sexualité incontrôlée, continent du climat mortifère et de la forêt épaisse peuplée d'êtres primitifs et barbares dont le salut passe par l'intervention de l'Européen civilisateur.

L'image du Bubi issue de la littérature du XIXe siècle va persister au début du siècle suivant. En effet, le constat qui se dégage au cours des premières décennies du XXe siècle est que les différents auteurs iront en se complaisant dans l'évocation des aspects les plus mystérieux et les plus exotiques des Bubi. Aussi insisteront-ils sur ce qui les différencie fondamentalement d'eux. Ils continueront de donner l'impression que tout est musique, danses lascives, transe, naïveté, paresse, poltronnerie et machisme chez les Bubi, comme résumé clairement dans un commentaire du révérend Martínez Sanz :

> *Con decir que nada hacen absolutamente más que bailar, cantar y estarse en conversación mano sobre mano, está dicho todo cuanto hay que decir sobre las ocupaciones ordinarias de los fernandianos. No tienen más necesidades que la de comer, y a esta satisfácenla fácilmente con el ñame, que la tierra les produce a costa de un escasísimo trabajo, que por lo regular corre a cuenta de las mujeres*[366].

[365] *Memoria de Guillemard de Aragón*, *op. cit.*, p. 643.
[366] Miguel Martínez Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Poo en el golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 13.

Mais tout n'est pas que mythe, stéréotypie ou hymne de louange à l'exotisme dans la portraiture du Bubi dressée dans ces textes dont la plupart ont été produits à une époque où l'influence espagnole était faible et au cours de laquelle les Espagnols considéraient que tout ce qui était relatif aux indigènes se maintenait dans un véritable primitivisme. Bien que les appréciations issues de ces textes cumulent de nombreux marqueurs du discours général relatif aux peuples extra-européens, il faut tout de même noter que les données anthropologiques et historiques qu'ils fournissent ont été précieuses et d'un apport considérable dans la connaissance de ce peuple et de sa culture.

I.2. Le Bubi comme sujet infantile

Un des traits marquants de la littérature scientifique et non scientifique du XIXe siècle, voire du XXe, est la tendance à attribuer aux Noirs des affinités avec les animaux, en particulier les grands singes. De Jules Verne à Manuel Iradier, en passant par Honoré de Balzac et Pierre Loti, le vieux préjugé de la porosité physiologique et comportementale entre l'Africain et les animaux va en se renforçant. Celui-ci est consolidé par les études menées par divers scientifiques, notamment des médecins, à l'image de l'Anglais Richard White et du français Georges Cuvier, ainsi que par certains anthropologues. En effet, leurs recherches tendent surtout à confirmer l'animalité des Africains. On se souviendra par exemple des études menées sur la Venus hottentote dont les particularités physiques interpellaient ceux qui la voyaient lors des différentes exhibitions dont elle fut l'objet en Europe. Après sa mort dans un cirque d'animaux parisien, son corps fut disséqué par Georges Cuvier qui n'hésita pas à établir un parallèle entre la femme hottentote, et par extension la femme noire, et les animaux, au point d'affirmer n'avoir « jamais vu de tête humaine plus semblable aux singes que la sienne[367] ». En réalité, placer les Noirs au voisinage immédiat des grands singes est un moyen de prouver qu'ils sont inférieurs aux Blancs. Dans le contexte colonial, une autre façon de mettre en évidence et d'affirmer cette infériorité est de présenter les Africains comme des sujets infantiles, c'est-à-dire des « grands enfants ». Les indigènes de Guinée, et plus particulièrement les Bubi, n'échappent pas à cette comparaison dans les textes espagnols.

Il y a lieu de dire que l'image du Bubi comme « grand enfant » est une antienne de la rhétorique coloniale espagnole. Si celui-ci échappe au stéréotype physique de l'indigène

[367] Georges Cuvier, « Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus hottentote », *Mémoires du Muséum d'histoire naturelle*, 1817, tome 3, p. 259-274.

guerrier, agressif, fort et robuste, il est tout de même rattrapé par un autre, intellectuel, qui le présente comme une personne naïve, insouciante et incapable de réfléchir par elle-même. Un individu dont les principales préoccupations, pour ne pas dire les seules, se résument à satisfaire ses besoins élémentaires sans efforts en profitant de la nature qui l'entoure. Fernández-Fígares Romero de la Cruz argumente à ce propos que, « *al no estar presente el estereotipo del negro guerrero, predomina más el del "salvaje ignorante", que evoluciona hacia el "negro-niño", el cual se generaliza, a medida que se concreta la colonización en instituciones*[368] ». Comme elle l'indique si bien, cet aspect est tout sauf marginal car il constitue la principale caractéristique utilisée pour mettre en relief l'infériorité du Bubi par rapport à l'Espagnol. On remarque effectivement que la colonisation avançant, on insiste progressivement, dans les descriptions, sur l'indigène *homo infantilis* au détriment de l'indigène sauvage.

Ce qu'il faudrait comprendre dans cette évolution terminologique c'est que l'indigène bubi, longtemps considéré comme une altérité sauvage, se voit progressivement lavé de cette considération. Pour cause, la présence espagnole, et particulièrement celle des missionnaires, sous-entend l'exécution de la mission civilisatrice qui a servi d'alibi à l'expansion coloniale. Ainsi, en considérant que l'indigène est désormais éduqué, évangélisé et converti au travail salarié, il devient difficile voire incohérent de continuer à le désigner par l'attribut de sauvage. Continuer à le considérer comme tel reviendrait d'une certaine façon à remettre en cause le travail entrepris par les missionnaires. Mais comme l'indigène ne devient pas pour autant l'égal de l'Espagnol en raison, entre autres, de la nécessité de conserver une hiérarchie raciale indispensable au maintien de l'ordre colonial, on le présente alors comme un enfant afin de laisser patent la supériorité des Espagnols ainsi que leur droit de domination et leur devoir de protection d'individus supposés faibles et non autonomes. On peut lire par exemple, dans un article de la revue *La Guinea Española*, cette phrase suffisamment éloquente pour ne laisser place à aucun doute sur cette considération : « *el indígena no ha pasado del período de la infancia*[369] ».

À en croire la plupart des auteurs et des agents de la colonisation qui recourent à cette représentation, les Bubi n'ont pas passé la période de l'enfance car ils pensent comme des

[368] Ma Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 132.
[369] « La poligamia en el África bantú », *La Guinea Española*, 25 avril 1950, p. 144-147.

enfants et se comportent comme tels. Cette considération résonne très fort, comme c'est le cas dans le discours tenu par Manuel Iradier dans le cadre de ses explorations :

> *Entre el niño y el africano hay grandes puntos de analogía. El niño tiene más memoria que inteligencia, el niño siente la necesidad del engaño y miente, el niño tiene desarrollada la facultad de ciega adquisividad y roba, el niño es más destructor que constructor, es más festivo que serio. Hablar a la inteligencia del niño es perder el tiempo*[370].

On retrouve dans cette analogie entre l'Africain et l'enfant certains des principaux éléments de l'imagerie du Noir construite depuis le XVIe siècle dans la Péninsule ibérique : l'inintelligence, la bêtise, la tromperie, le mensonge et un attrait prononcé pour le divertissement. L'explorateur fait d'ailleurs du mensonge une coutume, et du vol une habitude chez les Africains[371]. Le texte d'Iradier est similaire à beaucoup d'autres qui placent les adultes bubi au niveau des enfants européens en leur attribuant des capacités limitées. Cependant, et contrairement aux enfants européens qui grandissent et développent leur intelligence, les adultes africains semblent destinés à patauger indéfiniment dans la puérilité. C'est ce que laisse entendre clairement le prêtre clarétain Marcos Ajuria Gallastegui dans une démarche destinée à légitimer l'autorité et le paternalisme des Espagnols sur des indigènes inaptes à se gouverner eux-mêmes : « *de nuestros indígenas hemos afirmado muchas veces y ahora volvemos a repetir, que aunque vayan creciendo en edad, no dejan de ser perpetuamente niño y como tales han de ser gobernados*[372] ». Pour lui comme pour d'autres, l'âge n'a pas d'incidence sur le caractère des indigènes et leur besoin d'être orientés continument, comme l'étaient autrefois les amérindiens sur lesquels les rois d'Espagne « veillaient paternellement pour leur bien[373] ».

Cette posture qui consiste à infantiliser le sujet colonisé est telle que des études pseudo-scientifiques seront menées en Guinée espagnole à partir des années 1940 pour déterminer la capacité mentale des indigènes. Les travaux les plus connus sont ceux des docteurs Vicente Beato et Ramón Villarino qui furent édités par la Direction Générale du

[370] Manuel Iradier, *Africa. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Explorador*, *op. cit.*, p. 509.
[371] *Ibid.,*p. 511.
[372] Marcos Ajuria Gallastegui, « La Reducción de indígenas a poblados y "Las Leyes de Indias" », *La Guinea española*, n°7, 10 septembre 1917, p. 193-195.
[373] Marcos Ajuria Gallastegui, « La Reducción de indígenas a poblados y "Las Leyes de Indias" », *op. cit.*

Maroc et des Colonies en 1944[374]. Ces recherches, comme toutes les autres réalisées entre les années 1940 et 1960, ont pour objectif principal de réaffirmer l'infériorité des Guinéens en leur attribuant des capacités intellectuelles largement inférieures à celles des Espagnols. Si bien que Beato et Villarino souhaitent installer un service de puériculture dans la colonie, quand d'autres préconisent dans le même temps d'établir un système éducatif distinct de celui appliqué en métropole et qui soit adapté au niveau d'intelligence de l'indigène. Il convient de constater que ces études servent par la même occasion à légitimer la mission colonisatrice de l'Espagne dans les lointaines terres africaines. Affabulés d'une déficience intellectuelle qui les rend inopérants pour les tâches de l'esprit, les Bubi et les autres groupes ethniques restent alors considérés essentiellement comme une force physique, un outil indispensable à l'exploitation des richesses de la colonie.

Avant d'arriver à ces études marquées par une forte coloration de racisme, de nombreuses descriptions insistaient déjà sur une absence de raisonnement chez les Bubi pour les assimiler à des enfants. C'est le cas de José Más qui déplore dans son roman l'ingénuité et le manque de sagacité chez ceux qu'il qualifie de « *inteligencias de infantilidad asombrosa* ». Aussi leur attribue-t-il une imagination infantile[375]. L'explorateur Amado Osorio déplore à son tour « *sus cerebros poco aptos para discurrir sobre ideas abstractas*[376] ». La candeur, l'ingénuité et la simplicité sont autant d'occurrences employées pour portraiturer le Bubi en l'infantilisant. On peut également le relever dans les écrits de Martínez Sanz lorsque celui-ci s'attèle à convaincre les lecteurs de la simplicité singulière des « Fernandins » :

> *En prueba de la sencillez de estas buenas gentes, dos casos que he presenciado : es el primero, que mirando uno de ellos las imágenes de los santos que tenemos en nuestra capilla, fijo su atención en un cuadro que representa á Santo Tomás de Villanueva; y como este cuadro, deteriorado en el camino, tuviese una pequeña rotura en el venerable rostro del Santo, muy semejante á las cicatrices que suelen llevar en la cara los fernandianos, esta rotura llenó de alegría á aquel buen hombre, que al momento llamó á sus compañeros, y todos participaron del mismo regocijo, persuadidos de que aquel Santo era un individuo de su misma raza. Fué el otro, que habiendo visto un fernandiano en casa del Sr. Gobernador el magnífico retrato de S. M. la Reina, que yo*

[374] Vicente Beato González et Ramón Villarino Ulloa, *Capacidad mental del negro. Los métodos de Binet-Bobertag y de Yerkes, para determinar la edad y coeficiente mental, aplicados al negro*, Madrid, Dirección General de Marruecos y Provincias Africanas, 1944.
[375] José Más, *En el país de los bubis, op. cit.,* p. 136.
[376] Amado Osorio, « Condiciones de colonización que ofrecen los territorios españoles del Golfo de Guinea », *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, tome XXII, mai 1887, p. 314-32 (p. 318).

llevé á la misión, después de haberle mirado de hito en hito por algún rato, se volvió á el Sr. Gobernador y á mí, y con la mayor candidez nos preguntó por qué no hablaba[377]?

Ajoutons que nombreux sont les observateurs qui s'appuient sur l'attitude et les réactions des Bubi à l'endroit des Espagnols et des Européens en général pour mettre en relief leur caractère infantile. À ce propos, c'est chez Guillemard de Aragón que l'on retrouve précisément l'emploi de l'expression « grands enfants ». Pour lui, le comportement des Bubi envers les Européens est révélateur de cette condition. Il estime, par exemple, que leur prétendue férocité ne serait en réalité qu'une légende tant ils manquent de bravoure face aux Européens : « *se ha pintado a los Bubis como feroces guerreros; pobres Bubis ¡qué calumnias!, los creo valientes entre sí, pero con los Europeos son grandes niños*[378] ». L'usage de la formule « *grandes niños* » indique à quel point l'infantilisation des indigènes, dont le corollaire est le paternalisme des Espagnols, est une caractéristique marquante de la pensée et du colonialisme ibérique en Guinée. Perçus et présentés comme de grands enfants aux capacités mentales et intellectuelles limitées, il est donc de la responsabilité des Espagnols de les protéger, en les plaçant notamment sous tutelle comme dans le cadre d'une *patria potestad*. Dans les faits, il sera précisément question d'une tutelle de l'État espagnol qui sera institutionnalisée et placée au centre de la politique indigène.

En somme, la représentation du Bubi comme « grand enfant » participe de la construction ethnocentrique de l'indigène comme *homo infantilis*. En plus de mettre en relief son infériorité supposée, le fait de le comparer à un enfant renvoie aussi à son abêtissement. Cela sert, en outre, non seulement à justifier la politique coloniale espagnole caractérisée par un paternalisme institutionnalisé, mais également à inculquer chez le Bubi ainsi que chez les autres populations africaines de la colonie un sentiment d'infériorité face à l'Européen.

I.3. Un autre regard : Oscar Baumann chez les Bubi

Les descriptions évoquées précédemment semblent univoques dans leur représentation des Bubi. Cependant, il nous a aussi été donné de constater des postures et des discours moins tranchés, bien qu'imbibés eux aussi d'une stéréotypie au service d'une mise en ordre inégalitaire du monde, et d'un paternalisme à peine dissimulé correspondant à la vision

[377] Miguel Martínez Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Poo en el golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 19.
[378] Cité par Miquel Vilaró i Güell, *La colonización de la cruz en la Guinea Española*, Barcelona, Ceiba Ediciones, 2011, p. 87.

dominante de la « mission civilisatrice de l'homme blanc » véhiculée par la propagande coloniale espagnole. Ces textes au discours contrasté se réfèrent autant à la culture et au mode de vie et de pensée des Bubi, qu'à leur comportement au sein de leur société ainsi qu'avec les Européens. Leurs auteurs ont réussi à s'affranchir de certaines pensées et idées reçues généralisées aussi bien au XIXe qu'au XXe siècle. Pour avoir cette vision quelque peu contrastée, nous nous appuyons sur le discours et les observations d'Oscar Baumann dans son ouvrage *Una isla tropical africana. Fernando Poo y los Bubis*[379].

Dans cet ouvrage considéré par les spécialistes comme une des grandes références des travaux anthropologiques du XIXe siècle consacrés aux Bubi, le géographe et ethnologue autrichien Oscar Baumann accompagne son discours de données aussi précieuses qu'utiles à une meilleure connaissance de cette population et de son environnement culturel. C'est en parcourant une grande partie de l'île de Fernando Poo à des fins scientifiques, mais aussi pour satisfaire sa curiosité, qu'il a eu l'occasion de les rencontrer et de les observer dans leur quotidien. Il est l'un des premiers Européens à vivre cette expérience à l'intérieur du pays bubi. L'ouvrage qui en a résulté a été le moyen de reconsidérer certaines images des Bubi véhiculées par les textes de la littérature coloniale. Celui-ci a aussi permis de nuancer des considérations tirant leur origine de l'imaginaire construit autour des habitants de la grande île guinéenne.

Les explorations réalisées par Baumann ont lieu entre septembre et octobre 1886. Au cours de celles-ci, l'Autrichien découvre une société préindustrielle en parcourant différents villages. Cette observation du mode de vie des indigènes a ainsi été l'occasion de s'imprégner de certains traits de leur culture à une période où la colonisation espagnole, pourtant renforcée depuis 1858 avec l'établissement d'une administration locale, et aidée à partir de 1883 par l'implantation et le travail idéologique des missionnaires clarétains, ne couvrait qu'une portion du territoire. À Fernando Poo, la représentation administrative était encore parcellaire et concentrée sur la côte septentrionale autour de Santa Isabel. À l'intérieur de l'île, la présence espagnole était inexistante. Le mode de vie de ces populations isolées dans le cœur de l'île n'était alors pas soumis à l'influence des colonisateurs et n'avait pas encore subi toutes les transformations sociales, politiques, culturelles et économiques engendrées par la

[379] L'édition originale de l'ouvrage, *Eine afrikanische tropen-insel. Fernando Póo und die Bubi*, Vienne, Eduard Hölzel, 1888, avec les illustrations de Ludwig Hans et Franz Zimerman, est en ligne sur www.archive.org. Nous utilisons l'édition de la bien tardive traduction espagnole : Oscar Baumann, *Una isla tropical africana. Fernando Poo y los Bubis*, Madrid, Sial / Casa de África, 2012.

colonisation. À travers l'observation de quelques rites et coutumes, Baumann a découvert une culture pratiquement intacte. Celle-ci était portée par un peuple dont le portrait dressé ne cadrait pas, selon lui, avec la réalité et manquait de fondement :

> *No estoy de acuerdo con los antiguos navegantes, que consideraban a los bubis unos terribles y malvados salvajes. Sus costumbres les parecían groseras y salvajes, su miedo la tomaban por maldad. Quien se tome actualmente la molestia de tratar durante algún tiempo con los bubis se convencerá de que estas opiniones carecen de fundamento. Los bubis son un pueblo primitivo, en el pleno sentido de la palabra. El bubi se encuentra en su auténtico elemento en los interminables bosques tropicales, en los oscuros barrancos montañosos y en las herbosas praderas de su patria. […] El bubi está unido a su bella patria y a su primitiva y despreocupada forma de vida con todas las fibras de su corazón. En esta peculiaridad se basa su rasgo característico principal: una mentalidad extremadamente conservadora. Muchas veces se ha intentado vestirles, generalmente con el resultado de que al día siguiente volviesen de nuevo a su antigua y desnuda libertad*[380].

Il faut se rendre compte que contrairement à la description de Baumann qui n'est pas construite uniquement sur un système de comparaisons avec l'Europe et l'Européen – des comparaisons restent évidemment perceptibles dans son ouvrage – la plupart des explorateurs et agents de la colonisation, dont il conteste la vision portée sur les Bubi, diffusaient une image fondée sur l'exposition de ce qui constituait à leurs yeux des déficiences par rapport aux normes et aux règles sociales européennes.

Baumann rend compte par ailleurs des contacts tardifs entre les Européens et les Bubi de l'intérieur. Traditionnellement, les villages se situaient a proximité de la mer, mais l'arrivée du mercantilisme sur les côtes et le commerce d'esclaves pratiqué par les Portugais dans la zone de Fernando Poo et du Río Muni à partir de 1530 ont poussé les habitants à reculer progressivement à l'intérieur de l'île et sur des terrains montagneux. Ainsi, les Européens qui parcouraient le littoral rencontraient difficilement ceux qui l'habitaient. Baumann déclare avoir traversé des villages vierges de passage d'hommes blancs. Un exemple révélateur est celui du village d'Ureka situé sur la côte méridionale, à l'extrémité sud de l'île :

> *Un camino que trepaba por el escaparate y por todo el entramado de raíces nos condujo a lo alto, una meseta abierta en la que había dispersos unos bonitos bosquecillos de palmeras. Desde uno de ellos nos observaban los marrones tejados de*

[380] Oscar Baumann, *Una isla tropical africana*, *op. cit.*, p. 146-147.

hojas de Ureka. La palabra Ureka significa en la lengua bubi «lejanos, remoto», y el poblado llamado así es el último puesto avanzado situado ante una extensa y despoblada zona que comprende la parte sudoeste de la Isla. Los bubis, muy fuertes y bien constituidos, nos trajeron gallinas, bananas y huevos. El poblado no se llama sin motivo «el remoto». Aunque está situado muy cerca del mar y sus habitantes divisan a menudo barcos de vela y vapores, los más ancianos no recordaban haber visto nunca a un blanco en Ureka[381].

Il est vrai que jusqu'en 1887 et la première expédition de reconnaissance à la vallée de Moka réalisée par le prêtre clarétain Joaquín Juanola, les contacts avec les Bubi se limitaient aux villages les plus proches de Santa Isabel comme Banapá et Basilé. Cela explique donc le fait que Baumann ait traversé des terres encore inexplorées par les Espagnols et qu'il ait atteint des villages dont les habitants n'avaient pas établi le moindre contact avec l'homme blanc. L'autrichien s'étonne alors que quatre cents ans après la découverte de l'île et plus d'un siècle après son acquisition les Espagnols n'aient toujours pas exploré l'intérieur de celle-ci. Aussi ne comprend-t-il pas le fait que ceux-ci n'aient pas manifesté le moindre intérêt scientifique pour les Bubi. Il faut rappeler en effet qu'à cette période le peuple autochtone de Fernando Poo n'avait pas encore fait l'objet d'une étude conséquente sur le fonctionnement de sa société et des institutions qui la composaient. Il en allait de même pour l'histoire de ce peuple connue quasi-exclusivement par ses seuls membres et transmise au sein du groupe d'une génération à l'autre par le bais de la littérature orale. Son histoire restait encore à écrire, tout comme celle de la plupart des peuples des territoires qui forment les États-nations africains actuels. Quant à la langue bubi, et bien que le père Mariano Usera ait été un des premiers missionnaires espagnols à s'y intéresser en élaborant un précis de vocabulaire qui apparaît dans l'appendice de son mémoire, il a fallu attendre 1890 pour voir une description linguistique fiable élaborée par un Espagnol. Avant celle-ci, c'est une œuvre du missionnaire protestant américain John Clarke qui a servi de référence aux africanistes européens dans leur approche de cette langue[382]. Les missionnaires étant les premiers à s'intéresser aux langues africaines pour favoriser la transmission de la parole de l'évangile, la première œuvre espagnole de référence est celle élaborée par le missionnaire Joaquín Juanola[383]. Suivront celles de Bienvenido Pereda et Isidoro Abad[384]. C'est cet état de fait, entre autres, qui pousse

[381] Oscar Bumann, *Una isla tropical africana*, *op. cit.*, p. 90- 91

[382] John Clark, *Introduction to Fernandian Tongue*, Berwick-on-Tweed, Daniel Cameron, 1848.

[383] Joaquín Juanola, *Primer paso a la lengua bubi, o sea ensayo a una gramática de este idioma*, Madrid, A. Pérez Dubrull, 1890.

[384] Bienvenido Pereda, *Compendio de gramática bubi*, Barcelona, Lucet, 1920; Isidoro Abad, *Elementos de la gramática bubi*, Madrid, Editorial del Corazón de Maria, 1928.

Baumann à s'étonner. Rappelant que « *los fueguinos, los ainos y otros pueblos isleños de este tipo han sido, muy a menudo, objeto de investigaciones científicas* », il constate, surpris :

> *He sido yo el primer viajero que ha podido visitar innumerables poblados de los bubis, donde mi aparición, al ser blanco, producía mayor sensación que en cualquier poblado del Congo situado en el profundo interior de África*[385].

Le fait d'avoir séjourné plusieurs semaines chez les Bubi est sans doute la raison pour laquelle Baumann relativise à propos de certaines caractéristiques attribuées aux Bubi, à l'exemple de la paresse et du traitement des femmes comme esclaves par les hommes. Pour ce qui concerne ces dernières, il réfute cette idée en mentionnant l'existence de femmes reines ou cheffes de village. Il évoque à titre d'exemple la cheffe du village principal de Basacato, rencontrée le 18 septembre 1886, dont le pouvoir est reconnu et respecté de tous[386]. La répartition quasi égale des différents travaux entre les hommes et les femmes est l'autre aspect sur lequel il appuie son argumentation, déclarant que « *la vida matrimonial transcurre con bastante comodidad, ya que los trabajos están distribuidos casi por igual entre ambos sexos*[387] ». Tous travaillent dans les plantations d'ignames, de taros et de bananes qui sont les trois principales plantes alimentaires cultivées.

Quant à la paresse, il a recourt à l'agriculture pour remettre en question les affirmations y relatives. Baumann parle d'une agriculture qui a atteint un niveau relativement élevé chez les Bubi, citant à cet effet la culture des palmiers à huile en plus des produits cités précédemment. C'est ainsi qu'il décline son point de vue sur la paresse des Bubi :

> *Tan indolente como se muestra el bubi en ciertas ocasiones, así de cuidadoso es en el cultivo de sus campos, trabajando en ellos más que la mayoría de las otras ramas bantúes. Hombres y mujeres se ocupan del trabajo agrícola; a menudo están los poblados totalmente vacíos durante el día, cuando tiene lugar la cosecha o cualquier otra circunstancia que precise de más trabajadores*[388].

Il convient de remarquer que le système économique ainsi que le mode de vie traditionnel des Bubi ont toujours réclamé du travail et une intense activité marquée par le cycle des saisons. Les deux types d'économies, à savoir celle liée à la pêche et pratiquée par les populations de la côte, et celle fondée sur les activités agricoles dans le cœur de l'île, sont

[385] Oscar Baumann, *Una isla tropical africana*, *op. cit.*, p. 141.
[386] *Ibid.,* p. 70.
[387] *Ibid.*, p. 167.
[388] *Ibid.,* p. 159.

par ailleurs liées au mode alimentaire basé sur la consommation des produits de la mer et ceux issus de l'agriculture. De ce fait, le maintien de l'économie et la satisfaction des besoins alimentaires par le moyen de la pêche, de la chasse et de l'agriculture – avec la pratique d'une horticulture itinérante consistant à choisir une partie de la forêt restée plusieurs années sans être cultivée –, puis l'exécution des différentes tâches inscrites dans leur vie quotidienne avec une répartition en fonction du sexe et de l'âge des membres du groupe, laissent peu de place pour une vie apathique. Mais l'agriculture chez les Bubis revêt une importance qui va bien au-delà des impératifs économiques et de son rôle dans la satisfaction des besoins alimentaires. En pays bubi précolonial et préindustriel, l'agriculture constituait l'activité principale dans la société. Sepa Bonaba, dont le propos va dans le même sens que celui de Baumann, indique que l'agriculture, en tant qu'activité principale, reste le moyen par lequel « *se configuraba y adquiría, tanto la cultura del trabajo, como del compromiso y las relaciones y dinámicas sociales* »[389]. Celle-ci, ainsi que d'autres comme la pêche et la chasse, comportaient en outre une dimension initiatique. Cela nous amène à comprendre que le travail a toujours fait partie des valeurs sociales les plus importantes chez les Bubi. De même, l'agriculture jouait un rôle crucial dans l'adaptation de l'homme, mais aussi de la femme, à l'environnement :

> *A semejanza del resto de sociedades preindustriales, el bubi tenía su propio modo de producción y adaptación al medio. En este caso, la actividad principal en torno a la que giraba la estrategia de adaptación y supervivencia del bubi, era la agricultura, la cual complementaba con la caza y la pesca, amén de la dimensión religiosa y cultural que le servía como fuente de energía espiritual*[390].

Cette agriculture d'abattage, de brûlage et de jachère était une activité à laquelle participaient tous les membres de la tribu ou du village. Elle concernait, de ce fait, aussi bien les hommes que les femmes. Ainsi, en tant qu'activité principale dont l'exercice était structuré à partir d'une division sociale, elle occupait l'essentiel du temps de travail chez les Bubi. Que Baumann s'appuie dessus pour relativiser sur la paresse des Bubi semble donc logique.

Nonobstant ce regard nuancé, Baumann ne s'émancipe pas de l'usage de quelques stéréotypes lorsqu'il parle des Bubi. Il établit des comparaisons animales, comme lorsqu'il attribue une apparence simiesque à un chef de village[391]. Aussi, et bien qu'il considère le Bubi

[389] Edmundo Sepa Bonaba, *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968). Colonización y fragmentación de la sociedad bubi*, Barcelona, Icaria, 2011, p. 39.
[390] *Ibid.,* p. 38.
[391] Oscar Baumann, *Una isla tropical africana*, *op. cit.*, p. 84.

« *como un tipo muy maduro*[392] », son discours dénote d'une infantilisation du Bubi et reste imbibé de paternalisme, comme quand il dit traiter ce même chef « *como a un chico al que hay que azotar y no como a un rival adulto*[393] ». Il résume son point de vue sur les Bubi en ces termes : « *si se prescinde de su habito de mentir que parece ser innato en los negros, no se puede decir que tengan muchas malas caracteristicas*[394] ». On observe ainsi que le discours sur le Bubi comme sujet infantile, et par conséquent inférieur, est général et que celui-ci reste fortement imbibé du vocabulaire sur les Noirs élaboré depuis les premiers contacts entre Espagnols et Africains noirs.

II. Différence culturelle et stéréotypes fantasmés

II.1. Les Espagnols face aux institutions politiques et sociales bubi

Les institutions politiques et sociales des populations guinéennes constituent un des domaines sur lesquels les Espagnols se sont beaucoup épanchés dans leur approche de la société colonisée. Alphonse Quenum rappelle à ce propos que face aux Noirs, les Espagnols, comme les autres Européens, ont « les réactions habituelles du monde occidental chrétien à l'égard de tout ce qu'il considère comme païen et extérieur à son système socioreligieux[395]». Ainsi, au contact des Bubi et de leur culture, ils manifestent des attitudes qui symbolisent à la fois l'étonnement et le dénigrement. Les structures sociopolitiques des indigènes suscitent également de la curiosité chez certains, laquelle les conduit à une analyse de celles-ci non dénuée de l'ethnocentrisme caractéristique du XIXe et du XXe siècle.

Il convient d'observer que la quantité considérable de travaux anthropologiques consacrés aux cultures guinéennes qu'on observe à partir du début de la seconde moitié du XXe siècle contraste fortement avec la carence constatée au cours de la période que notre étude englobe. Pour être plus précis, nous pouvons dire que c'est avec l'accession au pouvoir du régime triomphant de la guerre civile que se manifeste un changement important. L'époque franquiste donne effectivement lieu à une prolifération d'études et publications sur la colonie dont la promotion est l'œuvre de l'Institut des Études Africaines (*Instituto de*

[392] *Ibid.,* p. 148.
[393] *Ibid.*, p. 84.
[394] *Ibid.*, p. 148.
[395] Alphonse Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris, Karthala, 2008, p. 64.

Estudios Africanos). S'il en est ainsi, c'est sans doute en raison du fait que le franquisme est le régime politique qui s'est le plus investi dans la question coloniale africaine. Il est aussi celui qui a développé une idéologie et une politique colonialistes, avec pour traits centraux le paternalisme et l'idée d'un nouvel Empire, et dont les instruments principaux sont l'évangélisation, l'éducation, la santé et l'administration[396]. Avant cette période, il n'existe pas beaucoup de données de valeur sur le plan ethnographique en dehors de celles produites par les missionnaires et des chercheurs étrangers tels que Baumann et Tessmann. Les représentants de l'administration coloniale et les explorateurs quant à eux ont surtout porté leur attention sur la description physique des territoires, avec des données sommaires sur la géographie humaine. L'autre aspect sur lequel ils insistent est l'énumération des richesses de la colonie, manifestant de la sorte un intérêt croissant pour l'exploitation de celles-ci. Les références aux habitants de la colonie, à leurs coutumes et à leurs formes culturelles demeurent donc marginales si nous les comparons avec les allusions aux richesses naturelles exploitables et les descriptions qui présentent la Guinée comme un cadre exotique dominé par une nature exubérante.

En nous intéressant au regard des Espagnols sur les structures sociopolitiques des indigènes, nous constatons que celui-ci insiste sur trois éléments principaux : l'organisation politique, les pratiques cultuelles et l'institution du mariage. Aborder la question du mariage est aussi prétexte à questionner et surtout à remettre en cause le statut de la femme dans la société guinéenne. Romero de la Cruz rappelle à ce sujet que l'intérêt ethnographique pour les indigènes, centré sur les coutumes et les formes culturelles, est avant tout un instrument à l'usage de la mission civilisatrice[397]. Ainsi, pour les Espagnols, mettre en lumière les pratiques et les comportements des populations indigènes non sans les qualifier de primitifs revient à démontrer par la même occasion la nécessité de les modifier par le biais de l'éducation et de l'évangélisation. C'est sans doute pour cette raison que les missionnaires clarétains, secteur le plus intolérant de la société coloniale, sont ceux qui s'intéressent le plus aux institutions guinéennes. C'est effectivement aux religieux qu'on doit les principales études ethnographiques réalisées sur les Bubi, les Fang et les autres populations de la colonie. Cependant, connaître les pratiques des indigènes est assurément un bon moyen pour mieux s'y attaquer dans leur combat pour l'instauration d'une société colonisée christianisée,

[396] María Dolores F.- Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 124.
[397] *Ibid.*

aseptisée de toutes pratiques dites primitives et incompatibles avec la morale chrétienne prônée avec ardeur par des clarétains porteur d'un catholicisme éminemment patriotique.

En dehors des considérations issues du secteur religieux, Marcelino Andrés est un des premiers Espagnols à donner ses impressions sur les pratiques des populations indigènes. Le récit de l'expédition réalisée par l'explorateur valencien entre 1830 et 1832 sur les côtes de l'Afrique, Cuba et l'île de Santa Elena constitue la première chronique de voyage d'un Espagnol dans le golfe de Guinée. Suite à son décès en 1852, le manuscrit de son journal de voyages et d'explorations n'a été édité qu'en 1933 par la *Sociedad Geográfica Nacional*. Son opinion sur le niveau de civilisation des habitants du golfe de Guinée est ainsi déclinée :

> *Por punto general todos los habitantes de Guinea están en el estado primitivo de la naturaleza; solamente en la costa pueden considerarse en el estado medio entre la civilización europea y el estado nativo primitivo. Sus pocas artes y oficios, sus alimentos, su educación moral y física, sus costumbres, su ignorancia, están muy atrasados y sus portes son más propios de una gente salvaje que de una medianamente civilizada. Como veremos luego, no hay ninguno que sepa leer y escribir, ni aún ha habido uno que le haya pasado por la cabeza formar un abecedario*[398].

Ces considérations sur la culture des populations du golfe de Guinée, tributaire de l'idéologie colonisatrice qui a nié l'existence de cultures en Afrique, rejoignent celles de beaucoup d'autres auteurs, dont Iradier pour qui il n'y a guère de civilisation définie en Afrique. Imbus d'une prétendue supériorité et partant du postulat qu'il n'y a pas la moindre trace de civilisation en Guinée, les Espagnols portent sur les cultures guinéennes un regard qui leur nie toute originalité et qui leur enlève toute valeur. Cette dévalorisation des cultures indigènes va jusqu'à leur destruction dans une démarche destinée à imposer à la société colonisée les traditions culturelles de l'occident chrétien et à faire accepter aux indigènes l'idée que leur culture est primitive et sauvage.

L'organisation du pouvoir chez les Bubi et les autres peuples des territoires de la colonie est un sujet très présent dans les documents ethnographiques. Si les avis peuvent être différents, il n'en demeure pas moins que celle-ci reste fondamentalement remise en question par nombre d'observateurs. Marcelino Andrés aborde cette question en évoquant la figure du roi chez les indigènes. Le monarque, indique-t-il, est « adoré comme un dieu » en même temps qu'il est « craint tel le diable » par ses concitoyens qui se considèrent non pas des sujets

[398] Agustín Jesús Barreiro, *Relación del viaje de Marcelino Andrés por las costas de África, Cuba e isla de Santa Elena*, Madrid, Publicaciones de la Sociedad Geográfica Nacional, serie B, número 19 (1932), p. 58.

mais des « humbles esclaves » du souverain[399]. Il insiste de la sorte sur le poids de la figure du roi dans la société indigène.

En réalité, cette structuration du pouvoir est critiquée par les Espagnols qui considèrent que le roi ou le chef concentre trop de pouvoir. Cette concentration serait défavorable au pouvoir colonial car les indigènes reconnaissent avant tout l'autorité du chef avant celle des autorités coloniales.

D'autre part, il y a aussi l'idée que l'indigène ne serait pas apte à diriger. Il doit plutôt être dirigé. Nous retrouvons cette idée dans la description que Iradier fait de Combenyamango, roi de Corisco :

> *Combenyamango, tranquilo, sentado sobre una caja de ginebra y fumando en rota pipa una hoja de Virginia era lo que en España llamamos un pobre hombre. Combenyamango pescando tortugas en los bancos de la bahía era un fiel y dócil amigo de todos los que le rodeaban: tierno amante de su docena de esposas, padre consentidor de sus vástagos, tolerante con los culpables y débil siempre al castigar, parecía más bien haber nacido para ser mandado que para mandar*[400].

Il existe chez les Espagnols la nécessité de soumettre les chefs et les rois, « *que tanto abundan en la raza de color* », à l'autorité de l'administration coloniale[401]. Le gouverneur Ángel Barrera ne se trompe pas dans son constat lorsqu'il déclare que « *se puede asegurar que nuestra influencia sobre los bubis es nula, que viven en la más absoluta independencia*[402] ». Les indigènes respectaient avant tout l'autorité des chefs de village, lesquels étaient effectivement nombreux en raison du type de système sociopolitique pratiqué par les Bubi. Justo Bolekia indique que dans celui-ci, il y avait un chef de village, dénommé *bötúkku*, qui agissait avec autonomie et qui était assisté par un Conseil des anciens (*ë inöá ré biöbéolla*). Au dessus du chef il y avait le pouvoir spirituel du grand prêtre (*Abba*), puis le roi (*Böhítáari*). Le roi, dont le pouvoir était dans un premier temps plus social et honorifique que politique et militaire, ira en acquérant plus de pouvoir. Ce système va évoluer finalement vers un autre, plus centralisé, avec la constitution d'une monarchie héréditaire transmise à travers le lignage maternel[403]. Le roi Möókáta, plus connu sous le nom de Moka, est celui qui

[399] *Ibid.,* p. 61-62.
[400] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, *op. cit.*, p. 95.
[401] Emilio Bonelli, « Un viaje al golfo de Guinea », art. cit.
[402] AGA, caja G-167, exp. 2: *Memoria sobre situación política y administrativa de Guinea, por el gobernador* (1911), p. 164.
[403] Justo Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit.*, p. 22.

symbolise le pouvoir chez les Bubi avant la pacification de le l'île de Fernando Poo. Il a régné entre 1858 et 1899. Il est succédé par Ësáasi Eweera, baptisé Pablo Sás-Ebuera par les missionnaires à sa mort survenue en 1910 alors qu'il était emprisonné suite à la révolte bubi de la même année. Moka est décrit comme hostile à la présence espagnole et présenté comme « un roi invisible » car ce n'est que tardivement qu'il a accepté de rencontrer les représentants du pouvoir colonial. Le premier à être reçu est le père clarétain Joaquín Juanola. Ce dernier rend compte de cette rencontre tant espérée de la manière héroïque suivante :

> *Los cielos van a presenciar la última peripecia de nuestro viaje. La tierra admirará sus resultados y nosotros creeremos ser una ilusión lo que pasa a nuestra vista. Sale el gran butucú sin hacerse esperar. El aire arrogante, la voz ronca, la figura imponente y aterradora con que se presente, nos hacen creer que no ya una persona, sino una fiera es la que sale a recibirnos; y, por lo mismo, que estábamos en peligro (...). Desde este momento, ¡cuántos enigmas descubiertos! ¡Logramos ver coronados tantos esfuerzos de valor…! El consuelo que inunda nuestro corazón nos indemniza de tantas fatigas… Descorrido queda este velo que hacía invisible al gran rey Moca. Halládose ha la llave para dominar fácilmente la isla civil y religiosamente, si de ello sábese hacer un acertado uso. Abierto está, en fin, el campo al Misionero*[404].

Cette rencontre se produit en 1887 après plusieurs tentatives infructueuses et elle ouvre la voie à d'autres entrevues avec le monarque, dont celle du gouverneur Adolfo de España en 1897. Nous pouvons considérer que la disparition de Moka ainsi que celle de Sás-Ebuera suppose une plus grande pénétration espagnole dans l'espace bubi et, surtout, le passage progressif du pouvoir dans les mains des Espagnols sur l'ensemble de l'île de Fernando Poo.

La culture spirituelle des Bubi est une autre question qui interpelle les Espagnols. Elle constitue de la sorte une voie d'analyse et de critique de la société traditionnelle bubi. Que le grand prêtre (*Abba*) soit le deuxième personnage dans la structure sociale renseigne sur l'importance de la religion chez ce peuple. Marcelino Andrés indique à ce propos qu'il n'y a pas une chose plus sacrée chez les peuples de Guinée que la religion, à telle enseigne que la moindre infraction à l'encontre de celle-ci est sanctionnée par une mort dure et cruelle. Il estime, dans le cadre de la religion, que la tolérance est la vertu la plus « sublime » qu'ils possèdent. Cependant l'explorateur déplore un excès de fanatisme et de superstition : « *los pronósticos de sus agoreros, las voces e insinuaciones de sus oráculos, las consideran tan*

[404] Cité par Jacint Creus, « La sacralización del espacio como argumento de colonización: el nuevo modelo misionero en Guinea Ecuatorial », *Pandora: Revue d'études hispaniques*, n° 4 (2004), p. 119-128.

ciertas e infalibles que ninguno se atreve a dudar salgan de la misma boca del dios que adoran[405] ». Guillemard de Aragón n'en pense pas moins car, pour lui « *la religión de los bubis es tan sencilla como absoluta su obediencia*[406] ». Il la réduit à la croyance en un dieu du bien et en un dieu du mal, tout en précisant que ces divinités ne sont pas adorées sous forme matérielle.

Le regard le plus critique est clairement celui des missionnaires qui considèrent que toutes les cultures guinéennes, et particulièrement les pratiques cultuelles, doivent évoluer. Celles-ci sont jugées incompatibles avec le christianisme auquel les peuples autochtones, « *estos infelices sumidos casi todos en las tinieblas de la infidelidad*[407] », doivent se convertir afin d'embrasser la civilisation et d'expérimenter le progrès culturel. La Guinée fait partie des territoires que le révérend Coll qualifie de « *países de infieles* » car le catholicisme n'y est pas pratiqué. Ainsi, ne concevant pas de religion, de culture ou de civilisation en dehors du christianisme, les religieux espagnols résument toutes les pratiques cultuelles des indigènes au fétichisme, à l'idolâtrie et aux superstitions. C'est suivant cette considération que le révérend Martínez Sanz affirme que la religion des Bubi n'est rien d'autre qu'un ensemble de pratiques caractéristiques des peuples idolâtres. La divinisation d'animaux et d'objets ainsi que la transmigration des âmes, sont autant d'exemples qu'il mentionne pour soutenir cette opinion. Il insiste par ailleurs, comme Guillemard, sur l'admission de deux esprits chez les Bubi : l'esprit du bien et celui du mal[408].

Tout aussi critique et intolérant est le regard porté sur l'institution du mariage. C'est surtout la pratique de la polygamie qui est questionnée par toutes les sphères de la société coloniale. Dans cette critique de la polygamie, on retrouve principalement l'argument selon lequel cette coutume ne serait rien d'autre qu'une marchandisation de la femme. Dépersonnalisée, cette dernière serait traitée comme la propriété de l'homme. La remise de la dot est de ce fait considérée comme un achat :

> *El día de Navidad del mismo año 1899 una mujer gentil, que había ido al pueblo de la Mision de San Carlos a pasar aquel solemne día, por persuasión de un hermano suyo quiso quedarse en la Mision, o sea en casa de un hermano, para instruirse y hacerse*

[405] Agustín Jesús Barreiro, *Relación del viaje de Marcelino Andrés por las costas de África, Cuba e isla de Santa Elena*, *op. cit.*, p. 63.
[406] Cité par Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900)*, *op. cit.*, p. 644.
[407] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 18.
[408] Miguel Martínez Sanz, *Breves apuntes sobre la Isla de Fernando Po en el Golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 18.

> *cristiana. Pertenecía a un hombre que tenía otras dos mujeres, y ella era la tercera. Era, según costumbre bubi, libre, por ser viuda, pues había muerto su primer comprador*[409].

Le mariage, et plus précisément la polygynie, est ainsi remis en cause comme la plupart des institutions bubi. Les Espagnols, les missionnaires en particulier, considèrent effectivement qu'il n'y a guère de culture ou de civilisation en dehors du catholicisme. Ils voient dans le mariage polygamique un commerce dans lequel le mari est acheteur, la famille vendeuse et la femme objet de la transaction. Les conséquences principales de ce commerce seraient la réduction de la femme à l'état d'objet et l'asservissement de celle-ci. Autrement dit, ce type d'union serait synonyme de réduction de la femme en esclavage par le mari :

> *Muchas veces me he compadecido de las mujeres de aquel país, al verlas venir a Santa Isabel cargadas de pies a cabeza, cual si fueran bestias de carga, mientras que sus maridos iban junto a ellas con un palo en la mano, como suelen ir nuestros trajinantes y arrieros al lado de sus caballerías*[410].

Aussi, cette pratique matrimoniale reste perçue comme l'expression d'une liberté sexuelle. En effet, l'indigène, considéré comme un sujet à l'appétit sexuel effréné, trouverait dans la « possession » de « *tantas mujeres como pueden mantener* » le moyen d'assouvir ses désirs charnels incontrôlés[411]. C'est principalement sur la base de ces observations et de considérations religieuses que la polygamie devient rapidement l'un des chevaux de bataille des clarétains qui veulent y mettre un terme en instituant, à la place, le mariage monogamique suivant les codes catholiques.

II.2. Péché et immoralité chez les Guinéens : entre hypersexualité, hyper-érotisme et anarchie sexuelle

Deux des principaux mythes ayant contribué à la construction de l'image de l'Africain noir avant même le début de la colonisation du continent sont la violence et l'hypersexualité. L'Africain précolonial a effectivement souvent été présenté comme un personnage violent et belliqueux, sans cesse tourné vers des guerres claniques ou ethniques. La période de l'expansion coloniale, qui a supposé une meilleure connaissance des populations africaines,

[409] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 122.
[410] Miguel Martínez Sanz, *Breves apuntes sobre la Isla de Fernando Po en el Golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 14.
[411] *Ibid.,* p. 17.

n'a pas changé grand-chose à cette description. Bien au contraire, elle a ravivé les mythes initiaux, notamment par l'insistance de plusieurs auteurs sur la supposée sauvagerie innée des Noirs en évoquant, entre autres, une agressivité, une violence et une barbarie dont le principal terrain d'expression serait les guerres qui rythmeraient leur quotidien. Nous retrouvons cette dimension guerrière y compris dans la description des Bubi, quant bien même ceux-ci échappent globalement à l'image de l'Africain belliqueux. Pour le révérend Martínez Sanz, la guerre serait précisément l'unique expression de la férocité chez les Bubi :

> *En las guerras que con frecuencia tienen lugar entre unos y otros reyes, vence por lo regular aquel que tiene mayor número de robustos valientes y mejor instruidos soldados. Por esto el ejército es lo que preocupa la atención de todo cocoroco. Las guerras entre ellos suelen ser promovidas, cual la famosa de Troya; es decir, por rapto de alguna o algunas mujeres: y si no terminan amistosamente, los vencedores acaban matando con la mayor inhumanidad a todos los del país vencido*[412].

Si, selon le religieux, l'inhumanité du Bubi s'exprime au cours des batailles quand d'autres considèrent que celle-ci se manifeste lorsqu'il est question de sanctionner l'adultère des femmes, il conviendrait aussi de noter que c'est quasi exclusivement en se référant à la guerre que les auteurs associent le terme « robustesse » aux autochtones de Fernando Poo, alors qu'ils les décrivent généralement comme des individus « *raquíticos, endebles, de menguada estatura y desprovistos de toda energía física*[413] ».

Le stéréotype de l'indigène sauvage et barbare, peu présent pour définir le Bubi, est supplanté par un autre qui remonte tout aussi loin que le premier : l'hypersexualité des Africains et l'hyper-érotisme des Africaines. Il est vrai que depuis le XVIe siècle l'Afrique est le continent de la sensualité, de la lubricité et de l'appétit sexuel débridé. De nombreux auteurs dissertant sur la sexualité des Noirs suggèrent par leurs textes l'hypersexualité ou l'hyper-érotisme des Noirs, et présentent le continent comme un éden sexuel. Ainsi, pour le gouverneur José de la Gándara, les deux principaux défauts des Bubi sont l'indolence et la sensualité, « *carácter distintivo de su especie, tal vez exagerado en ellos y que de seguro será el mayor obstáculo que presente su asimilación* »[414].

---

[412] *Ibid.,*p. 17.

[413] AGA, caja G-167, expediente 2: *Memoria sobre situación política y administrativa de Guinea, por el gobernador (1911)*.

[414] José de la Gándara, *Informe al Gobierno de su Majestad*, Jacint Creus et Mariano L. de Castro (éd.), Barcelone, Ceiba Ediciones, 1996, p. 32.

Dans la colonie guinéenne où la présence missionnaire est particulièrement importante, les clarétains, qui manifestent un impressionnant rigorisme moral, font du comportement sexuel des indigènes une question éminemment morale. En réalité, la question de l'immoralité des Bubi tourne même essentiellement autour de la sexualité. Gustau Nerín a fait ce même constat : « *parece ser que para los religiosos, el ámbito moral se reducía al campo estrictamente sexual, pues el concepto de moral se utilizaba constantemente en referencia exclusiva a la sexualidad*[415] ». Il en est ainsi car missionnaires et auteurs non religieux partent du postulat que l'indigène est un être éminemment sexuel, au point de considérer la vie sexuelle de ce dernier comme une dégradation morale. Elle constitue de ce point de vue un réel obstacle à sa christianisation.

La question du comportement sexuel des colonisés ne se limite pas qu'aux Bubi. Elle s'étend aux autres groupes ethnolinguistiques de la colonie, notamment les Fang autour desquels se concentrent bien plus de stéréotypes. Fernández Cabezas considère à ce sujet que la société fang est particulièrement imprégnée d'une grande charge érotique. Il en est ainsi au point que les enfants en seraient abreuvés sans limites dès le plus jeune âge :

> *El niño, antes de su "iniciación", es "inocente"; pero en realidad los ejemplos y las ocasiones le preparan y excitan desde edad temprana para el comercio sexual, y en la pubertad se muestra como un hipererótico*[416].

Lors de cette conférence donnée à l'IDEA (Institut des Études Africaines) le 20 juin 1949, Fernandez Cabezas insiste par ailleurs sur le fait qu'au sujet des Fang, il serait plus pertinent de parler d'hyper-érotisme et non d'hypersexualité car l'érotisme, explique-t-il, c'est la « *satisfacción de un estado erótico nervioso, en condiciones muy diferentes, como lo hace el pamue en esas edades infantil y juvenil* ». Selon lui, les enfants fang satisfont très tôt leurs désirs érotiques en raison de la grande charge érotique dont sont remplies leurs vies religieuse, mentale et matérielle[417]. Il situe par ailleurs cet hyper-érotisme, d'une intensité particulière avant que ne soit atteinte la maturité sexuelle, parmi les causes à l'origine du changement que les missionnaires, les maîtres d'école et les médecins observent chez les jeunes fang lorsqu'ils atteignent l'âge de la puberté : « *el niño pamue es alegre, simpático, vivo, inteligente y hasta trabajador; todo lo pierde en cuanto se entrega a ese desenfreno erótico, y no sólo no*

[415] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit.*, p. 64.
[416] Jesús Fernández Cabezas, *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico*, Madrid, IDEA, 1951, p. 44-45.
[417] *Ibid.,*p. 46.

progresa, sino que desciende en sus capacidades morales e intelectuales »[418]. Il rejoint par ses démonstrations d'autres auteurs dont Julio Arija qui soutient la thèse d'une précocité de l'attraction sexuelle chez les indigènes :

> *El instinto sexual no es en nuestros indígenas objeto de misterio ni de menor recato; se abandonan y se entregan sin malicia ni picardía a las inclinaciones físicas que la naturaleza les despierta, sin que ninguna razón social o religiosa los refrene. Sienten deseos genésicos muy precoces, acaso debido al clima, seguramente también a causa de la promiscuidad en la que habitan; la naturaleza habla y ellos obedecen sencillamente*[419].

Outre l'idée d'une précocité de l'activité sexuelle, nous retrouvons dans ces propos l'idée selon laquelle il existe une anarchie sexuelle chez les indigènes. L'influence de l'environnement, la promiscuité de l'habitat, l'inactivité –surtout chez les indolents Bubi– et surtout la nature même des Guinéens seraient les principales causes de cet appétit sexuel incontrôlé qui se manifesterait particulièrement tôt. Si les missionnaires et les auteurs non religieux parlent d'anarchie sexuelle, c'est principalement parce qu'ils considèrent que la sexualité des indigènes n'est soumise à aucune règle et à aucun contrôle :

> *Ciertamente, la sexualidad ocupa un lugar importante en la vida de los negros, pero no a la manera de los blancos, con su reglamentación social y su cerebralismo al uso, sino con un vehemente impulso del instinto y un verdadero culto que impregna todos los momentos de su vida, desde el nacimiento hasta la muerte*[420].

Ainsi, les indigènes s'adonnent à l'acte coïtal en totale liberté et de façon instinctive car il n'existe aucune réglementation sociale pour l'encadrer, au point qu'il n'existerait pas de critère de beauté dans cette recherche effrénée de satisfaction perpétuelle d'une libido déréglée.

La polygamie, considérée par les religieux comme une pratique sociale permettant aux hommes d'exprimer la liberté sexuelle propre à leur nature et favorisée par l'environnement, est aussi à ranger dans la catégorie des comportements que les missionnaires et les coloniaux jugent immoraux et qui symbolisent à leurs yeux la dépravation morale des populations colonisées. Aussi pourrions-nous y ajouter la nudité des corps. Nombreux sont les textes de la littérature coloniale qui regorgent de descriptions sur des indigènes déambulant à Santa Isabel

---

[418] *Ibid.,*p. 45.
[419] Julio Arija, *La Guinea Española y sus riquezas (Estudios coloniales)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930, p. 106.
[420] José J. Llopis, *Enigmas del África Negra*, Barcelona, Daimón, 1964, p. 401.

ou ailleurs, le corps uniquement couvert d'un léger tissu servant à protéger les parties intimes. Très souvent, l'évocation de cette nudité est faite sur la base de considérations morales car, pour beaucoup, la nudité du corps présuppose celle de l'âme. Cette pensée, nous la découvrons par exemple chez l'explorateur Emilio Bonelli :

> […] *su cuerpo, cubierto con un taparrabo, demasiado pequeño por cierto, de tela ó abacá, nos revela que encubre un alma más desnuda que todavía carece de los sentimientos que distinguen á la humanidad de entre los demás seres que pueblan este planeta*[421].

Il y a lieu de dire que la nudité, considérée naturelle aux yeux des indigènes, posait problème aux Espagnols, et particulièrement aux missionnaires. Ces derniers y voyaient effectivement le signe saillant d'un dérèglement sexuel en même temps qu'un manque de pudeur et la manifestation de l'état sauvage des indigènes. D'où la nécessité de vêtir ces corps qui bafouaient la morale chrétienne des coloniaux. Imposer les vêtements aux populations colonisées s'inscrit dans le cadre de la mission civilisatrice que l'Espagne s'est chargée de remplir en terres guinéennes. C'est précisément dans ce sens que le révérend Armengol Coll parle de « *vestir y alimentar a los indígenas que se fueron convirtiendo* »[422]. D'ailleurs, de tous les combats sur la morale menés par les clarétains, celui qui semble avoir porté ses fruits plus rapidement est justement la lutte contre la nudité. La compagne moraliste des missionnaires et de l'administration coloniale pour imposer les vêtements a poussé progressivement les indigènes à se couvrir. Cette lutte est surtout accentuée sur les femmes, car les missionnaires estiment qu'en laissant à découvert une grande partie de leur corps, dont la poitrine, celles-ci constituent un objet de tentation et de désir pour quiconque les regarde, y compris pour les religieux eux-mêmes. C'est ce que laisse clairement entendre le clarétain Josep Sutrias :

> *Cuando se ven los hombres poco menos que desnudos, hombres son y creo no es grande el peligro; pero al ver de la misma manera a las mujeres enseñando los pechos, etc. etc., no hay por qué decir que son negras o feas; que el demonio sabe pintarlas tan halagüeñas y hermosas a la imaginación del desprevenido, que parece no hay en el mundo cosa que más puede llamar la atención*[423].

Nous observons que les missionnaires bénéficient de l'appui des autorités coloniales dans cette entreprise d'instauration d'une morale chrétienne dans la colonie. Pour preuve, au

[421] Emilio Bonelli, « Un viaje al golfo de Guinea », art. cité.
[422] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 20.
[423] Cité par Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », art. cit.

cours de son mandat de gouverneur (1884-1887), José Montes de Oca publie un arrêté par lequel il interdit l'entrée dans la ville de Santa Isabel à tous les indigènes dévêtus. Grâce à cette norme, aux dons d'habits et à la pression des missionnaires, les indigènes adoptent progressivement les vêtements au point d'en faire un symbole de prestige puis d'appartenance à une classe sociale[424].

II.3. *Topé* et *coroco* : indigènes et alcoolisme

La consommation de boissons alcooliques par les Bubi constitue une des thématiques par lesquelles les Espagnols questionnent le mode de vie et les mœurs des indigènes. Plus qu'une simple consommation, il est plus précisément question de dépendance aux spiritueux, vins et autres produits qui ont inondé rapidement les marchés de la colonie et qui ont occupé une place importante dans les transactions commerciales entre Européens et indigènes. L'alcoolisme comme vice chez les indigènes est de fait l'une des occurrences les plus fréquentes dans les textes descriptifs et les études ethnographiques. Cette thématique est tout aussi récurrente que la référence à la prétendue indolence séculaire des Bubi, signe distinctif de cette population par rapport aux autres. Mais qu'en est-il réellement ? S'agit-il d'une simple construction imaginaire ou d'un véritable sujet au cœur des questions coloniales ?

Peu de textes écrits entre la fin du XIXe siècle et le milieu du XXe siècle éludent le sujet de l'alcoolisme. Celui-ci s'inscrit dans la catégorie des passions et vices immoraux dont seraient porteurs les populations colonisées. L'alcool est effectivement présenté comme l'un des produits que les indigènes affectionnent le plus. Marcelino Andrés est l'un des premiers à en parler dans sa chronique de voyage :

> *Entre los productos que ellos más admiran y que les llaman toda su atención hay dos, que son la pólvora y el aguardiente; pensando que en nuestros países hay minas de lo primero y ríos del segundo; por esto a la pólvora la creen como una preciosidad única de la tierra de los blancos y al aguardiente como a un fuego particular diferente del que ellos conocen y por esto lo llaman "Ajá", como quien dice fuego líquido*[425].

Loin de penser le contraire, le révérend Martínez Sanz explique pour sa part que les Bubi échangent les produits qu'ils cultivent contre de l'eau-de-vie et du tabac pour satisfaire

[424] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit.*, p. 100.
[425] Agustín Jesús Barreiro, *Relación del viaje de Marcelino Andrés por las costas de África*, *Cuba e isla de Santa Elena*, *op. cit.*, p. 62.

non pas une nécessité mais un vice[426]. Un autre ecclésiastique, le père Mariano Usera, assurait lui aussi à l'issue de son expédition missionnaire que l'eau-de-vie constituait l'un des produits phares contre lesquels ils troquaient leur marchandise car, précise-t-il, « *son muy aficionados a las bebidas fuertes espirituosas* »[427]. Partant de ces premières descriptions qui constituent un réservoir d'appréciations sur les indigènes, la consommation de boissons alcoolisées reste définie comme un des principaux vices des autochtones. Leur passion pour ce que Marcelino Andrés désigne par le terme de « feu liquide » est telle qu'ils s'y adonnent sans limites.

Sur la base de cette considération, l'alcool est par conséquent un présent que les explorateurs et autres visiteurs offrent fréquemment aux indigènes, notamment aux chefs de village avec lesquels des « accords » doivent être « signés » pour acter leur soumission ainsi que celles de leurs gouvernés à l'autorité espagnole. On peut le noter dans le récit de Manuel Iradier à l'issue de sa première expédition. Il relate une scène avec le roi de Corisco, Combenyamango, qui est suffisamment éloquente pour nous édifier sur cette réalité :

> *Antes de empezar la conversación, y con objeto de darle un giro favorable, mando sacar dos botellas de brandy, una de las cuales se descorcha produciendo esto en los circunstantes una alegría mal disimulada. El mismo rey pierde por un momento la gravedad de que forzadamente se reviste [...]. Rocío los labios reales con un poco de brandy. Las mujeres miran la botella con ojos de codicia*[428].

Cependant, lorsque commence réellement la période de colonisation, la consommation d'alcool par les indigènes est jugée excessive, à telle enseigne qu'elle aurait des conséquences directes non seulement sur leur santé, mais aussi sur leur constitution physique. C'est suivant ce raisonnement que José Más établit une différence physique entre les Bubi vivant proche de la côte et ceux de l'intérieur de l'île sur la base de la consommation de boisons alcooliques. Selon l'écrivain, les populations côtières, amatrices d'alcools forts, se caractérisent par un physique faible et non moins laid, conséquence directe de leur passion pour le rhum et l'eau de vie :

> *El indígena que tiene su besé cercano a la costa o los poblados del blanco es de constitución débil, porque el alcohol va minando las naturalezas, y como el vicio de la bebida se halla lo mismo extendido en el hombre que en la mujer, las generaciones se suceden llevando ya la madre en las entrañas el germen maldito que han de heredar los*

[426] Miguel Martínez Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Poo*, *op. cit.*, p. 13.
[427] Jerónimo Mariano Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Poo*, *op. cit.*, p. 9.
[428] Manuel Iradier, *África. Fragmentos de un diario de viajes de exploración en la zona de Corisco*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1878, p. 5.

> *hijos. Causa verdadera pena ver a estos hombres con todas las señales de la imbecilidad retratadas en el rostro, y la miseria y fealdad de sus miembros, donde se marcan con dificultad sus blandos músculos. La hembra tampoco ostenta amplitud y belleza de líneas, y la contemplación de su desnudez reaviva la repugnancia. Únicamente cuando se presenta alguna mujer muy joven suele verse un conjunto que despierta la curiosidad*[429].

Ceux de l'intérieur, à l'inverse, paraissent d'une autre ethnie « *por su postura viril, su conformación y por la agilidad y firmeza de sus movimientos* »[430]. Ils se distinguent tellement de leurs compatriotes par ce physique fort qu'on pourrait les comparer aux Krumen, symboles de la force physique à Fernando Poo. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils se sèvrent d'alcool. La différence est plutôt dans le type de boissons consommées. D'après l'auteur, si les résidents de la côte, proches des résidences des Européens, s'enivrent d'alcools forts importés par les commerçants et faciles d'accès à Santa Isabel, ceux de l'intérieur consomment principalement le *topé*. Il s'agit du vin de palme, boisson traditionnelle obtenue par fermentation naturelle rapide de la sève de palmier et extraite en pratiquant une incision dans le tronc. Ses écrits sont corroborés par l'ethnologue allemand Günter Tessmann dans ses travaux sur les Bubi réalisés au début du XIXe siècle. Ce dernier informe en effet que dans les zones où l'influence européenne est moins manifeste, comme à Riaba, le vin de palme demeure la principale boisson. Le chercheur précise toutefois que des alcools européens y sont aussi consommés, notamment du rhum et du vin[431].

Nous observons une grande similitude entre les écrits de Más sur la dégradation physique des Bubi et le discours tenu quelques années plus tôt par le gouverneur général Ángel Barrera. Dans son mémoire de 1911 sur la situation politique et administrative de la Guinée, la première autorité de la colonie porte un discours qui laisse sous-entendre une préoccupation pour la situation des Bubi vivant à proximité de la côte en raison de leur appétence pour les boissons fortement alcoolisées :

> *Mas si se exagera por algunos sobre el poder de los botukos, no se exagera menos cuando se habla de las condiciones físicas de estos indígenas de la Isla, a los que se cree raquíticos, endebles, de menguada estatura y desprovistos de toda energía física, así sucede con los que viven en las proximidades de la costa, a los que las bebidas alcohólicas que se les ha dado durante muchos años han degenerado, mas tan pronto se*

[429] José Más, *En el país de los bubis*, *op. cit.*, p. 98-99.
[430] *Ibid*.
[431] Günter Tessmann, *Los bubis de Fernando Poo*, Madrid, Sial, 2008, p. 235.

sube un poco hacia el interior, se encuentran hombres fornidos que pueden competir en fortaleza y voluntad con cualquier kroomen bien desarrollado[432].

Günter Tessmann parlait déjà de « dégénérescence de la race bubi ». Il la décrivait faible et exténuée car, de son point de vue, elle était désormais moins bien constituée physiquement à cause de l'alcoolisme. Le chercheur estimait que dans l'ensemble la consommation de boissons spiritueuses à Fernando Poo était nettement supérieure à celle du *topé*, car « *cada céntimo que gana el bubi lo gasta en bebidas alcohólicas* »[433]. Sur le même ton, les missionnaires clarétains regrettent que « *desaparecen prematuramente, indebidamente, razas robustas, complexiones de excelente musculatura* » à cause de l'alcoolisme qu'ils qualifient de « *azote funesto que pesa terrible, sobre la raza morena* »[434].

Ce constat entraîne l'adoption de politiques de lutte contre l'alcoolisme. C'est précisément dans cette optique qu'en avril 1926 le gouverneur général Miguel Núñez del Prado signe un arrêté destiné à réguler la vente d'alcool ainsi qu'a réprimer l'ivresse dans la colonie. Ce dernier, qui considère comme une habitude fortement enracinée chez les indigènes la consommation de vins et de boissons alcooliques en grande quantité, souhaite y mettre un terme en sanctionnant quiconque sera pris en état d'ébriété. En termes de sanction, le texte prévoit d'une part des heures de travail dans les œuvres d'intérêt public pour tous les indigènes « *cuyo estado habitual sea la embriaguez* ». D'autre part, il établit qu'une amende de vingt-cinq à cents pesetas sera infligée à « todos *aquellos indígenas que se encuentren en la vía pública, caminos o poblados en estado de embriaguez sin que se conozcan como habituados a dicho estado* »[435]. Concernant la première sanction qui touche les récidivistes, il est question d'un travail obligatoire, non rémunéré, à exécuter durant un temps illimité et dont la durée est définie en fonction des antécédents de conduite du concerné. Cela est également valable pour la seconde sanction car le texte prévoit un à cinq jours de travail obligatoire au bénéfice des *Consejos Vecinales* pour les personnes qui ne seraient pas en mesure de s'acquitter de l'amende prévue. En réalité, il s'agit plus exactement de la prestation personnelle, une norme destinée aux populations indigènes qui apparaît à l'issue de la promulgation du *Statut organique* de l'administration locale du 12 novembre 1868. Celle-ci n'est rien d'autre qu'une mesure de travail forcé équivalant plus ou moins à la *mita*. Elle

[432] AGA, caja G-167, expediente 2: *Memoria sobre situación política y administrativa de Guinea, por el gobernador* (1911), p. 166-167.
[433] Günter Tessmann, *Los bubis de Fernando Poo*, *op. cit.*, p. 235.
[434] *La Guinea Española*, 25 juillet 1917, p. 159.
[435] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 626.

permet aux autorités coloniales de bénéficier d'une main d'œuvre gratuite en fixant des heures de travail obligatoire pour les Bubi dans la construction d'infrastructures publiques ou privées ainsi que dans les labeurs agricoles ou forestiers.

La norme instituée par Núñez del Prado, aussi punitive soit-elle, reste cependant présentée comme une mesure visant prioritairement à protéger les indigènes de ce vice destructeur et mortel. Réprimer l'ivresse revient à empêcher la diminution voire la disparition de la population bubi comme conséquence d'une consommation excessive d'alcool. Le texte indique en effet, dans son préambule, que « *tal estado de cosas no puede ni debe subsistir, en bien de esos mismos naturales, cuya raza, de seguir tal camino desaparecería* »[436]. Ce gouverneur n'est pas le seul à craindre une baisse démographique de la population bubi. C'est une réelle préoccupation pour l'administration coloniale, à telle enseigne que nous la retrouvons au cœur de la politique indigène. Avant lui, le gouverneur Barrera manifestait déjà cette inquiétude en parlant de *« raza que tiende a desaparecer de día en día por sus vicios y manera de vivir* »[437]. Le principal vice mis en cause reste l'alcoolisme car celui-ci constitue un grave problème biomédical au sein de la société colonisée. Les clarétains se montrent encore plus alarmistes en décrivant une société en danger, dans laquelle la plupart des malades sont des victimes du « feu liquide » :

> *Se ven con frecuencia cuerpos endémicos, apergaminados y sin jugo, feos, encorvados, son jóvenes en la plenitud de los años estropeados, jubilados por necesidad del trabajo, acostumbrados a escupir como asmáticos crónicos; nuestros hospitales son testigos de consunciones rápidas, de miserias fisiológicas bien pronunciadas y de unos fenómenos cardiacos difíciles de curar. Toda esa comparsa de miseria y otras de diferente índole que son el diagnostico obligado de la mayoría de nuestros enfermos, lleva clavado el estigma exterminador del espíritu maligno "al ghole, en árabe"*[438].

Toutefois, il y a quand-même lieu de penser que si les autorités coloniales s'emploient à préserver la santé des Bubi en limitant la consommation de boissons alcooliques, c'est principalement pour des raisons économiques. En effet, il se trouve que face aux problèmes de main d'œuvre constatés à Fernando Poo, les Bubi représentent un réservoir de bras à exploiter. Veiller sur leur santé revient ainsi à s'assurer une force de travail valide et à moindre coût. Nous retrouvons cette réalité de la politique économique coloniale au cœur du

[436] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 625.
[437] AGA, caja G-167, expediente 2: *Memoria sobre situación política y administrativa de Guinea, por el gobernador (1911),* p. 164.
[438] *La Guinea Española*, 25 juillet 1917, p. 159.

discours prononcé par le gouverneur Barrera le 14 janvier 1911 à la Chambre agricole de Fernando Poo. Il déclare dans celui-ci que « *los naturales van siendo pocos y se van diezmando por sus vicios y enfermedades y no bastarían para las necesidades agrícolas, hay que buscar los brazos en el continente español* »[439]. Luis Ramos Izquierdo y Vivar, qui lui avait succédé au poste de gouverneur à l'issue de son premier mandat en 1907, se montrait encore plus direct sur la question :

> *La raza negra que habita la parte tropical del África, no sólo hay que civilizarla por ser esto cristiano y humano, sino que también mirado desde el punto de vista económico hay que tratar que no se extinga por ser necesaria para la explotación de su riqueza en todos sus órdenes, y en especial del cultivo de su tierra*[440].

Nous pouvons ainsi établir un lien étroit entre la préservation de la santé des indigènes et les besoins de main d'œuvre pour les différentes activités économiques développées à Fernando Poo. Cela concerne surtout les plantations de cacao qui absorbent la plus grande partie de la force de travail disponible. Ce discours de protection de la santé des indigènes à des fins économiques, nous le retrouvons aussi chez les missionnaires clarétains qui déplorent la chute démographique des indigènes, « *que serían un excelente auxiliar de la agricultura tropical*[441] ». En fin de compte, préservation de la santé des indigènes rime aussi avec sauvegarde des intérêts économiques.

III. Propagande coloniale, imagerie et exhibition de l'exotique

III.1. *La Guinea Española*, entre mémoire historique et exaltation de l'œuvre missionnaire

Au début du XXe siècle, la propagande est un moyen précieux de diffusion d'idées, de conceptions et de cultures. Porteuse du système d'idées et du message colonial, elle finit par devenir un outil indissolublement lié à l'entreprise coloniale européenne en Afrique. Elle a bénéficié pour cela de canaux prépondérants tels que la littérature, le cinéma et la presse. Et il y a surtout l'image –en particulier l'image photographique et cinématographique– qui a été un

[439] AGA, caja G-1928, expediente 1: *Párrafos de su discurso leído ante la Cámara Agrícola de Fernando Poo. 1911.*
[440] Luis Ramos Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, Madrid, Felipe Peña Cruz Impresor, 1912, p. 72.
[441] *La Guinea Española,* 25 juillet 1917, p. 159.

vecteur privilégié de la diffusion des dogmes coloniaux et raciaux, tout en étant porteuse d'objectivité et d'un imaginaire sur les territoires coloniaux.

S'il est vrai que c'est avec l'avènement du franquisme qu'émerge véritablement un discours d'État de nature propagandiste pour la défense et la diffusion de l'idéologie coloniale dans le but d'y faire adhérer les Espagnols métropolitains, on relève néanmoins l'existence, antérieure à cette phase de l'histoire de l'Espagne, d'un discours, d'initiatives et de manifestations qui peuvent être analysés et saisis comme des indicateurs d'une propagande coloniale. Celle-ci est essentiellement l'œuvre de deux des principaux agents de la colonisation en Guinée. Nous faisons référence à l'administration coloniale et aux missionnaires. Ceux-ci se servent surtout de la presse, de la littérature, d'images, d'exhibitions humaines ainsi que d'expositions pour faire passer un discours propagandiste de justification de la présence et de l'action de l'Espagne et de promotion des richesses qu'offrent les territoires guinéens. Il est question d'un discours de conviction dont le but majeur est d'entraîner l'adhésion du plus grand nombre d'Espagnols à la cause coloniale.

Les missionnaires clarétains, véritable clé de voûte de la colonisation espagnole en Afrique équatoriale, font partie des premières sphères à avoir manifesté un discours ouvertement favorable à l'entreprise coloniale en Guinée espagnole. Grands défenseurs de la cause coloniale, ils ont manifesté leur engagement au point de devenir des pionniers dans certaines réalisations. Ils sont ainsi ceux qui ont mis en service « *la primera vía férrea Decauville, el primer teléfono Ericson, el primer automóvil, un mercedes, la primera sierra mecánica, la primera escuela de oficios mecánicos, la primera banda de música, la primera conducción de aguas a grandes distancias* » dans la colonie, à côté d'autres réalisations[442]. Alors, saisis de cette fièvre coloniale et patriotique, les clarétains se livrent rapidement, sans pour autant en être les pionniers, à un exercice de propagande coloniale pour défendre leurs intérêts et ceux de l'Espagne, quand bien même ceux-ci sont superposables ou interchangeables.

La Guinea Española, principal organe de presse de la colonie durant la première moitié du XXe siècle, est précisément l'outil le plus important dont se sert la congrégation des Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie pour diffuser ses idées, promouvoir les

[442] María Dolores Fernández- Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 230.

intérêts de la colonie et donner à connaître l'action qu'elle y réalise en faveur de l'Église et de la Patrie.

La Guinea Española est une publication bimensuelle créée à Fernando Poo en 1903 par les clarétains, et particulièrement le missionnaire Marcos Ajuria. Elle est éditée à la mission de Banapa, fondée par les missionnaires jésuites en 1861 et réhabilitée par les disciples de Claret après sa fermeture causée par le départ des membres de la Compagnie de Jésus des terres guinéennes. L'édition de cette revue se fait entre avril 1903 et août 1968. Sa distribution est étendue à l'ensemble des îles, à la région continentale ainsi qu'à la métropole. Sa publication est interrompue dans un premier temps entre avril 1905 et janvier 1907, puis à nouveau entre août 1940 et avril 1943. La première interruption se produit sur décision de José Gómez de la Serna, alors gouverneur intérimaire avant d'être confirmé dans ses fonctions. Ce dernier décrète le 27 avril 1905 « *por razones de orden político y de interés del Estado, que la prensa periódica de la colonia estuviese desde entonces sujeta a previa censura*[443] ». La dernière est causée par une pénurie de papier consécutive à l'éclatement de la guerre civile espagnole. Cette publication reste sans aucun doute le périodique le plus important publié dans la colonie avant son indépendance. À ce titre, elle constitue d'abord une véritable mémoire historique du pays.

Nous la considérons comme une mémoire historique au vu de la durée de sa publication qui s'est étendue sur plus d'un demi-siècle, de son contenu et des thématiques abordées dans ses différentes rubriques. Autant il est désormais bien établi que la presse est un outil essentiel pour la connaissance et la compréhension de l'histoire récente d'un pays, autant il nous semble évident que *La Guinea Española* a contribué de manière importante à l'appréhension de l'histoire de la Guinée Équatoriale. En publiant des décrets et ordonnances des gouvernements espagnol et colonial dans sa section officielle, et en évoquant les mœurs des populations guinéennes, elle renseigne aussi sur la vie quotidienne dans la colonie tout en suggérant combien les textes officiels sont des réservoirs d'appréciation sur les indigènes. Elle a également publié des études ethnographiques minutieuses ainsi que des articles qui abordent le passé historique des indigènes, leurs coutumes, ainsi que les légendes qui les entourent. Elle a contribué dans le même temps à la vulgarisation et à l'écriture de langues comme le bubi qui reste parmi les idiomes les moins étudiés du continent africain, en raison notamment du nombre peu élevé de ses locuteurs qui se résument à la seule Guinée Équatoriale.

[443] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 140.

Ensuite, et nonobstant cette dimension historique que nous lui attribuons, ce journal demeure un précieux outil de propagande aux mains des missionnaires clarétains. Les ambitions de celui-ci, qui apparaissent clairement énoncées dans le premier numéro publié le 1er avril 1903, vont précisément dans une direction propagandiste de porteur du message colonial et de promotion de l'œuvre d'évangélisation des autochtones. En effet, les clarétains présentent *La Guinea Española* comme « *defensor y promotor de los intereses de la colonia* ». Cette ambition est déclinée sous la forme d'un slogan qui apparait comme sous-titre du journal dès son numéro premier qui ne compte que quatre pages. Le journal veut promouvoir ainsi, en premier lieu, les intérêts de l'Espagne en Guinée espagnole. Il permet de ce fait aux missionnaires de mettre en exergue leur patriotisme.

Il y a lieu de dire à ce propos que le patriotisme des clarétains est incontestable. Ceux-ci se définissent d'ailleurs, dans le journal, comme catholiques, missionnaires et Espagnols[444]. Ce patriotisme, déjà manifesté lors de l'implantation rapide de missions destinées à préserver les intérêts menacés de l'Espagne, est bien perceptible dans la ligne éditoriale de la publication ainsi que dans l'ensemble des textes qu'ils publient. À partir de 1921, le journal abandonne son slogan de départ pour le remplacer par la mention « *dedicada a hacer Religión, Patria y Colonia* ». Cela est tout à fait cohérent dans la mesure où la présence missionnaire en Guinée espagnole vise à diffuser la religion catholique par l'évangile, à défendre les intérêts outre-Atlantique de la patrie, puis à promouvoir et œuvrer pour la colonisation. C'est en ce sens que les disciples de Claret indiquent que leur publication « *ha de contribuir no poco a la gloria de Dios, al lustro y esplendor del catolicismo y a la prosperidad material y moral de nuestra madre España*[445] ». Ce n'est donc pas un hasard si les notions religion et patrie sont omniprésentes dans le discours des clarétains, tant dans les articles qu'ils rédigent que dans leurs autres publications. Ces deux termes semblent même indissociables l'un de l'autre. En réalité, le catholicisme des disciples de Claret, éminemment intransigeant, reste profondément patriotique. Dans celui-ci il y a, comme le constate Álvarez Chillida, une forte identification entre patrie et foi catholique[446]. Défendre et propager la foi catholique revient ainsi à œuvrer pour la gloire de l'Espagne. *La Guinea Española* se révèle donc être un outil puissant qui remplit bien cette tâche de promotion des intérêts de la Mère

[444] *La Guinea española*, 1er avril 1903, p. 1.
[445] *La Guinea española*, art. cit.
[446] Gonzalo Álvarez Chillida, « Les Missions clarétaines et l'administration coloniale en Guinée espagnole. Une relation conflictuelle (1883-1930 », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 31 (2014), p. 113-131.

Patrie et de l'action colonisatrice de l'Espagne, et par la même occasion de diffusion du message et des actions empruntes de patriotisme des clarétains.

La Guinea Española apparaît enfin comme un instrument dont la finalité est d'assurer la promotion de l'œuvre des clarétains. Il est de ce fait un objet de propagande destiné à vanter les mérites des missionnaires, à mettre en lumière les actions menées dans la colonie et à donner un rayonnement à l'œuvre d'évangélisation. Cela en dehors de sa fonction première d'informer sur les Territoires du golfe de Guinée, une mission d'autant plus importante que pendant des années il est le seul journal de la colonie jusqu'à la création de *El Heraldo Colonial* en 1924, mais surtout l'apparition de *El Defensor de Guinea* le 1er mai de 1930. Le caractère éphémère de ces deux publications et des autres journaux qui leur succèdent fait qu'il faut attendre 1939 et l'apparition de *Ébano* pour que la colonie bénéficie d'une autre publication consistante s'inscrivant dans la durée.

Dans le journal, les missionnaires tendent à présenter leur travail comme une entreprise d'une grande complexité. En tant que telle, elle suppose des sacrifices dans ces terres lointaines où ils doivent affronter toutes les adversités, de la nature hostile aux sauvages indigènes infidèles et réfractaires à la parole de l'évangile en passant par les bêtes sauvages, les effets désastreux de la chaleur sur les Européens ainsi que les maladies qui ont érigé Fernando Poo en immense hôpital ou en antichambre de la mort dans l'esprit de beaucoup d'Espagnols. Affronter tous ces éléments, c'est véritablement faire montre d'héroïsme. C'est du moins ce que laissent entendre les clarétains dont les récits peuvent parfois renvoyer à l'épique. On peut s'en rendre compte dans l'édition du 16 avril 1903 qui publie un courrier adressé le 22 mars 1903 au révérend Joaquín Juanola. L'auteur de la lettre est le frère coadjuteur Mateo Rodrigo de la mission de Cabo San Juan. Dans celle-ci, le religieux relate à son supérieur « *la pelea de muerte que tuvieron nuestros dos perros, Canelo y Dolia, con una fiera del bosque* » près de la mission. Cette lutte « sanglante » entre les trois animaux se solde par la mise à mort du fauve. Ce que nous trouvons intéressant et révélateur du discours emprunt à la fois de sacrifies et d'héroïsme des clarétains, c'est la conclusion qu'en tire le missionnaire qui publie la correspondance dans le journal : « *por aquí verán nuestros lectores cómo los Misioneros, no sólo han de luchar contra los enemigos de la salvación, sino hasta con las fieras del bosque*[447] ».

[447] *La Guinea Española*, 16 avril 1903, p. 3.

Ce récit et le discours qui l'accompagne sont loin d'être isolés car ils sont récurrents dans la littérature clarétaine. Les missionnaires se présentent ainsi en hommes de foi courageux, exposés à tous les dangers et à la mort, mais prêts à mettre leur vie en péril pour la patrie et la gloire de Dieu. Mettre en lumière leur travail héroïque et les sacrifies auxquels ils consentent par amour patriotique, tel est donc l'autre usage de *La Guinea Española*.

Par cette auto-propagande, les missionnaires font ainsi de leur publication un moyen de réclamer la reconnaissance qu'ils pensent mériter pour leur contribution énorme dans la civilisation et la colonisation des indigènes. C'est précisément dans cette perspective qu'ils véhiculent par la même occasion un discours visant à démontrer l'attachement, la reconnaissance et l'amour des peuples colonisés envers l'Espagne. Et la manifestation de cet amour est donné à voir comme le résultat du bon travail effectué par les missionnaires au bénéfice de la religion, de la colonisation et de la gloire de la patrie. Un missionnaire rédigeant des articles sous le pseudonyme de *Guineófilo* reflète cette réalité lorsqu'il décrit l'enthousiasme manifesté par des indigènes de Cabo San Juan lors des préparatifs de la fête du 17 mai 1903 organisée pour célébrer le premier anniversaire du couronnement du roi Alfonso XIII :

> *Los misioneros a la sazón allí residentes hicimos correr la noticia de la fiesta que se iba ya acercando, y era de ver la animación y entusiasmo que la nueva producía en los pechos de los morenos que, como ellos dicen, se glorían y tienen por suma honra ser españoles. No se cansaban de hacer preguntas acerca de España y de su Rey, llamándoles muy mucho la atención el que un rey tan joven pueda gobernar y tener sujetos tantos españoles, cuando ellos tienen un rey para cada pueblo y aun no es bastante para regirlo*[448].

L'objectif ultime des clarétains étant d'hispaniser les indigènes pour en faire des Espagnols, diffuser ce discours dans lequel les colonisés expriment avec fierté leur sentiment d'appartenance à l'Espagne permet aux missionnaires de mettre en relief la réussite de leur mission et d'informer des transformations réalisées par la politique coloniale au bénéfice des populations colonisées. Aussi, il s'agit d'un biais par lequel légitimer l'action colonisatrice en la recouvrant du voile transparent de la religion et de la mission civilisatrice, et dans le même temps solliciter l'adhésion des Espagnols de la métropole à cette entreprise. Cela permet, en outre, d'obtenir un soutien de poids dans les sphères politiques ainsi qu'auprès de la population, principalement au sein de la communauté catholique. Cette adhésion et ce soutien

[448] *Ibid.*

sont d'autant plus importants qu'ils ont vocation à favoriser la récolte de dons matériels et financiers pour soutenir l'action éducative et évangélisatrice de l'ensemble des missions religieuses de la colonie.

III.2. La propagande coloniale et ses outils

L'administration coloniale, et par extension l'État espagnol, a œuvré au même titre voire plus que la congrégation clarétaine dans l'usage de la propagande au service de la colonisation. C'est à travers elle que l'administration informe l'opinion publique des transformations effectuées par l'Espagne dans la colonie par le biais des politiques coloniale et indigène. C'est également par elle qu'elle promeut les richesses des territoires pour attirer les compagnies à charte et les inciter à les exploiter. L'administration coloniale utilise en outre la propagande pour décrire et présenter le mode de vie des habitants des territoires sous tutelle de façon à mettre en évidence leurs caractères sociaux et culturels synonymes de retard civilisationnel.

Les premières manifestations de la propagande pour offrir des images de la Guinée espagnole et éveiller l'intérêt des Espagnols et des investisteurs remontent au XIXe siècle. Concernant l'image photographique, Inés Plasencia indique que c'est sous le gouvernement de José de la Gándara que la photographie fait son apparition dans la colonie. Elle situe la prise des premières images en 1861 avec l'arrivée à Fernando Poo du commandant d'artillerie Teodosio Noeli et la réalisation d'un projet photographique qui est le fruit du séjour que José Muñoz y Gaviria, vicomte de San Javier, passe sur l'île entre 1861 et 1864[449]. Sierra Delage indique pour sa part que l'utilisation à des fins de propagande de photographies coloniales remonte à 1883. Il s'agit de photographies montrant des Bubi et envoyées à l'Exposition Internationale d'Amsterdam célébrée la même année[450].

La manifestation amstellodamoise constitue la première des nombreuses expositions coloniales organisées en Europe entre le XIXe et le XXe siècle. Le philosophe et

[449] Inés Plasencia Camps, *Imagen y ciudadanía en Guinea Ecuatorial (1861-1937): del encuentro fotográfico al orden colonial,* Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017, p. 49.
José Muñoz y Gaviria revient sur son voyage à Fernando Poo et dans la côte occidentale de l'Afrique dans deux ouvrages publiés en 1871 : *Tres años en Fernando Póo: viaje a África*, et *África: islas de Fernando Póo, Corisco y Annobón.*

[450] Marta Sierra Delage, citée par María Dolores Fernández-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 218.

journaliste José del Perojo y anime pour l'occasion une conférence sur la colonisation espagnole qu'il présente comme un des plus grands faits de l'histoire. Il érige l'Espagne en « la plus grande nation colonisatrice des temps modernes », l'unique nation qui a « pu réaliser le prodige de produire tant de civilisations, changeant et transformant les races les plus variées sur la surface de la terre »[451]. S'il parle avec grandiloquence du Nouveau Monde, évoque furtivement le Maroc et mentionne partiellement l'Algérie « où l'élément espagnol est envisagé avec alarme par les Français[452] » pour vanter les mérites du système colonial ibérique et le génie colonisateur de l'Espagne, fort est de constater qu'il n'y a pas la moindre référence à la Guinée espagnole dans son discours. Cela constitue bien une preuve, s'il en fallait encore une, que la présence de l'Espagne dans cette partie de l'Afrique était encore un fait mineur, une réalité méconnue du grand nombre. D'où la nécessité de mettre en lumière, par le biais de la propagande, cette colonie, ses richesses ainsi que l'œuvre colonisatrice que l'Espagne y entreprenait depuis peu. Les images photographiques vont évidemment y jouer un rôle prépondérant à partir du XXe siècle. Celles-ci montreront essentiellement, d'une part, des Africains infantilisés réduits à une position subalterne ; et d'autre part, des Espagnols dans une posture paternaliste de domination, avec en toile de fond une projection de l'idée de civilisation associée à la colonisation.

La presse générale et spécialisée est un autre outil mis à contribution pour les campagnes de propagande. L'une des préoccupations du gouvernement dans ce sens est de travailler à donner à l'opinion publique et aux investisseurs une belle image de la colonie. La presse, au service de la propagande, est alors le lieu du rejet de l'image négative de la colonie comme territoire insalubre et gouffre financier pour le pays. La *Revista Hispano Africana*, publication mensuelle éditée entre 1922 et 1931 par la *Liga Africanista Española*, remplit parfaitement ce rôle. C'est dans cette revue que le gouverneur Ángel Barrera publie durant l'été 1922 un texte en trois parties (numéros 7, 8, 9 et 10 publiés entre juillet et octobre 1922) et au titre évocateur par lequel il souhaite mettre un terme à ce qu'il nomme « la légende triste » de Fernando Poo. Ses intentions sont précises : « *Es de la más alta conveniencia, en bien de España, hacer conocer lo que es nuestra colonia de Guinea, sobre la que hay un completo*

[451] José del Perojo, « La colonisation espagnole », conférence du 10 septembre 1883 à Amsterdam, p. 3 et 16.
[452] *Ibid*., p. 17.

desconocimiento, tan grande, que ha hecho formar determinada opinión sobre ella, que no es la que más se ajusta a la verdad ni a sus necesidades[453] ».

Le gouverneur n'hésite aucunement à proclamer son attachement à cette colonie dont le progrès et le développement constituent un objectif qu'il souhaite atteindre au bénéfice de la nation. Son investissement pour donner une impulsion à la colonisation et au commerce est bien réel, à telle enseigne que de tous les gouverneurs généraux qui se sont succédés à Fernando Poo il est celui qui a gouverné la colonie le plus longtemps. Il l'a fait d'abord de forme intérimaire entre 1906 et 1907, puis comme titulaire de 1910 à 1925. Il y a lieu de constater que la longévité de son pouvoir est exceptionnelle car l'administration espagnole renouvelait continuellement les postes de responsabilité en Guinée, de telle sorte que les gouverneurs ne duraient pas longtemps dans leurs fonctions. Certains n'y restaient que quelques mois, notamment en raison de la rotation biennale instaurée en 1858 et supprimée en 1904. Gustau Nerín indique que la principale vertu de Barrera était son dévouement au travail, illustré par des journées marathoniennes, la rédaction de nombreux mémoires sur l'état de la colonie ainsi qu'un nombre impressionnant de missives adressées au ministère d'État[454]. Mais le gouverneur avait tout de même un défaut : l'égocentrisme. Nerín précise à ce sujet : « *en su feudo tropical, el gobernador se convirtió en un personaje de esperpento. Quería ser adulado continuamente*[455] ». L'égocentrique et non moins paternaliste gouverneur se fait même appeler « Papa Barrera ». De même, la salle de l'hôpital de Santa Isabel réservée aux Européens est nommée « Pavillon Barrera ». Et, comme s'il cela ne suffisait pas à sa gloire personnelle, il bénéficie de l'édification d'une immense statue placée en face du palais abritant le gouvernement colonial[456]. Nous comprenons alors que ce militaire de marine, arrivé à Fernando Poo en 1905 comme capitaine du port de Santa Isabel avant de devenir gouverneur, soit de ceux qui ont le plus défendu les intérêts de la colonie et fait la promotion de ses potentialités économiques. C'est précisément dans cet élan qu'il veut démontrer que les opinions sur la Guinée espagnole sont injustifiées. À cet effet, il s'attèle à mettre en relief les atouts et les innombrables potentialités de la colonie :

> *Es errónea la opinión de que nuestra colonia de Guinea pesa sobre la Metrópoli, teniendo por mi parte la absoluta convicción de que es merecedora de que se la*

[453] Ángel Barrera, «La obra española. Nuestras posesiones del Gofo de Guinea», *Revista Hispano Africana*, juillet-août 1922, p. 231-241.
[454] Gustau Nerín, *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*, Madrid, Catarata, 2010, p. 43-44.
[455] *Ibid*., p. 44.
[456] *Ibid*.

> *faciliten los recursos que le son necesarios para su desarrollo y para que pueda contribuir a los gastos de la Nación […]. Puede asegurarse que su fuerza productora es tal, que si se la atiende, puede llegar en breve espacio de tiempo a obtener una considerable recaudación, que permita que viva con sus propios recursos y contribuya a los gastos del presupuesto de la Península, una vez que deje atendidas sus necesidades*[457].

Le texte de « Papa Barrera » est par ailleurs accompagné d'images photographiques pour mieux illustrer les avancées matérielles et techniques, preuves des progrès réalisés en Guinée espagnole en faveur de la civilisation des indigènes. On peut ainsi observer, entre autres images, le port de Santa Isabel, le chemin de fer reliant Santa Isabel à Basilé, la station radiotélégraphique ainsi qu'une rue bien construite de la capitale bordée d'édifices modernes. Nous remarquons toutefois qu'aucune de ces images n'évoque la région continentale, même si Barrera y fait référence dans son texte aux allures de mémoire. Le constat qui se dégage à ce propos est que la propagande coloniale, à l'image des premiers efforts de colonisation effective, est principalement centrée sur l'île de Fernando Poo. Le Río Muni bénéficie clairement d'une faible attention des autorités et des colonialistes espagnols.

À partir de 1922, l'avocat Emilio Dugi de Merás, un des rédacteurs de la *Revista Hispano Africana*, y va de sa partition dans la mise en lumière les territoires coloniaux et l'exaltation de la politique coloniale. En 1923, il désigne les Territoires du golfe du Guinée comme une richesse inexploitée, une possession destinée à être une des plus précieuses sources de richesse nationale[458]. En 1926, il loue les efforts fournis par l'administration, et particulièrement l'action de la Direction Générale du Maroc et des Colonies, laquelle « *acusa en el Gobierno el laudable propósito de dedicar atención continuada y preferente a los restos del que fue grandioso imperio colonial* ». Aussi demande-t-il à ceux qu'il nomme « *espíritus cicateros y pazguatos* » de voir la colonie comme une pourvoyeuse précieuse de richesses et non comme une charge pour le Trésor national[459]. Dans un autre article intitulé *La propaganda de la Guinea española*, Dugi se montre partisan d'une grande campagne propagandiste des milieux économiques, de la presse et d'autres secteurs pour réhabiliter la colonie dans l'opinion publique et donner à connaître ses « extraordinaires richesses » :

---

[457] Ángel Barrera, «La obra española. Nuestras posesiones del Gofo de Guinea», art. cit.

[458] Emilio Dugi, « Una riqueza inexplotada: los Territorios del golfo de Guinea », *Revista Hispano Africana*, septembre-octobre 1923, p. 245-246.

[459] Emilio Dugi, « Política colonial. Una orientación acertada », *Revista Hispano Africana*, janvier-février 1926, p. 5.

> *Hay que hablarles a las gentes, al capital español, de la riqueza exuberante de la Guinea, de los productos sin par de Fernando Póo, aun en comparación con los demás países tropicales. En sus bosques, apenas explorados por la planta del europeo, se dan todas las especies más preciosas de las maderas de construcción, y en tal cantidad, que, según los cálculos de un Padre Misionero, conocedor profundo de aquellos territorios, con una explotación intensa y con arreglo a los procedimientos modernos, se tardaría algunos centenares de años en agotar la riqueza maderera de la Isla y del Continente*[460].

Nous voyons dans ces campagnes du gouvernement colonial et de l'initiative privée une réelle convergence des intérêts des colonialistes, en particulier ceux de la *Liga Africanista Española*, et ceux de l'administration espagnole. Elles visent toutes des fins mercantiles :

> *Tales campañas tenían como objetivo atraer la atención de la opinión pública y de los gobiernos sobre el hecho colonial, en lo que se refiere a las posibilidades inmensas de unas riquezas naturales que estaban sin explotar. La propaganda oficial se veía en la necesidad de contrarrestar la mala imagen que se había ido extendiendo sobre la colonia, tras los fracasos de las expediciones que, con más voluntarismo que otros medios, habían intentado en varias ocasiones la colonización efectiva de Fernando Poo*[461].

La propagande devient ainsi une pratique à laquelle l'administration espagnole a recours régulièrement en l'intensifiant au fil des années. Vers la fin de la décennie 1920, les images cinématographiques deviennent un atout supplémentaire pour propager l'image des territoires équatoriaux et exalter l'œuvre de l'Espagne. Des films documentaires sont alors tournés dans la colonie. Il s'agit de *En las márgenes del Río Muni* (1928) de Eduardo Prados et de *Expedición a Guinea Española* (1928) de Facundo Godoy. Le premier est un documentaire réalisé à l'initiative du capitaine d'État major Manuel Alonso García. Quant au second, il a été tourné à l'occasion du voyage en Guinée de Diego Saavedra y Magdalena suite à sa nomination au poste de Directeur Général du Maroc et des Colonies en novembre 1928. Ces films ont été projetés dans la colonie ainsi qu'en métropole.

En dehors de la presse, de l'objet photographique et de l'image cinématographique, nous retrouvons la littérature parmi les matériaux utilisés dans la campagne d'information et de propagande. La préconisation de Dugi en 1926 de compléter la propagande avec la « *publicación de monografías y folletos de carácter descriptivo* » avait déjà trouvé sa

[460] *Ibid*., p. 11-13.
[461] María Dolores Fernández-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 218.

concrétisation un an plus tôt avec la publication de *En la selva virgen del Muni*[462]. Cet ouvrage de Bravo Carbonell est assurément un véritable objet de propagande. Il faut préciser en effet que c'est l'État espagnol, par l'entremise du Ministère d'État, qui avait subventionné sa publication. L'auteur avait de ce fait l'obligation de remettre cents exemplaires de son livre à la section coloniale du Ministère d'État[463].

Ces exemplaires sont destinés à différentes sections de l'administration coloniale, à des directeurs de bibliothèques ainsi qu'aux milieux africanistes et colonialistes. Figurent ainsi sur la liste des destinataires le Gouverneur général de la Guinée espagnole, les chefs de section du Ministère d'État, l'inspecteur du Sahara, la *Liga Africanista Española*, la *Real Sociedad Geográfica*, la bibliothèque nationale d'Espagne, les bibliothèques des casinos ainsi que celles des écoles de commerce et des établissements d'enseignement secondaire. Il n'y a dès lors pas de doute quant au fait que cette distribution vise une fin propagandiste. Pour preuve, un courrier du 14 mars 1925 émanant de la Section coloniale du Ministère d'État précise qu'il conviendrait de « *repartir dichos ejemplares entre las personas que más puedan ser vehiculo de la propaganda apetecida, reservando un número prudencial de ejemplares para atender eventualmente futuras*[464] ».

Mauricio López-Roberts, Ministre plénipotentiaire et chef de la Section coloniale, indique que l'objectif est de « *difundir el conocimiento de la colonia española de Guinea* » car, précise-t-il, l'ouvrage « *se ocupa interesadamente de aquellos Territorios*[465] ». Dans la colonie, cette publication est offerte, en plus du Gouverneur général, au chef de la Garde coloniale, au président du Conseil municipal de Santa Isabel, à celui de la Chambre d'agriculture, au Vicaire apostolique de Fernando Poo, au sous-gouverneur d'Elobey et au sous-gouverneur de Bata. Nous avons retrouvé une série de courriers dans lesquels les destinataires de l'œuvre accusent réception de celle-ci. Carlos Tovar de Revilla, sous-gouverneur d'Elobey, en accuse réception le 14 avril 1925, le Gouverneur Ángel Barrera le 25

[462] Juan Bravo Carbonell, *En la selva virgen del Muni*, Madrid, Zoila Ascasibar, 1925.
[463] AGA, Caja G-177, expediente 6: *Distribución de la obra "En la selva virgen del Muni" de la cual adquirió el Ministerio 100 ejemplares. 1925.*
[464] AGA, Caja G-177, expediente 6: *Distribución de la obra "En la selva virgen del Muni" de la cual adquirió el Ministerio 100 ejemplares. 1925.*
[465] AGA, Caja G-177, expediente 6: *Distribución de la obra "En la selva virgen del Muni" de la cual adquirió el Ministerio 100 ejemplares. 1925.*

avril, le Vicaire apostolique Nicolás González le 14 avril, et le Président du Conseil municipal, Federico de Santa Cruz y García del Mazo, le 10 avril[466].

En fin de comptes, l'indifférence de l'opinion publique espagnole à l'égard du fait colonial nous conduit à considérer que l'influence de cette propagande est restée limitée au cours de notre période d'étude. Elle n'a pas permis de forger un esprit colonial ni de faire des territoires du golfe de Guinée une cause nationale. Mais cette propagande, qui devient indissociable de l'action colonisatrice et qui connaîtra son point culminant sous la période franquiste, trouve en l'Exposition Ibéro-américaine de 1929 une nouvelle forme d'expression.

III.3. Mise en scène et stéréotypification de l'Autre : l'exhibition des Guinéens à l'Exposition Ibéro-américaine de 1929

En Occident, la présentation publique d'individus qualifiés de « sauvages » ou « primitifs » sous des prétextes ethnologiques est un phénomène marquant du XIXe siècle. Cette pratique, qui remonte au XVe siècle au moins, prend une ampleur insoupçonnée avec la colonisation de l'Afrique. À partir de la seconde moitié du XIXe siècle, et surtout après le partage du continent africain à Berlin, nous assistons à la célébration de nombreuses exhibitions ethnologiques coloniales. La spécificité majeure de celles-ci demeure la mise en situation spectaculaire des indigènes des colonies présentés dans leur quotidien et leur environnement naturel à travers la reconstruction complète de villages, la présence d'objets exotiques et la reconstitution de la faune et de la flore. Dans le même temps, les spectacles zoologiques –zoos humains– initiés en Europe au cours des années 1870 pour mettre en scène des populations exotiques deviennent des exhibitions attrayantes au point de constituer « le rouage le plus vicié de la construction des préjugés sur les populations colonisées[467] ». Nous avons particulièrement en mémoire l'Exposition universelle de Paris de 1889 dont l'attraction principale fut son « village nègre » avec des centaines d'Africains exhibés sur l'esplanade des Invalides. Même dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, les puissances colonisatrices continuent d'organiser des exhibitions coloniales nationales à coté des grandes expositions universelles et internationales.

[466] AGA, Caja G-177, expediente 6: *Distribución de la obra "En la selva virgen del Muni" de la cual adquirió el Ministerio 100 ejemplares. 1925.*

[467] Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire, « Ces zoos humains de la République coloniale », *Le Monde Diplomatique*, août 2000.

C'est précisément dans ce contexte général qu'intervient l'Exposition Ibéro-américaine de Séville célébrée du 9 mai 1929 au 21 juin 1930. Cette manifestation constitue sans conteste un modèle d'exhibition de l'exotique à travers sa parcelle coloniale composée de deux pavillons, l'un consacré à la colonie guinéenne et l'autre au Protectorat espagnol du Maroc[468]. Le pavillon guinéen reste bien évidemment celui dont il nous revient de décrire ce qui y a été montré et sous quelle forme. L'objectif principal est d'analyser son impact dans la représentation des populations de cette colonie chez les visiteurs, et plus généralement au sein de l'opinion publique espagnole.

L'exposition de Séville est organisée dans le cadre du mouvement « régénérationniste » qui fait son apparition après le profond traumatisme causé dans la société espagnole par le « Désastre de 1898 ». Elle revêt donc un caractère éminemment idéologique. D'après son guide officiel, elle vise entre autre l'affirmation d'une fraternité entre tous les peuples de « race » et d' « ascendance » ibériques[469]. Nous pouvons rajouter qu'elle est également un moyen par lequel l'Espagne souhaite revendiquer sa présence coloniale en Afrique.

Cette manifestation constitue la seule exhibition coloniale incluant les Territoires espagnols du golfe de Guinée. Elle est par ailleurs un des rares événements du genre organisés par l'administration espagnole mettant en scène des « indigènes » de ses colonies déplacés à la Péninsule expressément pour l'occasion. Le seul précédant en la matière reste l'Exposition Générale des Philippines célébrée en 1887 à Madrid. En ce temps, l'Espagne, qui craint les ardeurs expansionnistes des puissances européennes dans le Pacifique, se mobilise pour consolider sa présence coloniale aux Philippines. L'administration espagnole souhaite également dynamiser ses relations avec cet archipel, principalement dans le domaine économique. L'organisation d'une exposition est alors l'occasion non seulement d'affirmer la souveraineté espagnole face aux puissances expansionnistes, mais surtout d'attirer l'attention de l'opinion publique sur cette colonie distante géographiquement et peu connue des Espagnols. Au cours de cet événement il est surtout question de montrer aux visiteurs les produits, outils et objets divers de l'archipel sélectionnés par une commission spécialisée. Mais l'aspect le plus frappant de l'exposition reste sans doute l'exhibition de Philippins

[468] Il convient de préciser que nous n'intégrons pas le pavillon marocain dans la parcelle coloniale de l'exposition car le Maroc n'est ni un territoire colonial, ni une province d'Outre-mer. Seuls les Territoires espagnols du golfe de Guinée sont considérés et revendiqués comme une colonie.

[469] *Sevilla. Exposición Iberoamericana 1929-1930. Guía oficial*, Sevilla, Negociado de publicidad de la Exposición Iberoamericana, 1929, p. 19.

invités par le gouvernement espagnol. Les organisateurs ont reproduit les habitations traditionnelles de l'archipel à cette fin. Dans celles-ci ont été installés une quarantaine de Philippins représentant les différents groupes ethniques et sociaux de la colonie. Ces derniers partagent un espace symbolique et physique avec des animaux sauvages, car la faune et la flore ont également été reconstituées dans le souci de montrer ces populations dans leur « environnement naturel ». Cette proximité entre animaux et êtres humains est sans doute là pour rappeler l'essence animale quasi identique que la société européenne du XIXe siècle attribue à ces deux communautés d'êtres vivants[470]. Les individus exhibés doivent reproduire des techniques artisanales et des modes de vie de leur société sous le regard curieux des visiteurs. Ce procédé, caractéristique des expositions ethnologiques du XIXe siècle, sera repris dans ses grandes lignes dans le pavillon guinéen de l'exhibition coloniale sévillane de 1929.

De rares documents d'archives de l'administration coloniale nous informent sur la planification par le gouvernement colonial de Miguel Núñez de Prado de la participation de la Guinée espagnole à l'Exposition Ibéro-américaine de Séville. Dans le mémoire officiel qui présente le projet, nous découvrons que les autorités de la colonie prévoient d'exposer divers produits des territoires du golfe de Guinée et de représenter leur faune et leur flore dans un grand pavillon d'exposition. Celui-ci abritera par ailleurs une baraque destinée à la dégustation de café et de cacao[471]. En mettant en valeur ces deux produits, l'administration coloniale souhaite faire découvrir et surtout promouvoir les piliers de l'économie coloniale. À ce propos, il ne faudrait pas perdre de vue que le commerce entre l'Espagne et ses anciennes colonies d'Amérique ainsi que l'exportation des productions caféières et cacaoyères de la Guinée espagnole constituent l'un des enjeux majeurs de cet événement dont la dimension commerciale s'ajoute à son caractère idéologique. Le guide officiel de l'événement précise que le pavillon guinéen, installé à proximité de celui du Maroc, dépend de la Direction Générale du Maroc et des Colonies qui l'a financé, et que la construction de celui-ci est inspirée de celle du « pays »[472]. La description la plus détaillée qui nous en est faite est sans doute celle de Ramón Montalbán dans un article de la revue *África* de juin 1929 :

> *El edificio principal rodeado de amplia galería en sus cuatro fachadas, tiene en su interior cuatro salones de 8 metros de anchura, dos de 22 m. de largo y dos de 30 m.*

[470] Luis Ángel Sánchez Gómez, « Las exhibiciones etnológicas y coloniales decimonónicas y la Exposición de Filipinas de 1887 », *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LVII, 2, 2002, p. 79-104, p. 83.
[471] AGA, caja G-219, expediente 3: *Exposición Ibero-Americana de Sevilla (1929), proyecto del pabellón guineano con planos y dibujos*.
[472] *Sevilla. Exposición Iberoamericana 1929-1930. Guía oficial*, *op. cit*., p. 65.

que dejan en el centro del edificio un patio rectangular rodeado de cuatro galerías que dan acceso a cada uno de los salones que a su vez comunican entre sí. El conjunto del edificio va cubierto con ñipa (cubierta indígena formada por paños de hojas largas enlazadas) y armadura de madera; está rematado por cuatro torres situadas en los ángulos. La tablazón que forman las paredes de la galería ha sido recubierta con corteza de árbol recibida de Fernando Póo y tanto las galerías exteriores como las de los salones y torres van decoradas con dibujos inspirados en los trazados por los indígenas del Ecuador en las paredes de sus viviendas[473].

Cependant, l'exposition ne se limite pas à la reconstitution de l'architecture de la colonie, ni à la promotion de ses principaux produits commerciaux, encore moins à la simple présentation ethnographique d'objets, outils, plantes tropicales et espèces animales. Elle inclut surtout l'exhibition d'indigènes guinéens transportés à la Péninsule pour être montrés aux visiteurs de manière spectaculaire. C'est dans ce but que le projet officiel de l'administration coloniale planifie la reproduction de cases « *para la formación de un poblado indígena, compuesto de una galera para annoboneses y otras para bubis y seis casas para coviscos y pamues*[474] ». Ces logements, « de style indigène », sont effectivement construits pour y loger les indigènes le temps de leur présence à l'exposition[475]. Contrairement à ce qui est annoncé dans le projet de participation émanant de l'administration coloniale, et que l'on retrouve dans le guide officiel de l'événement édité avant l'inauguration, les Bubi ne font pas partie des indigènes qui participent à l'exhibition. Malheureusement, aucun document accessible ne révèle les raisons de l'absence des natifs de Fernando Poo. Ce sont en réalité cinquante-huit Fang, Annobonais et Corisqueños qui interprètent leur propre existence durant l'exposition[476]. Mais nous ne savons pas sous quels critères ni dans quelles conditions ces indigènes ont été sélectionnés. Nous pouvons supposer que leur présence ne résulte pas d'un engagement volontaire car, selon un article de la *Revista Hispano-Africana*, un mensuel édité par la *Liga africanista española*, les indigènes montrés auraient été choisis parmi « les plus caractéristiques » de chaque « tribu »[477]. Ce que l'on sait en revanche, c'est que leur présence ne se justifie que par la seule nécessité de les exhiber en tant que populations exotiques :

[473] Ramón Montalbán, « La Guinea española en la Exposición Ibero-americana de Sevilla », *África. Revista de tropas coloniales*, Ceuta, juin 1929, pp. 142-145 (p.142-143).
[474] AGA, caja G-219, expediente 3: *Exposición Ibero-Americana de Sevilla (1929), proyecto del pabellón guineano con planos y dibujos.*
[475] Ramón Montalbán, « La Guinea española en la Exposición Ibero-americana de Sevilla », art. cit. p. 142.
[476] Luis Ángel Sánchez Gómez, « África en Sevilla: la exhibición colonial de la Exposición Iberoamericana de 1929 », *Hispania*, 2006, LXVI, p. 1045-1082 (p. 1075).
[477] « El pabellón de Guinea en la Exposición de Sevilla », *Revista Hispano Africana*, Madrid, n° 5, mai 1929, p. 15.

exhibition de leurs corps, de leurs gestes, de leurs rituels. Ramón Montalbán ne manque pas de le mentionner dans son article :

> *Para estar en el Pabellón Colonial, dando al conjunto la nota de color y vida que anime la totalidad, vida que sólo los habitantes de aquellos países pueden comunicar con sus vestidos, danzas típicas y ejecución de algunos trabajos de su arte e industria rudimentaria, llegaron de la Colonia tres grupos de indígenas, Pamues del Continente, principalmente de las tribus Esamangon y Arok; Corisqueños y Annoboneses*[478].

La principale activité qui a véritablement marqué cette exhibition reste sans aucun doute le spectacle de danse et de musique auquel se prêtent ces trois groupes dans le grand patio rectangulaire situé au centre des quatre galeries qui donnent accès aux différents salons du pavillon. Ils le font par exemple à l'occasion de la visite du roi Alfonso XIII et de la reine Victoria Eugenia pour l'inauguration du pavillon colonial. Les images tirées de cette séquence nous montrent ces individus exécutant, un groupe après l'autre, des danses caractéristiques de leur ethnie sur de la musique de leurs instruments. Les Fang, qui constituent le groupe le plus important numériquement, n'ont pour vêtement qu'un pagne. Les hommes le portent à hauteur de hanche, le tors nu. Quant aux femmes, elles le revêtent jusqu'à la poitrine, avec un foulard sur la tête. Comme pour renforcer l'authenticité de leur apparence déjà exotique en elle-même aux yeux des visiteurs, le membre du groupe qui joue de la harpe-cithare arbore une coiffure en plumes et porte une chevillière à chaque jambe.

Le groupe des Annobonais, le moins nombreux, ne compte que des hommes. Toujours d'après Ramón Montalbán, l'absence des femmes annobonaises se justifierait tout simplement par le fait que ces dernières se montraient réfractaires à sortir de leur île[479]. À la différence des danseurs fang, ils portent, en plus du pagne, des tee-shirts blancs aux manches courtes. Quant aux Corisqueños, ils complètent leur habillement avec des chemises blanches aux manches longues. Les femmes qui les accompagnent sont également habillées de pagnes et de foulards qui semblent de bien meilleure qualité que ceux portés par les hommes et les femmes fang. Pour rattraper leur simplicité vestimentaire, les Corisqueñas sont parées de bijoux –boucles d'oreilles, bracelets, bijoux de cou, etc. – sur le haut du corps et les bras. Tout cela les rend plus élégantes aux yeux des spectateurs, mais permet surtout de les distinguer de leurs voisines venues du Río Muni.

[478] Ramón Montalbán, « La Guinea española en la Exposición Ibero-americana de Sevilla », *op. cit.*, p. 143.
[479] *Ibid.*

Nous pouvons considérer que par cette distinction dans l'accoutrement voulue certainement par les organisateurs, transparait et prend forme le discours de hiérarchisation des peuples indigènes de la colonie véhiculé par grand nombre d'ouvrages de la littérature coloniale espagnole. Nous retrouvons ce discours chez Montalbán, notamment lorsqu'il écrit que « *los Corisqueños y Annoboneses, más civilizados, católicos o protestantes y acostumbrados a la vida de la ciudad y a los oficios de poco esfuerzo corporal, se adaptan pronto a cuanto de cómodo y útil tiene la vida europea* ». À travers celle-ci, nous assistons également à la projection du mythe séculaire du Fang sauvage dont le niveau de progrès serait inférieur à celui des insulaires de Corisco et d'Annobón rentrés en contact avec les Européens longtemps avant les populations du continent. C'est ce que révèle le commentaire de Montalbán dans lequel il s'autorise une comparaison entre les danses exécutées par les Fang et celles réalisées par les Corisqueños :

> *Las [danzas] de los Corisqueños completamente distintas y muy parecidas al danzón cubano, acompañando la danza con música de acordeón, tambor, serrucho, etc., desde luego sin el aspecto primitivo de las danzas Pamúes de habitantes del bosque*[480].

Il en résulte que les Fang, « habitants de la forêt » par opposition sémantique et symbolique à ceux qui peuplent les îles, ouverts sur l'extérieur et par conséquent plus réceptifs aux lumières de la civilisation, restent considérés comme le peuple le plus primitif de la colonie, car plus réfractaire à la présence coloniale et aux « bienfaits » de la mission civilisatrice. Si leur nombre au cours de l'exhibition reflète indiscutablement la réalité démographique des territoires du golfe de Guinée, il n'est pas exclu de penser que leur supériorité numérique permet aussi de faire intégrer plus aisément aux visiteurs l'idée que la colonie reste majoritairement peuplée d'individus qui vivent tels des sauvages, et qu'en conséquence la colonisation qui y est entreprise est à considérer comme une entreprise légitime. Il convient à cet effet de prendre en considération le fait que l'exposition coïncide avec la fin de la « pacification » du Río Muni, et donc avec l'occupation effective ou les débuts de la colonisation réelle de cette région, refuge des « derniers sauvages » de la colonie.

Par sa structure, son organisation et son procédé de mise en scène, l'exhibition coloniale de Séville prétend être un lieu de rencontre des habitants de la Péninsule et du monde occidental en général avec l'univers des indigènes guinéens. Il se veut également un espace de projection de l'identité et de la nature de ces derniers. Cependant, il est difficile de

[480] *Ibid.*

s'imaginer que la représentation des Guinéens qui y est faite soit fidèle à leurs réalités culturelles, ou qu'elle puisse constituer une forme de promotion artistique des Territoires espagnols du golfe de Guinée. Effectivement, l'orientation pseudo-ethnographique de la section guinéenne, le côté spectaculaire de l'exhibition et l'effet théâtral de celle-ci visent avant tout à mettre en exergue le caractère exotique et sauvage de ces populations dont la présence, est-il besoin de le rappeler, répond avant tout à des fins purement exhibitionnistes. Le but premier d'une présentation de cette catégorie consiste précisément à montrer le curieux et l'étrange à travers ces indigènes qui l'incarnent.

Cette mise en scène de la curiosité peut du reste être perçue comme un spectacle de domination. En effet, il ne serait pas excessif de considérer que le groupe d'indigènes exhibé exécute un acte de domination. Son fondement réside dans la colonisation elle-même, dont l'un des impératifs majeurs demeure la domination de l'Autre. Cela nous conduit à la conclusion selon laquelle cette forme d'exhibition ou de mise en scène de l'altérité a un impact décisif dans le regard et dans la représentation que les visiteurs –que nous pourrions également dénommer spectateurs– se font de ces indigènes. Afin de bien mesurer cet impact, il faut partir du principe qu'une exhibition coloniale constitue une forme de discours. Il s'agit plus exactement d'un discours représentationnel. Celui-ci exerce, par la force de l'image, une influence décisive sur les visiteurs et, par extension, l'opinion publique espagnole. Les exhibitions coloniales dans leur ensemble jouent de ce point de vue un rôle important dans la construction de l'image de l'Autre colonisé. Elles façonnent considérablement le regard porté sur ces personnes « exotiques ». Comme le rappelle Ibrahima Diagne, elles « formalisaient les rencontres avec l'univers africain, ses populations et leurs cultures », ce qui en fait le « lieu spécifique, populaire, d'où s'imaginait et se concrétisait l'appréhension de l'Autre et de son altérité[481] ». Nous pouvons alors considérer que la façon dont les indigènes des territoires guinéens et leurs cultures sont représentés lors de l'exposition andalouse oriente le regard et nourrit l'imaginaire tout en créant un sentiment de différence, voire d'étrangeté, chez les visiteurs. Ces derniers, qui se considèrent « civilisés » par opposition aux indigènes prétendument « non civilisés », s'estiment différents d'une altérité qu'ils situent à la frontière de l'animalité et de l'humanité. Cette forme de représentation leur suggère donc de considérer la supériorité culturelle de l'Espagne et, par voie de conséquence, le bien-fondé de l'action coloniale en Afrique occidentale comme « mission civilisatrice ».

[481] Ibrahima Diagne, *L'Afrique dans l'opinion publique allemande. Transferts culturels et formes de perception de l'Afrique dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres et de la Seconde Guerre mondiale (1918-1945),* Berlin, Lit, 2009, p. 17.

Tout bien considéré, l'exhibition de Séville reste dans la logique des expositions coloniales nationales et des sections coloniales des expositions universelles du XXe siècle, avec une représentation de l'altérité marquée par l'échelle des valeurs culturelles établie par la théorisation scientifique de la hiérarchie des races, la colonisation et l'idéologie fasciste. En exhibant des indigènes logés dans des cases reconstituées, qui représentent leur propre existence, qui chantent et qui dansent, la cérémonie sévillane participe nettement de la mise en spectacle de l'Autre. Au-delà de son aspect spectaculaire, il convient de constater tout particulièrement le fait qu'elle a un impact considérable dans la construction de l'image des colonisés guinéens chez des métropolitains pour qui cette exhibition constitue sans doute le premier contact avec l'altérité africaine. Nous pouvons parler d'une image profondément négative et dégradante car, à travers ce procédé, la Direction Générale du Maroc et des Colonies et l'administration coloniale matérialisent la condition inférieure et le caractère sauvage qu'elles associent aux indigènes de la colonie.

Chapitre 3 : Les Fang dans l'imaginaire colonial : la réinvention du sauvage ?

Les Fang occupent une place importante dans les écrits coloniaux. Partant des premières références à ce peuple issues de la littérature anglophone, il se trouve que tout un imaginaire a été construit autour d'eux. Entre mythes et réalités, l'image du Fang, telle qu'elle a été construite par les Espagnols et les autres Européens, rassemble plusieurs notions représentatives de l'indigène qui méritent d'être décryptées.

I. Fang et littérature coloniale

I.1. Une figure marquante de la littérature coloniale

L'abondante littérature coloniale sur les Fang, qui fait son apparition au début du XIXe siècle, est antérieure à la présence effective de l'Espagne en Afrique équatoriale. Elle n'est donc pas le fruit de la colonisation espagnole en Guinée, et les Espagnols ne sont pas les premiers à écrire sur ce groupe. L'explorateur anglais Thomas Edward Bowdich est celui à qui nous devons la première référence écrite à cette population.

C'est en 1819 que celui-ci évoque la présence des Fang au Gabon. Il le fait dans un mémoire qui relate son voyage de deux mois dans l'estuaire du Gabon en 1817, réalisé après une mission diplomatique et commerciale auprès du roi des Ashantis, dans l'actuel Ghana, pour la signature d'un traité commercial[482]. Cette date ne correspond évidemment pas à l'arrivée des Fang au Gabon que l'on situe autour du XVIIIe siècle, comme en Guinée Équatoriale. Bowdich se réfère à cette population sous le terme *Paämway* et la situe principalement aux abords du fleuve *Wole* (Woleu)[483]. C'est à la suite de cette première référence que les Fang vont progressivement être mentionnés, de façon récurrente, dans les récits des explorateurs, des missionnaires, des voyageurs puis des fonctionnaires coloniaux. À partir de ce moment, les descriptions des Fang vont alimenter l'imaginaire, éveiller un grand intérêt pour ce peuple et attiser une réelle curiosité.

[482] Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a Statistical Account of that Kingdom and Geographical Notices of Other Parts of the Interior of Africa*, Londres, J. Murray, 1819.
[483] *Ibid.*, p. 428.

Parmi les premiers à s'y intéresser figurent bien évidemment les missionnaires. Il s'agit plus exactement des presbytériens américains de la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* qui arrivent au Gabon au tout début des années 1840 pour y répandre le christianisme. Les responsables de cette congrégation, créée en 1810 par un groupe d'étudiants dans l'État du Massachusetts, avaient entrepris le projet de former des missions dans les territoires d'Afrique à la suite de celles créées en Amérique et en Asie. C'est ainsi que les pasteurs John Leighton Wilson, Benjamin Griswold, William Walker et d'autres compagnons entament une mission pour évangéliser les populations indigènes des côtes occidentales africaines. Leighton Wilson arrive au Gabon en 1842 après être passé par Cap Palmas au sud du Libéria où il s'était établi en 1834 avec d'autres membres de la congrégation, certains d'entre eux y laissant la vie à cause du climat et des conditions de vie fort difficiles. C'est donc au cours de cette année que le révérend établit ses premiers contacts avec des populations fang de l'estuaire du Komo, fleuve qu'il parvient à remonter en 1843.

Ses collègues Griswold et Walker, qui l'avaient rejoint au Gabon, l'imiteront en réalisant à leur tour des expéditions à partir de 1844 pour connaître ces populations de l'estuaire du Komo. Dans leurs descriptions, tout comme dans celles qui seront faites par les explorateurs et les militaires français lancés dans l'entreprise de colonisation du Gabon, ces missionnaires insistent sur l'aspect et les qualités physiques des Fang qui semblent les avoir impressionnés fortement. Ils mettent ainsi en évidence une vigueur physique particulière et unique, identique voire supérieure à celle des athlètes olympiques grecs[484]. Ces auteurs mentionnent également, avec insistance, la pratique de l'anthropophagie par les Fang. Ainsi le cannibalisme et la vigueur physique sont-ils les deux principaux traits sur lesquels ont insisté dès le départ les missionnaires, les explorateurs et les militaires qui ont été les premiers à décrire cette population. Cette image du Fang anthropophage et robuste restera dominante dans la littérature de voyage puis coloniale du XIXe siècle. Même la bibliothèque coloniale du siècle suivant ne manquera pas de textes tout aussi émaillés de descriptions de cette veine.

C'est précisément le constat qui se dégage des descriptions réalisés par les auteurs espagnols à partir de la seconde moitié du XIXe siècle. On constate effectivement que lorsque les Espagnols commencent à écrire sur les Fang, ils ne s'éloignent guère des descriptions antérieurement réalisées par les Américains et les Français, dont Paul du Chaillu, en insistant sur les mêmes traits : la robustesse physique, le comportement anthropophage et l'esprit

[484] Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado*, *op. cit.*, p. 27-28.

guerrier en plus de leur prétendu état sauvage. Sánchez Molina ne manque pas de le rappeler avec précision :

> *Las sucesivas imágenes que de los fang se van transmitiendo tanto en la literatura como en los intercambios orales entre misioneros, militares y exploradores durante el siglo XIX, así como la influencia que entre ellos mismos y los otros grupos intermediarios en las transacciones comerciales se establecen, permiten observar que éstas responden a una visión previa sobre los fang apoyadas en las referencias que los distintos autores van transmitiendo*[485].

Il en est ainsi car les auteurs espagnols se sont nourris considérablement de la littérature de voyage de l'époque, débordante d'images exotiques sur l'Afrique. Ces lectures leur ont permis d'alimenter leurs descriptions. Si dans les écrits en langues française et allemande on désignait les Fang respectivement par les termes *Pahouins* et *Pangwe*, l'équivalent en castillan sera *Pamue*. Cette terminologie ainsi que les traits caractéristiques des Fang, nous les retrouvons précisément chez Manuel Iradier. L'explorateur basque est le premier espagnol à réaliser une description de visu des populations fang à l'issue de ses voyages d'exploration dans la côte continentale et le Río Muni. Ses écrits foisonnent d'images exotiques et extraordinaires sur les territoires et les populations guinéennes. Celles-ci lui permettent de représenter cette « Afrique inconnue et mystérieuse » pour laquelle les lecteurs ont un goût très vif :

> *Mientras vuelven los cargueros, determino avanzar hacia los Pámues. Quiero ver esta nueva raza, valiente, fuerte y antropófaga. Las noticias que de ella tengo no son muy satisfactorias, pero viajando por África, es poco común encontrar caminos llenos de flores; lo probable es que se bailen erizados de dificultades y peligros. Si así no fuera, hace muchos siglos se conocería este desgraciado continente*[486].

Il se dégage du texte d'Iradier un réel enthousiasme pour rencontrer et établir des contacts avec les populations fang. On peut également y voir une quête d'aventures. Des aventures à vivre, mais aussi à relater. La rencontre tant espérée finit par se produire le 27 novembre 1875 : « *el color de la piel es más claro que el de mis gentes. Su peinado, en mechones, y su tipo general no me deja duda de que son los hombres que busco* »[487]. À la suite de cette rencontre, les caractéristiques physiques et les traits les plus spectaculaires de

[485] Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado*, *op. cit.*, p. 29.
[486] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, Tome 1, *op. cit.*, p. 313-314.
[487] *Ibid.*, p. 325.

cette population vont constituer, inévitablement, un aspect sur lequel il va se montrer insistant dans sa description :

> *Diez y siete reyes se presentaron al llamamiento. Aquellos representantes de la vigorosa raza pámue, de nariz aguileña, rostro inteligente, mirada altiva y feroz, dientes punteagudos, pelo en mechones, cuerpos robustos y ágiles, señalados por profundas cicatrices, testimonio de continuas luchas; adornados de pesados brazaletes de hierro ó bronce, sin más traje que una piel de cabra sujeta á la cintura, pero abrazados día y noche á sus terribles machetes ó á sus largas espingardas siempre cargadas, se nos presentaron recelosos, temiendo un ardid de guerra pero resueltos á caer sobre nosotros como banda de tigres hambrientos á la menor demostración de imposiciones ú hostilidad*[488].

La robustesse des Fang, leur férocité, leur comportement belliqueux, leurs réactions impitoyables aux offenses, leur air provoquant et leurs pratiques cannibalesques sont autant d'éléments centraux dans les descriptions de l'explorateur basque. Ce dernier parle également d'une population travailleuse, courageuse et intelligente. La référence à l'intelligence des Fang peut paraître contradictoire quand on sait que les explorations d'Iradier ont été aussi l'occasion d'effectuer des travaux anthropométriques sur les populations guinéennes. Ses recherches, et particulièrement les mesures craniométriques réalisées, lui ont permis d'aboutir à la même conclusion que toutes les études de ce type menées aux XIXe et XXe siècles : la déficience intellectuelle des populations de la Guinée continentale.

À partir des explorations d'Iradier et des écrits volumineux –rassemblés en deux volumes de plus de cinq-cents pages chacun – qui en ont résulté, les Fang deviennent un sujet central des descriptions et des études anthropologiques que les Espagnols vont réaliser au sujet de leur colonie africaine et de ses habitants. Mais c'est surtout à partir de l'occupation effective du Río Muni par la puissance coloniale que les Fang vont apparaître comme une figure marquante de la littérature coloniale espagnole.

[488] *Ibid*., p. 444.

I.2. Une longue marche vers l'océan : « les guerriers conquérants »

Les migrations fang vers l'Afrique centrale ont eu un fort écho dans la littérature qui leur est consacrée. Il en est de même de leurs déplacements, depuis le continent vers la côte, motivés par un rapprochement des centres d'échanges commerciaux avec les Européens. L'ensemble de ces mouvements tend à être perçu comme une série de guerres de conquête territoriale. En réalité, cette interprétation sous-tend l'image du Fang guerrier et conquérant.

Il existe une théorie fort répandue dans la littérature coloniale, et même précoloniale, selon laquelle l'avancée fang n'avait rien de pacifique. D'après plusieurs sources, parmi lesquelles figurent les travaux de Liniger-Goumaz, ce déplacement aurait fini par se transformer en une campagne de conquête militaire à travers laquelle les Fang poussèrent d'autres populations bantoues, telles que les Ndowe, les Basiwo, les Balengues et les Sekes, vers la côte pour s'installer sur les terres du continent laissées libres par les peuples défaits et poussés à l'exode[489]. Pierre Alexandre et Jacques Binet sont de cet avis lorsqu'ils affirment que « cette pénétration n'avait rien de pacifique : l'écho des batailles livrées aux Bantu de l'intérieur parvenait jusqu'aux postes de traite de la Côte et la terreur répandue par les envahisseurs n'était pas sans gêner les relations commerciales »[490]. Baumann abonde dans le même sens en considérant que l'avancement des peuples de l'intérieur vers la côte trouve en l'ethnie fang son exemple le plus drastique[491]. Balandier la définit même comme une « société militaire conquérante »[492].

Dans un texte de 1876 écrit après une expédition sur le cours moyen de l'Ogooué, le marquis de Compiègne assimilait déjà l'avancée des Fang vers la côte à une conquête :

> Il y a environ vingt ans, on a vu poindre leurs avant-garde non loin de la colonie française [...] depuis ce temps, les tribus se sont succédé avec une extrême rapidité, balayant tout sur leur passage, chassant les indigènes terrifiés qui ne songeaient même pas à leur disputer la possession du sol, elles avancent en masse serrées[493].

Pour le marquis de Compiègne comme pour de nombreux autres explorateurs, il ne fait pas de doute que l'avancée fang est un mouvement de conquête territoriale, voire une invasion guerrière dévastatrice.

---

[489] Max Liniger-Goumaz, *op. cit*, p. 14.
[490] Pierre Alexandre et Jacques Binet, *op. cit.*, p. 14
[491] Oscar Baumann, *Una isla tropical africana. Fernando Poo y los Bubis, op. cit.*, p. 142.
[492] Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Quadrige/P.U.P, 1982, p. 137-141.
[493] Cité par Florence Bernault, «Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon», art. cit.

Des textes de même tonalité soutenant l'idée d'expéditions guerrières sont nombreux, à telle enseigne que Binet déclare que « leurs exploits retentissent dans les écrits des explorateurs »[494]. Leur nombre élevé correspond sans aucun doute à un processus bien connu dans la littérature exotique du XIXe siècle qui consistait à reprendre dans les écrits coloniaux des passages entiers d'ouvrages antérieurs abordant la même thématique. C'est ainsi qu'on observe une répétition de ces discours et de ces illustrations. Aussi ces descriptions s'étendent-elles même à des textes beaucoup plus récents qui continuent d'alimenter la vision des Fang comme conquérants et cannibales. On peut constater que cette considération est restée profondément ancrée dans l'imaginaire en Afrique centrale, de telle sorte que de nos jours il subsiste encore, au Gabon notamment, « l'image des barbares dévoreurs de la nation gabonaise »[495].

Paul du Chaillu, qui a réalisé l'une des premières descriptions de visu des Fang, constitue une des rares voix dissonantes sur cette question. L'explorateur, pourtant peu avare de descriptions sensationnelles sur les Fang dans ses récits de voyages, réfute catégoriquement cette idée. Bien qu'il trouve aux Fang et à d'autres ethnies africaines de nombreux défauts ainsi qu'une existence bien triste et bien malheureuse qui le conduisent à remercier « Dieu de ne pas être né Africain », il n'assimile pas pour autant leurs migrations à des mouvements de conquête. Il corrobore certes la lenteur de ces migrations, qui « s'opèrent par une marche si lente, dans quelque sens qu'elles aient lieu, qu'il serait impossible que les villages parmi lesquels ils seraient venus s'établir n'eussent conservés d'eux aucun souvenir », mais conteste l'idée de raids de conquêtes[496]. D'après lui, les Fang « étaient redoutés de tous leurs voisins, et s'ils eussent été animés par l'esprit de conquête, ils auraient eu bon marché des tribus placées entre eux et le littoral »[497].

Gustau Nerín précise à ce propos que le mouvement des Fang forçait néanmoins le déplacement d'autres populations du continent vers la côte[498]. Ils se déplaçaient non pas en bloque mais par village, donc par clan. Cependant, lorsque le mouvement était plus important et concernait des clans entiers, « *en estos casos, a través de una serie de escaramuzas el grupo invasor obligaba a los ocupantes de un territorio a abandonarlo o a permanecer allí*

[494] Jacques Binet, *Sociétés de danse chez les Fang du Gabon*, Paris, O.R.S.T.O.M., 1972, p. 7.
[495] Florence Bernault, «Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon», art. cit.
[496] Paul du Chaillu, Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale, édité par Michel Lévy frères, Paris, 1863, p. 166-167.
[497] *Ibid.*
[498] Gustau Nerín, *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*, Madrid, Catarata, 2010, p. 23.

como siervos o esclavos bajo el dominio del grupo familiar atacante »[499]. Ainsi, les Fang exerçaient bien une pression sur les autres peuples pour prendre possession des territoires qu'ils souhaitaient occuper. Mais ces déplacements ne semblaient pas motivés par un simple désir de conquête, sinon par nécessité :

> *La naturaleza del terreno atrae á los pamues á aquellas comarcas de mayor producción y rendimiento, las márgenes de los ríos que ofrecen más fácil navegación y las comarcas en donde abundan los arboles gomeros y lianas que los producen, son por lo general en donde tienen su asiento las escasas y diseminadas poblaciones africanas, las que suelen trasladarse (con tendencia á verificarlo en la costa) á otros escogidos de antemano, ya porque no les agrade por tener próxima otra tribu más fuerte que ella, ya por alguna epidemia ó calamidad que hayan tenido, ó ya también por haber agotado en él el caucho y la palma productora del aceite*[500].

Conquérants ou envahisseurs, la seule certitude que nous pouvons avoir sur cette question est que les mouvements fang ont entraîné le déplacement d'autres peuples vers la côte. Aussi, il semble évident, tel qu'avancé par Du Chaillu, que les Fang ont toujours été redoutés, aussi bien par les peuples voisins que par les Européens. Cela leur a été certainement favorable dans leurs déplacements. Leur réputation de peuple cannibale y est sans doute pour beaucoup. On pourrait ajouter à cela la qualité de leurs armes bien supérieures à la moyenne, car ils avaient une bonne connaissance des techniques métallurgiques. Leur habileté dans la fabrication du fer fut d'ailleurs constatée par les premiers Européens qui les rencontrèrent, notamment Paul du Chaillu qui en fut fort surpris.

La dimension conquérante attribuée à l'exode fang a immédiatement été rattachée à la férocité et à la barbarie présentées comme deux des caractéristiques inhérentes aux peuples de la région continentale. Ce que nous remarquons, c'est que l'image du Fang conquérant sous-tend celle du Fang guerrier et belliqueux. En effet, et contrairement aux Bubi qui sont décrits comme un peuple pacifique sans instincts sanguinaires, les Fang restent perçus comme une population foncièrement belliqueuse et sanguinaire.

Pour Iradier, il ne fait aucun doute que les Fang sont un peuple intrinsèquement guerrier. L'explorateur affirme à ce propos que « *por lo belicosa y sanguinaria a veces que es esta gente, recibió el Río Muni el nombre de "rio del peligro" y aun hoy los franceses le*

---

[499] *Ibid.*, p. 21.

[500] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 48.

llaman Danger »[501]. En plus d'être guerriers, ils sont manifestement belliqueux et provocateurs. C'est ce qui ressort de la description qu'il fait du village d'un roi nommé Ba :

> *El pueblo está formado por un centenar de chozas formando una sola calle con dos entradas en las que están colocando una fuerte empalizada á guisa de barricada, pues esperan que antes de cuatro días llegarán los pámues de Amulen con los que están en guerra desde tiempo inmemorial. Así que todos los hombres están armados y se nota en ellos un espíritu belicoso y provocativo adquirido en las continuas reyertas que tienen con sus vecinos*[502].

Si la guerre est fréquente entre les peuples qui habitent le Río Muni c'est d'abord, selon lui, parce qu'il s'agirait d'une attitude naturelle chez eux. Ensuite, elle serait une pratique profondément ancrée dans la culture. Enfin, elle constituerait un prétexte pour laisser exprimer la nature belliqueuse des Fang, de telle sorte qu'ils y ont recours même pour ce qui pourrait être qualifié d'offenses ou de désaccords mineurs :

> *La guerra es frecuente entre las tribus que habitan el país del Muni y á ella apelan para resolver con las armas los asuntos más baladíes. Es casus belli un divorcio, un matrimonio á disgusto, una amenaza de un hombre á otro, un débito que no se satisface, un robo, un engaño, la envidia, etc. etc. etc. La ambición que es la causa de las guerras en los países civilizados, es desconocida en estas comarcas africanas*[503].

La guerre chez les Fang nous est ainsi présentée comme une attitude ou une réaction poussée à l'extrême de la part d'un peuple belliqueux et barbare. Elle est décrite en même temps comme le principal biais par lequel les conflits se résolvent. Celle-ci serait donc, en définitive, la manifestation du bellicisme d'un peuple déterminé comme sauvage.

I.3. Espagnols et Européens au contact des Fang

Au XIXe siècle, lorsque les Européens commencent à s'enfoncer dans le continent, le plus grand nombre d'entre eux n'a aucune connaissance réelle des Fang, de leurs institutions ni de leur culture. C'est ainsi qu'on remarque que les premières descriptions faites depuis Bowdich abordent peu la question culturelle chez ce peuple.

[501] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, tome 2, p. 380.
[502] *Ibid.*, tome 1, p. 326.
[503] *Ibid.*, tome 2, p. 380.

Comme indiqué précédemment, c'est au XIXe siècle que les Européens ont commencé à rentrer en contact avec les Fang. C'est effectivement au cours de cette période qu'explorateurs et missionnaires sont allés au-delà de la côte pour s'aventurer dans le continent. Au contact des Fang, les Européens furent surpris surtout par l'inexistence d'un pouvoir centralisé avec un chef représentant tout l'ensemble. Ils se rendirent compte, en effet, qu'une absence d'autorité centrale caractérisait ce peuple qui présentait tout de même les signes d'un état social avancé. C'était en fait une société acéphale ou anarchique, qui répugnait à toutes les hiérarchies internes voire à toute forme d'autorité de quelques-uns sur tous les autres, avec une exception tout de même pour quelques privilèges accordés à l'âge. Cette exception concerne les anciens qui étaient les gardiens de la tradition et exerçaient une influence morale et disciplinaire sur les autres individus.

Georges Balandier parle à cet effet d'une société « préservée à l'encontre de toute concentration excessive de pouvoir », tout en considération l'absence de centralisation comme un défaut ayant contribué à la « désagrégation rapide » de cette société durant la période coloniale[504]. Jacques Binet et Pierre Alexandre mettent également en relief cet aspect de la société fang, ce dernier précisant qu'il « n'existe pas d'entité politique permanente, de chefferie plus précisément, au-dessus du village »[505].

Il serait toutefois erroné de voir dans cette absence d'autorité centrale une égalité des individus et des groupes. Louis Perrois insiste sur ce dernier aspect en rappelant qu'il existait des « gens de peu » et des notables, des pauvres hères et des gens riches. Cette réalité ne manqua pas de surprendre les explorateurs et les anthropologues, poussant même certains à envisager sérieusement l'hypothèse selon laquelle les Fang seraient d'anciens Germains qui auraient migré en Afrique. Cette constatation eut pour effet de pousser les Européens à essayer d'approfondir leurs connaissances sur ce peuple décidemment singulier à leurs yeux à l'heure de le comparer aux autres groupes humains de la région, notamment ceux de la côte qui furent les premiers avec lesquels ils rentrèrent en contact.

De même, il existe un autre aspect qui semble avoir profondément marqué les observateurs. Il s'agit du fait que les Fang n'étaient pas intégrés dans les réseaux de traite, au contraire des groupes avec lesquels les Occidentaux commerçaient habituellement. Il semble

---

[504] Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op. cit.*, pp. 137-141.

[505] Pierre Alexandre, *Les Africains. Initiation à une longue histoire et à de vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité aux débuts de la colonisation*, Paris, Éditions Lidis, 1981, p. 191.
Jacques Binet, *Sociétés de danse chez les Fang du Gabon*, *op. cit.*, p. 7-8.

donc que l'esclavage n'était pas une pratique observée dans la société fang traditionnelle, ce qui n'empêche pas que les captifs de guerre ont pu faire l'objet de transactions avec les courtiers négriers. En outre, si dans un premier temps ils étaient absents des réseaux de traite et commerçaient à travers des intermédiaires, ils décidèrent par la suite de se passer de ces derniers et de se rapprocher de la côte pour participer directement aux échanges commerciaux avec les Européens. Cette poussée vers la mer donna naissance à de nouveaux mouvements de population dont l'une des conséquences fut le déplacement des autres peuples rencontrés au cours de cette marche vers l'océan Atlantique.

Ces migrations furent d'une grande ampleur, mais elles n'étaient pas différentes pour autant de celles qui avaient affecté d'autres populations de la région, provoquées elles aussi par la traite et l'intensification des échanges commerciaux, ainsi que par diverses poussées internes dues à la fragmentation politique caractéristique de cette région[506]. En se rapprochant un peu plus de la côte, les contacts avec les peuples tournés vers la mer se sont développés de façon considérable. Cela créa une proximité qui permit à leurs voisins et aux observateurs d'avoir de la société fang traditionnelle une connaissance plus étendue, partiellement aseptisée de toute la stéréotypie qui l'entourait depuis fort longtemps.

Nous parlons d'aseptisation partielle car ces observations n'ont pas donné lieu à un regard complètement nouveau sur les Fang. Le point de vue des observateurs a peu varié dans la mesure où ceux-ci continuent d'évoquer avec insistance les aspects les plus saillants de la société, de la culture ainsi que du caractère et de la morale de ce peuple. Cela donne lieu à la construction progressive d'un imaginaire colonial espagnol sur ce peuple, avec une représentation qui tend à réinventer la figure du mauvais sauvage, sans bonté et à la cruauté diabolique, autrefois évoquée avec ambivalence dans le Nouveau Monde dès le premier journal de bord de Christophe Colomb.

II. Le Fang ou la réinvention du (mauvais) sauvage

II.1. Le sauvage anthropophage

L'histoire des Fang, telle qu'elle a été écrite par les explorateurs, les voyageurs, les administrateurs coloniaux ou les missionnaires, reste entachée d'une représentation du sauvage. Dans cette représentation domine l'image d'un être cruel, sanguinaire et sans bonté, qui organise des festins cannibales.

[506] Florence Bernault, « Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon », art. cit.

Cette image nous semble tendre à recréer une vision préconçue du « sauvage ». Il est question, par celle-ci, de mettre en évidence la réalité qui s'était généralisée en Europe à propos des peuples déterminés comme sauvages. Le terme "sauvage", dont la connotation va dans le même sens que la notion de "barbare", est une des plus anciennes étiquettes pour désigner l'Autre. Il provient du latin *silvaticus* et désigne celui qui vient de la forêt et qui, par voie de conséquence, ne possède pas le degré de civilisation du citadin, et donc de l'occidental. L'altérité est de fait rejetée dans la nature, hors de la culture.

On observe chez les Espagnols, comme du reste ce fut le cas ailleurs, une attitude ambivalente dans la représentation du Fang « sauvage ». Elle oscille entre admiration et répulsion. Ils sont admirés notamment pour l'apparence et la force physiques, ainsi que pour leur organisation politique. Les propos d'Iradier vont dans ce sens :

> *El gobierno de estas tribus, encomendado generalmente a varios reyes cuya soberanía disminuye a medida que aumenta la distancia de los pueblos sobre los que la ejerce, no puede decirse que es despótico ni absoluto […]. El rey no puede disponer a su antojo porque se encuentra coartado por el consejo de ancianos en los asuntos generales y por el jefe de familia en los asuntos interiores o particulares de la familia*[507].

Mais leurs formes culturelles -morales, religieuses, sociales- suscitent globalement la répulsion. On leur reproche par exemple leur bellicisme. À l'inverse du Bubi autour duquel s'est construite l'image du « grand enfant » soumis, et donc d'une personne non agressive, le Fang représente l'indigène agressif pour qui toute occasion est bonne pour faire couler le sang de l'adversaire.

Au-delà de leur esprit belliqueux et provocateur, les Fang restent décrits avant tout comme de sauvages anthropophages. Le cannibalisme, dont la référence inonde les descriptions depuis Bowdich, est précisément la manifestation culturelle qui suscite le plus de répulsion chez l'observateur et le colonisateur espagnol. En effet, s'il est un aspect récurrent dans la construction d'un imaginaire autour du Fang sauvage, il s'agit indiscutablement de l'anthropophagie. Luis Pancorbo affirme justement à ce propos que « *no hubo viaje por África que se preciara, que no llevase hábilmente disuelto en alguna página un comentario sobre lo salvajes que eran los caníbales* »[508]. Le cannibalisme fang en revanche n'est pas suggéré subtilement sous forme de commentaire dans une page au milieu d'une description. Les

[507] Manuel Iradier, *África. Un español en el golfo de Guinea*, édition et prologue de Ramón Jiménez Fraile, Barcelona, Mondadori, 2000, p. 250-251.
[508] Luis Pancorbo, *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2008, p. 303.

auteurs coloniaux et ceux antérieurs au début de la colonisation s'y réfèrent quasi automatiquement lorsqu'ils évoquent la société fang.

Lorsque Bowdich évoque les populations fang rencontrées au Gabon, il fait déjà référence au cannibalisme. Il parle plus précisément des populations vivant aux abords du fleuve Woleu, dans le nord du Gabon, qui suit son cours dans le Río Muni sous le nom de Mbini :

> *All the nations on this route were said to be cannibals, the Paämways not so voraciously so as the others, because they cultivate a breed of large dogs for their eating ; this seems the favourite meat in most parts of Africa*[509].

Pendant que l'explorateur britannique parle d'une ingestion de chair humaine peu poussée, d'autres auteurs après lui vont davantage évoquer cette pratique en se montrant plus insistants dans leurs descriptions. C'est le cas de Guillemard de Aragón, Paul du Chaillu et Manuel Iradier.

Guillemard de Aragón a fait allusion au cannibalisme lors de son expédition en 1845. C'est précisément dans le continent que le représentant espagnol dit avoir rencontré des tribus anthropophages. C'est au sein de la tribu du roi Pepel, à Bonny, qu'il aurait été confronté à l'anthropophagie. La baie de Bonny était réputée pour son climat mortifère ainsi que pour la bellicosité et le comportement anthropophage de ses habitants[510]. Ce lieu était également connu pour le commerce des esclaves d'une part, et d'autre part pour celui de l'huile de palme alors contrôlé par les Britanniques. Les esclaves qui s'y achetaient étaient surtout des prisonniers de guerre qui, lorsqu'ils n'étaient pas vendus, voyaient leur chair ingérée par ceux qui les tenaient en captivité[511]. Guillemard de Aragón aurait été témoin de cette pratique lors d'une visite au roi Pepel en janvier 1846, en compagnie du gouverneur John Beecroft :

> *Al llegar a una plaza (...) se veían estacas cruzadas como rejillas de convento, sobre las cuales estaban a secar una enorme masa de huesos humanos y calaveras. Por debajo de estas rejas, suspendidas por unos cordoncitos de yerbas, se veían las partes genitales de hombre y mujer. Awanta dijo que eran los restos de 60 individuos que se habían comido la semana anterior, que los habían cogido prisioneros sobre la tribu de Adoney con la que estaban en guerra hacía dos años. El horror de esa vista se aumenta*

[509] Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a Statistical Account of that Kingdom and Geographical Notices of Other Parts of the Interior of Africa*, *op. cit.*, p. 429.
[510] Dolores García Cantús, *Fernando Poo : una aventura colonial española en el África occidental (1778-1900), op. cit,* p. 317.
[511] *Ibid*.

al pensar que los cortan y comen vivos, precipitándose sobre ellos como fieras, arrancándoles ante todo la lengua y los ojos con una espina de pez[512].

Avant Iradier, du Chaillu est sans doute celui qui s'est montré le plus insistant sur le cannibalisme des Fang. Son œuvre a contribué, dès la fin des années 1860, à consolider un véritable mythe des Fang belliqueux, envahisseurs et cannibales. L'influence des textes de l'explorateur a fortement joué sur l'imaginaire du cannibalisme fang. Pour s'en rendre compte, il suffirait de jeter un regard sur l'un de ses textes les plus connus consacrés à l'Afrique équatoriale. Ce texte, qui a connu sa première édition en 1856 et une réédition en 1863, est par ailleurs l'une des premières descriptions de visu des Fang. L'explorateur y associe régulièrement et sans équivoque le cannibalisme aux mœurs et coutumes de ce peuple :

> Le jour suivant, nous partîmes pour le village des Fans. J'allais donc avoir l'occasion d'éclaircir un fait dont j'aimais encore à douter, celui du cannibalisme de ce peuple. Ma curiosité ne fut satisfaite que trop tôt. Comme nous entrions dans le village, j'aperçus quelques vestiges de sang, qui me parurent être du sang humain; mais je passai outre, persistant encore dans mon incrédulité. Bientôt après, nous rencontrâmes une femme, et tous mes doutes furent résolus. Elle tenait tranquillement à la main une cuisse détachée d'un corps humain, absolument comme une de nos ménagères rapporterait du marché un gigot ou une côtelette[513].

La description de cette « affreuse barbarie », présentée comme une coutume pratiquée ouvertement et sans gêne, excepté « lorsque les villages cannibales se trouvent en contact des tribus qui ne le sont pas[514] », a eu un écho considérable après la publication de son livre. On peut de ce point de vue considérer l'œuvre d'Iradier, lecteur de du Chaillu, comme une forme de prolongement de celle de l'explorateur franco-américain tant les similitudes sont nombreuses dans la description des scènes cannibalesques.

L'œuvre d'Iradier propose elle aussi des descriptions très appuyées sur le cannibalisme fang. Sánchez Molina indique à ce sujet que les images exotiques sur le continent et ses populations se sont converties en références obligatoires ainsi qu'en sources de connaissances aussi bien pour les explorateurs et autres voyageurs que pour les sociétés européennes[515]. En ce sens, on peut considérer que les images d'Iradier sur le Río Muni, pays des « féroces

[512] Cité par García Cantús, *op.cit*., p. 31.
[513] Paul du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*, édité par Michel Lévy frères, Paris, 1863, p. 149.
[514] *Ibid.*, p. 166.
[515] Raúl Sánchez Molina, *El pamue imaginado*, *op. cit.*, p. 66.

anthropophages qui habitent des forêts immenses et inconnues », ont eu un fort retentissement en Espagne, principalement dans les milieux coloniaux et africanistes. Le cannibalisme demeure la plus incontournable de ces images :

> *Entre todos estos pueblos, sólo hay dos antropófagos, los Paninos y los Palafitos, (que no se satisfacen con matar á sus semejantes para comerlos, sino que devoran los cadáveres y aún compran, para el mismo objeto, los muertos de otras tribus. El rey, en estos festines de carne humana, come la cabeza y los testículos; la nobleza el pecho y los brazos y el pueblo todo lo demás; así estos salvajes comprendiendo perfectamente las funciones que ejecutan los diversos órganos del cuerpo, atienden á ellas al distribuir sus despojos entre las diferentes categorías sociales*[516].

Tout comme du Chaillu, l'explorateur basque fait du cannibalisme un comportement habituel, c'est-à-dire culturel, et non une pratique rituelle ou occasionnelle. Pour ce faire, il se montre aussi redondant que son illustre prédécesseur :

> *En medio de las serenas noches tropicales y cuando la luna llena brilla en el zenit, produciendo misteriosas sombras en el suelo de los bosques, encienden todavía los africanos las sagradas hogueras, y, al sonido fatídico del destemplado tambor de guerra, danzan alrededor de una víctima humana que inmolan cortándole todas las articulaciones. Aún caen centenares de cabezas que se reparte el pueblo el día de la muerte de un jefe poderoso. Todavía se elevan, en medio de nubes de insectos, pirámides de cráneos humanos, pertenecientes á prisioneros de constantes y sangrientas batallas. Ante ídolos negros y rojos corre la sangre, y se invoca la protección del espíritu malo para que presida los actos más repugnantes de antropofagia...*[517].

Cependant, ces descriptions redondantes de scènes de cannibalisme par Iradier ont été, comme celles de Du Chaillu à qui on reprochait d'enflammer l'imagination des gens à des fins économiques, remises en cause par d'autres voyageurs et surtout par des agents de l'administration coloniale qui ont été en poste dans le continent. On peut citer à ce propos Ramos-Izquierdo qui a été sous-gouverneur puis gouverneur général intérimaire en 1907. Celui-ci déclare : « *en cuanto a que los pamues son antropófagos, lo niego rotundamente* »[518]. Qu'à cela ne tienne, l'anthropophagie est restée une notion centrale dans l'image du Fang bâtie par la littérature coloniale, avec des récits parfois sensationnels qui insistent sur les traits

[516] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, tome 1, *op. cit.*, p. 155.
[517] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, Tome 2, p. 439-440.
[518] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 48.

les plus spectaculaires de ce peuple. La lutte qu'entreprendra le gouvernement colonial des décennies plus tard contre le rite *Bwiti*, « *una secta oculta en el fondo del bosque* » accusé de sacrifices humains « *a base de estas cosas macabres y burlando la vigilancia del blanco*[519] », suffit à démontrer que l'ingestion de chaire humaine est une pratique qui est demeurée omniprésente dans l'imaginaire construit autour des Fang.

II.2. De la justice chez les Fang

Le regard porté sur les Fang et la perception de leur société qui s'en dégage trouve également son fondement dans le type de justice pratiquée par ce peuple. Cette justice renseigne sur les mœurs fang, la manière dont celles-ci sont comprises et interprétées par les Espagnols, mais surtout sur les différences culturelles entre deux sociétés situées aux antipodes l'une de l'autre. Aussi, les lois fang semblent participer pleinement de l'image de peuple féroce et sanguinaire qui transparaît des textes.

Il conviendrait de constater en premier lieu que l'évocation de la justice fang dans de nombreux textes met en relief une différence de point de vue et de perception du sens de la justice entre Espagnols et Guinéens. L'absence de parentés et l'opposition de mœurs entre les pratiques juridiques espagnole et africaine est résumée dans un échange qui se produit entre Iradier et le roi Combenyamango lorsque ce dernier demande à l'explorateur son point de vue, en tant que représentant espagnol, sur la résolution d'une « palabre » opposant deux hommes dans un conflit causé par un acte d'adultère. Le texte d'Iradier relate le cas d'un individu qui, trahi par sa femme, s'est vengé et a sauvé son honneur en coupant les oreilles de l'amant de cette dernière avec « *un machete pámue de dos filos* ». Combenyamango, qui doit rendre justice dans cette affaire, demande alors l'avis d'Iradier au préalable :

> *—Ya ves, me dijo Combenyamango enfurecido, ¡le cortaron las orejas! y yo deseo saber en qué forma castigarían en España á este criminal*.

Iradier évoque alors la loi espagnole en la matière en préconisant des sanctions de degrés différents pour les deux individus concernés ainsi que pour la femme adultère :

> *—Ignoro las leyes del país, pero lo que procede según el caso, lo que la ley fundada en lo moral y en la conciencia nos dice, es que los dos ó mejor dicho los tres, son*

[519] Emilio Guinea, *En el país de los Pámues (Relato ilustrado de mi primer viaje a la Guinea española)*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947, p. 101-102.

> *acreedores á un castigo en esta forma: los adúlteros á unos años de prisión y esto si se queja el marido agraviado y el buru (negro ribereño) puede ser multado y desterrado pues…*

Cette vision de la justice n'est évidemment pas partagée par le roi. Celui-ci s'empresse alors d'interrompre son interlocuteur en s'écriant : « *¿eso es hacer justicia?* ». Et de poursuivre :

> *— Si así castigan en España no faltarán escenas en los cañaverales y hombres sin orejas. Es preciso castigar con más severidad; la sangre se lava con sangre y un machetazo debe contestarse con otro machetazo*[520].

En guise de sanction, « *hemos determinado cortar las orejas al buru, multarle en todo lo que posea y pegar fuego á su pueblo* », informe le roi. Face à cette désicion, Iradier ne peut s'empêcher de rire de cette « *justicia africana* » qui lui apparaît incohérente et dénuée de sens moral et de conscience. Combenyamango considère pour sa part, à travers la remarque faite à Iradier, que la justice espagnole manque de sévérité. La sanction proposée par son interlocuteur lui semble laxiste et loin d'être dissuasive en comparaison des sanctions que lui fait appliquer dans son territoire.

Nous considérons cet échange entre les deux hommes comme un fait hautement représentatif des divergences entre Espagnols et Guinéens dans la pratique de la justice. Dans leur interprétation dont nous retrouvons l'idée centrale dans le discours d'Iradier, il apparaît dans un premier temps que les Espagnols considèrent l'ensemble des lois fang comme une justice mécanique, réduite à la loi de l'équivalence des actes. Elle serait, de ce fait, révélatrice du caractère rancunier intrinsèque aux Fang :

> *El agravio que se les infiere no lo olvidan nunca, tratando de vengarlo aun transcurridos muchos años, hasta tal extremo que de una generación en otra queda aquél grabado si no ha sido posible vengarlo*[521].

Dans un deuxième temps, elle leur apparaît comme une justice qui, contrairement à celle qu'ils connaissent en Espagne et qu'ils veulent instaurer dans la colonie, n'est pas fondée sur la morale et la conscience. C'est donc une remise en cause de celle-ci en partant du principe qu'elle n'a aucun fondement moral. En claire, cette justice est à l'image de leur férocité et de leur bellicosité. En effet, comment un peuple déterminé comme sauvage, féroce,

[520] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, *op. cit*., p. 152.
[521] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, *op. cit*., p. 45.

belliqueux et anthropophage, pourrait-il pratiquer une justice respectant le droit et l'équité ? Il ne peut s'agir alors que d'une justice primitive et barbare dans laquelle prime l'assouvissement de la vengeance, car « *el negro cuando hostigado y ofendido, es temible y su venganza es implacable hasta estar bien satisfecho* », disait Marcelino Andrés au sujet de la justice chez les Noirs[522]. C'est l'idée que nous retrouvons également chez Iradier pour qui *« el odio está siempre fresco y conserva los caracteres de impetuosidad que adquiriera en su origen*[523] ». C'est bien ce que suggère cette description du roi Ba rencontré dans le Río Muni :

> *Ba, según me dicen, es un hombre de un valor temerario; las numerosas heridas que ha recibido en los combates le han hecho creer á él y á los suyos que es inmortal y se cuenta que en una ocasión venció á un leopardo dándole muerte con un pequeño cuchillo. Sanguinario y cruel, ordena la muerte de un esclavo por la menor falta y entrega el cadáver al pueblo para un festín reservándose él la cabeza y los testículos que come cocidos y condimentados con gran cantidad de guindillas picantes que abundan en el país. Hacía poco había ejecutado á tres de los suyos porque le rompieron un vaso de vidrio fundido que él consideraba como una alhaja de importancia*[524].

La méchanceté des Fang apparaît ainsi comme une corde sur laquelle les auteurs des différents textes tirent sans relâche pour caractériser ce peuple. L'emphase avec laquelle elle est évoquée, nous la retrouvons également chez les colons et les missionnaires clarétains. Les premiers pour justifier la colonisation, les seconds pour légitimer l'action civilisatrice et mettre en valeur la catéchèse. Le journal des clarétains, *La Guinea Española*, va dans ce sens lorsqu'elle relate dès son premier numéro des faits qui tendent à consolider cette perception de la justice fang comme la manifestation d'une société anarchique au sein de laquelle prédomine la loi du talion par la réciprocité du crime et de la peine. Dans un article intitulé *Crónica de Fernando Poo*, une plume parle d'un événement survenu entre deux domestiques d'un facteur allemand :

> *Tenía dicho factor dos criados indígenas de tribus distintas, uno de ellos acusó al otro de que robaba. Al oírlo el factor, le contestó con estas frías palabras: "marcha y mátalo". Así lo hizo sin demora. Sabedor el Sub-gobernador Sr. Colombo de lo acaecido, ordenó le presentasen el homicida. Pero cuál no fue sur sorpresa cuando los*

[522] Agustín Jesús Barreiro, *Relación del viaje de Marcelino Andrés por las costas de África, Cuba e isla de Santa Elena*, *op. cit.*, p. 61.
[523] Manuel Iradier, África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora, Tome 1, p. 188.
[524] *Ibid.*, p. 326.

de la tribu contraria, cumpliendo sus propias leyes, le presentaron la cabeza del malhechor[525].

Dans ce même numéro, un deuxième cas, similaire au précédent, est évoqué sous le même angle de vue :

A uno de nuestros soldados, pamue de Mboko, por un descuido, se le escapó un tiro que llegó á dar á a un pamue del territorio francés del Río Noya, dejándolo muerto. Al ver esto un hermano del muerto, se echó contra el pobre soldado y le aplicó la pena del talión. Luego corrió la voz por ambos territorios y se sucedieron reyertas y guerrillas entre pueblos franceses y españoles, resultando 7 ú 8 muertos y varios heridos[526].

Ce discours de légitimation, qui consiste à attirer l'attention sur ce qui apparaît comme des tares symptomatiques d'une société non civilisée tout en suggérant la nécessité de les soigner par le biais de l'action civilisatrice, englobe les opérations de pacification du Río Muni. Celles-ci sont entreprises pour soumettre les Fang à l'autorité coloniale, dompter leur férocité sanguinaire et combattre l'anarchie qui règne entre eux, notamment dans le domaine précis de la justice.

II.3. La pacification du Río Muni en contrepoint de la bellicosité des Fang

La pacification est l'un des termes les plus marquants du fait colonial. Il renvoie plus exactement à la conquête et à l'occupation des principaux points des territoires à coloniser. Selon cette doctrine, nous dit Jean-François Klein, « la conquête d'un territoire doit être menée dans le souci de réduire au maximum l'action de la force, de façon à établir le plus rapidement possible une situation de paix et de prospérité[527] ». Si nous avons évoqué au préalable la pacification dans le cadre de la conquête du Río Muni en insistant sur l'occupation effective de ce territoire, il est désormais question de l'aborder dans son acception de mécanisme d'apaisement. Il est question d'apporter la paix aux belliqueux Fang, de leur apprendre la vraie justice, fondée sur la morale et la conscience, et de créer en eux un amour ainsi qu'un attachement à l'Espagne.

[525] *La Guinea Española*, 1er avril 1903, p. 4.
[526] *La Guinea Española*, 1er avril 1903, p. 4.
[527] Sophie Dulucq, Jean-François Klein et Benjamin Stora, *Les mots de la colonisation*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 87.

La pacification, qui contribue à justifier la colonisation, est présentée comme une entreprise nécessaire pour apporter aux indigènes la lumière de la civilisation occidentale. Cette lumière allait, entre autres objectifs, permettre de faire disparaître chez ces indigènes, au moyen de la christianisation notamment, les coutumes sanguinaires et la bellicosité considérées comme des tares inhérentes aux peuples d'Afrique noire. Les littératures de voyage et coloniale ont fortement répandu la croyance selon laquelle les peuples africains vivaient dans une anarchie totale caractérisée par des guerres tribales récurrentes. L'utilisation par les puissances colonisatrices du terme « pacification » dans la conquête coloniale n'est donc pas anodine. Elle donne à penser que le quotidien de l'Afrique précoloniale était rythmé par des affrontements et des guerres incessantes entre tribus. Ainsi, l'usage de ce mot, bien ancré dans le vocabulaire colonial, laisse entendre que l'une des missions de la colonisation consistait précisément à pacifier les peuples et à rétablir la paix dans les territoires conquis ou à conquérir. Mais en réalité, la pacification consistait surtout à détruire la résistance des peuples autochtones et à réprimer toutes les révoltes pour mieux asseoir le pouvoir colonial et l'autorité des gouverneurs coloniaux :

> Il est certain que le recours à ce terme relève très largement de la propagande, dans la mesure où il tend à faire oublier les violences, les destructions et les morts inhérentes aux conquêtes coloniales et aux guerres de décolonisation, pour rendre ces dernières plus acceptables aux opinions publiques[528].

L'usage de ce terme servait donc aussi à couvrir le colonialisme dit « belliqueux » de certains États européens à l'origine de massacres de populations en Afrique comme en Amérique au cours des phases de conquête, d'occupation et d'exploitation des territoires.

En Guinée espagnole, les actions de pacification ont surtout été menées au moment de la conquête du territoire continental et des Fang, alors considérés comme des guerriers redoutables, difficiles à vaincre et à soumettre à l'autorité coloniale. Le processus par lequel les autorités espagnoles ont occupé de façon effective le pays fang a d'ailleurs été dénommé *la pacificación*. Cette dénomination traduit assez justement la nature de l'action menée ainsi que ses conséquences. Pour Bolekia Boleká, la pacification traduit aussi ce processus d'acculturation et de ré-inculturation dont ont été sujets les populations :

> *El espacio geográfico, cultural, «nacional» (por la existencia de un grupo humano que comparte origen, lengua, tradición, ritos, etc.), demográfico, etc., que más tarde se convertiría en el actual Estado de Guinea Ecuatorial, empezó a fraguarse desde el*

[528] *Ibid*., p. 87.

> *mismo momento en que algunos de sus territorios fueron descubiertos por los navegantes blancos en el siglo XV, entre 1470 y 1472, siempre según el cronista de turno, iniciándose inmediatamente la aculturación, primero, y la reinculturación, después, proceso que eufemísticamente pasaría a denominarse «pacificación» de la Guinea Española, que no era más que la conversión de todos sus habitantes en sumisos negros que hubieron de aprender pronto a imitar a los amos españoles en el hablar, vestir, vivir, consumir, etc*[529].

En plus d'étouffer les foyers de résistance, la pacification participait donc aussi de la soumission des populations natives au pouvoir colonial, c'est-à-dire l'assujettissement par l'intimidation, la force et la violence physique et morale. Elle s'est également manifestée par une aliénation culturelle et mentale conduisant progressivement les colonisés à s'assimiler aux colonisateurs. Dans ce dernier cas, elle était conduite par l'administration coloniale, mais surtout par les missionnaires clarétains chargés de l'éducation et de la conversion des Fang à la religion du pays colonisateur.

Avant ces deux agents de la colonisation, les explorateurs étaient déjà porteurs du discours de pacification incitant les Fang à rompre avec leurs coutumes dites barbares et leur justice sanguinaire. Confronté à leur pratique de la justice, Iradier veut montrer aux Fang l'avantage de la civilisation, et par conséquent de la présence de l'Espagne dans leur territoire. Cette présence implique nécessairement le respect de l'autorité et des lois espagnoles qui vont se substituer aux leurs. On note alors que Iradier veut dans un premier temps faire voir aux indigènes la différence entre la justice fang, caractéristique d'un peuple sauvage, et celle de l'Espagne, représentative d'une nation civilisée. C'est ce qui ressort du discours qu'il tient à un Fang « féroce » coupable d'avoir attaqué et menacé de tuer son compagnon d'expédition, le Dr Amadeo Ossorio. « *Ahora podía hacer saltar tu cabeza en veinte pedazos. Nadie sería capaz de impedírmelo si yo quiero, de atarte al tronco de un árbol y dejarte abandonado á los leopardos, pero no haré eso* », lui dit-il en préambule avant de se lancer dans un exposé ayant pour but de dresser les avantages que cet homme ainsi que tout son peuple tireraient de la présence de l'Espagne et de la soumission à ses lois :

> *—Sabes lo que significa esa bandera roja y amarilla que agita el viento en la orilla del Noya? pues significa que hay una Nación grande por su historia, poderosa por el vigor de sus hijos y que nunca consiente la humillación. Ella dispensará á toda la raza pámue*

[529] Justo Bolekia Boleká, «Panorama de la literatura en español en Guinea Ecuatorial», dans *El Español en el Mundo, Anuario del Instituto Cervantes,* 2005, p. 97-152.
http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_05/bolekia/p01.htm

la protección que necesita; la defenderá de sus enemigos esteriores, la proporcionará las telas, el rom, el tabaco que necesite, pero estos beneficios los cumplirá siempre que no seáis cobardes en vuestros actos y traidores en vuestras ejecuciones. España quiere que cuando llegue á este país que ya es suyo, un hombre blanco cualquiera, y venga como amigo, dejéis vuestros cuchillos en las fundas, vuestros fusiles en las chozas y que vuestros brazos sólo se empleen en alargarle la calabaza con vino de palma y en arreglarle la cama en que ha de descansar[530].

En invitant les Fang à « déposer les couteaux et les fusils », objets qui symbolisent leur comportement belliqueux, le discours de l'explorateur basque renvoie sans équivoque à la notion de pacification. Il invite les habitants du Río Muni à rompre avec leur bellicosité, leur justice inhumaine et l'anarchie qui règne dans leur région. Ce discours revêt par ailleurs une tonalité assourdissante de paternaliste. Aussi tend-t-il à suggérer la supériorité morale et intellectuelle des Espagnols, qui se traduit notamment par leurs lois.

Cette tonalité est celle qui recouvre également le discours du gouverneur Barrera. Celui-ci a été l'auteur de plusieurs expéditions dans le continent, dont une en 1923 et une autre en 1926. La première est sans doute la plus importante dans la mesure où elle a mobilisé des effectifs conséquents. Le gouverneur était à la tête d'un convoi formé de 41 soldats de la Garde coloniale, 2 guides, 2 interprètes, 346 chargeurs (transporteurs), 51 femmes de chargeurs et gardes, 12 boys, 1 infirmier, 1 charpentier, 1 cuisinier accompagné d'un aide, 5 domestiques et 4 accompagnateurs européens[531]. L'extrait de texte suivant, issu du mémoire rédigé par le gouverneur à l'issue de l'expédition, résume assez bien la pensée paternaliste qui accompagne les Espagnols dans leur entreprise de pacification :

Generalmente de 11 a 12 y ½ se paraba en algún poblado para almorzar, emprendiendo la marcha nuevamente después de dos horas de descanso, que empleaba en hablar con los numerosos indígenas que acudían de todas partes a visitarme y a traer comida para el convoy […]. Estas circunstancias las aprovechaba para resolver algunas palabras, oír sus quejas, aconsejarles, hablarles de trabajo, de higiene, de abrir caminos, de plantaciones, de España y de S. M. y de obediencia a las autoridades, siendo acompañado después por bastantes Jefes e indígenas que continuaban

[530] Manuel Iradier, Áfric*a. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, *op. cit*., p. 448.
[531] AGA, Caja G-1928, expediente 1: *Expedición al Continente realizada por el Excmo. Señor Gobernador General Don Ángel Barrera y Luyando en el año 1923*.

generalmente hasta el poblado donde se acampaba, solo por estar a mi lado más tiempo, verme y oírme[532].

Ces phrases reflètent la considération des indigènes comme *minoría de edad*, des adultes qu'il faut traiter comme des enfants. Cela revient à les enseigner, les guider dans leur comportement et les accompagner dans leur évolution jusqu'à la majorité, si tant est qu'ils puissent l'atteindre car la minorité semble un statut permanent. Par ailleurs, la résolution de certaines palabres par les représentants espagnols, comme c'est le cas avec Barrera, est une pratique qui tend à démontrer que les indigènes ne sont pas en mesure de résoudre efficacement par leurs propres lois les conflits qui les touchent.

En outre, le discours de Barrera tient à mettre en lumière la reconnaissance des indigènes à l'égard de l'Espagne bienfaitrice et garante de la paix. C'est le cas lorsqu'il narre son passage dans le village combe du chef M'Bele. Passant par une école tenue par un instituteur indigène, il est accueilli par les chants des élèves qui manifestent leur fierté d'appartenir à l'Espagne en reprenant la *Marcha Real* et en lui souhaitant la bienvenue au son de « *henchido de alborozo y rebosante entusiasmo salgamos al encuentro de nuestro Gobernador. Gobernador salud, hombre enviado de nuestra cara España, salud representante de nuestro Augusto Rey* »[533]. Ce type de description vise à porter à la connaissance des autorités et de l'opinion publique espagnole l'action bienfaisante et nécessaire de l'Espagne dans sa colonie. Cela constitue aussi un moyen de montrer les progrès réalisés auprès de ces populations guidées vers la civilisation.

Rappelons que c'est après le traité de Paris de 1900 et surtout après l'adoption du Statut organique de la colonie de 1904 que l'administration coloniale et les missionnaires s'avancent avec plus de conviction dans le Río Muni. Depuis lors, de nombreuses expéditions sont organisées. On pourrait même parler d'expéditions punitives à répétition œuvrées par les militaires de la Garde coloniale pour pacifier le pays fang.

Ces expéditions sont surtout menées dans les villages considérés rebelles ou abritant des rebelles. Les militaires se servent de guides locaux pour atteindre ces villages souvent reliés par des chemins peu praticables. Fernandez Trujillo précise qu'ils sont « *en un estado casi imposible, sin chapear, cubiertos de verdín, reducidos a una senda estrecha y tortuosa,*

[532] AGA, Caja G-1928, expediente 1: *Expedición al Continente realizada por el Excmo. Señor Gobernador General Don Ángel Barrera y Luyando en el año 1923.*
[533] AGA, Caja G-1928, expediente 1: *Expedición al Continente realizada por el Excmo. Señor Gobernador General Don Ángel Barrera y Luyando en el año 1923*.

llena de barro y de grandes charcos pestilentes que forman las lluvias al encontrarse detenidas las aguas [534] ». L'entretien de ces chemins est souvent du ressort des chefs de village et « *el carácter y laboriosidad de cada jefe de tribu esta retratado en el trozo de camino a su cargo*[535] », précise Trujillo.

Les expéditions sont souvent punitives, surtout lorsque les rebelles ne se rendent pas aux autorités coloniales. La punition consiste généralement à la mise à feu des villages. Pour preuve, le 13 octobre 1917 le sous-gouverneur d'Elobey rend compte de l'expédition réalisée le 10 octobre par le Commandant de la 4ème compagnie du District d'Elobey dans des villages de la tribu N'gama, considérés rebelles, pour arrêter deux indigènes évadés de la prison de Kogo. Il résume l'expédition en ces termes : « *no han entregado a los fugados, han atacado a la fuerza y el castigo se ha concretado a la quema de los poblados de Akam y Mikam*[536] ». Ce type de punition est d'autant plus récurrent que le Río Muni représente le plus grand foyer de résistance à la colonisation espagnole. La violence physique fait partie des punitions infligées aux indigènes, aussi bien dans les villages que dans les prisons des districts.

Mais les conséquences de ces expéditions peuvent être beaucoup plus dramatiques car elles entraînent parfois des pertes humaines considérables parmi les indigènes. C'est précisément ce qui se produit lors de l'expédition punitive la plus importante effectué dans le district d'Elobey. Le 5 février 1921, dans un rapport adressé au ministère d'État, le gouverneur dresse le compte-rendu d'une opération militaire effectuée par le sous-gouverneur d'Elobey pour obtenir la soumission de « *tribus levantiscas* ». Les raisons de cette expédition résident essentiellement dans le fait que l'influence espagnole n'y est pas effective car il s'agit d'une région difficile d'accès :

> *Debida a esta circunstancia los moradores indígenas de los pueblos Akurinam, Miscorogo y Afaga, Alar, Eborenchule y Engon se mostraban siempre rebeldes a cumplir las órdenes por el Subgobernador del Distrito; llegando a cometer actos criminales como el asesinato, hará unos 4 años del pamue Ngama Fabian del poblado de Alarmetong y tan repetidas fueron las tropelías cometidas recientemente por los moradores de aquellos poblados y tal su insolencia que por este Gobierno General se*

[534] AGA, Caja G-1931, expediente 1: *Memoria referente a la Guinea Continental Española y a la Guardia Colonial, que presta servicio en aquellos territorios, formulada por el Comandante primer Jefe de dicho Cuerpo, Don Joaquín Fernández Trujillo (1925).*
[535] AGA, Caja G-1931, expediente 1: *Memoria referente a la Guinea Continental Española y a la Guardia Colonial, que presta servicio en aquellos territorios, formulada por el Comandante primer Jefe de dicho Cuerpo, Don Joaquín Fernández Trujillo (1925).*
[536] AGA, Caja G-916, expediente 8: *Expediciones. 1917.*

> *autorizó al Subgobernador de Elobey para que llegada la época de seca, única favorable para hacer una expedición militar, procediese al castigo de los pueblos rebeldes, único medio de hacerlos entrar en razón y someterlos a nuestra influencia colonizadora*[537].

En réalité, toutes les expéditions punitives sont justifiées par l'insoumission, les actes de rébellion et les conflits entre tribus. Le bilan de celle de 1921 est assez lourd en terme de pertes humaines :

> *El castigo infligido ha sido duro, habiéndoles causado 3 muertos, vistos en Afaga, 5 muertos en Engon y 3 muertos en Akurinam, entre estos el jefe principal del mismo en el momento que disparaba contra la fuerza; se han cogido 16 presos entre hombres y mujeres y recogido 18 escopetas; siendo esta la expedición militar más importante de todas las realizadas en el distrito de Elobey y cuyos resultados prácticos de sumisión* de *pueblos levantiscos se tocaran bien pronto, desapareciendo con ello el único foco rebelde que desde hace años existía en el mismo*[538].

En Somme, les expéditions punitives menées dans le Río Muni et désignées sous le terme euphémistique de pacification avaient pour but principal d'intimider les indigènes, d'éradiquer les foyers de résistance et de soumettre les populations à l'autorité du pouvoir colonial qui allait en s'implantant solidement. Aussi sont-elles présentées comme le moyen par lequel les guerres tribales ont été stoppées, tel que l'indique Trujeda Incera, ancien administrateur de Nsok et Niefang : « *las iniciales relaciones guerreras se van poco a poco dulcificando como consecuencia de la pacificación general resultante de nuestra actuación* »[539]. En d'autres termes, seule la pacification a permis d'instaurer la paix dans la région continentale, de mettre fin à l'anarchie et de faire disparaître l'esprit belliqueux et sanguinaire des Fang.

[537] AGA, Caja n°7 81/6276, expediente 4: *Operación de castigo en el distrito de Elobey (1921).*
[538] AGA, Caja n°7 81/6276, expediente 4: *Operación de castigo en el distrito de Elobey (1921).*
[539] Luis Trujeda Incera, *Los Pámues de nuestra Guinea (Estudios de derecho consuetudinario)*, Madrid, 1946, p. 15.

III. Un regard sur la femme fang

III.1. La femme-objet

La femme occupe une place non négligeable dans la littérature diverse consacrée aux Fang. De sa place dans la société à ses rapports avec les hommes en passant par sa fonction dans le mariage, c'est un portrait de la femme fang qui nous est dressé. Mais que révèle-t-il ?

En nous interrogeant sur le regard porté sur la femme fang, et par extension la femme guinéenne, c'est une manière d'aborder la question des hiérarchies, de genre et de sexe dans la société colonisée. Cela participe aussi d'une intégration des femmes à l'histoire du fait colonial en Guinée espagnole. Cependant, les sources administratives, judiciaires, politiques et archivistiques que nous avons consultées, et qui donnent accès aux représentations, évoquent la femme principalement sous le prisme de sa domination par l'homme dans des sociétés machistes par essence, au sein desquelles la famille serait la structure de domination par excellence. C'est donc essentiellement sous cet angle que nous allons aborder la question de la femme dans la société fang telle qu'elle est perçue par le regard espagnol, tantôt critique, tantôt fortement européocentré.

Nous notons dans un premier temps que les Espagnols ont toujours considéré l'homme noir comme un être machiste par essence. En tant que tel, son statut de chef de famille serait prétexte à développer un système de domination au sein de celle-ci. Cela ouvre alors la porte à tous les excès, commis non pas sur les enfants mais sur la femme. Cette dernière serait par conséquent une victime de la société, condamnée depuis sa naissance à vivre sous le joug de l'homme. Ce dernier en disposerait comme d'un vulgaire objet ou une bête de somme pour ses besoins et ses plaisirs divers, notamment ceux liés au coït. C'est précisément dans ce sens que nous parlons de femme-objet, assimilée à une esclave, une propriété de l'homme.

Cette considération est très présente dans le discours espagnol. L'explorateur Marcelino Andrés évoquait déjà, au début du XIXe siècle, la place de la femme dans le couple en mettant en exergue le pouvoir élevé de l'époux :

> *Los maridos son muy buenos para sus esposas mientras cumplan sus sagrados deberes; pero bárbaros, implacables y furiosos en faltando a la fidelidad conyugal. Las mujeres, al contrario, como súbditas humildes del marido, el único dios, rey, poder y amor que han de tener y tienen es el esposo; éste es el árbitro y el único soberano de su suerte y*

consagran su vida entera, sus gustos y pensares a su esposo y sus hijos; cuanto hay en el resto del mundo les es enteramente ajeno[540].

À la lecture de ce texte, le pouvoir de l'époux semble absolu, cantonnant ainsi la femme au rôle de sujet. Telle serait la destinée de cette dernière dans la société, car on considère qu'il est question d'un caractère inéluctable de son destin. C'est suivant cette pensé que Bartolomé Soler décrit la femme comme « *una criatura que nunca se amó, que se repelió ya desde su primer vagido, desde que anunció su condición de hembra* »[541]. C'est donc précisément dans le cadre du mariage, polygame, que la femme subit cette domination qui la rend sujette à des humiliations de divers ordres :

La mujer no es más que el fatal e imprescindible suplemento para que la vida subsista. Materia cotizable, como carne de mercado y de burdel, desde los brazos paternos pasará al dominio conyugal. De una opresión a otra opresión[542].

Critiquer le statut de la femme dans le cadre du mariage revient aussi à remettre en cause la polygamie, une pratique très ancrée dans la société fang. Il est à remarquer que le regard porté sur la polygamie chez les Fang est similaire à celui porté sur celle des Bubi et des autres populations. Marchandisation, chosification et humiliation de la femme, telles sont les principales critiques adressées au mariage polygame. Il faut constater que la polygamie, très répandue chez les Bantous, se situe à l'extrême opposé de la conception européenne du mariage. C'est pour cela que cette pratique sociale est interprétée essentiellement comme un commerce et une domination de la femme. Soumise au dictat des hommes, y compris ceux de sa famille pour qui elle a une valeur économique, celle-ci serait vendue au plus offrant tel un vulgaire objet. C'est en soutenant cette idée que Ramos-Izquierdo déclare que *« el jefe de la familia vende a sus hijas al individuo que las pretende* »[543]. Puisqu'il a « acheté » sa femme, le mari se considère alors propriétaire de celle-ci, au point de la faire travailler sans relâche :

El acarreo de la leña y del agua, el lavado y limpieza de la choza y sus utensilios, las labores de la cocina, el cultivo de la yuca y de los plátanos, el transporte de las cargas, la pesca en las orillas del río y del lago, el cuidado de los hijos, el rascar al marido en la espalda o extraerle las niguas de los pies son sus principales ocupaciones. A cambio de esto, reciben de vez en cuando alguna paliza, no comen con su señor, ni reciben

[540] Agustín Jesús Barreiro, *Relación del viaje de Marcelino Andrés por las costas de África, Cuba e isla de Santa Elena*, *op. cit.*, p. 61.
[541] Bartolomé Soler, *La selva humillada*, Barcelona, Hispano-americana, 1951, p. 101.
[542] Bartolomé Soler, *La selva humillada*, *op. cit.*, p. 100.
[543] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 47.

> *caña cuando el señor la tiene a no ser en excepcionales circunstancias, por ejemplo, cuando el marido ha cogido une "borrachera dadivosa", y están a merced de la voluntad del marido que "puede obligarles" por vía de negocio a acceder a los brutales apetitos de un extraño*[544].

Iradier postule ainsi l'idée que la femme, en plus d'être considérée comme un objet, revêt également le statut d'esclave. Du moins, elle est traitée comme telle au sein du foyer et de la société. Fernandez Trujillo abonde dans le même sens en estimant le prix d'une femme en pays fang à 300 pesetas. Il soutient lui aussi que l'époux peut prostituer une de ses épouses contre de l'argent ou des biens : « *está completamente supeditada como esclava servil de su señor marido que a mas de utilizarla en unión de las varias que posee como si fuesen mulas, dispone de ellas sin consultarlas, para alquilarlas al primer transeúnte que desea una hembra* »[545].

Ces auteurs soulignent de la sorte l'absence d'amour entre les époux. Mais si amour il y a, celui-ci n'existerait que pour la première des épouses. Manuel Iradier, qui est de ceux qui soutiennent cette idée, le dit en ces termes :

> *El negro no tiene más que una mujer a la cual quiere y desea y varias criadas a las cuales no las ama pero las desea o las ha deseado, porque el deseo tiene su fin en el hastío […]. La mujer propia, que, por razones que no se ocultan suele ser la más vieja, no es tampoco la más hermosa, pero es la mujer al fin y al cabo, es la compañera de confianza del hombre, que no trabaja en las faenas rudas, que acompaña a su marido a todas partes cuidándolo con solicitud y que en premio recibe inequívocas muestras de amor y cariño*[546].

La conclusion qui s'en dégage est que le regard porté sur la femme fang est assez proche de celui porté sur la femme bubi. On pourrait même l'étendre aux Benga, aux Annobonaises et aux Corisqueñas. Il existe toutefois des différences notées par les yeux scrutateurs des Espagnols. Celles-ci sont étroitement liées au regard porté sur l'une ou l'autre société et au degré de progrès qui leur est attribué, de telle sorte que le point de vue forgé sur un groupe ethnique déteint irrémédiablement sur celui porté sur la femme dudit groupe. Ainsi, le fort degré de sauvagerie attribué aux Fang est automatiquement reflété sur la femme, au traitement qui lui est réservé et à la place de celle-ci dans la société. Il en est de même avec

---

[544] Manuel Iradier, *África. Un español en el golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 254.

[545] AGA, Caja G-1931, expediente 1: *Memoria referente a la Guinea Continental Española y a la Guardia Colonial, que presta servicio en aquellos territorios, formulada por el Comandante primer Jefe de dicho Cuerpo, Don Joaquín Fernández Trujillo (1925)*.

[546] Manuel Iradier, *África. Un español en el golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 252.

les Bubi, moins sauvages car ne manifestant pas d'instinct sanguinaire ; des Corisqueños, auxquels on attribue d'excellentes conditions morales, et des Annobonais au caractère jugé doux et moins sauvages que les autres. Alfonso de Lucas de Barres est l'un des auteurs qui s'emploient à établir des dissimilitudes entre les différents peuples. Ainsi décrit-il les Annobonais :

> *Los Annobianos no viven en estado tan salvaje como los habitantes de las otras islas y los del Continente, pues a más de tener sus ideas acerca de la religión, conocen el calendario, el que consiste en un trozo de ébano dividido en 12 secciones, y éstas a su vez en 30 divisiones agujeradas que permiten señalar con un punzón de madera el transcurso de los días. En dicha tabla, también se indican determinadas festividades, las que se distinguen de las demás fechas por medio de una espina de pescado*[547].

Le fonctionnaire colonial fait référence au passé portugais de l'île qui a permis une instruction catholique des Annobonais, laquelle a subsisté au milieu du syncrétisme religieux manifesté par cette population jusqu'à l'établissement des clarétains qui se sont montrés intransigeants dans la colonisation religieuse de ce territoire.

Pour ce qui est des Corisqueños, de Barres considère qu'ils sont les plus intelligents de touts les peuples de la colonie. Aussi, il postule qu'ils sont moralement supérieurs aux autres groupes pour une raison évidente : « *la mayor parte de ellos, hombres y mujeres, recibieron instrucción en las escuelas de los citados RR. PP. Misioneros, y saben bien leer y escribir, y en la exposición de sus sentimientos no lo hacen tan mal* »[548]. Ils sont par conséquents plus civilisés que les autres, ce qui implique un meilleur traitement accordé aux femmes. Il décrit d'ailleurs ces dernières comme « *las mujeres más agradables y más bonitas que por estas latitudes existen* », tout en mettant en valeur leurs qualités[549].

Il faut constater que les qualités détectées chez des indigènes sont toujours mises en corrélation avec l'action colonisatrice ou civilisatrice réalisée par les Espagnols et les Européens. Ainsi, les Corisqueños sont intelligents et manifestent de grandes valeurs morales grâce au travail des missionnaires, et les Annobonais sont beaucoup moins sauvages que d'autres grâce au passé portugais de l'île. Quant aux Fang, enfoncés dans le continent, loin des Européens, ils restent perçus comme de vrais sauvages, car ils n'ont pas été en contact avec la civilisation avant l'installation des Espagnols dans le continent. Il apparaît de la sorte

[547] Alfonso de Lucas de Barres, *Posesiones españolas del golfo de Guinea*, *op. cit*., p. 21-22.
[548] *Ibid.*, p. 29.
[549] *Ibid.*, p. 30.

une forme de hiérarchisation des populations indigènes. Celles des îles, ayant été fréquemment en contact avec les Européens, montrent des signes de progrès culturels et intellectuels. Exception faite tout de même des Bubi qui vivent sur une île plus grande, et qui se sont établis à l'intérieur de celle-ci pour se mettre à l'abri des négriers et des *Bapotó*. Quant aux populations de l'intérieur du continent, qui n'ont pas encore été lavées par la pluie de la civilisation, on les considère comme les plus primitives.

Par ce jeu de hiérarchisation des populations autochtones, nous comprenons alors pourquoi, dans le regard porté sur la femme fang, persiste l'idée qu'elle serait davantage maltraitée que chez les autres peuples. Cette considération est ainsi résumée par le prêtre clarétain Cristóbal Fernández : « *la familia pamue es, en esta época [1886] como la de todos los pueblos salvajes, una familia de esclavos* »[550]. Et la solution à ce qui est considéré comme l'esclavage de la femme passe, selon Fernández Trujillo, par une égalité des droits, car « *concediendo a la mujer, los mismos derechos que al hombre, prohibiendo su venta, desaparecería esta brutal esclavitud, y con ella las palabras que en su mayoría son un verdadero asco* »[551]. Ainsi cette réhabilitation de la femme passe-t-elle aussi par la pacification, entendue dans son sens de mécanisme de transformation profonde de la société fang, et donc d'acculturation puis de ré-inculturation des populations. Un arrêté de 1907 du gouverneur Barrera est assez éloquent à ce sujet :

> *Tema de gran importancia es el de que las razas que en estado primitivo pueblan estos territorios, vayan sin violencias ni transiciones bruscas modificando sus hábitos, usos y costumbres, adaptándose y asimilándose a las nuestras, que han de tratar de imitar en su contacto con nosotros*[552].

Cette nécessité de civiliser les Fang et tous les indigènes en modifiant leurs coutumes afin que la femme trouve une place plus respectable dans sa société est également exprimée dans la résolution des « palabres », au centre desquelles on situe souvent la femme.

---

[550] Cristóbal Fernández, C.M.F, *Misiones y misioneros en la Guinea Española. Historia documentada de sus primeros azarosos días (1883-1912),* Madrid, Coculsa, 1962, p. 154.
[551] AGA, Caja G-1931, exp. 1: *Memoria referente a la Guinea Continental Española y a la Guardia Colonial, que presta servicio en aquellos territorios, formulada por el Comandante primer Jefe de dicho Cuerpo, Don Joaquín Fernández Trujillo (1925*).
[552] Agustín Miranda Junco, *Leyes colonias*, *op. cit.*, p. 226.

III.2. La femme à palabres

Les palabres sont, après le mariage, l'autre moyen par lequel la femme fang est évoquée dans les écrits coloniaux. Il se trouve que les palabres sont souvent mises en relation avec la femme, en considérant que celle-ci en est la principale cause dans la société fang.

Notre titre, *la femme à palabres*, est un jeu de mots entre la palabre et l'arbre à palabres, grand arbre à l'ombre duquel se réunissent les membres d'une communauté ou d'un village pour prendre des décisions, tenir des débats coutumiers ou des procès pour régler des conflits. Les palabres et la résolution de celles-ci constituent un des symboles de la tradition africaine. Il convient à ce propos de distinguer la palabre irénique, qui est une rencontre de maintien du lien social se déroulant dans le calme, de la palabre agonistique où prévaut un affrontement pour résoudre des contentieux ou des litiges opposant des protagonistes[553]. Les palabres évoquées dans les écrits coloniaux sont celles qui rentrent dans la seconde catégorie. Le gouverneur Barrera les définit d'ailleurs comme « *pleitos entre indígenas* ».

La littérature coloniale nous présente les palabres comme un miroir de la société fang. Celles-ci semblent en effet être un moyen par lequel évoquer la femme et situer son rôle ainsi que sa place dans la société. Il en ressort que la plupart des palabres trouveraient leur origine chez la femme, faisant ainsi d'elle une source de conflit dans la société. Partant de là, il semble difficile de la dissocier des palabres agonistiques et de leur résolution dans la mesure où on la situe régulièrement comme cause principale de celles-ci. C'est bien l'idée qui se dégage du texte d'Iradier relatant le conflit adultère que doit résoudre le roi Combenyamango :

> *Pocos días después, y cuando estoy tomando nota de los países cercanos, me llama Combenyamango. Está en consejo de ancianos. Un buru (negro ribereño) me dice que trajo su mujer a Corisco, y ésta, olvidándose de su marido, se acordó demasiado de un corisqueño. El buru fingió ignorar el hecho; dejó que transcurrieran quince días, después de los cuales invitó al corisqueño en cuya casa se alojó su esposa. Acudió á la invitación y le cortaron las orejas. — ¡Le cortaron las orejas!— dice Combenyamango enfurecido y levantándose de un salto como un leopardo hambriento*[554].

[553] Bujo Bénézet, « Culture africaine et développement : un dialogue nécessaire », *Finance & Bien Commun*, vol. 28-29, n° 3 (2007), p. 40-45.
[554] Manuel Iradier, *África. Fragmentos de un diario de viajes de exploración en la zona de Corisco*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1878, p. 6.

En plus d'être à l'origine de palabres dans le cadre matrimonial, la femme aurait également une responsabilité dans les guerres opposant les Fang entre eux ou à d'autres ethnies :

> *La causa determinante de las guerras entre unas y otras tribus estriba principalmente en el rapto de las mujeres, como así también suelen tener origen en la muerte de un elefante y en la extracción del caucho y cortes de madera por los individuos de una tribu en el territorio ocupado por otra*[555].

Nous retrouvons par ailleurs l'idée selon laquelle la femme est un butin de guerre très prisé chez les Fang :

> *Si la tribu más fuerte invade el territorio de su enemiga, arrasa pueblos y recoge como botín de guerra las mujeres y objetos pertenecientes á la tribu invadida, que suele huir en busca de otro sitio en donde emplazar sus nuevos pueblos y á una honestísima distancia de la tribu invasora*[556].

La résolution de ces palabres est de fait une des missions que doivent remplir les officiers de la Garde coloniale, y compris lors des expéditions menées dans le continent. Ils se substituent de la sorte aux chefs de village et aux conseils des anciens, traduisant de la sorte la perte de pouvoir progressive de ceux-ci au bénéfice de l'administration coloniale et de ses représentants. Cette perte de pouvoir est d'autant plus manifeste que les chefs de village sont désormais soumis au pouvoir colonial. En effet, depuis l'arrêté du gouverneur Barrera du 28 mai 1907, les chefs de village sont directement nommés par l'administration coloniale. Les autorités espagnoles transforment de la sorte les chefs traditionnels en rouage subalterne de la bureaucratie coloniale dans le but de s'assurer du contrôle et de la soumission de la population autochtone. Ces derniers ne sont même plus à considérer comme des chefs traditionnels dans la mesure où ils deviennent des chefs administratifs placés sous l'autorité du pouvoir colonial.

Comme pour signifier l'importance et la résurgence des palabres, les gardes coloniaux doivent tenir à jour un « *libro de palabras* », document dans lequel sont consignées toutes les palabres résolues. Les officiers sont également tenus d'informer la hiérarchie des nominations des chefs de village. La résolution de ces contentieux fait souvent l'objet de correspondances administratives entre les gardes coloniaux installés dans le Río Muni et le gouverneur général. Nous avons un exemple de ce type de correspondance avec un courrier du 31 août 1917

[555] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, *op. cit.*, p. 48.
[556] *Ibid.*

adressé au gouverneur Barrera par l'officier en chef du poste militaire d'Ayamaken. Il y relate la résolution d'une palabre opposant deux hommes :

> *El primero, hermano de la mujer del segundo, reclama que le desliase el matrimonio porque hay otro hombre que da más efectos que dio el marido, con el cual vive a gusto la mujer.*
> *Resolución : que el matrimonio continuara firme y subsistente y que si el hombre insiste en su pretensión será severamente castigado*[557].

On peut constater combien les cas évoqués dans ces palabres informent sur les relations sociales, et particulièrement sur les relations matrimoniales. L'idée que le mariage est un commerce dans lequel les femmes sont vendues par leur famille au plus offrant y transparait également, confirmant ainsi le rejet de cette pratique par les Espagnols et l'ambition de ceux-ci de la substituer par le mariage monogame.

Il est nécessaire de remarquer par ailleurs que "*el castigo*" ou la punition, qui se traduit par la mise à feu de villages dans le cadre des expéditions punitives, est tout aussi récurrent dans la résolution des palabres. Les représentants du gouvernement colonial n'hésitent pas y recourir. En dehors des peines de prison, les punitions sont généralement de caractère physique et sont parfois exécutées en public pour servir d'exemple et manifester l'autorité espagnole. En outre, pour faire face à la récurrence des contentieux entre indigènes, l'administration coloniale manifeste le souhait de créer des tribunaux indigènes, « *por sentirse su necesidad para la resolución de toda la serie de "palabras" que continuamente se presentan, principalmente en el asunto relacionado con sus mujeres* »[558].

En définitive, la femme, pourtant au cœur du fait colonial comme l'homme, n'est nullement présentée comme une figure essentielle ou une héroïne dans les écrits et les images produits par les Espagnols à cette période. Elle reste décrite comme un être soumis, victime de l'homme et de la société traditionnelle qui la relèguent au second plan et la réduisent au silence.

[557] AGA, caja G-916, expediente 5: *Resolución de palabras en Ayamaken. 1917*.
[558] AGA, Caja G-195, expediente 1: *Memoria relativa a la expedición efectuada durante los meses de septiembre y octubre de 1927*, p. 8.

Conclusion

Les contacts directs entre Espagnols et Africains, qui ont commencé avec l'importation d'esclaves noirs dans la Péninsule ibérique, se sont en somme prolongés dans le Nouveau Monde puis se sont pérennisés en Guinée espagnole. Le statut d'esclave du Noir en Espagne et dans l'Amérique coloniale espagnole, ainsi que sa position d'infériorité juridique et d'individu de seconde zone, ont eu incontestablement une influence forte dans l'image de l'indigène guinéen que la littérature coloniale est allée en construisant.

Cette littérature insiste sur les traits généraux et les plus marquants de l'indigène, fondamentalement ceux qui le distinguent de l'Européen, depuis sa couleur de peau jusqu'à ses mœurs. Les Espagnols, qui estiment appartenir à une société civilisée et plus avancée, et qui sont persuadés qu'ils sont supérieurs aux indigènes en tous points, voient en eux une altérité à la fois négative et dangereuse. Bien que fondé sur leurs impressions directes, le regard que les Espagnols portent sur la société colonisée demeure fortement influencé par l'héritage de plusieurs siècles de domination, de déshumanisation et de chosification du Noir au cours desquels a été établie la corrélation entre négritude et servilité.

Les Bubi, dans le regard des Espagnols, sont des sujets infantiles aux capacités intellectuelles et physiques limitées. Quant aux Fang, ce regard les maintient dans la catégorie des peuples sauvages, ignorants, sanguinaires et anthropophages. Ils vivent au rythme des guerres, par lesquelles ils laissent transparaître leur nature belliqueuse, appliquent une justice inhumaine et barbare marquée par la règle de l'équivalence des actes, et pratiquent la polygamie. Cette dernière coutume ne serait rien d'autre qu'un système de marchandisation et d'exploitation de la femme dans des sociétés machistes où le mariage est synonyme de domination et de réduction à l'esclavage de celle-ci. Il résulte alors de cette peinture des indigènes la nécessité pour l'Espagne civilisatrice de les instruire, les christianiser et les hispaniser. S'ensuit alors l'application d'une politique indigène qui va déterminer le statut des colonisés et leur place dans la situation coloniale.

TROISIEME PARTIE

POLITIQUE INDIGENE, INFLUENCES MISSIONNAIRES ET HISPANISATION

Introduction

La Guinée espagnole n'est pas une colonie de peuplement mais une colonie d'exploitation. Cette distinction, qui oppose des intérêts économiques et démographiques, intervient le 11 juillet 1904 avec la promulgation du Statut Organique de l'Administration Locale (*Estatuto Orgánico de la Administración Local*). C'est de cette même année que datent par ailleurs les premières lois sur la régulation des exploitations forestières, la propriété urbaine et la propriété indigène. L'Espagne administre donc ce territoire d'exploitation sans une présence importante de population métropolitaine. De ce fait, la colonie est constituée d'une minorité d'Espagnols – accompagnés d'autres ressortissants européens – et d'une majorité formée par les populations autochtones. À côté de ces deux groupes différents culturellement, il y a évidemment les populations allochtones qui s'y sont établies à différentes périodes, et dont le principal groupe est celui formé par les *Fernandinos* à Santa Isabel. 1904 est aussi l'année qui marque la naissance et l'application d'une politique indigène au service de l'ordre colonial. Celle-ci vient déterminer la place des colonisés dans l'Espagne colonial. Partant de cette réalité, notre intention est de voir comment la réaction des Espagnols à l'égard des indigènes guinéens, et surtout leur attitude vis-à-vis d'eux, se révèle à travers la législation et les institutions coloniales, particulièrement la politique indigène.

Dans un second temps, nous tenterons d'analyser le rôle des missionnaires clarétains, que nous avons déjà rencontés plus haut, dans l'application des stratégies de colonisation. À cet effet, nous nous intéresserons au travail d'endoctrinement spirituel et de substitution culturelle qu'ils réalisent auprès des natifs en tant que détenteurs du monopole de l'action civilisatrice. Cela nous permettra de voir l'attitude et les réactions des indigènes face aux colonisateurs, partant des stratégies d'évitement jusqu'aux différentes formes d'action et de réaction.

Chapitre 1 : Politique indigène et ordre colonial : le rapport à l'Autre à travers la politique indigène

La colonisation espagnole a été marquée par une politique sévère de contrôle et de gestion de la société colonisée. En nous fondant sur la politique indigène mise en place par l'Espagne dans sa colonie, nous nous proposons d'étudier le regard porté sur les indigènes à travers la législation et les différentes dispositions officielles qui régulent la vie dans la colonie et qui définissent les relations entre la société coloniale et la société colonisée.

I. Caractérisation et définition coloniale (ethnocentrique) des populations natives

I. 1. L'indigène dans la législation coloniale avant 1904

Après le Traité de Paris de 1900, les territoires guinéens, appelés *Posesiones españolas del golfo de Guinea* depuis 1778, deviennent officiellement *Territorios españoles del golfo de Guinea* à partir de 1902. Ces territoires extra-péninsulaires, que les Espagnols ont politiquement du mal à dénommer comme une colonie jusqu'au début du XXe siècle, présentent des caractéristiques propres et différenciées[559]. Évidemment, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas dénommés colonie dans les textes légaux qu'ils ne le sont pas dans la vie réelle. D'autant que dans le langage quotidien, le terme colonie est employé sans la moindre ambiguïté. En ce sens, en tant que colonie ils ont une configuration politique et juridique distincte de celle de la métropole, car ils sont régulés par une législation spéciale. C'est en effet le « Statut organique » (« *Estatuto Orgánico* ») qui est la norme constitutionnelle de la colonie guinéenne. Cette différenciation absolue entre territoire colonial et territoire national constitue, bien entendu, une caractéristique de la colonisation[560]. Ce clivage entre les deux territoires s'étend *de facto* aux populations, en établissant une différenciation entre les citoyens métropolitains et les habitants des terres colonisées. Et cette différenciation légale interdit une égalité en droits entre les uns et les autres sur la base d'un critère aprioristique

[559] Antonio M. Carrasco González, « La Guinea española, ¿un país sin ley? », dans *La presencia española en África: del "Fecho de Allende" a la crisis de Perejil*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2012, p. 67-92, p. 67.
[560] *Ibid.,* p. 69.

sans équivoque : « *había pueblos superiores a otros, lo que justificaba una acción de civilización de los primeros a favor de los segundos*[561]. »

La première tentative de prise de possession des îles de Fernando Poo et d'Annobón, ainsi que le début de la colonisation effective de celles-ci, sont deux évènements qui coïncident avec la fin de *l'Antiguo Régimen* et l'avènement du Libéralisme en Espagne. La Révolution française, à l'origine de la disparition de l'Ancien Régime, fait surgir l'État-nation. Celui-ci est adopté progressivement par tous les pays, dans un processus qui coïncide chronologiquement avec la colonisation de l'Afrique[562]. Cependant, les changements qu'implique cette évolution dans la péninsule ibérique, notamment sur le plan juridique avec l'égalité entre tous les citoyens, n'ont pas de répercussion immédiate dans le territoire colonial où la présence de résidents espagnols est anecdotique malgré une politique coloniale fondée sur l'installation de colons péninsulaires et l'exploitation agricole. Ainsi, pendant que l'Europe évolue vers l'État-nation, les colonies demeurent soumises à l'Ancien Régime, avec son corollaire d'inégalités. Les concepts de citoyenneté, de nationalité et d'égalité entre les citoyens qui s'appliquent désormais dans les territoires nationaux ne sont pas importés par les Européens dans les territoires coloniaux. Les *Statuts organiques pour les Territoires espagnols du golfe de Guinée,* qui sont la norme constitutionnelle de la colonie depuis l'adoption du premier en 1858, se maintiennent donc dans la logique du XVIIIe siècle[563]. Plus encore, les inégalités et les privilèges qui caractérisent l'*Antiguo Régimen* trouvent un nouveau territoire d'expression dans la colonie, lieu où les indigènes se voient cantonnés au bas de la hiérarchie sociale. Les concepts de citoyenneté et de nationalité ne s'appliquent qu'aux colons européens. Quant aux colonisés, ils sont marginalisés, car « *en definitiva, no se les consideraba nacionales; eran súbditos, y sólo en determinados casos y superando ciertos requisitos, pasaban a ser considerados nacionales*[564] ». La condition requise pour devenir espagnol sera l'assimilation culturelle.

S'il est vrai que socialement et juridiquement les Africains ne sont pas sur la même échelle que les Européens dans l'espace colonial, ce que l'on constate surtout c'est que les indigènes sont exclus de la législation espagnole. Comme le fait si bien remarquer Carrasco

[561] *Ibid.*
[562] Antonio M. Carrasco González, « El estatuto del indígena en la Guinea española: nacionalidad, ciudadanía y capacidad », *e-SLegal History Review*, n° 12, 2011.
[563] *Ibid.*
[564] *Ibid.*

González, les constitutions de 1837, 1845, 1869 et 1876 ne mentionnent pas les territoires guinéens dans les articles consacrés à l'Outremer espagnol ; elles ne font pas référence non plus aux Guinéens. Et dans le décret organique du 11 juillet 1904, le gouvernement précise, dans l'article 27, que les droits reconnus aux Espagnols par la constitution de la monarchie restent en vigueur dans les territoires du golfe de Guinée. Mais ces droits ne concernent évidemment que les citoyens espagnols. Ils ne s'appliquent pas aux indigènes et aux étrangers qui restent sujets à des dispositions spéciales. Les indigènes guinéens n'étant mentionnés dans aucune norme juridique métropolitaine, ils sont donc ignorés légalement. Cela les rend par conséquent invisibles :

> *Los ignoraban hasta el punto de no mencionarlos en ninguna norma jurídica; al no referirse a ellos puede parecer que los consideran iguales a los colonos –ya que no hay discriminación legal– pero la verdad es que los convertían en invisibles, en inexistente para la ley. Estaban al margen del ordenamiento colonial. En todo caso existía un soberano y unos súbditos africanos con estatuto personal diferente. O vasallos, en la mejor terminología indiana*[565].

À partir du moment où ils n'existent pas dans la législation espagnole, on comprend que les indigènes ne sont pas considérés par la métropole comme des citoyens ; pas même comme des étrangers. Ils constituent une catégorie à part, celle des « indigènes ». Ignorés légalement, ils n'existent donc qu'à travers une législation spéciale.

Le terme générique d'indigène est celui sous lequel sont désignées les populations guinéennes. À cette dénomination est associé un ensemble de représentations subjectives, présentes dans le jargon colonial, qui l'éloigne de la signification de « peuple racine » ou « peuple natif » pour la rapprocher de l'affixe dépréciatif « peuple primitif ». En effet, le mot « indigène » est, dans la conception et la législation coloniales, synonyme de sujet (sujet d'empire) et renvoie au «non-Blanc», c'est-à-dire au non-civilisé. Ainsi, l'indigène africain est cet Autre que l'on désigne comme le sauvage, le primitif, le non évolué. Il lui est nié toute civilisation et le colonisateur ne lui accorde pas de citoyenneté de droit. Son accession au statut de citoyen reste, pour ainsi dire, soumise au bon vouloir de l'administration coloniale qui l'attribue en fonction de mérites qu'elle évalue elle-même :

> Dans le jargon colonial, les mots indigène et sujet sont souvent quasi synonymes, alors que le premier renvoie à une classification ethno-raciale et que le second évoque une

[565] Antonio M. Carrasco González, « El estatuto del indígena en la Guinea española: nacionalidad, ciudadanía y capacidad », art. cit.

> catégorie politico-juridique: les indigènes, ce sont grosso modo les «non-Blancs» (les Maltais d'Algérie sont peut-être vus comme des «métèques», mais jamais définis comme des indigènes. Cette confusion est liée à ce que l'indigène colonial est généralement un sujet d'Empire, dans la mesure où il n'accède pas automatiquement à la citoyenneté; comme le métèque du monde grec ou le barbare romain, il ne peut y accéder qu'au compte-gouttes. […] L'indigène, en effet, est toujours perçu comme relevant de l'altérité, celle-ci induisant la connotation d'infériorité, d'autant plus que le terme indigène est souvent pris au sens large et renvoie à l'ensemble des peuples dominés de l'Empire, dans un magma où s'effacent toutes les spécificités culturelles[566].

L'indigène guinéen est donc cet Autre que les Espagnols trouvent profondément différent et qu'ils assimilent à l'esclavage car, depuis le Moyen Âge, le nom Guinée a été pendant plusieurs siècles la référence symbolique du trafic négrier. Il est si différent qu'il faut lui appliquer une politique et une législation spécifiques, lesquelles lui confèrent un statut particulier et le maintiennent dans une infériorité juridique et une sorte de non-existence. Il reste un sous-citoyen qui doit passer un examen de bonne conduite et subir une évaluation morale pour espérer devenir citoyen à part entière.

I.2. Construction d'une structure juridico-politique : la figure légale de l'indigène ou l'impossible individuabilité du colonisé

Le passage au XXe siècle marque une nouvelle étape dans la colonisation de la Guinée. L'avènement de cette nouvelle ère est marqué principalement par la promulgation d'un nouveau Statut Organique de l'Administration Locale le 11 juillet 1904. Le décret royal par lequel est adopté ce statut, et dont le promoteur est le conservateur Faustino Rodríguez-San Pedro Díaz Argüelles, ministre d'État dans le gouvernement d'Antonio Maura entre le 5 décembre 1903 et le 16 décembre 1904, change profondément le panorama administratif de la colonie en même temps qu'il marque un tournant décisif dans le contrôle et la gestion des populations indigènes. Cet acte fait suite à la délimitation des frontières du Río Muni à l'issue du Traité de Paris du 27 juin 1900 qui fixe les limites définitives entre le Gabon français et la Guinée espagnole. Toujours en 1904, il faut noter l'approbation du *Real Decreto sobre el régimen de la propiedad en los territorios españoles del golfo de Guinea*. Bien d'autres institutions et dispositions sont également créées à l'occasion de ce décret, même si certaines ne sont approuvées qu'en 1906: *Normas Básicas de la Propiedad*; *Reglamento de Trabajo*

[566] Sophie Dulucq, Jean-François Klein et Benjamin Stora, *Les mots de la colonisation*, *op. cit.*, p. 55.

Indígena, *Curaduría Colonial*, *Prestación personal*, *Guardia Colonial* et *Reglamento del trabajo indígena*. On retrouve aussi les dénommées *Instrucciones para la españolización* ainsi que le *Reglamento de Enseñanza*. Toutes ces dispositions juridiques sont celles qui marquent la naissance et la mise en application, de façon progressive, d'une politique coloniale indigène.

C'est pour ces raisons que nous considérons que l'année 1904 constitue le point de départ de l'application d'une politique indigène dans les possessions espagnoles d'Afrique occidentale. Par politique indigène, nous entendons l'établissement d'un corps juridique organisé pour le contrôle de la population indigène. De toutes les dispositions juridiques créées, celle qui symbolise véritablement cette politique reste sans aucun doute le *Patronato de Indígenas*, créé lui aussi en 1904 dans le cadre du Statut Organique promulgué cette année. Cette norme, ainsi que toutes les autres mesures juridiques spécifiques aux colonisés adoptées dès cette période vont de suite constituer un langage qui légitime la domination coloniale et qui marginalise les Guinéens et les autres Africains de la colonie en instituant une différenciation.

S'il est vrai que la colonie fonctionne suivant la vision manichéenne du XIXe siècle qui scinde les sociétés du monde en peuples civilisés et peuples sauvages, nous constatons néanmoins qu'avant 1904 l'ordre juridique spécial qui régit la colonie laisse supposer une égalité entre les colonisateurs et les colonisés au sein du territoire colonial. Le *Statut organique* du 12 novembre 1868, qui est approuvé durant le *Sexenio revolucionario*, et qui abroge le *Real Decreto sobre colonización de las islas españolas del Golfo de Guinea* du 13 décembre 1858, établit effectivement une égalité en droits entre les Européens et les indigènes. C'est ce qui est reflété dans l'article 16 dudit statut, qui déclare que « *disfrutarán iguales derechos para todos los efectos de ley los indígenas sometidos a España, los nacionales y los extranjeros que se avecinden y arraiguen en dichas posesiones*[567] ». L'égalité en droits reconnue à travers cet article concerne autant l'accès et l'usage de la terre, c'est-à-dire la propriété privée, que le régime de travail. L'article 32 de cette deuxième norme qui régule de façon générale la colonisation espagnole va dans le même sens en indiquant que *« así los indígenas como los nacionales y extranjeros serán respetados en su religión, usos y costumbres, siempre que no se opongan a las leyes de la moral y orden público, ni excusen la obediencia que deben prestar a la soberanía de España*[568] ». Comme on peut le remarquer, la

[567] Agustín Miranda Junco, *Leyes Coloniales*, *op. cit*., p. 58.
[568] *Ibid.*

liberté religieuse et la reconnaissance des pratiques cultuelles des indigènes est un autre trait remarquable de ce Statut Organique.

Le constat qui découle de la lecture de ces deux articles est que durant la seconde moitié du XIXe siècle, les territoires guinéens, en particulier Fernando Poo et sa capitale où l'Espagne consolide sa position et à partir de laquelle elle met en place l'administration et le commerce, ne se caractérisent pas par une distinction claire entre colonisateurs et colonisés[569]. Cette dichotomie entre Européens et Africains n'intervient en réalité qu'au début du siècle suivant, à partir de 1904. Il s'écoule donc près d'un demi-siècle entre l'installation espagnole à Fernando Poo et la différenciation juridique entre péninsulaires et indigènes. Dans cet intervalle, l'une des tâches les plus importantes de la colonisation espagnole est donc la construction d'une structure juridico-politique. Il y a cependant dans cette structure un élément qui pose problème : la figure de l'indigène. La difficulté se situe aussi bien au niveau de la conception de celui-ci qu'au niveau de son statut juridique. La solution à cette problématique sera, au final, la relégation de l'indigène « *a una posición secundaria que se traducía en limitaciones en la capacidad de obrar, en el acceso a la propiedad y el régimen laboral*[570] ».

Il faut néanmoins observer que si la dichotomie entre Espagnols et indigènes n'intervient sur le plan juridique qu'au début du XXe siècle, le discours colonial du XIXe siècle et l'attitude des colons dans l'interaction coloniale la mettent déjà en exergue et en application. À ce propos, il a suffisamment été relevé qu'au moment où ils s'établissent dans les territoires coloniaux, les Européens sont convaincus, depuis longtemps, de leur supériorité sur les indigènes d'Afrique et sur les autres peuples extra-européens. Lorsque les Espagnols s'implantent dans la colonie guinéenne, on n'échappe pas à cette réalité. Les sujets d'Isabelle II s'y sentent supérieurs aux indigènes, « *cuya inmensa mayoría se halla en estado primitivo o de salvajismo*[571] ». Ils se comportent donc comme tels et ils tracent des frontières pour marquer la différence avec les Africains. Par la même occasion, ils imposent leur ordre ainsi que leur système politique et économique au dessus des traditions indigènes. C'est là aussi une façon de manifester leur supériorité. Et cette supériorité est incarnée aussi bien par les

[569] Alicia Campos Serrano, « Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo XX », *Quaderni Fiorentini*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 2005, p. 865-898.
[570] Antonio M. Carrasco González, « El estatuto del indígena en la Guinea española: nacionalidad, ciudadanía y capacidad », art. cit.
[571] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, Madrid, Felipe Peña Cruz Impresor, 1912, p. 326.

colons que par les représentants des communautés politique et religieuse. Ainsi, le discours, qui entend la colonisation comme droit d'exploitation et devoir de civilisation, finit par s'incarner dans des institutions, des pratiques et des politiques spécifiques.

Au moment où débute le XXe siècle, l'Espagne, à l'image d'autres puissances colonisatrices comme la France et l'Angleterre, essaie de résoudre l'épineuse question de la gestion administrative et économique de son territoire colonial. Il est aussi question de l'administration des populations indigènes, car lorsque le gouvernement espagnol déclare officiellement les Territoires du golfe de Guinée comme colonie d'exploitation, il considère ces populations comme l'instrument prioritaire pour réaliser cette exploitation. D'où la nécessité d'appliquer une politique à leur égard pour déterminer leur fonction et leur place dans l'organisation de la domination coloniale, en suivant des modèles institutionnels du colonialisme espagnol en Amérique. Persuadé aussi de sa mission civilisatrice, l'État espagnol entame donc une politique indigène en Guinée Équatoriale avec la promulgation d'une législation spécifique aux colonisés. Il s'agit d'un régime juridique attaché à la catégorie des indigènes et caractérisé par de nombreuses incapacités, notamment juridique. Mais l'application de cette politique réclame de préciser préalablement les groupes qui intègrent la catégorie d'indigène. C'est précisément dans les statuts du *Patronato de Indígenas* que se trouve spécifiée la figure de l'indigène :

> *A los efectos de este Estatuto, se entiende por indígena no sólo a los nacidos en el territorio colonial, sino a todos los individuos de raza de color que por razones de un contrato de trabajo o por poseer bienes inmuebles residan en la Colonia.*

Est donc considéré indigène, tout Africain qui réside dans la colonie, indépendamment de ses origines. La législation coloniale réduit ainsi tous les Africains de la colonie à la catégorie d'indigène, suivant le modèle des *Leyes de Indias*[572]. Cela revient à dire qu'au regard du colonisateur, les indigènes forment un groupe homogène, sans pluralité socioculturelle. De ce fait, face à cette perception généralisatrice qu'on les Espagnols des Africains, il est impossible à l'indigène d'être individué ou de s'individuer. C'est ce qu'Albert Memmi appelle la « marque du pluriel », c'est-à-dire une « dépersonnalisation » du colonisé,

[572] Raúl Sánchez Molina, « Homo infantilis: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial », *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LVII, 2 (2002), p. 105-120. (http://rdtp.revistas.csic.es).

car celui-ci « n'est jamais caractérisé d'une manière différentielle ; il n'a droit qu'à la noyade dans le collectif »[573]. En définitive, tous les indigènes sont renvoyés à une identité collective.

Dans cette différenciation, c'est « l'Européen », autre catégorie de la législation coloniale, qui est érigé en norme à laquelle doit s'ajuster « l'indigène ». Voilà que la qualification juridique du colonisé que réalise le concept d'indigène vient conforter le dualisme colonisateurs/colonisés et la composition de la société en deux groupes dont le seul rapport reste du type domination-oppression. L'Européen exerce sur l'Africain une domination constante qui repose sur la « supériorité innée » du Blanc, et qui en conséquence est empreinte de racisme. Par ailleurs, s'il est vrai qu'avec cette définition juridique de l'indigène le droit colonial extirpe le colonisé du vide juridique, il n'en demeure pas moins que celui-ci reste tenu à distance des droits politiques constitutifs de la qualité de citoyen. À l'occasion d'une conférence prononcée à Madrid en décembre 1947, le gouverneur général Juan Bonelli Rubio résume la conception espagnole de l'indigène en ces termes :

> *El indígena no es capaz de orientarse por sí mismo en este terrible y complicado mundo de la civilización, ni puede navegar por su cuenta en ese mar turbulento y alborotado de las naciones que a sí mismas se llaman cultas y sapientísimas. No puede ser; no hay ningún pueblo colonizable que tenga tras sí el legado inmenso de la civilización europea. Ningún pueblo colonizable sabe quién fue Aristóteles, ni quién Santo Tomás, y por eso su filosofía y su sabiduría es, cuando más, un vago reflejo de la ley natural […].*
>
> *No puede ser; el indígena no piensa ni siente como nosotros, y, ni que decir tiene, que no sabe lo que nosotros sabemos, luego ponerle en igualdad de condiciones con el elemento hombre procedente de un país civilizado, no es hacerle un beneficio — aunque parezca que se le otorga un honor—, sino dejarle indefenso en una lucha, la de la existencia, en la que irremisiblemente va a perecer*[574].

Les indigènes restent perçus comme des sujets essentiellement "tribaux", appartenant à des communautés territorialement, linguistiquement et culturellement différenciées, gouvernées par des chefs, et au sein desquelles la liberté de l'individu se soumet toujours aux nécessités du groupe[575]. Toutes ces perceptions, bien antérieures à la consolidation de la

---

[573] Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, collection Folio/actuel, 2002, p. 104.

[574] Juan María Bonelli Rubio, *Concepto del indígena en nuestra colonización de Guinea: conferencia pronunciada el día 17 de diciembre de 1946 en el Instituto Político de Estudios Internacionales y Coloniales*, Madrid, Dirección General de Marruecos y Coloniales, 1947.

[575] Alicia Campos Serrano, « Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo XX », art. cit.

présence de l'État colonial, ont donc fini par se convertir en des lois qui régulent tous les aspects de la vie des indigènes et qui légitiment la domination. Différent en tout point de l'Européen, et considéré comme incapable de comprendre le droit, l'indigène ne peut qu'être soumis à une législation et une politique spécifiques.

I.3. La politique indigène : entre protection des indigènes, ethnocentrisme et hiérarchie raciale

La politique indigène, menée par le biais des institutions nouvellement créées, demeure un des marqueurs du colonialisme espagnol en Afrique équatoriale. Dans une analyse de discours de doctrinaires coloniaux français et anglais à ce sujet, Véronique Dimier indique que l'idée de politique indigène, ou *native policy* chez les Anglais, marque la prise de conscience que les colonies d'exploitation ne sont pas seulement des possessions à exploiter, mais qu'elles sont également constituées d'hommes qu'il faut protéger, notamment contre les abus des compagnies à charte, car ils sont nécessaires à cette exploitation. Poursuivant son analyse, elle précise que la politique indigène reste basée sur l'idée d'un gouvernement pour le bien-être des colonisés, avec des politiques sociales et économiques « qui ont pour ambition la protection, le bien-être et le "développement" des populations colonisées »[576]. En claire, cette politique a donc pour but de représenter, protéger et rendre justice aux indigènes alors considérés comme des mineurs sur lesquels la puissance colonisatrice doit exercer une tutelle jusqu'à leur émancipation pleine. Cette analyse, valable pour les Anglais et les Français, vaut également pour le cas espagnol.

La politique indigène comme outil de protection des populations colonisées constitue l'idée dominante du discours espagnol. Rhéteurs de l'entreprise coloniale, législateurs, administrateurs coloniaux et missionnaires défendent et promeuvent la politique indigène en lui attribuant un caractère bienveillant et des vertus humanistes de l'Espagne chrétienne :

> *En ningún país de la Tierra ha encontrado el colonizado el decidido apoyo y protección que, con obsesionante continuidad, le ha brindado nuestra legislación, cuya antología sería interminable. La igualdad de naturaleza y destino del género humano es lema*

[576] Véronique Dimier, « Politiques indigènes en France et en Grande-Bretagne dans les années 1930 : aux origines coloniales des politiques de développement », *Politique et Sociétés*, Volume 24, numéro 1 (2005), p. 73-99.

constante del contenido de nuestras Leyes y del pensamiento de nuestros legisladores[577].

L'administrateur colonial Yglesias de la Riva nous présente ainsi la législation coloniale espagnole comme un ensemble de dispositions dont la visée très noble serait la protection des Africains colonisés. En plus de leur rôle protecteur, ces dispositions veilleraient également à garantir l'égalité en droits entre les colonisés et les colonisateurs à travers la politique ou le système de l'assimilation dont la finalité est l'émancipation pleine des indigènes. L'économiste catalan Román Perpiña Grau, tout en justifiant la distinction juridique entre colons et colonisés, voit lui aussi une dimension protectrice des pupilles africains dans la politique indigène :

> *Pero esta distinta consideración jurídica, que en las colonias anglosajonas, como tipo, da lugar no sólo a una profunda separación de razas, sino que también autoriza una subyugación de la africana a la europea, solo disimulada por instituciones para nativos, en la Colonia española es el fundamento de su política indígena de extraordinaria tutela y protección del indígena. A su través se justifican todas las subrogaciones y las intervenciones del funcionario en representación y en defensa del indígena. Aparte de la tutela y representación del indígena considerado en régimen de pupilaje, individual y colectivamente, existe, pues una "protección" y una "defensa" del indígena*[578].

Ainsi, pour le colonisateur, l'ambition principale de la politique indigène qu'il met en place demeure la protection et la défense du colonisé par la nation colonisatrice. Si ce dernier doit être protégé, c'est simplement parce qu'on estime qu'il est en condition d'infériorité par rapport aux Européens. En effet, si les Espagnols pensent a priori que l'indigène « *es un hermano nuestro, porque del mismo barro nos hizo Dios a todo*», celui-ci n'est pas leur égal pour autant. À partir de cet instant, « *y puesto que es nuestro hermano, tiene derecho y le debemos protección y amparo*[579] ». En plus d'être fondée sur la non-égalité entre le Noir et le Blanc, et sur l'infériorité soi-disant naturelle du premier par rapport au second, la protection que prône le législateur colonial trouve également sa source dans l'infantilisation de l'indigène, car celui-ci est considéré comme un « *menor de edad* ». Et comme tel, il a besoin

[577] A. Yglesias de la Riva, *Política indígena en Guinea*, Madrid, CSIC, 1947, p. 10-11.
[578] Román Perpiñá Grau, *De colonización y economía en la Guinea española*, Barcelona, Editorial Labor, 1945, p. 152.
[579] Juan María Bonelli Rubio, *Concepto del indígena en nuestra colonización de Guinea: conferencia pronunciada el día 17 de diciembre de 1946 en el Instituto Político de Estudios Internacionales y Coloniales*, *op. cit.*

de la protection de la nation colonisatrice. Ce besoin de protection donne lieu à l'institutionnalisation de la tutelle coloniale, ainsi qu'à la création et à la définition d'un organe chargé de mener à bien cette mission. Cet organe n'est autre que le *Patronato de Indígenas* chargé de la tutelle et de la représentation de l'indigène, dépourvu de droits civils, face aux institutions coloniales.

Dans la plupart des colonies africaines, les composantes de cette politique indigène sont essentiellement la justice, l'assistance médicale et l'instruction[580]. Dans le cas précis de la Guinée, Liniger-Goumaz précise que l'essentiel de celle-ci porte surtout sur « la santé et les conditions de travail, sur la lutte contre les valeurs et la hiérarchie traditionnelles, sur la répression de l'alcoolisme (tout en envahissant la colonie de *brandy* espagnol), sur la lutte contre l'anthropophagie, le plus souvent rituelle, et enfin sur la protection des mineurs et l'émancipation[581] ». Cela explique les politiques éducatives et sanitaires adoptées par le gouvernement espagnol, avec par exemple la construction des écoles ou encore la mise en place en 1904 d'une *Junta provincial de Sanidad* à Santa Isabel et des *Juntas municipales* à San Carlos, Concepción, Bata et dans d'autres circonscriptions pour s'occuper des questions d'hygiène et de salubrité[582].

Cela étant, peut-on réellement concevoir, à la manière des doctrinaires, la politique indigène comme le garant d'une société juste et comme un bouclier protecteur pour les colonisés dès lors que l'on sait que la conquête coloniale est fondée sur le mépris de l'indigène et que « *es norma de la colonización la separación de europeos e indigenas*[583] » ? Il faut bien reconnaître qu'il est difficile de la voir comme telle dans les faits. En effet, il convient de constater que la présence espagnole en Guinée donne naissance à l'implantation d'un modèle colonial oppressif et élitiste qui empêche le métissage racial et la créolisation sociale et culturelle[584]. En réalité, c'est précisément contre le système politique, juridique, économique et culturel mis en place par l'État colonial qu'il faudrait protéger les indigènes.

---

[580] Véronique Dimier, « Politiques indigènes en France et en Grande-Bretagne dans les années 1930 : aux origines coloniales des politiques de développement », art. cité.

[581] Max Linger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, *op. cit*., p. 68.

[582] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 141.

[583] Le gouverneur Juan María Bonelli Rubio (1943-1949), cité par Gonzalo Álvarez Chillida, « Discurso de la hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo », dans *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 2013, p. 41-68.

[584] Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas: aproximación a la teoría literaria poscolonial y a la escritura hispano-negroafricana*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010, p. 43.

On peut donc considérer en fin de comptes que c'est contre elle-même et son système colonial que la nation colonisatrice protège les indigènes.

En plus d'être élitiste, la politique coloniale est ségrégationniste et profondément discriminatoire. Álvarez Chillida rappelle que la politique indigène c'est la loi de la hiérarchie raciale, notamment à travers la division de la société entre Blancs et Noirs : « *se trataba de una jerarquía racial, regida por una ley que no estaba escrita en el Boletín Oficial de la colonia, pero sí en los documentos que escribían las autoridades durante sus trabajos administrativos*[585] ». Ndongo-Bidyogo va dans ce sens et considère que le colonialisme espagnol est « totalitaire » dans la mesure où, indique-t-il, « *sin negar algunas aportaciones, conviene subrayar el tremendo esfuerzo que costó a los guineanos : las infraestructuras, públicas o privadas, y la producción agrícola y forestal, se lograron mediante "prestaciones personales", sistema de levas forzosas para suministrar mano de obra gratuita y en condiciones de semi-esclavitud*[586] ». À cause de ce modèle et ses excès, insiste-t-il, la colonie guinéenne a acquis une triste renommée, « *según prueban los informes de la Sociedad de Naciones y la correspondencia diplomática, además de la numerosa legislación emanada de los propios gobernadores conminando a los colonos a "tratar con humanidad" a sus braceros y empleados*[587] ». Allant dans la même direction, Campos Serrano indique que la protection des indigènes par l'État espagnol, notamment contre la cupidité des colons, ne s'effectuait non pas en reconnaissant des droits aux colonisés, mais plutôt en les empêchant de participer au trafic économique et juridique de la colonie[588].

Si l'idée d'une défense ou d'une protection à l'égard des colonisés sous-tend la politique indigène, il faut tout de même reconnaître que cette politique et la législation coloniale dans son ensemble, empreintes de critères raciaux, font des indigènes des sujets de la monarchie espagnole sans droits individuels. Ceux-ci restent maintenus dans un statut d'infériorité juridique, faisant ainsi de la politique indigène un langage qui légitime la domination coloniale, la discrimination et l'exclusion. Présentée comme un projet bienfaisant, et parée du « masque de la civilisation », la colonisation recouvre en réalité une entreprise de

[585] Gonzalo Álvarez Chillida, « Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo », art. cit., p. 41-68.
[586] Donato Ndongo-Bidyogo, « La transgresión del tabú: "ser y sentirse" negro en España », dans *El otro en la España contemporánea: prácticas, discursos y representaciones*, Silvina Schammah Gesser et Raanan Rein (coords.), Sevilla, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2011, p. 285-316.
[587] *Ibid.*
[588] Alicia Campos Serrano, « Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo XX », art. cit.

soumission et d'exploitation. Aimé Césaire ne manque pas de le rappeler dans son *Discours sur le colonialisme*. À la question de savoir ce qu'est la colonisation en son principe, il répond qu'elle n'est « ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de *Dieu*, ni extension du *Droit*[589]». Ainsi faut-il admettre, poursuit-il, que « le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épicier en grand et de l'armateur, du chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force, avec, derrière, l'ombre portée, maléfique, d'une forme de civilisation qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes[590] ». Par conséquent, il ne serait pas excessif de dire que la politique coloniale indigène en Guinée espagnole est plus une politique de ségrégation, de discrimination et d'exploitation qu'une politique protectrice et égalitaire. Des administrateurs coloniaux aux missionnaires catholiques, en passant par les commerçants et les exploitants des *fincas*, les rapports entre colonisateurs et colonisés semblent basés sur le mépris des Espagnols envers les Guinéens et leurs cultures, ainsi que sur la limitation, voire l'absence de droits des indigènes.

Depuis l'incorporation des territoires guinéens à l'empire espagnol, les différentes dispositions législatives sont marquées des représentations particulières de l'indigène reposant sur des considérations aussi bien raciales que culturelles et cultuelles. Elles rappellent sans cesse que l'indigène n'est pas comparable à l'Européen, car il n'a ni son intelligence, ni ses qualités morales, ni sa religion. Juan Aranzadi fait remarquer à cet effet que « *en realidad, si los colonizadores–especialmente los misioneros- no hubieran tenido una pobre opinión de los colonizados no se entendería el motivo de desplegar tanto celo para cristianizarles y civilizarles, para redimirles y salvarles de su triste y oscura condición*[591] ».

Par ailleurs, cette politique marquée du sceau de la discrimination, de la ségrégation et de l'exploitation constitue un profond marqueur de la différenciation et de la séparation entre colonisateurs et colonisés dès lors qu'elle crée des institutions juridiques spécifiques pour les Africains. Les organes de la politique indigène, parmi lesquels le Patronage des indigènes, le Règlement du travail indigène et le Régime de la propriété, servent ainsi à consolider définitivement la distinction entre Européens et indigènes dans la relation coloniale ainsi qu'un système légal d'exclusion.

---

[589] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p. 9.
[590] *Ibid*.
[591] Juan Aranzadi, « Bubis o Bochoboche », *Palabras*, n°1 (Novembre 2009), p. 1-10

II. Paternalisme colonial, infantilisation et catégorisation des colonisés

II.1. Le *Patronato de Indígenas* ou la réduction de l'altérité au statut de mineur

Le *Patronato de Indígenas* constitue incontestablement la plus marquante des institutions coloniales et de la politique indigène. En plus de ratifier la différenciation et la séparation entre les Noirs et les Blancs dans la colonie, il crée de nouvelles catégories sociales ainsi qu'une hiérarchisation de celles-ci. Aussi, il inscrit dans la loi le statut subalterne et infantile des Africains.

Après sa création, le patronage va s'imposer comme la principale institution au cœur de la politique indigène jusqu'en 1958, année au cours de laquele prend formellement fin l'étape coloniale, car l'ancienne colonie devient une province espagnole sous la dénomination de *Provincias Españolas del Golfo de Guinea*. Elle demeure donc au centre de l'interaction coloniale jusqu'à la provincialisation. C'est dans l'article 34 sanctionnant l'établissement du patronage qu'est annoncée la finalité de cette institution tutélaire :

> *Se constituirá con el auxilio de las Misiones españolas un "Patronato de Indígenas", especialmente dedicado a proteger a los niños o indígenas remontados y a los trabajadores remontando la cultura y moralización de los naturales del país y su adhesión a España*[592].

Nous pouvons remarquer d'emblée que l'idée de protéger les indigènes réside au cœur de cette norme. Elle en est d'ailleurs le principal objectif. Il faut noter effectivement que le *Patronato de Indígenas* naît précisément comme un organe spécifique de la politique indigène. Il est donc chargé de l'accomplissement de celle-ci en gérant la tutelle des indigènes et en complétant la capacité juridique de ces derniers dans les actes juridiques et les transactions qui nécessitent justement cette capacité dont ils sont dépourvus. Il faut ensuite relever que les missions catholiques sont associées pleinement à cette œuvre et à son fonctionnement. Cela laisse clairement entendre que l'Église catholique joue par le biais des missionnaires clarétains un rôle primordial dans la conduite de l'action coloniale. On constatera en dernier lieu qu'en faisant référence à la « moralisation » des autochtones, l'autre dessein du patronage des indigènes, et non des moindres, reste lié à la « mission civilisatrice » que s'adjuge l'Espagne. Le patronage rentre donc pleinement dans l'entreprise de transformation des indigènes en des êtres « civilisés ».

[592] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 142.

Avec le *Patronato de Indígenas*, le gouvernement espagnol institue la tutelle de l'État sur les populations africaines qu'il infantilise. Celles-ci se retrouvent réduites au statut d'*homo infantilis*, c'est-à-dire des mineurs sur le plan juridique incapables de penser par eux-mêmes et d'exercer leurs droits, de telle sorte qu'il faut décider pour eux, les protéger, les instruire, les moraliser et leur apporter la culture :

> *Porque la realidad es que el indígena es menor de edad, porque tiene mucho de infantil en su modo de sentir y en su manera de proceder, y, por eso mismo, es preciso tratarle con el mismo exquisito cuidado con que se trata al niño. Los locos y los insensatos —si es que no son malvados— que se erigen en representantes exclusivos de la libertad y piden con voces trémulas igualdad de trato para el indígena, son esos mismos insensatos, locos, o malvados, que piden gimiendo que se respete la conciencia del niño, como si la tierra en la que no se siembra y en donde no se cultiva pudiera dar por sí misma y espontáneamente los frutos que, por esencia, es capaz de producir. Dejad rienda suelta al niño para que crezca libremente al solo influjo de sus propios instintos, y habréis hecho cuanto está en vuestra mano para conseguir el día de mañana un hombre inútil, parásito de la sociedad en que viva, si es que no es un peligro para ella. Otorgad a un indígena la plena posesión de su capacidad jurídica, y habréis dado el primer paso y el más decisivo para hacer de él un esclavo*[593].

Comme nous pouvons l'observer, l'image infantile de l'indigène, sans capacité juridique, est pleinement assumée par les autorités coloniales. Le système du *Patronato de Indígenas* repose ainsi clairement sur la conviction que les Noirs sont moralement, intellectuellement et légalement des mineurs[594]. En instituant sa tutelle sur l'indigène, l'État espagnol prétend gérer la protection des populations indigènes. Cette protection est assimilée à l'idée du contrôle et de la surveillance du bon père de famille sur ses enfants et sur ses biens. En reposant sur l'idée que l'Africain est un mineur devant être protégé et représenté par un organe de tutelle à cause d'une prétendue insuffisance de ses capacités mentales, la création du *Patronato de Indígenas* renvoie tout simplement à l'institutionnalisation du paternalisme colonial. Il est là aussi pour se charger de faire respecter la légalité de la discrimination instaurée par la politique indigène[595].

---

[593] Juan María Bonelli Rubio, *Concepto del indígena en nuestra colonización de Guinea: conferencia pronunciada el día 17 de diciembre de 1946 en el Instituto Político de Estudios Internacionales y Coloniales*, *op. cit.*

[594] Ali A. Mazrui et Christophe Wondji (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique depuis 1935*, Vol. VIII, Paris, Présense Africaine / Edicef / Unesco, 1998, p. 146.

[595] Max Linger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, *op. cit.*, p. 68.

Jusqu'en 1926, le *Patronato* reste essentiellement un corps consultatif à disposition du gouvernement général pour toutes les questions relatives aux indigènes. Ce rôle consultatif prend véritablement forme suite à la publication du décret royal du 6 août 1906 adoptant le *Reglamento de trabajo indígena* dans les Territoires espagnols du golfe de Guinée. En effet, ce décret réglemente le fonctionnement de la *Curaduría colonial,* un autre organisme destiné à la politique indigène. La curatelle coloniale est créée en 1901 à travers la dénommée *Ley de Presupuestos para la Colonia*, dans une période où se fait sentir la nécessité de faire naître un régime spécial qui prenne en compte les conditions d'infériorité des Noirs par rapport aux Blancs[596]. À sa tête se trouve le curateur colonial, « une sorte d'agent politique de la métropole chargé surtout d'inspecter le travail indigène[597] ». La création de la Curatelle coloniale rentre dans le droit fil de « la civilisation des autochtones par le travail » comme le proclame la littérature officielle. Cet organisme a exactement pour tâche de développer la culture ou la civilisation de l'indigène en l'incitant à travailler. Il lui incombe de fournir au gouvernement de la colonie, aux agriculteurs, aux industriels, aux commerçants et aux particuliers, la main d'œuvre indigène dont ils ont besoin, notamment des transporteurs (*braceros*), des ouvriers et des employés domestiques. Il est aussi du devoir de la curatelle de veiller à l'accomplissement des contrats de travail des indigènes, de résoudre les conflits consécutifs au non respect desdits contrats, et enfin de défendre les droits et les intérêts des indigènes devant les tribunaux ordinaires. Quant au *Patronato*, il doit s'assurer de l'application de la réglementation relative au travail indigène, cela en plus de son rôle de corps consultatif dans les affaires portées auprès de l'institution par des particuliers faisant appel des résolutions adoptées par le *curador*. De même, il complète, par le biais du curateur, la capacité des indigènes en les assistant dans la signature de tous leurs contrats de travail. En fin de comptes, on peut considérer que la *Curaduría colonial* et le *Patronato de Indígenas* constituent deux organismes qui se complètent d'une certaine façon. Ils sont « voués » à la protection morale et économique des indigènes, plus particulièrement des Bubi de Fernando Poo[598], et à l'application d'une politique coloniale indigène qui contribue au développement de la colonisation et à l'accroissement tant de la production que de la commercialisation des produits issus de l'agriculture et de l'industrie coloniales.

Cependant, ces entités rentrent souvent en opposition, révélant de la sorte un défaut du Statut du *Patronato de Indígenas* qui est de n'avoir pas établit clairement les compétences de

[596] Mario Miranda Díaz, *España en el continente africano*, *op. cit*., p. 51.
[597] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale, op. cit.,* p. 63.
[598] *Ibid.,* p. 59.

l'une et de l'autre[599]. La confusion de fonctions entre les deux organismes ne sera définitivement éclaircie qu'en 1938. Le décret du 29 septembre 1938 intègre la curatelle dans le *Patronato*, et le curateur se voit attribuer la fonction d'inspecteur du travail, évitant ainsi les conflits de compétence qui surgissaient à certains moments. Il existe aussi parfois des divergences entre le curateur et le gouverneur général[600]. Quoi qu'il en soit, il faut bien observer que l'action combinée du *Patronato* et du curateur a le mérite de préserver les indigènes des abus des compagnies à charte et des employeurs.

L'existence du *Patronato* et de la *Curaduría* ne signifie pas pour autant la fin des abus, car ceux-ci restent fréquents. Les employeurs ne sont que très rarement inquiétés en réalité, et cela même en cas de réclamation d'un travailleur qui se considère lésé dans ses droits ou qui estime que les lois du travail spécifiques à la colonie ont été enfreintes, car « *si una reclamación era entablada contra un europeo o indígena emancipado, bastaba dar por desistida la conciliación si los requeridos no acudían a la citación*[601] » devant l'administration du *Patronato*. L'instauration de la *prestación personal*, c'est-à-dire le travail forcé, contribue aussi à la persistance, voire l'augmentation des mauvais traitements que subissent les indigènes aussi bien dans le cadre du travail rémunéré, de la prestation personnelle elle-même, qu'en dehors.

Après l'annonce de sa constitution en 1904, le *Patronato de Indígenas* connaît une réorganisation et une mise en marche plus effective en 1928 sous la dictature du général Miguel Primo de Rivera. Sa promulgation intervient par décret le 17 juillet 1928. Avec cette promulgation, il consolide sa place de premier instrument de la politique indigène. Cette réorganisation intervient en même temps que la réglementation de l'émancipation des Noirs. On peut considérer que la réglementation de l'émancipation marque l'orientation de la politique indigène vers l'attribution progressive de la capacité juridique pleine aux Africains. À cet effet, une suppression des limitations légales à l'égard des Noirs est indispensable pour prendre en compte l'émancipation de certains Noirs. C'est donc en ce sens aussi qu'il convient de réorganiser le *Patronato* pour l'adapter à cette nouvelle mesure.

Si dans le statut organique du 11 juillet 1904 les objectifs du *Patronato de Indígenas* ne sont dévoilés que succinctement, dans le décret de 1928 ceux-ci sont mieux énoncés et plus

[599] Mario Miranda Díaz, *España en el continente africano, op. cit*., p. 52.
[600] *Ibid*., p. 51.
[601] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, *op. cit.,* p. 117.

détaillés, en prenant en compte la réglementation de l'émancipation nouvellement instaurée. Les principaux objectifs sont les suivants :

> *Fomentar la cultura, moralización y bienestar de los naturales y su adhesión a España; Proteger a los indígenas de los referidos territorios no emancipados legalmente, cualquiera que sea su estado y condición; Acordar las emancipaciones de aquellos indígenas capacitados para regir por sí mismos sus personas y bienes; Ejercer en todo momento sobre el indígena no emancipado, las altas funciones del Consejo Tutelar, al que está encomendada la superior dirección de la tutela, supliendo así su incapacidad jurídica; Ejercer en juicio y fuera de él, los derechos, acciones y excepciones de cualquier clase que correspondan al indígena no emancipado; Intervenir en la reglamentación del trabajo en la forma establecida actualmente o según aconsejen las circunstancias; Actuar como Cuerpo consultivo del Gobernador general en cuantas materias tengan relación con los indígenas*[602].

Les objectifs du *Patronato* restent bien les mêmes, la seule différence étant l'introduction de la figure de l'émancipé dans la politique indigène. À partir de ce moment, les missions de cette entité sont orientées exclusivement vers les indigènes non émancipés. Pour ceux à qui le *Patronato* accorde l'émancipation, ils jouissent de leur pleine capacité juridique et relèvent de la juridiction de la métropole. Cela les délivre automatiquement de la tutelle de l'État. Le concept d'émancipation est apparu pour la première fois dans la législation guinéenne dans un décret du 24 juillet 1864 relatif aux anciens esclaves cubains déplacés à Santa Isabel pour soutenir la colonisation. Avec l'instauration de ce concept, les Espagnols créent une catégorie sociale intermédiaire entre les Européens et les indigènes : les indigènes émancipés. La naissance de celle-ci signifie la séparation des Africains en deux classes: ceux à qui les autorités coloniales « choisissent » d'attribuer le statut d'émancipé suivant des critères pas toujours précis ; et ceux, non émancipés, qui restent sujets à la tutelle du *Patronato de Indígenas*. Nous aurons l'occasion de voir que l'application de cette mesure reste arbitraire, car les conditions à remplir pour acquérir l'émancipation juridique restent quelque peu floues, quoiqu'énoncées dans les statuts qui réglementent le *Patronato*.

La tâche du *Patronato*, telle qu'elle est énoncée dans ses statuts, consiste globalement à protéger les indigènes non émancipés et à suppléer leur incapacité juridique, à développer leur culture et leur sens moral, à renforcer leur adhésion à l'Espagne, et enfin à accorder l'émancipation aux indigènes jugés aptes à gérer leurs biens et leur personne en toute

[602] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 686

autonomie. Il devient par conséquent l'institution qui possède la compétence exclusive d'attribuer la citoyenneté espagnole à la population africaine, ce qui annule de fait la réglementation du décret royal du 17 février 1888 qui attribuait ce statut à tous les Africains baptisés[603]. Mais quelles sont concrètement les restrictions auxquelles sont soumis les indigènes non émancipés en raison justement de leur incapacité juridique ?

Il faut bien reconnaître que celles-ci sont nombreuses. L'article 77 du statut du *Patronato de Indígenas* stipule que tout indigène non émancipé sera soumis à la tutelle du *Patronato*. En raison de cette tutelle, il y a une série d'actes administratifs et d'opérations de la vie quotidienne qu'il ne peut réaliser sans l'autorisation du *Patronato*. Il lui est ainsi interdit de comparaître devant les tribunaux ; de vendre des biens immobiliers ; de prêter ou d'emprunter sous garantie immobilière ; de contracter des obligations dont le montant est supérieur à 1000 pesetas ; de constituer des droits réels sur des biens lui appartenant ; de réaliser des transactions ou d'engager son patrimoine personnel. En somme, les Noirs non émancipés ne disposent pas librement de leurs biens, ils ne peuvent pas transmettre leurs propriétés à des personnes non régies par le statut de l'indigénat, ni constituer des droits réels sur celles-ci. Au vu de ces limitations, on peut considérer que le régime du *Patronato* entrave véritablement la personnalité des Noirs non émancipés en plus de les priver d'une partie de leur liberté. Soumis à des lois spéciales, au couvre-feu, au travail forcé et aux châtiments corporels, lésés dans le droit à la propriété et séparés des Blancs dans un espace profondément dominé par la hiérarchie raciale et la discrimination, les autochtones restent dans l'ensemble privés de droits civils.

Sevrés de droits civils car considérés « *menores de edad* », les indigènes sont par conséquent régis par leur propre droit civil coutumier[604]. Cependant, cette justice indigène à laquelle sont soumis les non-émancipés ne doit pas être contraire à l'ordre public, à la moralité ou à l'action civilisatrice de l'Espagne. Aussi, les normes coutumières ou traditionnelles ne s'appliquent pas dans tous les cas de figure. Ce qu'il faut simplement comprendre, c'est que les non-émancipés sont soumis à un droit pénal différencié qui respecte le droit coutumier dans certains cas, mais qui dans d'autres impose des peines distinctes à celui-ci[605]. Lorsqu'il est question des délits les plus graves comme le meurtre ou le viol, les

[603] Raúl Sánchez Molina, « Homo infantilis: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial », art. cité.
[604] Gonzalo Álvarez Chillida, « Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo », art. cit.
[605] Antonio M. Carrasco González, « La Guinea española, ¿un país sin ley? », art. cité.

peines sont appliquées avec la même rigueur que lorsqu'il s'agit de prévenus européens. Cela signifie que la considération de l'indigène comme mineur ne s'applique guère en ce qui concerne le droit pénal. Les délits commis par les indigènes non-émancipés sont jugés par la justice coloniale. Toutes les peines sont applicables aux prévenus, et elles peuvent aller jusqu'à la condamnation à mort[606].

Par sa dimension civilisatrice, le *Patronato* entend donc, selon la terminologie employée par ses membres, instruire les indigènes et répandre la culture espagnole pour les sortir de leur infériorité naturelle et les convertir en êtres civilisés. Cet organisme veut amener les autochtones à s'imprégner puis à s'approprier les standards culturels espagnols. L'objectif reste clairement l'assimilation ou l'hispanisation des Africains, seul moyen pour eux d'atteindre l'émancipation et de bénéficier de la capacité civile dont les prive leur statut colonial *d'homo infantilis*. On peut alors considérer que la création de la figure du Noir émancipé en 1928 marque les débuts d'une politique d'assimilation en Guinée espagnole.

II.2. Émancipation et catégorisation des indigènes

La réglementation de l'émancipation des Noirs le 17 juillet 1928 marque une évolution dans la politique indigène mise en œuvre au tout début du XXe siècle. S'il est vrai que la promulgation du statut du *Patronato de Indígenas* à la même date sanctionne de manière définitive le principe de la minorité et de l'incapacité juridique des indigènes, l'apparition du système d'émancipation révèle un régime de tutelle qui consent à octroyer progressivement la pleine capacité civile aux Africains de la colonie. Grâce au statut d'émancipés, ces derniers peuvent désormais aspirer à la citoyenneté espagnole et à jouir des mêmes droits que les citoyens de la métropole. Mais ce qui semble être une évolution avec la création de la figure du Noir émancipé vient en même temps renforcer la scission entre citoyens et sujets (indigènes). De même, le statut d'émancipé, que l'on peut considérer comme la mise en pratique ou l'institutionnalisation du discours assimilationniste espagnol, n'est pas sans incidences pour les colonisés. En effet, la politique de l'assimilation qui recouvre l'émancipation participe de l'acculturation des Africains. Et dans l'ensemble, politique indigène et traditions fang, bubi, ndowé, et annobonaise restent profondément incompatibles. Malgré l'offensive culturelle de la puissance colonisatrice et les méthodes souvent coercitives

[606] Gonzalo Álvarez Chillida, « Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo », art. cit.

qui la caractérisent, la plupart des colonisés restent attachés à la tradition et aux règles coutumières combattues par les missionnaires clarétains.

L'attribution du statut d'émancipé fait partie des prérogatives du *Patronato de Indígenas*. C'est cet organisme qui décide de l'octroyer à un indigène sur la base des critères énoncés dans le premier article du décret royal qui réglemente l'émancipation. Ces critères sont essentiellement culturels et moraux :

> *Los indígenas de los territorios españoles del golfo de Guinea que revelen de un modo notorio, por el estado de su cultura intelectual y moral, hallarse en condiciones de regir por sí mismos sus personas y bienes, podrán ser emancipados y obtener, en su virtud, la correspondiente carta de emancipación*[607].

Comme on peut le constater, les conditions exigées aux Noirs pour acquérir l'émancipation juridique ne sont pas définies clairement. Avec pour principale exigence de pratiquer le catholicisme, de justifier d'un niveau élevé de culture intellectuelle qui commence par l'alphabétisation, et de faire montre d'une bonne moralité (sous-entendue chrétienne), ces critères sont très vagues et restent par ailleurs subjectifs. Par conséquent, l'application de cette mesure reste arbitraire. Elle dépend en réalité du bon vouloir des entités administratives et des personnes habilitées à octroyer l'émancipation juridique.

Les dossiers d'attribution de l'émancipation sont introduits par le *Patronato de Indígenas* sur requête du gouverneur général, du curateur colonial ou de l'indigène lui-même. Les dossiers sont introduits après qu'ils ont reçu l'avis favorable du curateur, du chef des services sanitaires et de l'inspecteur de l'enseignement primaire. Une fois le dossier validé par ces personnalités administratives, il faut ensuite l'accord de la *Dirección General de Marruecos y Colonias*[608]. C'est à l'issue de cet accord que l'intéressé obtient la lettre d'émancipation et la capacité civile qu'elle confère, pouvant ainsi réaliser tous les actes de la vie civile. L'obtention de ce statut affranchit immédiatement les bénéficiaires des restrictions relatives à la catégorie d'indigène, notamment celles contenues dans les articles 14 et 15 des *Normas básicas de la Propiedad* du 11 juillet 1904, et dans l'article 9 du décret du 5 mai 1926 sur la transmission des biens immobiliers.

---

[607] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.,* p. 692.

[608] La *Dirección general de Marruecos y Colonias* est un organisme créé par décret royal le 15 décembre 1925 afin d'assurer la gestion administrative du Protectorat espagnol du Maroc et des Territoires espagnols du golfe de Guinée. À sa création pendant la dictature de Miguel Primo de Rivera, elle est rattachée au *Ministerio de Estado*, avant de dépendre ensuite de la Présidence du Gouvernement.

Théoriquement, l'émancipé a les mêmes droits que les Espagnols de la colonie. Ces droits le rendent donc comparable aux Espagnols sur le plan juridique, et lui permettent de bénéficier de nombreux avantages. Il dispose ainsi librement de ses biens, et peut désormais transmettre ses propriétés à des personnes non régies par le statut d'indigène. De même, il peut constituer des droits réels sur ses biens, disposer d'armes à feu, comparaître devant les tribunaux et consommer librement des boissons alcoolisées ou de l'huile d'olive[609]. Tels sont les principaux droits ou avantages auxquels donne accès le statut de *indígena emancipado*. Il s'agit, en somme, des droits dont sont privés les indigènes non-émancipés.

Il convient de constater qu'avec la création de la figure du Noir émancipé dans le droit colonial, non seulement le *Patronato de Indígenas* établit une division sociale entre Européens et indigènes, mais il introduit surtout une segmentation drastique au sein de la population africaine. Il y a désormais la catégorie des Noirs émancipés d'un côté, et de l'autre les Noirs non-émancipés. Le groupe des non-émancipés constitue « *el pueblo llano* », une catégorie *« sujeta a tutela del estado, es decir, privada de todo derecho a actuar en la sociedad como individuos autónomos* », et régie par les normes traditionnelles à condition que celles-ci ne soient pas contraires à l'ordre public colonial[610].

Si les émancipés peuvent pour leur part agir dans la société comme des individus autonomes, leur statut demeure cependant révocable. Il ne s'agit donc pas d'un acquis définitif. Autrement dit, les Noirs peuvent se voir retirer leur titre d'émancipation à tout moment. Le décret qui régule l'émancipation prévoit en effet dans son préambule que « *las cartas de emancipación podrán ser anuladas cuando demuestren los emancipados de un modo notorio que no aciertan a utilizar en forma adecuada los derechos otorgados*[611] ». Et l'article 8 apporte une précision importante :

> *Si el Ministerio fiscal, el Curador colonial o sus delegados, los Jueces, el Notario o el Registrador de la Propiedad entendieron fundadamente que el indígena emancipado no hace buen uso de los derechos civiles otorgados, dan cuenta inmediata al Patronato de los hechos concretos que determinen su juicio, con la propuesta de que se anule la carta de emancipación*[612].

[609] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 118.
[610] Mª Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit*., p. 108.
[611] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 692.
[612] *Ibid*, p. 693.

Le titre d'émancipation peut donc être annulé ou retiré à tout instant, donnant ainsi à son octroi comme à son retrait un caractère totalement arbitraire. En outre, en plus des fonctionnaires cités dans cet article, le gouverneur général de la colonie aussi est habilité par l'article 11 à annuler et à retirer provisoirement une émancipation en cas de « *notaria urgencia* ».

En cas de déchéance de l'émancipation, l'émancipé redevient automatiquement un indigène comme les autres sur le plan juridique, sans capacité civile et soumis à nouveau à la tutelle coloniale. Toutes les limitations contenues dans les articles 14, 15 et 9 susmentionnés s'appliquent de nouveau à lui. Cela revient à dire que si sur le plan juridique l'émancipation est un état et un droit reconnus aux colonisés justifiant d'un niveau de culture suffisant qui rend inutile la tutelle du *Patronato*, il n'en reste pas moins que dans la réalité coloniale celle-ci semble plutôt être une sorte de concession de la part de l'administration coloniale. Autant le pouvoir colonial peut attribuer à un indigène ce statut selon son bon vouloir, de façon totalement arbitraire, autant elle peut le lui retirer avec le même élan de partialité. Sur la base de ce fonctionnement, on peut considérer que l'égalité entre les citoyens de la métropole et ceux de la colonie reste impossible[613].

De même, cette mesure dite intégrationniste ne rompt pas avec la politique de ségrégation raciale défendue par les autorités espagnoles en 1904. Bien au contraire, elle vient renforcer la scission déjà existante entre citoyens espagnols et sujets coloniaux. Réclamer au colonisé de passer un examen moral et de bonne conduite afin de devenir théoriquement l'égal du colonisateur, c'est lui imposer de s'assimiler culturellement à lui et de reconnaître implicitement sa supériorité morale et culturelle. C'est en ce sens que Donato Ndongo déclare que « *la asimilación no es un concepto neutro; lleva implícita una importante carga de prejuicios y estereotipos* » car, ajoute-t-il, « *un igual no necesita ser asimilado; sólo un inferior puede ser elevado a una categoría cuyo modelo es uno mismo*[614] ». La réalité coloniale est telle que les législations intégrationnistes qui permettent aux Noirs émancipés d'être comparés juridiquement aux Blancs sont systématiquement ignorées par les colons. Il en ressort que l'émancipation, bien qu'elle permette à certains indigènes de jouir de leurs droits civiques, ne brise pas la barrière raciale. La discrimination ethnique, culturelle et économique qui caractérise l'espace colonial ne faiblit d'aucune façon.

[613] Alicia Campos Serrano, « Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo XX », art. cit.
[614] Donato Ndongo-Bidyogo, « La transgresión del tabú: "ser y sentirse" negro en España », art. cit.

Le seul groupe social qui semble tirer réellement profit de l'émancipation juridique, sans toutefois parvenir à s'émanciper de la persistante image coloniale du Noir, est l'élite créole de Fernando Poo qui vit principalement dans la ville de Santa Isabel. Pour les natifs guinéens, qui demeurent sans puissance économique et sans droits civiques, le seul moyen d'espérer accéder à l'émancipation reste l'assimilation.

II.3. Une politique de l'assimilation en Guinée espagnole : réalité ou utopie ?

L'émancipation représente un objectif assigné aux indigènes dans leur cheminement vers la civilisation et la pleine capacité juridique. Le moyen pour l'atteindre et obtenir la citoyenneté espagnole demeure l'assimilation culturelle à travers l'éducation et l'évangélisation catholique. Cela implique l'acquisition de la langue et la culture espagnoles. Mais en réalité, ce que la puissance colonisatrice impose réellement à travers cette politique d'émancipation c'est tout simplement l'assimilation.

Pour les Espagnols, l'assimilation suppose l'élévation des indigènes à leur niveau. Elle s'intègre par conséquent dans la mission civilisatrice dont ils se sentent investis, dans un esprit messianique propre à l'époque concernée. Yglesias de la Riva considère d'ailleurs la civilisation comme l'instrument idoine permettant d'atteindre cet objectif auprès des populations colonisées :

> *Asimilar, significa tanto como convertir en semejante, y la civilización es, justamente, el instrumento que logra ese resultado. Con más o menos violencia, la política de la asimilación, tan grata a los colonialistas franceses, tiende a desnacionalizar a los indígenas por medio de la Ley, los reglamentos y las ordenanzas administrativas, pese a la natural resistencia que ofrece la raza y el medio, como fuerzas que, en unión del depósito de tradiciones, han determinado la constitución molecular de las sociedades. Esta asimilación se verifica en todas las esferas: administrativa, judicial, docente, religiosa, política. El sistema no deja de ser seductor; en efecto, nuestras instituciones, nuestro procedimiento, nuestra moral son las mejores, y es un deber elevar a nuestro nivel a los pueblos inferiores, deber impuesto no solamente por una ética social, sino de modo particular (...) por un mandato religioso*[615].

En exigeant des indigènes l'appropriation des standards culturels espagnols et européens au détriment de leurs pratiques socioculturelles manifestes avant la pénétration

[615] A. Yglesias de la Riva, *Política indígena en Guinea*, *op. cit.*, p. 24.

coloniale, l'assimilation se présente pour les colonisés comme une entreprise d'acculturation et de reniement de soi. Cette « *desnacionalización* » des indigènes dont parle Yglesias de la Riva, qui n'est autre que la négation de leur identité, implique une rupture avec les idiomes et les cultures traditionnelles guinéennes, alors infériorisées, pour « évoluer » et ressembler moralement et culturellement aux Européens. Pour Jacint Creus, il est question d'une offensive culturelle qui constitue une véritable tentative de modification de l'identité des colonisés[616]. Celle-ci est surtout entreprise par les missionnaires clarétains. Nous aurons l'occasion de voir que ces agents de la colonisation chargés du travail idéologique et culturel veulent faire des Africains des hommes nouveaux à la moralité irréprochable, c'est-à-dire des Espagnols, catholiques et monogames. En raison de la part de violence qu'elle comporte, l'assimilation culturelle représente selon Gustau Nerín l'un des versants agressifs de la politique coloniale espagnole. Il y voit une politique d'ethnocide préméditée et systématique[617]. Donato Ndongo parle quant à lui de « *asimilación a punta de pistola*[618] » à cause de la pression exercée sur les indigènes et des méthodes parfois coercitives employées par les missionnaires et les enseignants dans la transmission de la langue, la culture et la religion.

Cette politique de l'assimilation décrite par Yglesias de la Riva n'a cependant pas ouvert aux indigènes guinéens les portes de l'émancipation de façon significative. Nous pouvons observer que l'attribution du statut d'émancipé ne s'est pas faite dans de grandes proportions pour les Africains ne faisant pas partie de la communauté des *Fernandinos*, sans doute pour ne pas favoriser un changement de statut juridique qui aurait rapproché les populations indigènes des colons au niveau des droits. Le fait est que les autorités espagnoles ne se sont pas montrées enclines à réduire les différences de statuts juridique et social entre les populations colonisées et celles issues de la métropole. Jusqu'à la provincialisation, les Guinéo-équatoriens sont restés des sujets et non des citoyens.

Dans le contexte colonial, l'accession à la pleine capacité juridique est restée une chimère pour la grande majorité des Noirs non-émancipés. On peut dès lors considérer que la carte d'émancipation a été très peu attribuée pour justement maintenir la distance entre les Noirs et les Blancs et favoriser la forte domination des uns sur les autres. Campos Serrano

[616] Jacint Creus, « Missions catholiques et modifications d'identité, île de Fernando Poo (Guinée Équatoriale), 1883-1910 », *Journal des Africanistes*, 77-2 (2007), p. 107-136.
[617] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 18.
[618] Donato Ndongo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial, op. cit*., p. 66.

nous le fait d'ailleurs remarquer en insistant sur la ségrégation raciale comme réalité permanente de la société coloniale :

> *Lo que apareció en la práctica fue un sistema dual de poder, basado más en la segregación que en la asimilación. En las ciudades o las grandes explotaciones, que eran los ámbitos espaciales originados a partir de la presencia blanca, regía un gobierno directo. Aquí el aparato colonial gobernaba a una minoría de individuos, racial y culturalmente definida, a la que reconocía derechos de ciudadanía, y a un conjunto de africanos "no asimilados" a la cultura europea, en su mayoría trabajadores de las plantaciones y explotaciones, sobre los que ejercía un despotismo directo y sin intermediarios*[619].

Dans cette société coloniale où les colons veulent absolument préserver leur prestige devant les indigènes, garder leur position de supériorité et maintenir la barrière raciale, on n'assiste pas à la promotion d'une grande élite autochtone incarnée par les émancipés. À ce propos, Sánchez Molina considère qu'en réalité l'émancipation a supposé un état de restriction pour la majorité des Africains dans leur capacité à travailler, ainsi que dans la négation de leur identité, liberté et propriété. Il insiste également sur le fait que l'appartenance à la catégorie de non-émancipé, supposée temporaire, s'est convertie en statut permanent, de telle sorte que l'émancipation est devenue une conquête qui n'a été réalisée que par très peu de personnes[620]. Malheureusement, les rares chiffres qui permettraient de dresser un bilan de l'émancipation et auxquels nous avons pu accéder se rapportent uniquement à la période franquiste. Il est vrai que c'est au cours de celle-ci que la politique de l'assimilation a été plus ou moins développée. Qu'à cela ne tienne, ces chiffres permettent de se faire une idée sur la réalité de l'émancipation. Ce que l'on constate, c'est que depuis sa mise en place en 1928 jusqu'à la provincialisation de la Guinée espagnole en 1959, très peu de Guinéo-équatoriens ont accédé à cette catégorie qui leur aurait permis de se comparer aux Espagnols de la péninsule sur le plan juridique en tant que citoyens à part entière. Liniger-Goumez nous fournit quelques données à ce sujet :

> Certes, en produisant des biens utiles à la race « supérieure », l'indigène acquit le droit moral de s'affranchir. On le laissa se présenter à un examen de bonne conduite métropolitaine pour accéder au statut d' « émancipé », d' « évolué », mais sans précaution, pour ne pas être débordé; au Sénégal, par exemple, en 1939, 2 500

[619] Alicia Campos Serrano, « El régimen colonial franquista en el golfo de Guinea », *Revista jurídica* (Universidad Autónoma de Madrid), n° 3 (2000), p. 79-108.
[620] Raúl Sánchez Molina, « Homo infantilis: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial », art. cit.

> autochtones seulement avaient acquis le statut de citoyen, les autres sénégalais restant sujets. En 1958, en Guinée espagnole, sur 250 000 habitants on dénombra moins de 30 émancipés[621].

Álvarez Chillida nous fournit également des chiffres qui font office de bilan de la politique de l'assimilation. Pour l'année 1959, il parle d'environ deux cents émancipés. Il y en aurait eu soixante-quatre en 1964, et soixante-douze pour la période 1944-1945[622]. Bien qu'ils puissent varier d'un auteur à un autre et qu'ils ne précisent pas s'ils incluent les *Fernandinos*, ces chiffres restent significativement bas dans l'ensemble. Ils sont le reflet d'une réalité longtemps perceptible dans l'esprit colonial espagnol, à savoir la conception d'un territoire et de ses habitants bons à être exploités pour produire des richesses, tout en restant « *sometidos a un sistema de gobierno racista*[623] ». Des hommes soumis à l'autorité d'une Espagne dont ils ne font pas partie mais pour laquelle ils sont bien utiles.

Il résulte de ces observations et de ces chiffres que les autorités espagnoles n'ont pas développé de réelle politique d'assimilation en Guinée Équatoriale, du moins pas avant le début de la seconde moitié du XXe, dans la mesure où les indigènes guinéens sont restés majoritairement des non-émancipés. Il a fallu attendre 1959 pour assister à l'application d'une politique d'assimilation[624]. Elle est donc tardive, quand bien même elle se frotte à un autre discours colonial qui considère les indigènes comme des individus non assimilables parce que trop éloignés de la « race blanche » et de ses progrès techniques et culturels. Elle n'intervient qu'au lendemain de la provincialisation de la Guinée espagnole dans une tentative désespérée des colonialistes franquistes de maintenir ce territoire sous domination espagnole à un moment où le processus de décolonisation en Afrique subsaharienne aboutissait. La formule lapidaire « beaucoup d'assujettissement, très peu d'autonomie, un soupçon d'assimilation »[625] utilisée pour faire référence au mythe de l'assimilation française en Afrique peut aisément s'employer pour évoquer le cas espagnol en Guinée Équatoriale.

---

[621] Max Liniger-Goumaz, *De l'Africa des esclaves à l'Africa esclave. Conférence planétaire pour la proclamation de la paix universelle*, Paris, l'Harmattan, 1995, p. 74.

[622] Gonzalo Álvarez Chillida, « Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo », art. cité.

[623] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 49.

[624] *Ibid*., p. 18.

[625] Pierre Grimal, cité par Jean Ruhlmann, *Histoire de l'Europe au XXe siècle. 1900-1918*, Tome1, Bruxelles, Éditions Complexe, 1994, p. 170.

II.4. Propriété indigène, tutelle et ordre colonial

Derrière le statut juridique de l'indigène guinéen dans la colonie, l'autre thème fondamental du droit colonial et de la politique indigène est vraisemblablement la propriété. L'appropriation et l'usage de la terre constituent en effet l'une des dynamiques coloniales les plus importantes et l'un des terrains fondamentaux de l'exploitation et la tension coloniales en Afrique[626]. De même, la régulation de la terre participe aussi du processus de différenciation légale entre les indigènes et les Espagnols.

Le 11 juillet 1904 est approuvé, en même temps que le nouveau Statut organique, un *Real Decreto sobre el régimen de la propiedad en los territorios españoles del Golfo de Guinea* qui fixe les dispositions relatives au régime de la propriété. Son objectif est de constituer et d'organiser, de forme juridique, la propriété des terres. Le régime de la propriété vient donc déterminer la forme et les conditions d'attribution des terres aux particuliers dans le but que celles-ci soient exploitées pour l'extraction ou la culture de produits destinés aux marchés métropolitain et international. En ce sens, le décret s'inspire de la loi XIV, titre XII et livre IV de la *Recopilación de Indias* qui attribuait à l'État espagnol tous les terrains du territoire qui n'étaient pas passés au domaine particulier par concessions gratuites ou payantes. L'État reste par conséquent le propriétaire absolu de la majeure partie des terres de la colonie. Il ne faut pas oublier que les terres sont considérées comme des richesses qui permettent de pratiquer ce qui constitue le véritable objectif de la présence coloniale : l'exploitation. Mais le régime de distribution des terres, bien qu'il reconnaisse a priori la propriété indigène, contient des limitations qui dérivent de l'incapacité juridique des Africains non-émancipés. La discrimination légale des indigènes, leur contrôle et leur soumission au pouvoir colonial se manifestent donc aussi par les restrictions du droit de propriété dont ils font l'objet.

Avant le Statut organique du 11 juillet 1904 qui constitue, ainsi que nous l'avons déjà signalé, le point de départ du droit colonial en Guinée espagnole et qui établit le régime colonial définitif, d'autres textes juridiques ont établi des normes relatives à la propriété et abordé, par la même occasion, la question de la propriété indigène. Le premier Statut organique de la colonie du 13 décembre 1858 ne détermine pas de manière claire le régime de la propriété, de même qu'il n'établit pas une distinction écrite entre Européens et indigènes.

[626] Alicia Campos Serrano, « Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo XX », *Quaderni Fiorentini*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 2005, p. 865-898.

Ce texte établit cependant la prérogative du gouvernement général pour concéder des terres à des particuliers. C'est six années plus tard qu'est approuvée la première réglementation relative à la concession de terres. Il s'agit de l'ordre royal du 20 mars 1864 consacré justement aux normes d'attribution de terrains. En réalité celui-ci approuve les règles d'attribution proposées par le ministère de tutelle sur la base des règles provisoires établies par le gouverneur général Pantaleón López Ayllón, successeur de José de la Gándara, et ratifiées par le *Consejo de Gobierno*. Le Statut organique du 12 novembre 1868, qui est la seconde norme qui régule de façon générale la colonisation espagnole, constitue le texte qui définit clairement pour la première fois la propriété. Dans son article 17, ce texte reconnaît la propriété indigène dans les termes suivants :

> *Se declaran de propiedad de los hijos del país las tierras que cultiven al presente y el área de los solares que tengan ocupados con edificios dentro del casco de las poblaciones; debiendo entenderse que al regularizar la propiedad rústica y urbana en la forma que determine el reglamento, han de proceder siempre los funcionarios del Gobierno en el ordenamiento por extensión, y nunca por merma de lo que corresponde a los indígenas*[627].

On peut d'ores et déjà remarquer que cette propriété est limitée aux espaces qu'occupent les villages ainsi qu'aux terres cultivées par les indigènes pour leur subsistance. Ce décret reconnaît ainsi aux colonisés un droit de propriété privée, mais celui-ci reste limité aux espaces occupés de façon effective et aux terres sur lesquelles ils pratiquent l'agriculture. Cette réglementation de 1868 sera maintenue dans les statuts organiques postérieurs jusqu'à la fin du XIXe siècle, bien que le Statut organique du 26 novembre 1880 introduise quelques changements mineurs. En rapport avec les indigènes, l'article 8 dudit statut insiste sur le fait que « *se respetará la propiedad, los derechos y legítimas necesidades de los indígenas en los términos prevenidos en la Ley 36, título 18, libro 2°; en la 5^{a}, título 12, libro 4°, y en otras del Código de Indias*[628] ». Carrasco González signale, à propos du respect de la propriété et des droits des indigènes, qu'il s'agit de normes très générales qui visent notamment à satisfaire les réclamations et les revendications des autochtones et à limiter les abus et les spoliations dont ils sont victimes de la part des propriétaires européens.

Il faut noter à travers les réglementations préalablement citées que dès le début de la colonisation, l'administration espagnole reconnaît les droits de l'indigène à la propriété

[627] Agustín Miranda Junco, *Leyes Coloniales, op. cit*., p. 58.
[628] *Ibid*., p. 71.

individuelle et collective de la terre. Elle lui reconnaît des droits plus qu'elle ne lui en concède, car il est question de « respecter » les terres déjà occupées par les autochtones. De ces droits résulte l'existence d'une agriculture indigène et d'un nombre important de *fincas* de taille variable exploitées par des indigènes ou des *Fernandinos* avant même la réglementation de l'émancipation. Nous allons cependant voir que cette régulation du droit de propriété sur la terre favorise l'exploitation agricole et la rentabilité économique des particuliers, c'est-à-dire des Européens, et qu'elle donne lieu à la conception d'une propriété indigène très éloignée de la propriété privée de la culture juridique européenne. Elle est également éloignée des usages hétérogènes et des relations variées des indigènes avec la terre peu identifiables avec la propriété privée de l'imaginaire juridique occidental.

Après avoir déclaré tout le territoire guinéen comme étant propriété de l'État, l'administration coloniale procède ensuite à la concession de terrains plus ou moins étendus aux particuliers pour l'extraction ou la culture de produits destinés au commerce. Elle veut faciliter l'établissement de colons, suivant sa politique coloniale d'attraction de familles de colons espagnols à Fernando Poo comme meilleure garantie pour le développement de l'économie coloniale et pour la civilisation des indigènes. Il ne faut pas perdre de vue que l'État lie l'avenir colonial des territoires au développement de l'agriculture. Cela avait d'ailleurs été clairement annoncé dans le *Reglamento de colonización* du 24 décembre 1894 dans lequel il était déclaré en son article premier que :

> *Dependiendo el porvenir de la isla de Fernando Poo principalmente del desarrollo que adquiera el cultivo de plantaciones y la mayor cantidad de terreno que se dedique a la agricultura y, siendo escaso el número de personas que a tales trabajos se dedican de los naturales o naturalizados, las familias que deseen pasar a la isla como colonos se comprometerán a dedicarse a la agricultura. Si en las familias, a más del cabeza de ellas, hubiera individuos capaces de poderse dedicar a oficios que tengan relación con la agricultura, como carreteros, herreros, etc., podrán hacerlo siempre y cuando en la familia queden dos de sus individuos dedicados a las faenas agrícolas y que no se separen de ellas*[629].

Le décret du 11 juillet 1904 est donc le texte qui dote la colonie de sa première réglementation juridique de la propriété territoriale. Celui-ci sera complété par un Règlement de la propriété le 11 janvier 1905. Cette réglementation restera en vigueur durant toute la période coloniale en dépit de quelques ajustements au gré des régimes politiques au pouvoir

[629] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*, p. 106.

en métropole. Elle prévoie l'application des dispositions du Code Civil en vigueur en Espagne pour la distinction entre biens mobiliers et immobiliers et attribue à l'État espagnol la propriété territoriale absolue des possessions coloniales, à l'exception de celles n'étant pas passées au domaine particulier, ainsi que « *las tierras que hayan sido marcadas como propriedad de tribus, poblados o grupos familiares indígenas* » qui sont exclues de la propriété privée de l'État[630]. Celui-ci cherche ainsi à intervenir dans le processus de colonisation comme pourvoyeur de terres et de travailleurs pour les exploitants, mais aussi comme arbitre et régulateur de l'occupation et de l'exploitation du territoire. Ce processus de consolidation de l'État colonial vient consacrer, lui aussi, la distinction juridique entre les indigènes et les colons.

Il donne naissance à deux types de propriété : d'une part celle que s'adjuge l'État espagnol sur l'ensemble du territoire et qu'elle concède aux Européens, puis aux émancipés à partir de 1928, et d'autre part celle relative aux Africains, à savoir la propriété indigène. Dans le premier cas, les Européens bénéficient d'un libre accès à la propriété privée telle que définie par le droit métropolitain. Dans le second cas, relatif à la propriété indigène, celle-ci est limitée aux terres déjà occupées par les indigènes au moment où intervient la réglementation. Contrairement à la propriété relative aux Européens, la propriété indigène n'est pas régulée par la loi espagnole. Elle l'est par les us et coutumes des natifs, car le texte précise que *« la propiedad indígena, así por lo que afecta a la naturaleza y extensión de los derechos del propietario, como por lo que atañe a los modos de transmitirla a otro indígena, se regirá por los usos y costumbres de los naturales*[631] ».

Par alleurs, cette propriété a un caractère collectif. On ne reconnaît ainsi pas aux indigènes le droit à la propriété privée en vigueur en Espagne et dont bénéficient les colons européens. Les terres dont ils bénéficient sont reconnues à des groupes d'individus : des tribus, des groupes de familles ou des villages. Aucun individu du groupe ne peut dans ce cas disposer de cette possession communale en toute liberté ou en totale autonomie. Campos Serrano le fait bien remarquer :

> *La tierra se concebía en este último caso como una posesión "comunal" o "tradicional", de la que no se podía disponer libremente, limitándose el mercado a los productos del trabajo y no a la tierra o al trabajo en sí mismo. Las concepciones de los*

[630] *Ibid.*
[631] *Ibid.*

colonizadores sobre el atraso secular de los africanos justificarían la negación del derecho a la propiedad privada vigente en la metrópoli[632].

En outre, l'article 10 précise que les limites de ces terres communales indigènes sont fixées par le gouverneur général. Le *Reglamento del régimen de la propiedad* du 11 janvier 1905 précise quant à lui dans son article 13 que le gouverneur général « *fijará la porción correspondiente a la tribu, poblado o grupo familiar indígena procurando, en general, reservarle a razón de dos hectáreas por individuo*[633] ». On peut dire alors qu'en traçant les limites de ces espaces, les autorités coloniales présupposent l'extension occupée par chaque groupe de population sans prendre en compte l'usage réel de la terre. Pour Campos Serrano, cette conception révèle clairement que « *se desconocían conscientemente muchas de las prácticas de utilización del territorio por parte de los africanos (…) que hacían del bosque un lugar no sólo de recursos adicionales a los agrícolas, sino también un espacio potencial de movilidad para sociedades sólo parcialmente sedentarias*[634] ». Aussi, à travers ce procédé qui participe de la perception des autochtones comme sujets tribaux appartenant à des communautés territoriales, l'administration coloniale fige les indigènes dans des espaces déterminés, en même temps qu'elle limite et réduit leur accès à la propriété immobilière. Pendant que les Européens ont la possibilité d'accéder à des extensions de terre supérieures à cents hectares, les indigènes non-émancipés n'ont accès qu'à des concessions limitées à leurs besoins et à ceux de leurs familles, ainsi qu'à une propriété communale. Cela fait dire à Carrasco González que *« se seguía la tónica indiana: los europeos tenían derecho a la fortuna y los indígenas sólo a la subsistencia*[635] ». Ce dernier ajoute par ailleurs que la restriction au droit de la propriété immobilière constitue le troisième moyen de soumission des indigènes, qu'il dénomme « *sometimiento inmobiliario* ». Le premier, qu'il appelle « *sometimiento personal* », correspond à l'incapacité juridique et à la différence de statut juridique de l'indigène, et le deuxième, qu'il qualifie de « *sometimiento laboral* », renvoie au travail obligatoire[636]. On peut ajouter en dernier lieu que la limitation de l'accès à la propriété et la délimitation des terres communales représente pour l'administration coloniale un moyen

[632] Alicia Campos Serrano, « El régimen colonial franquista en el golfo de Guinea », *Revista jurídica* (Universidad Autónoma de Madrid), n° 3 (2000), p. 79-108.
[633] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 158.
[634] Alicia Campos Serrano, « Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo XX », art. cit.
[635] Antonio Manuel Carrasco González, « El estatuto del indígena en la Guinea española: nacionalidad, ciudadanía y capacidad », art. cit.
[636] *Ibid.*

d'établir un plus grand contrôle sur la population locale dans la perspective de maintenir l'ordre colonial.

Il faut également relever que les indigènes ne peuvent pas transmettre leurs terres à des individus non-indigènes. Ils ne sont pas non plus autorisés à constituer des droits réels sur celles-ci, sauf en cas d'approbation du Juge de première instance ou des Juges municipaux. Il est vrai que si cette norme constitue une restriction des droits des indigènes, il n'en demeure pas moins qu'elle apparaît aussi comme une forme de protection réelle de ces derniers face aux exploitants européens qui souhaiteraient s'approprier leurs terres par des méthodes diverses. Cela n'empêche toutefois pas l'expropriation aussi bien par l'État que par les particuliers, car d'une manière générale l'augmentation de la propriété coloniale s'est réalisée au détriment de la propriété indigène et par la spoliation territoriale du Noir[637]. Donato Ndongo signale que l'ensemble des lois sur la concession des terres a permis la spoliation légale des droits et propriétés des natifs et a supposé l'institutionnalisation de la discrimination :

> *Las normas no eran aplicadas, la especulación se hizo general y la expropiación forzosa de las tierras comunales de los habitantes nativos se puso a la orden del día, beneficiando principalmente a los particulares y olvidando por completo la cláusula del "interés nacional". El sistema llegó a tales grados de abuso que un Decreto de 5 de mayo de 1926 anuló todas las concesiones adquiridas y explotadas al margen de la ley. Pero los colonos legalizaron las grandes extensiones de tierra que ya poseían fraudulentamente, poniéndolas en cultivo y pagando el impuesto correspondiente*[638].

On peut ainsi observer que malgré la reconnaissance d'une propriété indigène collective par l'État espagnol et l'intention d'entourer celle-ci de « *garantías que impidan que por procedimientos de diversa índole se vean despojados de sus dichas tierras, produciéndose conflictos que por lo menos habrían de dificultar las buenas relaciones en que con los pueblos aborígenes deben procurar vivir siempre autoridades y colonos*[639] », la concession de terres aux particuliers pour l'exploitation de la colonie a non seulement contribué à légaliser la discrimination, mais a aussi ouvert le champ à des abus ainsi qu'à des spoliations. Selon Romero de la Cruz, le régime de la propriété a concentré les plus grands

[637] Gonzalo Sanz Casas, *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo: 1880-1930*, *op. cit.,* p. 117.
[638] Donato Ndongo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, *op. cit*., p. 39.
[639] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 142.

écueils et abus, et l'administration coloniale n'a jamais manifesté la volonté d'y remédier[640]. Elle considère également que la limitation et la réduction de l'accès à la propriété immobilière a causé un appauvrissement généralisé des natifs. En altérant la distribution de la population, cela a aussi favorisé le déracinement et la désintégration sociale, « *hasta el punto de que, de que, debido a los agrupamientos, tribus tradicionalmente enfrentadas, como los okak y los ntumu tuvieron que convivir en un mismo poblado, con su secuela de rencillas y disputas*[641] ». Elle fait allusion précisément aux modifications des normes sur la propriété intervenues le 23 septembre 1907, lorsque le gouvernement général adopte les Bases de la propriété indigène (*Bases de la propriedad indígena*) par lesquelles on modifie le procédé dans la délimitation et la démarcation des villages. Il est théoriquement question de mettre un terme aux disputes et aux conflits qui se produisent entre différentes tribus à cause de l'occupation de terrains agricoles ou de chasse de certaines tribus par d'autres. Cette norme concerne surtout la région continentale où le gouverneur général constate un *« sinnúmero de poblados enclavados en algunas comarcas constituidas por personales de la misma tribu, muchos de los cuales no excede de 20 individuos*[642] ». Il est ainsi décidé que les nouvelles délimitations doivent se faire sur la base de noyaux de population constitués d'au moins vingt familles, « *pero siempre sin lesionar y respetando intereses creados o heredados con arreglo a sus usos y costumbres*[643] ».

Dans la pratique, il est simplement question de la constitution de nouveaux villages regroupant un nombre minimal de vingt familles. Chacune des familles sera composée de six individus et recevra un terrain à bâtir, une concession de 2.500 m^2 « *para el cultivo de viandas y frutos menores* », et une autre plus grande de trois hectares « *para el cultivo mayor*[644] ». Chaque groupe familial sera sous l'autorité d'un chef de famille. En constituant de nouveaux villages plus importants, il se trouve qu'on en élimine de plus petits. Cette redistribution de la population donne lieu par conséquent au regroupement de tribus différentes et parfois antagonistes dans un même espace. En outre, en décidant du nombre d'individus devant composé une famille, l'administration coloniale brise aussi bien la structure familiale que des institutions coutumières. En effet, cette disposition, qui réduit le nombre d'individus d'une

[640] Mª Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario: imágenes de África*, *op. cit*., p. 99.
[641] *Ibid.,* p. 100.
[642] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 233.
[643] *Ibid*.
[644] *Ibid*., p. 234.

famille, détermine par la même occasion que tout homme marié à plusieurs femmes ne pourra désormais en garder qu'une :

> *Que el Jefe, notable o individuo de una tribu que tenga varias mujeres, deberá elegir entre éstas la que más quiera, constituyendo con ella y los hijos que con la misma tenga, la familia de la que él será cabeza; y los hijos de las otras sus mujeres podrán quedar con é1, siempre que pueda justificar debidamente su legitima paternidad sobre ellos, formando a posteriori cada una de las dichas mujeres, con la prole que les quede, una familia de la que ella será cabeza*[645].

Les femmes les « moins aimées » et répudiées vont ensuite former, avec leurs enfants, de nouvelles unités familiales dont elles seront les cheffes. À travers cette mesure, l'État colonisateur impose sa conception patriarcale de la famille, alors que de nombreux peuples de culture bantoue sont régis par la forme d'organisation matriarcale. Il en est ainsi pour les Bubi qui ont une conception matriarcale de la famille. Les Fang en revanche ont un modèle de société structuré sur la filiation paternelle. Il faut dire que cette disposition tend surtout à abolir la polygamie, une institution basique de la culture de certains peuples autochtones. Il en est notamment le cas chez les Fang où elle constitue la base de la conception de la structure familiale traditionnelle[646]. C'est alors surtout au sein de cette ethnie que la mesure a le plus d'impact dans la structure familiale, car les Bubi ne sont pas polygames par tradition[647]. C'est donc dans ce contexte que Romero de la Cruz parle d'appauvrissement généralisé des natifs comme conséquence immédiate dérivée de l'application des normes sur la propriété immobilière.

En somme, la propriété indigène, limitée aux territoires effectivement occupés et cultivés, a donné lieu à une dépossession, à des tensions sociales, à des démembrements de familles ainsi qu'à une altération des usages et des relations des indigènes avec la terre. Elle a cependant donné lieu aussi à l'apparition de petits exploitants agricoles indigènes qui s'intègrent dans l'économie coloniale à travers la culture directe de produits agricoles commerciaux tels que le cacao, le café, le tabac et le caoutchouc.

---

[645] *Ibid.*
[646] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea: construcción del desencuentro (1778-1968)*, *op. cit.*, p. 124.
[647] *Ibid.*

III- Le cas des créoles *fernandinos*

III.1. De *tratantes* à *finqueros* : évolution sociale des *Fernandinos*

L'élite africaine de Fernando Poo dans le contexte colonial est formée par les *Fernandinos*, descendants des Africains qui sont arrivés sur l'île durant la colonisation britannique. Leurs ascendants, arrivés pour la plupart comme des travailleurs recrutés ou des captifs affranchis, ont constitué assez rapidement le principal groupe d'allochtones de l'île, et plus particulièrement de sa capitale Santa Isabel. Ces *Fernandinos* ont été pendant longtemps l'un des principaux vecteurs de la culture britannique à Santa Isabel, cette ville qui reflète aussi bien la pluralité culturelle que les inégalités économiques et sociales entre les différentes communautés ethnico-culturelles des sociétés coloniale et colonisée qui surgissent à Fernando Poo sous l'influence des activités agricoles et commerciales.

Fernando Poo est un véritable creuset. Aux Bubi et aux esclaves libérés par les Anglais se sont joints principalement, et de façon graduelle, des « Cubains déportés, des Krumen, des Luso-Africains, des Libériens, des Haoussas, des Camerounais de l'armée allemande internée en 1916, des Annobonais, des Fang[648] » qui lui donnent ce caractère composite. Le groupe social africain qui émerge de cet agrégat est indiscutablement celui que forment les *Fernandinos* ou *Negros poto*, originaires principalement de la Sierra Léone, du Ghana et du Nigeria.

Dans son ouvrage consacré à la ville de Clarence, future Santa Isabel, Martín del Molino distingue trois étapes dans le développement et la consolidation de la communauté des *Fernandinos*. La première, qui va de 1827 à 1840, est celle de sa naissance et de sa formation, et au cours de laquelle cette communauté vit repliée à Clarence. La deuxième, qui dure entre 1840 et 1850, est celle qui marque son expansion sur toute l'île avec l'établissement de factoreries. La troisième concerne la décennie 1850 et correspond à l'introduction de la culture du cacao à Fernando Poo[649].

La communauté des *Fernandinos* se construit et se consolide autour de deux piliers majeurs : l'économie et la culture. Le premier est conduit par les autorités politiques de l'île, en tête desquels le gouverneur John Beecroft, secondé par John Scott qui administre les biens de Clarence, ainsi que par les commerçants établis. Le second est celui représenté par les

[648] René Pélissier, « La Guinée espagnole », *Revue française de science politique*, 13e année, n° 3 (1963), p. 624-644.
[649] Amador Martín del Molino, *La ciudad de Clarence. Primeros años de la actual ciudad de Malabo, capital de Guinea Ecuatorial, 1827-1859*, Malabo, Centro Cultural de España en Malabo, 1993, p. 10.

missionnaires protestants, notamment John Clarke et Mr Sturgeon qui, avec leurs compagnons de la Société Missionnaire Baptiste, contribuent à modeler une culture et une morale dominées par les formes culturelles et les mœurs britanniques[650]. De ce fait, cette communauté se distingue socialement, culturellement et économiquement des autres Africains de l'île et même de la colonie.

Au milieu des années 1830 le commerce d'huile de palme et d'ignames, dans lequel ils jouent les intermédiaires entre les Bubi, les Européens de l'île et les équipages des navires qui amarrent au port de Clarence, est l'activité qui leur permet de s'installer dans la chaine économique de Fernando Poo et d'engranger des revenus non négligeables grâce à la marge réalisée sur les produits. Baumann indique à ce propos que « *todos los comerciantes de la costa tienen preferencia por el ñame de Fernando Poo ; los negros poto se lo compran a los bubis y lo exportan, en goletas, hasta Calabar, Camerún y otros establecimientos costeros, donde halla una magnífica venta* »[651]. C'est autour des années 1840 que les Bubis se lancent dans le commerce d'huile de palme à plus grande échelle. Ils l'échangent contre des boissons alcoolisées, notamment le rhum, ainsi que d'autres produits tels que des fusils, de la poudre à canon, du tabac, des objets métalliques et bien d'autres à usage domestique. Le rôle des *Fernandinos* dans ce commerce lucratif, qui se pratique non sans abus à l'encontre des indigènes, devient alors plus important à mesure que les quantités d'huile de palme produites augmentent considérablement et que les échanges s'intensifient. Tous les produits des Bubi passent par eux pour arriver aux Européens :

> *Existe un gran contraste, bastante llamativo, entre el tráfico comercial de la isla y el del Camerún. Mientras en esta última colonia son exclusivamente los nativos, los duala, los que trafican comercialmente mediante el cambio de los productos a las empresas europeas, los nativos de Fernando Poo, los bubis, no tienen prácticamente ningún trato comercial con los blancos. Todos los productos vienen, de los bubis a los europeos, a través de los negros poto o de los negros extranjeros. Los pequeños comerciantes de color suelen vender sus productos a John Holt, en Santa Isabel, mientras que los comerciantes de mayor importancia, como Vivour y Laureano, comercian directamente con Europa*[652].

En raison de la chute progressive du prix de l'huile de palme, les commerçants *fernandinos* évoluent dans leurs activités économiques en se lançant dans l'agriculture autour

[650] *Ibid.,* p. 95.
[651] Oscar Baumann, *Una isla tropical africana. Fernando Poo y los bubis*, *op. cit*., p. 160.
[652] *Ibid.,* p. 207.

des années 1880. Cela va donner lieu progressivement à l'apparition d'une élite africaine qui va gouverner l'île durant une grande partie du XIXe siècle. Martín del Molino illustre bien l'évolution de cette communauté lorsqu'il indique que « *de obreros asalariados muchos pasaron al de propietarios de negocios, dueños de su trabajo y de sus beneficios* »[653]. Car les *Fernandinos*, avant de devenir d'importants commerçants, n'étaient que des ouvriers souvent exploités qui travaillaient dans des conditions difficiles. Ils travaillaient notamment pour la Compagnie de l'Afrique Occidentale qui dominait le commerce à Fernando Poo et monopolisait les échanges avec les Bubi et les chefs côtiers, bénéficiant en cela de l'appui des autorités de l'île, à l'exemple d'Edward Nicolls.

Les caractéristiques de cette communauté anglophone, protestante et solvable économiquement étaient déjà définies depuis les années 1850[654]. Entre le départ des Britanniques et l'installation de l'administration coloniale espagnole, la structure de Fernando Poo n'a pas connu de changements importants malgré les expéditions militaires effectuées par l'Espagne. Il existe deux principales raisons à cela. La première est que, vu le désintérêt de l'Espagne pour la colonie, entre le départ des Britanniques en 1834 et l'arrivée de l'expédition Lerena en 1843 l'île s'autogouverne en ne dépendant d'aucune puissance européenne. La seconde est qu'en confirmant l'ancien gouverneur anglais John Beecroft dans ses fonctions en 1843, celui-ci ne change quasiment rien dans sa gestion de l'île et permet aux créoles de poursuivre leurs activités commerciales en leur accordant la latitude de négocier et d'établir leurs propres relations marchandes avec les Bubi.

Dans les années 1880, les *Fernandinos* jouent désormais un rôle prépondérant dans le développement économique de la colonie. Celui-ci est basé sur l'essor de l'agriculture cacaoyère qui devient l'activité principale des membres de cette communauté. Beaucoup d'entre eux possèdent désormais de vastes plantations de cacao dans l'île. Au cours de cette période, l'un des agriculteurs les plus importants de Fernando Poo est précisément un créole du nom de Vivour[655]. Willian Allen Vivour était un méthodiste originaire de Sierra Léone. Il a acquit sa notoriété en développant de vastes plantations de cacao dans la baie de San Carlos au début des années 1880, pour lesquelles il employait plus de cent manœuvres. L'une d'entre

[653] Amador Martín del Molino, *La ciudad de Clarence. Primeros años de la actual ciudad de Malabo, capital de Guinea Ecuatorial, 1827-1859*, *op. cit.*, p. 128.
[654]Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea: construcción del desencuentro (1778-1968)*, *op. cit.*, p. 86.
[655] *Ibid.,* p. 87.

elles recouvrait une surface de 400 hectares[656]. Comme beaucoup d'autres *Fernandinos*, il avait commencé comme intermédiaire entre les populations autochtones et les Européens dans le commerce d'huile de palme et d'igname. À sa mort en 1900, il laisse une veuve, Amelia Barleycorn, descendante d'une autre famille créole connue[657]. En 1900, cette dernière obtient de son exploitation agricole de Boloco plus de 100.000 pesos, alors que Francisco Romera, le plus important des cultivateurs espagnols à cette période avec une concession de 300 hectares, n'engrange pas plus de 40.000 pesos[658]. Parmi les autres noms importants, on peut retenir les Balboa, Grange, Lolin, Kinson et Cabrera.

À partir des années 1890, et surtout au début du XXe siècle, les *Fernandinos* adoptent progressivement les formes culturelles espagnoles et s'intègrent dans le système colonial, sans renoncer pour autant aux mœurs britanniques qui les caractérisent ni au bilinguisme anglais-espagnol[659]. L'adoption de ces formes culturelles correspond à la généralisation de la connaissance de la langue espagnole dans la colonie à la fin du XIXe siècle, ce qui ne signifie pas pour autant la fin du monopole de l'anglais [660]. Cette période marque aussi une baisse du contrôle économique que les maisons commerciales britanniques et les *Fernandinos* ont eu sur la colonie durant une grande partie du XIXe siècle. En effet, on assiste désormais à une augmentation des intérêts agricoles espagnols qui n'étaient encore qu'embryonnaires jusqu'aux années 1880. Cette hausse des capitaux en provenance de la métropole s'explique, entre autre, par l'établissement de connexions maritimes régulières à travers les bateaux à vapeur de la *Compañía Trasatlántica* qui relient Barcelone et Fernando Poo ; par la progression de la domination effective du territoire par les Espagnols ; et par la présence des missionnaires clarétains à partir de 1883 comme agents colonisateurs importants[661]. La lente apparition des capitaux espagnols dans le golfe de Guinée ne signifie bien entendu pas la fin de l'importance économique et sociale des créoles. Ces derniers maintiennent un grand niveau

[656] Dolores García Cantús, « El trabajo forzado bubi en la colonia española de Fernando Poo entre 1890-1912: Videant Consules », dans *Estudios africanos. Historia, oralidad, cultura*, Josep Martí Pérez et Yolanda Aixelá (ed.), Vic, Ceiba Ediciones, 2008.
[657] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, *op. cit*., p. 43.
[658] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea: construcción del desencuentro (1778-1968)*, *op. cit.,* p. 87.
[659] Maria Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit*., p. 170.
[660] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea: construcción del desencuentro (1778-1968)*, *op. cit.,* p. 86.
[661] Jordi Sant Gisbert, « El modelo económico colonial y sus contradicciones: Fernando Poo 1900-1936 », *Afro-Hispanic Review*, volume 28, nº 2 (2009).

économique pendant le XXe siècle en dépit de la politique de ségrégation raciale établie par les autorités espagnoles.

Dans la colonie, on rencontre ainsi des *Fernandinos* bien plus riches que beaucoup de propriétaires espagnols. Grâce à leur richesse, ils peuvent envoyer leurs enfants en Sierra Léone, en Espagne ou en Grande-Bretagne pour réaliser des études universitaires ou professionnelles. Cela est surtout possible avant que n'éclate la guerre civile et que le gouvernement franquiste, manifestement colonialiste, ne limite cette possibilité[662]. Autre preuve du prestige et de l'intégration des *Fernandinos* dans le système colonial, le premier maire noir de Santa Isabel en 1960 sera un membre de cette communauté appartenant à la riche famille des Jones originaire de Sierra Leone. Il s'agit de Wilwardo Jones Niger, qui sera également procureur aux Cortes espagnoles entre 1960 et 1964[663]. Il n'est autre que le fils de Maximiliano Cipriano Jones, sans doute l'Africain le plus important de la colonie. Ce riche planteur de cacao, qui avait fait ses études en Espagne, possédait plusieurs terrains et propriétés à Santa Isabel et à San Carlos. Son histoire est résumée par Ibrahim Sundiata :

> *Maximiliano Jones was the Fernandino survivor par excellence. Early in his career he had made himself useful to Emilio Bonelli of the Compañía Transatlántica. In 1902 he solicited a small grant of land at a place called Moba in San Carlos district. Two years later Jones obtained plantations in San Carlos…. By 1907 the Fernandino was in a commanding position in San Carlos; this position enabled him to ingratiate himself with the administration by freely granting lands to the town for its expansión. Jones practically owned the place because the inhabitants were dependent on him for building supplies. In 1928 Jones held 275 hectares in San Carlos and title to another forty. Of his holdings only thirty-three hectares were uncultivated*[664].

En 1920, Maximiliano Jones était le seul Africain classé parmi les dix plus grands planteurs de cacao de Fernando Poo. Aussi, il a ouvert une imprimerie à Santa Isabel en 1900. Le journal *El Heraldo Colonial*, qui a fait son apparition en 1924, y a été imprimé. Jones est également à l'origine de la construction de la première centrale électrique thermique de Santa Isabel en 1925. Grâce à sa richesse, il envoie ses enfants étudier en Europe, notamment en Espagne et en Angleterre. Cette situation économique et sociale prospère dont témoignent de

[662] Gonzalo Álvarez Chillida, « Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo », art. cité.
[663] Jesús F. Salafranca Ortega, *El sistema colonial español en África*, *op. cit*., p. 285.
[664] Ibrahim Sundiata, *The Fernandinos: Labor and Community in Santa Isabel de Fernando Poo, 1827-1931,* Nortwestern University, Evanston, 1972, p. 114.

nombreux créoles va constituer en définitive un facteur déterminant en leur faveur dans le contexte législatif colonial.

III.2. L'élite africaine de Fernando Poo dans le contexte législatif colonial

Grâce à leur importance économique et à leurs caractéristiques culturelles, les *Fernandinos* composent l'aristocratie africaine en même temps qu'ils appartiennent à l'élite coloniale dominée par les Européens. Cependant, la distinction légale entre colonisateurs et colonisés sur des termes raciaux introduite par la politique indigène depuis 1904 n'établit aucune différence entre les *Fernandinos* et les autres groupes humains africains. Ils sont, a priori, classés également dans la catégorie des indigènes. Leurs droits dans les affaires privées comme publiques sont de fait soumis à la tutelle des conseillers du *Patronato* et au paternalisme colonial. Mais qu'en est-il exactement dans la réalité ?

La différenciation juridique entre Européens et indigènes instaurée au moment de la mise en pratique d'une politique indigène, et institutionnalisée par les différents organismes qui lui sont dédiés, en tête desquels le *Patronato de Indigenas*, crée de façon inattendue une difficulté par rapport à la communauté des *Fernandinos*. En effet, le *Patronato*, qui définit comme indigène tout Africain vivant dans la colonie, ne distingue pas les autochtones de l'aristocratie créole. Or celle-ci, en plus de son élévation sociale, s'est révélée depuis longtemps un soutien immense à la colonisation, en raison notamment de son rôle dans l'agriculture coloniale ou encore dans l'importation de *braceros* grâce à ses contacts avec les territoires sous domination britannique. Dans ce contexte, le patronage des indigènes induit ainsi un problème politique par rapport à ces « colons africains » :

> *El principal problema político generado por el racismo era la definición del estatus que se debía otorgar a la elite negra. Esta elite era necesaria para el buen desarrollo del proyecto colonial, y por ello se le debían reconocer ciertos derechos y no se le podía aplicar la discriminación racial en toda su cruzada, pero no obstante se le trataba de impedir el ascenso a la cumbre de la pirámide social*[665].

Le gouvernement espagnol est donc conscient que les restrictions dont sont victimes les indigènes, principalement celles liées à la propriété, à la gestion des biens et aux transactions financières, sont effectivement un obstacle à la participation des *Fernandinos* dans l'essor agricole et commercial de la colonie. Donner une couverture juridique et sociale à

[665] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 51.

ce groupe se présente alors comme une nécessité. C'est donc principalement dans cette optique que les autorités espagnoles font émerger la figure de l'indigène émancipé en 1928[666]. À cet effet, dans l'exposé des motifs du décret royal du 17 juillet 1928, il est déclaré ce qui suit :

> *Atento el Gobierno de S. M. al desarrollo ulterior de un régimen tuitivo-integral que consienta otorgar progresivamente a los referidos indígenas la plena capacidad civil, entiende llegado el momento de orientar su política en ese sentido, toda vez que existe entre la población nativa de nuestras posesiones en Guinea una considerable minoría capacitada ya para el ejercicio de los derechos civiles, con las prudentes restricciones que de consuno aconsejan la seguridad del Estado y los intereses reales de la misma población*[667].

La « *minoría capacitada ya para el ejercicio de los derechos civiles* » peut être considérée comme une référence directe aux créoles *fernandinos* de Santa Isabel. Dès lors, ces descendants noirs et métis des colons anglo-africains sont la communauté africaine qui va incarner la figure du *negro emancipado* pendant toute la période coloniale.

En réalité, la réglementation de l'émancipation se présente comme une politique intégrationniste favorable principalement aux *Fernandinos*. Cela se remarque notamment dans le fait que les premières personnes qui accèdent à ce statut appartiennent essentiellement à cette communauté[668]. À eux s'ajoutent les descendants des affranchis arrivés de Cuba. Ces derniers et les *Fernandinos* sont les seuls à cette époque à réunir les conditions exigées par le *Patronato*. Guillemard de Aragón déclarait déjà à leur sujet en 1845 que « *han adquirido costumbre de orden y de trabajo, una educación, un estado de civilización admirables* » qui les distinguent des autres Noirs[669].

La communauté créole sera par ailleurs celle qui comptera le plus grand nombre d'émancipés. En effet, les Noirs qui possèdent une carte d'émancipation « *como título de su nuevo estado ciudadano* » sont majoritairement des créoles. Plus révélateur encore, presque tous les *Fernandinos* vont acquérir le statut d'émancipé[670]. Cela leur donnera de nombreux avantages politiques et économiques supplémentaires, alors même que « leur hispanisation se

---

[666] *Ibid*.
[667] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 692.
[668] Maria Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África, op. cit*., p. 99.
[669] Adolfo Guillemard de Aragón, *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Póo*, *op. cit*., p. 60-61.
[670] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, *op. cit*., p. 63.

trouve sans cesse érodée par le commerce qu'ils entretiennent avec les ouvriers nigérians[671] ». Il faut se souvenir, par ailleurs, que le gouverneur de la colonie que les Espagnols ont nommé après le départ des Britanniques était un créole *fernandino* qui jouissait d'une bonne situation économique. Ancien assistant du capitaine Fritz William Owen, promu à la tête de la colonie aux compte des Britanniques et maintenu dans ses fonctions de gouverneur aussi bien par le commandant Lerena en 1843 que par Adolfo Guillemard de Aragón en 1845, John Beecroft était un métis anglais. Sa position de gouverneur de la colonie jusqu'en 1854 a contribué dans une certaine mesure à l'essor économique et social qui ouvre la voie des privilèges et de l'émancipation aux *Fernandinos*.

Les commentaires des Espagnols à leur égard sont généralement appréciatifs et à l'opposé de ceux qui se rapportent aux Fang, aux Bubi, aux Ndowe ou aux Annobonais. Ceux-ci insistent davantage sur le niveau d'instruction et de culture des *Fernandinos* ou encore sur leurs mœurs. Le gouverneur Luis Ramos-Izquierdo illustre bien la rhétorique espagnole à leur sujet lorsqu'il dit d'eux qu'ils sont « *inteligentes, tienen cultura, están bien educados y guardan los mayores respectos y acatamiento al principio de autoridad*[672] ». On la retrouve aussi chez Joaquín Navarro :

> *Los padres de familia de alguna fortuna enviaban sus hijos a los colegios de Sierra Leona para ser educados; así es, que la condición de muchos negros colonos de Santa Isabel será conocida con decir que solo son africanos en nacionalidad; en todo lo demás son europeos*[673].

Il est vrai que si les *Fernandinos* ont un niveau d'instruction supérieur à celui des autres Africains, c'est principalement parce qu'ils envoient leurs enfants étudier à l'étranger. Maximiliano Jones par exemple a pu, grâce à sa richesse, envoyer ses enfants étudier en Europe. L'un d'eux, Daniel Jones Mathama, a fait ses études de second degré au Collège d'Oxford en Angleterre, puis en 1931 il est parti à Barcelone pour étudier la médecine. Il y a ensuite ouvert une académie de langue qui est devenue une des écoles d'anglais les plus prestigieuses de Catalogne sous le régime du général Franco[674]. Jones Mathama est par ailleurs connu pour son roman *Una lanza por el Boabí* publié en 1962. En somme, les

[671] René Pélissier, « La Guinée espagnole », art. cit.
[672] Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, *op. cit*., p. 75.
[673] Joaquín J. Navarro, *Apuntes sobre el estado de la costa occidental de África y principalmente de las posesiones españolas en el Golfo de Guinea,* Madrid, Imprenta Nacional, 1859, p. 73.
[674] Michael Ugarte, *Africans in Europe : the culture of exile and emigration from Equatorial Guinea to Spain*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2010, p. 38.

Fernandinos sont beaucoup plus outillés que les autres pour obtenir facilement l'émancipation sans même avoir besoin de s'assimiler à la culture espagnole.

III.3. Les *Fernandinos* dans la relation coloniale

Les *Fernandinos* occupent une position particulière dans la relation coloniale. Ils sont noirs, mais la législation coloniale leur accorde une issue pour sortir du champ de l'indigénat. Par l'émancipation, ils bénéficient de la citoyenneté et jouissent des mêmes droits et privilèges que les Espagnols. Émancipés, ils ne deviennent pas des Européens pour autant. Du moins, les Espagnols ne les considèrent pas comme leurs égaux en dépit du niveau de vie et des droits que leur accorde la politique indigène. Ils se retrouvent alors entre deux sociétés : d'un côté, les indigènes qu'ils maintiennent à distance, et de l'autre, les Européens qui entretiennent des relations avec eux sans les accepter véritablement.

Depuis l'arrivée des premiers groupes de Sierra léonais, ghanéens et nigérians qui vont donner naissance à la communauté créole, il n'existe pas de contacts réels entre les *Fernandinos* et les Bubi. Lorsque ceux-ci se produisent, ils sont uniquement d'ordre commercial. Leur principale, voire seule relation avec les Bubi, se résume au négoce des produits récoltés par ces derniers à l'intérieur de l'île, en particulier l'huile de palme et l'igname. Les caractéristiques culturelles de l'une et de l'autre communauté ne constituent pas non plus un élément connecteur. En effet, malgré la grande pluralité ethnique qui les caractérise, ces descendants d'esclaves ont généré un nouveau modèle culturel à Fernando Poo. Le résultat de celui-ci est la culture dite créole, de base africaine dans laquelle a été greffée la culture occidentale (britannique). Cette différence culturelle et sociétale, à laquelle vient s'ajouter l'écart économique, constitue un autre élément qui contribue à la distance entre *Fernandinos* et Bubi :

> *Para caracterizar de una vez la posición de los habitantes de Clarens y de los indígenas, diremos que son los señores en medio de los rústicos. Son los francos entre los Galos en el siglo IV. Es la civilización en un recinto en medio del estado salvaje; es la cuarta fase de la humanidad en medio de la primera*[675].

Créée précisément pour que les *Fernandinos* riches ne soient pas considérés exactement comme des Noirs, la figure de l'émancipé vient accentuer encore davantage la

[675] Adolfo Guillemard de Aragón, *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Póo*, *op. cit.*, p. 63.

distance sociale entre ces derniers et les indigènes non-émancipés. Tout comme les Blancs, ils n'acceptent pas les indigènes sous tutelle dans leur milieu et leurs circuits. Par leur comportement, ils pratiquent eux aussi la ségrégation que les institutions coloniales légitiment. Aussi, certains propriétaires créoles de *fincas* agricoles se comportent en véritables colons avec les *braceros* qu'ils emploient. Sant Gisbert rappelle à ce sujet que dans la seconde moitié du XIXe siècle les premières exploitations de cacao, tenues majoritairement par des *Fernandinos*, employaient de la main d'œuvre en provenance de régions de la côte occidentale et centrale africaine qu'elles faisaient travailler dans des conditions proches de l'esclavage[676]. C'est également ce que relève Inés Plasencia :

> *En el contexto del racismo y el desarrollo del capitalismo, que necesitaba sacar el mayor rendimiento posible a la explotación de unas tierras que se enfrentarían a problemas como la falta de inversiones, disputas arancelarias y necesidad de competitividad, tanto los colonos británicos y fernandinos como los españoles hicieron de la explotación el sistema de trabajo en la colonia ante la dificultad de crear un mercado de trabajo constante*[677].

Les plus grands abus à l'égard des travailleurs étaient surtout l'œuvre de petits propriétaires *fernandinos* ou espagnols en manque de capitaux pour accomplir les dispositions économiques, alimentaires et sanitaires contenues dans les contrats de travail. Cette réalité avait poussé le gouverneur Ángel Barrera à refuser, lors de son second mandat (1910-1924), l'établissement de petites exploitations comprises entre 1 et 100 hectares. Il favorisait plutôt les grands propriétaires en mesure de satisfaire les normes contractuelles en vigueur[678]. C'est du reste sous son gouvernement que l'aristocratie des créoles *Fernandinos* s'est consolidée en récupérant certains des privilèges qu'elle avait perdus[679].

Il existe ainsi une grande barrière sociale entre les *Fernandinos* et le reste de la population africaine. Cette distance remonte au fondement de la colonie, au cours de laquelle « *los bubis recibieron bien a Clarence y su mercado, aunque era imprevista para su cultura, y ningún bubi se unió a la sociedad fernandina* »[680]. Celle-ci devient encore plus grande à

---

[676] Jordi Sant Gisbert, « El modelo económico colonial y sus contradicciones, Fernando Póo 1900-1936 », art. cit.
[677] Inés Plasencia Camps, *Imagen y ciudadanía en Guinea Ecuatorial (1861-1937): del encuentro fotográfico al orden colonial*, *op. cit*, p. 49.
[678] *Ibid*.
[679] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, *op. cit*., p. 53.
[680] John Clarke, cité par Amador Martín del Molino, *La ciudad de Clarence. Primeros años de la actual ciudad de Malabo, capital de Guinea Ecuatorial, 1827-1859*, *op. cit*., p. 68.

l'issue de l'apparition de l'émancipation dans la politique indigène. Pourtant, cette « aristocratie de couleur », dont les colons blancs ont une certaine perception, est supposée servir d'exemple et avoir un effet d'entraînement des indigènes vers la civilisation :

> *La élite de los fernandinos, como negros prósperos y civilizados, proporcionó modelos ejemplarizantes, que sirvieron de intermediarios en la tarea de endoculturación de los negros. La percepción de los fernandinos por parte de los colonos españoles contiene un matiz significativo, pues representan a los negros rescatados de la vida salvaje, definitivamente ganados para la causa civilizatoria, paradójicamente resultado de la presencia británica en el territorio*[681].

Un autre élément qui influe dans les relations entre les *Fernandinos* et les Bubi est l'expropriation de ces derniers par les planteurs. Ils ont commencé à les exproprier avec le consentement des Anglais, puis ont continué avec l'appui de responsables de l'administration coloniale espagnole. Aussi, il faut relever que les *Fernandinos* ont collaboré à la pacification de Fernando Poo :

> La dislocation et la «pacification» du pays bubi de Fernando Poo s'opéra entre 1827 et 1904. Mais en fait, la cité de Clarence (Santa Isabel) demeurait quasiment une enclave, malgré l'installation d'une administration espagnole, dès 1858. Ce n'est qu'après 1880 que les conflits entre Espagnols et Bubi tournèrent à l'avantage des premiers. La cause de ce déclin réside dans les expéditions punitives espagnoles, organisées avec le concours des marchands créoles (Fernandinos). Il s'y ajouta la compétition entre créoles et Pères clarétins, arrivés en 1883, pour l'obtention des terres basses, ce qui contribuait à maintenir les Bubi sur les hauteurs[682].

Distants et dominants avec les Africains qui ne font pas partie de leur communauté, les *Fernandinos* maintiennent un autre type de relations avec les Européens. Il faut noter que les Espagnols portent sur l'élite fernandine un regard différent comparé aux membres de la société colonisée. C'est un regard qui comporte une part d'admiration. « *Han adquirido costumbre de orden y de trabajo, una educación, un estado de civilización admirables* », souligne Guillemard de Aragón[683]. Les missionnaires clarétains se montrent tout aussi admiratifs, notamment à la mort de Maximiliano Jones : « *hemos visto pasar a figuras*

[681] Mª Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit*., p. 170.
[682] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, *op. cit*., p. 34.
[683] Adolfo Guillemard de Aragón, *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Póo*, *op. cit*., p. 60-61.

indígenas interesantes que, por su corte social, amor al trabajo y formalidad no tenían de su raza más que la silueta »[684].

Leur degré de civilisation constaté par les Espagnols ainsi que leur pouvoir économique et leur aisance financière sont de nature à faciliter les relations avec les Européens. José Mas constate que « *algunos negros del país fraternizan con los blancos. Son los fernandinos* »[685], et ajoute que « *estos aristocráticos señores organizan bailes, a los cuales es invitada la colonia blanca* »[686].

Forts de leur statut social, de leur pouvoir économique et de leur exemption du champ de l'indigénat, les *Fernandinos* bénéficient d'un regard différent, jouissent d'un traitement administratif de faveur et profitent d'une plus grande liberté de comportement. Cependant, et en dépit de leur richesse et des éloges dont ils bénéficient, ils restent des Noirs avant tout aux yeux de certains colons, pour lesquels « *un negro, por más culto y más rico que fuese, jamás dejaba de ser un negro*[687] ».

[684] *La Guinea Española*, 10 mai 1944.
[685] José Mas, *En el país de los bubis*, *op. cit.*, p. 80.
[686] *Ibid*, p. 96.
[687] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit.*, p. 49.

Chapitre 2 : *Españolizar catolizando colonialmente* : les clarétains et la transformation de la société guinéenne

Les missionnaires clarétains sont le principal agent colonial chargé de la « mission civilisatrice ». Celle-ci repose sur l'instruction et la moralisation des populations guinéennes. Forte de l'appui inconditionnel de l'État et du soutien considérable dont elle bénéficie dans les sphères politiques à Madrid, la congrégation catalane, érigée en « Mission d'État », va tout mettre en œuvre pour détenir le monopole de l'action « civilisatrice » dans la colonie. Les missions secondaires, fondées sur des sites stratégiques, permettent aux clarétains de bénéficier d'une proximité géographique avec les natifs et de disposer d'une autorité quasi absolue dans certains villages. Cela constitue un avantage qui leur permet de mieux mener à bien une offensive morale et culturelle conduite avec patriotisme, zèle et intransigeance.

I. Développer la culture et le sens moral des indigènes

I.1. Éduquer les indigènes : les clarétains et le monopole de l'enseignement colonial

Les missionnaires clarétains ont trois objectifs principaux : civiliser les indigènes par le biais de la prédication de l'Évangile, de l'enseignement du catéchisme et de la langue espagnole ; fonder des missions sur tout le territoire; et, enfin, prendre en charge l'éducation des autochtones, principalement celle des jeunes. C'est à cette dernière fin que des collèges seront progressivement ouverts à la suite de l'implantation des missions religieuses à Fernando Poo, Corisco, Annobón et Cabo San Juan. Les clarétains veulent être les acteurs exclusifs de l'éducation, car avoir le monopole de l'éducation équivaut à détenir celui de l'action civilisatrice.

Les clarétains sont officiellement chargés de l'éducation des natifs à partir de 1888. C'est l'article 4 du *Real Decreto* du 17 février 1888 qui attribue le monopole éducatif à la congrégation. Dans celui-il, il est effectivement déclaré que « *el culto, las prácticas espirituales y la instrucción y educación de los naturales y vecinos estarán a cargo de los misioneros pertenecientes a la Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María,*

los cuales serán auxiliados por las Hermanas Concepcionistas[688] ». C'est donc avec l'aide des conceptionnistes qu'ils vont mener cette mission. Avant cette date qui marque le retour de l'éducation dans les mains des ecclésiastiques, l'enseignement colonial a connu une sécularisation initiée en 1870.

L'État est l'acteur principal de l'éducation jusqu'à l'implantation des disciples de Claret. Hormis l'enseignement public, il existence un enseignement de type confessionnel pratiqué par les missionnaires protestants. Antérieurement à 1870, l'instruction était à la charge des jésuites. En réalité, le travail des Espagnols dans l'éducation des autochtones trouve ses origines dans la présence missionnaire. Nous n'avons en effet pas rencontré des preuves de l'existence d'écoles tenues par des enseignants espagnols avant l'implantation des premières missions catholiques. L'affirmation de Yglesias de la Riva, selon laquelle « *los orígenes de la enseñanza en la colonia van estrechamente ligados al origen de la labor misionera* », semble bien fondée[689]. L'œuvre missionnaire ayant véritablement commencé avec la présence de la Compagnie de Jésus, c'est donc précisément avec cette congrégation qu'est initiée l'action éducative. Dans la *Real Orden* du 6 juillet 1857 qui décide de la création de missions religieuses dans les Territoires du golfe de Guinée, on peut observer dans l'article premier que le rôle des missions est de prêcher aux indigènes la foi catholique d'une part, et d'autre part, de leur apporter l'éducation et les connaissances utiles à leur développement et leur bien être[690]. Lorsque le gouvernement charge la Compagnie de Jésus de l'évangélisation, l'une des prescriptions qu'il lui fait est que celle-ci *« establecerá a su llegada escuelas en donde se enseñe a los jóvenes la religión y las primeras letras, y talleres en que se les adiestre en las artes y oficios más apropiados a la índole y aptitudes de aquellos habitantes*[691] ». C'est ainsi que seront bâties les premières écoles missionnaires catholiques par les jésuites à Fernando Poo dès 1858. L'éducation reste alors aux mains des religieux jusqu'à la révolution libérale.

Au lendemain de la révolution de 1868, le gouvernement décide d'instaurer l'enseignement public officiel à Santa Isabel au détriment de l'enseignement confessionnel. Des écoles publiques gratuites sont alors ouvertes à partir d'octobre 1870. Des enseignants

[688] *Estatuto orgánico de la administración local* du 17 février 1888, article 4.
[689] A. Yglesias de la Riva, *Política indígena en Guinea*, *op. cit*., p. 155.
[690] Article 1 de la *Real Orden* du 6 juillet 1857 relative à l'établissement des Missions religieuses dans la colonie. Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 21.
[691] Prescription numéro 3 de la *Real Orden* du 6 juillet 1857.

sont nommés depuis la métropole puis envoyés à Santa Isabel pour les diriger. On constate toutefois une discontinuité dans la présence d'enseignements, à telle enseigne que pour l'année scolaire 1876-1877 on retrouve l'explorateur basque Manuel Iradier exerçant la fonction d'enseignant. Il le fait en même temps que son épouse Isabel Urquiola. Cette dernière enseigne à l'école des filles de Santa Isabel de façon intérimaire jusqu'en juin 1877, date à laquelle le couple regagne la Péninsule[692].

Le Statut organique de l'administration locale du 26 novembre 1880, qui est le dernier grand texte publié avant l'arrivée des clarétains, opte pour la mise en place d'une école mixte d'enseignement primaire soutenue par l'État. Mais celle-ci brille par sa faible fréquentation du fait de la résistance qu'opposent les parents, aussi bien les *Santaisabelinos* que les Bubi qui vivent aux abords de la capitale. Ceux qui la fréquentent proviennent majoritairement du groupe des *Congos*, c'est-à-dire les émancipés cubains introduits à Santa Isabel à partir de 1862. Cette résistance remonte à l'implantation des jésuites qui ont bâti les premières écoles catholiques de Fernando Poo. Elle avait poussé le gouverneur général Antonio de Vivar à publier un arrêté le 9 janvier 1872 par lequel l'assistance à l'école publique était rendue obligatoire pour tous les enfants. Cet arrêté visait aussi à favoriser l'apprentissage rapide du castillan par les habitants de Santa Isabel. Pour mettre fin à la contestation des parents, il avait décidé de recourir à des amendes. S'il est vrai que l'on constate une augmentation dans les effectifs, les effets produits par ces mesures restent faibles car jusqu'au début des années 1880 les enfants de la ville continuent de se rendre majoritairement à l'école tenue par les protestants. Seule l'arrivée des clarétains vient modifier cette réalité.

La prise en charge exclusive de l'éducation par les Fils du Cœur Immaculé de Marie et les Sœurs conceptionnistes à partir de 1888 ne signifie pas pour autant que ces derniers ont été inactifs dans ce domaine au cours des premières années qui ont suivi leur implantation. On peut considérer que la période qui va de novembre 1883 à février 1888 a été la phase de combat politique et idéologique pour l'obtention du monopole de l'éducation et de l'évangélisation. Ce combat est mené par le supérieur Ciriaco Ramírez et les missionnaires présents dans la colonie, mais aussi par le Procureur général José Mata qui défend avec acharnement les intérêts de la congrégation à Madrid auprès du ministère de l'Outre-mer et des fonctionnaires dont la congrégation a l'appui inconditionnel. Cette étape reste marquée par l'ouverture des premiers collèges dans la colonie. Il s'agit plus exactement de missions-

[692] Max Liniger-Goumaz, *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, *op. cit*., p. 39.

collège, étant donné qu'il n'y a pas de collège dans des localités où il n'existe pas de mission, de même qu'on rencontre rarement des missions sans collège. Dans ces missions-collège, les clarétains veulent développer la culture et le sens moral des autochtones par l'éducation et l'instruction religieuse. Mais ils veulent également améliorer les conditions de vie matérielles des natifs. Ils les jugent misérables, comme en témoignent les propos du révérend Coll :

> *En cuanto a lo material presentaba la población el aspecto más pobre. Exceptuando la Casa-Gobierno de los oficiales, la Casa-misión, la del factor Holt y la del Pastor protestante, ninguna tenía otro piso que la desnuda tierra, con las paredes de carabú y de bambú os tejados. La yerba crecía por las calles, rodeaba y casi cubría las casas, las cuales, faltas de ventilación, eran poco salubres, sobre todo para los europeos que por cualquier accidente hubiesen de habitar en ellas, aun fuese por pocos días*[693].

On retrouve exactement le même discours lorsque l'ecclésiastique évoque l'île d'Annobón et ses habitants. Il constate, là aussi, « *el estado miserable en que se hallaban en la parte material aquellos pobres indígenas, súbditos de nuestra España*[694] ». Ces appréciations confortent les clarétains dans la grandeur qu'ils attribuent à leur action missionnaire. Ils considèrent d'ailleurs que cette pauvreté n'est pas uniquement matérielle. Elle est aussi économique et, par conséquent, morale, car au XIXe siècle la misère économique présuppose la misère morale. Civiliser, pour les clarétains, consiste donc pour beaucoup à élever l'état de prospérité morale et matérielle des populations autochtones. Et c'est en ce sens qu'ils veulent s'adjuger le monopôle de l'éducation coloniale.

La première action qui met en évidence la détermination des clarétains à détenir le monopôle de l'instruction a lieu en 1884. Cette année, ils effectuent leur premier coup de force en prenant possession de l'école publique de Santa Isabel. Lorsqu'ils arrivent en 1883, c'est Antonio Borges, dont la majorité des sources disent qu'il était un métis cubain, qui est l'enseignant qui dirige l'école. Le gouverneur général Antonio Cano souhaite que Borges poursuive les enseignements en attendant une notification du ministère de l'Outre-mer auquel il a proposé de supprimer le poste d'instituteur de l'école pour laisser la place aux missionnaires. Mais le supérieur de la mission, Ciriaco Ramírez, fait fi de l'autorité du gouverneur. Le 5 mai 1884, il évince Borges et occupe l'établissement. Les faits sont déjà consommés lorsque Cano prend enfin connaissance de la *Real Orden* du 11 mars 1884 par laquelle on charge les missionnaires de l'enseignement dans les écoles de la colonie. Dans un

[693] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit*., p. 24.
[694] *Ibid*., p. 42.

courrier adressé au Ministère de l'Outre-mer, ce dernier rend compte de ce fait, disant « *haberse posesionado indebidamente dicho Rdo Padre Superior del local donde con todo el material correspondiente se hallan instaladas las escuelas públicas del Gobierno, llegando el caso de que se prohibiese por dichos Religiosos el ejercicio de su cargo al Maestro de instrucción primaria nombrado por el Gobierno de S. M. D. Antonio Borges* »[695].

On constatera que ce décret est antérieur à la dispute entre le gouverneur et le responsable clarétain, ce qui signifie que ces derniers se chargent d'une activité qui rentre pleinement dans leurs attributions. Mais c'est surtout l'absence de diplomatie dans le procédé qui est à remarquer. Le récit que font les missionnaires de cette péripétie a évidemment une toute autre tonalité. On peut s'en rendre compte dans le discours du révérend Coll :

> *El maestro, por reverencia, miedo u otro respeto, siempre que iba algún Padre a la escuela se consideraba en el deber o libertad de salirse de ella. Y, como esto sucediera algunas veces, escribió el Sr. Maestro un oficio al Sr. Gobernador diciendo que se consideraba despedido o, a lo menos, innecesario en la escuela, toda vez que la daban los PP. Misioneros*[696].

D'après l'ecclésiastique, ce sont les nombreuses visites d'inspection à l'école effectuées par le supérieur de la mission en attendant l'arrivée de la *Real Orden* qui auraient incité Borges à quitter ses fonctions. Si nous insistons sur cet événement qui peut sembler anecdotique à première vue, c'est parce qu'il reste, selon nous, très éloquent sur l'attitude et les méthodes des clarétains, et surtout sur les rapports que ces derniers entretiendront avec les autorités civiles. Il met en évidence deux aspects qui seront une réalité constante pendant notre période d'étude. Le premier est la persistance des conflits et des épreuves de force entre les missionnaires et les gouverneurs généraux. Le second est l'étendue des pouvoirs de la congrégation et la liberté d'action considérable dont elle va jouir au fur et à mesure qu'elle consolide ses positions et qu'elle accroît son influence.

Dans les établissements ouverts par les clarétains, les enfants, et même les adultes qui veulent s'instruire, reçoivent un enseignement élémentaire. On leur enseigne la religion, les premières lettres, la culture et les arts. Le programme scolaire inclut également des matières techniques qui favorisent l'apprentissage de certains métiers. Les religieux souhaitent par exemple former des cordonniers, des tailleurs, des cuisiniers, des boulangers et des

[695] AGA, Caja G-678, expediente 1: *Posesión de la escuela de Fernando Poo, por los misioneros. 1884.*
[696] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel, op. cit.*, p. 27.

charpentiers. Les apprentis sont donc formés pour exercer des professions quasi inexistantes dans la colonie et visiblement utiles, car d'après le révérend Coll la colonie manque de « *trabajadores para las cosas más rudimentarias, de operarios entendidos para toda clase de oficios*[697] ». De toute évidence, les clarétains tiennent à former une main d'œuvre qualifiée pour les besoins de la colonie, et ils en font même une priorité pour le développement de celle-ci. Aussi, ces formations sont destinées à intégrer les jeunes dans la culture européenne par le biais du travail.

Outre l'école publique de Santa Isabel, on peut signaler l'ouverture d'un autre établissement à Fernando Poo quelques mois plus tard. Il s'agit de l'école de Banapá, le village bubi le moins éloigné de Santa Isabel[698]. En septembre 1884, les missionnaires ouvrent la *finca modelo de Banapá* destinée à servir de modèle et de terrain d'apprentissage aux élèves pour les travaux agricoles. D'autres propriétés seront mises en place progressivement dans différentes missions. Les missionnaires ne manquent pas de terres pour ouvrir ces centres expérimentaux, car l'État en concède suffisamment à la congrégation. En effet, le Régime de la propriété du 11 juillet 1904 précise dans son article 26 que les Missions catholiques officielles pourront obtenir des concessions gratuites de terre partout où elles établissent des missions ou des écoles[699]. Ce privilège permet aux clarétains d'élaborer des propriétés rurales dans lesquelles la main d'œuvre est constituée en partie d'élèves qui travaillent gratuitement. Ces propriétés sont également exploitées par le biais d'ouvriers contractuels. Elles vont de fait constituer une importante source de revenus pour la Mission et contribuer à son enrichissement.

À partir de 1885 des collèges s'ouvrent hors de l'île. C'est le cas de celui de Corisco, île où l'enseignement est resté aux mains des presbytériens américains pendant de nombreuses années. Les collèges de Cabo San Juan et Elobey Chico sont quant à eux créés en 1887. Grâce à l'appui du gouvernement aux initiatives missionnaires, l'expansion des établissements scolaires se poursuit avec l'ouverture des collèges de Batete (San Carlos) et de Concepción (Riaba) la même année. Avec le pouvoir que leur procure le décret organique du 17 février 1888 et les grandes possibilités que celui-ci leur ouvre, les missionnaires intensifient l'action éducatrice, permettant ainsi à l'enseignement colonial de rompre avec les

[697] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel, op. cit.*, p. 71.
[698] Ricardo Beltrán y Rózpide, *La Guinea española*, Barcelona, Sucesores de Manuel Soler, 1900, p. 169.
[699] Article 26 des *Normas básicas de la propiedad* du 11 juillet 1904. Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 145.

intermittences observées depuis le départ des jésuites. Des statistiques réalisées par les clarétains en 1889 indiquent un nombre total de 486 élèves répartis entre Fernando Poo, Annobón, Corisco, Elobey Chico et Cabo San Juan. On compte 83 élèves à Santa Isabel et Banapá, 35 à Batete, 16 à Concepción, 211 à Annobón, 48 à Corisco, 57 à Elobey et 36 à Cabo San Juan.

Les écoles et les missions constituent rapidement des centres de diffusion du castillan et du catholicisme. Au début des années 1890, on dénombre déjà neuf résidences clarétaines dans la colonie, dont cinq à Fernando Poo (Santa Isabel, Banapá, Basilé, San Carlos et Concepción). Les autres sont celles de Corisco, Annobón, Cabo San Juan et Elobey. Elles disposent toutes de collèges ou d'écoles tenues par les missionnaires et les sœurs conceptionnistes. Ces établissements fonctionnent avec un système d'internats qui permet aux clarétains de bénéficier d'une situation privilégiée et d'une influence directe sur les indigènes.

I.2. Éducation de la femme guinéenne

Les clarétains s'occupent également de l'éducation des femmes dans des établissements séparés de ceux des garçons. C'est à cet effet qu'est créé le collège pour filles de Santa Isabel en 1885. Il vise l'instruction et la moralisation de la jeunesse féminine. Cette entreprise est dévolue à la Communauté des Religieuses de l'Immaculée Conception qui collabore avec les missionnaires et complète leur travail en se consacrant à la création de collèges et d'internats féminins.

Les religieuses conceptionnistes s'adonnent à cette tâche depuis leur arrivée le 27 janvier 1885 dans la deuxième expédition clarétaine. La présence de ces dernières à Fernando Poo est consécutive aux demandes réitérées de José Mata d'installer une communauté de religieuses qui prendrait en charge l'instruction des femmes. Le révérend Coll présente l'ouverture de collèges pour filles comme une impérieuse nécessité :

> *Hacía tiempo que se dejaba sentir en Sta. Isabel la necesidad de un colegio para la educación de niñas, las cuales, una vez encauzadas por la senda de la piedad, fuesen después una palanca poderosa para el sostenimiento de la fe*[700].

[700] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 50.

En misant sur l'éducation, mais surtout sur l'évangélisation des jeunes filles et des garçons, les autorités ecclésiastiques espèrent ainsi répandre plus facilement la foi chrétienne dans la société bubi et dans celles des autres territoires insulaires en attendant de s'attaquer au Río Muni. Les missionnaires considèrent, en outre, que les collèges masculins et féminins constituent un véritable espoir de prospérité pour la colonie.

Après celui de Santa Isabel, un autre collège est ouvert à Corisco en 1885, toujours à la charge des religieuses de l'Immaculée Conception. L'ouverture de ces collèges va donner lieu à la création d'internats féminins avec un fonctionnement similaire à ceux des garçons. La *Ley de Presupuestos* de la colonie du 1er décembre 1886, qui favorise l'ouverture des nouvelles missions et écoles de San Carlos, Banapá et Elobey Chico, établit par ailleurs la création d'écoles de filles à Annobón, Corisco, Cabo San Juan, San Carlos, Banapá et Elobey Chico. L'État souhaite ainsi augmenter le nombre d'établissements d'enseignement dans le but d'hispaniser efficacement les indigènes. En parallèle, les aides destinées aux missions clarétaines augmentent, car en plus de financer l'ouverture des nouveaux établissements, il faut entretenir les bâtiments religieux dédiés au culte et à l'enseignement, prendre en charge les dépenses liées aux salaires et à la manutention des missionnaires, à l'attraction et à la scolarisation des enfants, ainsi qu'aux frais des élèves qui étudient en régime d'internat.

Pour ce qui est de l'éducation donnée aux filles dans ces écoles, il convient de remarquer que celle-ci n'est pas réellement destinée à leur octroyer une grande instruction. Elle n'est donc pas orientée à les émanciper des hommes et de la société. En effet, les élèves filles ne reçoivent pas la totalité de l'enseignement donné aux élèves garçons, de même que l'âge obligatoire pour fréquenter l'école n'est pas toujours le même. Cette remarque concerne autant l'enseignement missionnaire que l'enseignement public. Il est possible de s'en rendre compte en consultant le premier *Reglamento de enseñanza* adopté le 28 février 1907 par le gouverneur Ángel Barrera. Ce document précise le programme d'enseignement qui rentre en application sur l'ensemble des territoires de la colonie : lecture et écriture ; principes de grammaire espagnole et orthographe ; doctrine chrétienne ; quatre règles de l'arithmétique ; système de poids, de mesure et de monnaie ; abrégé d'histoire et géographie de l'Espagne ; notions d'industrie et commerce ; notions de culture du café, du cacao, du coton, de la vanille et des autres produits adaptés au sol du territoire[701]. Les matières théoriques sont ainsi

[701] Article 9 du *Reglamento de enseñanza* du 28 février 1907.

accompagnées de connaissances techniques qui visent à préparer les jeunes à la pratique de l'agriculture.

Ce que nous voulons souligner en mentionnant ce programme scolaire, c'est que seules les connaissances théoriques constituent un enseignement commun aux filles et aux garçons. Les filles sont privées des notions d'industrie, de commerce et de culture des terres enseignées aux garçons. Cette disparité fondée sur le sexe se reflète également dans l'âge obligatoire défini pour assister à l'école. Le *Reglamento de enseñanza* de 1907 stipule que les enfants des deux sexes doivent être admis dans les écoles entre trois et quatorze ans. Mais lorsqu'est publié celui du 24 juin 1918, l'école devient obligatoire pour les filles seulement entre quatre et huit ans, alors que l'âge retenu chez les garçons se situe entre quatre et douze ans[702].

Privées du même enseignement technique que les garçons, les filles doivent apprendre à la place des activités « réservées à leur sexe » telles que le crochet, la couture et la broderie. Le *Reglamento de enseñanza* du 26 juillet 1928 prévoit même la création d'écoles spéciales destinées à préparer les jeunes filles aux travaux domestiques. Partant de cette réalité, il y a lieu de considérer que les clarétains cherchent à civiliser les femmes guinéennes par l'instruction et la catéchèse dans le but précis d'en faire de bonnes mères et ménagères. L'objectif de l'enseignement qui leur est donné est tout simplement de leur faire acquérir ce que missionnaires et administrateurs désignent comme *« conocimientos y práctica de las labores propias de su sexo* »[703]. Cette nécessité de former la femme à l'accomplissement des labeurs « propres à son état » fut mentionnée pour la première fois par le père Mariano Usera. Dans une analyse critique de l'œuvre des protestant à Santa Isabel au moment de son séjour éphémère sur l'île, l'ecclésiastique déclarait : « *no es menos descuidada en esta parte la educación de las pobres mujeres. También saben leer la Biblia, pero será difícil encontrar una que desempeñe bien las labores propias de su estado* »[704].

Il est question de reproduire en Guinée le modèle de société espagnole dans lequel la femme a un rôle précis et limité. C'est bien ce que constate Gustau Nerín lorsqu'il déclare que « *la escuela católica preparaba a la mujer africana para ocupar el mismo rol de esposa y*

[702] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 202.
[703] Article 11 du *Reglamento de enseñanza* du 28 février 1907.
[704] Jerónimo Mariano Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Poo*, *op. cit*., p. 22.

madre que, teóricamente, "honraba" a la mujer europea[705] ». On comprend alors que les missionnaires, les religieuses et l'administration coloniale les préparent essentiellement à bien remplir leur rôle de femme et d'épouse et à s'occuper correctement des tâches ménagères. Ils leur apportent très peu de connaissances techniques car ils estiment que celles-ci conviennent mieux aux garçons car ceux-ci sont destinés à intégrer à terme l'économie de marché.

En somme, les clarétains et les religieuses conceptionnistes ne visent pas réellement l'émancipation de la femme guinéenne considérée comme une esclave qui fait partie d'un troupeau dont le mari est le berger, « *una criatura que nunca se amó, que se repelió ya desde su primer vagido, desde que anunció su condición de hembra*[706] ». S'il ne fait aucun doute que la société traditionnelle guinéenne est manifestement machiste et sexiste, il nous revient de constater que le modèle d'éducation de la femme mis en place aussi bien par les missionnaires que par l'enseignement officiel public ne permet guère à cette dernière de se défaire de la domination de l'homme. Ainsi, en plus d'être déjà soumise par la culture traditionnelle, la femme guinéenne est préparée par les missionnaires à davantage de soumission à l'homme. Ces derniers cherchent à imposer par conviction aux colonisés le système de domination masculine qui caractérise la société espagnole de cette époque, celle-là même qu'ils érigent en modèle de respect de la condition féminine.

Le véritable changement apporté par les missionnaires demeure l'instruction de la femme et la préparation de cette dernière au mariage canonique. La guinéenne doit devenir une femme chrétienne et monogame, libérée de l'esclavage de la polygamie. S'introduit ainsi dans la société colonisée une rupture avec le mariage polygame condamné aussi bien par les religieux que par l'administration coloniale.

I.3. Les internats au cœur du modèle éducatif clarétain

Le système d'enseignement développé par les missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie se caractérise fondamentalement par l'instauration d'un régime d'internat. Les internats sont créés dans le but de garantir une meilleure instruction et moralisation des jeunes. Ils servent aussi à les former comme travailleurs tout en les préservant du monde qui

[705] Article 11 du *Reglamento de enseñanza* du 28 février 1907.
[706] Bartolomé Soler, cité par Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 162.

les entoure que les missionnaires considèrent à l'origine du désastre moral de la jeunesse guinéenne.

Les internats occupent une place essentielle dans la mise en pratique des stratégies de christianisation des autochtones. On peut même les considérer comme la pièce maîtresse du système éducatif des clarétains. L'ouverture d'écoles puis d'internats jouxtant les missions a constitué le véritable point de départ de l'évangélisation et de la transformation morale et culturelle des Africains de la colonie.

Le système d'internats est mis en place par les clarétains dès les premières années de leur action. Celui-ci est en réalité une reproduction du modèle éducatif développé par les missionnaires du Saint-Esprit au Gabon. C'est en septembre 1844 que les spiritains, conduits par Monseigneur Jean-Rémi Bessieux, fondent la mission Sainte Marie de Libreville à partir de laquelle ils vont faire déferler la vague de l'évangélisation sur tout le Gabon. Ils vont ensuite ouvrir d'autres stations missionnaires sur la côte. Il s'agit notamment de la station de Saint-Joseph, créée en 1848 au Cap-Estérias qui fait face à Corisco, et de Saint-Jacques de Chinchoua érigée en 1850 dans l'estuaire du Gabon. Lorsqu'une décision de Rome nomme le père Bessieux Vicaire apostolique des deux Guinées en mai 1848, celui-ci fixe sa résidence au Gabon. La mission de Libreville devient alors le siège du Vicariat apostolique des deux Guinées. Elle est constituée d'une église et de plusieurs bâtiments annexes construits par les spiritains eux-mêmes avec l'aide des populations autochtones. Pour ce qui est de la conversion, de l'éducation et de la formation des autochtones, les spiritains ont mis en place un système qui se concentre surtout autour des jeunes. Leur objectif est de les former comme catholiques, mais également comme travailleurs et producteurs au service du système économique colonial. Ils disposent, à cette fin, d'une école masculine et d'une école féminine tenue par des religieuses de l'Immaculée Conception de Castres. Chacun de ces établissements bénéficie d'un internat qui accueille les élèves des villages alentour. En plus de ces installations, on retrouve un champ agricole dans lequel travaillent les frères coadjuteurs et les élèves de la mission. C'est de ce modèle que vont s'inspirer les clarétains.

En janvier 1884, le révérend Ciriaco Ramírez profite du passage d'un navire britannique pour se rendre au Gabon où il est accueilli par Monseigneur Le Berre, successeur de Jean-Rémi Bessieux à la tête du Vicariat depuis 1877. Le supérieur clarétain souhaite découvrir la mission de Libreville et s'enquérir du modèle missionnaire appliqué par les spiritains. Il est vrai qu'à ce moment l'inexpérience des clarétains contraste avec l'expérience

accumulée par les spiritains qui ont eu le temps de bâtir un modèle missionnaire depuis la première expédition des Missionnaires du Saint-Cœur de Marie en 1843[707]. Au terme de cette visite, le révérend Ramírez se montre admiratif du modèle des spiritains. Le Supérieur général de la congrégation et lui décident alors de le reproduire à Santa Isabel :

> *Enterado el Rdmo. P. Prefecto del procedimiento que los beneméritos religiosos del Santo Espíritu e Inmaculado Corazón de María guardaban en la evangelización de los gaboneses [...] determinó ensayar este medio en Santa Isabel. A esto mismo impelía el estado tristísimo de la juventud de esta ciudad. ¡Dios mío! ¡Cuántos peligros! ¡Cuántos malos ejemplos, aun de aquéllos que debían corregirlos! En los bosques, en los caminos, en las calles y en sus mismas casas aprendían el mal; y se veía andar en las calles a muchos de ellos sirviendo de simples criadillos, pero sin la menor instrucción religiosa. Con lo cual determinaron nuestros misioneros abrir un colegio de internos y, para que mejor recibida fuese la idea y poder al propio tiempo proporcionar a la colonia operarios útiles para los oficios más perentorios, valiéndose de los Hermanos coadjutores abriéronse también talleres de sastrería, zapatería y carpintería*[708].

C'est ainsi qu'est initiée la mise en place d'un réseau de collèges d'internes à Fernando Poo. En quinze ans, on assiste à l'ouverture d'une douzaine d'internats, dont ceux d'Elobey (1886) et de la baie de Concepción (1888). Ceux-ci permettent aux missionnaires d'avoir un vrai contrôle de l'éducation des jeunes. Mais ces centres sont surtout instaurés pour constituer des espaces isolés de moralisation de la jeunesse guinéenne, des remparts pour protéger ces jeunes des dangers de la société qui les entoure. Armengol Coll parle lui-même d' « *asechanzas a la moralidad de los jóvenes* » en référence à l'ouverture du premier collège d'internes de Santa Isabel en 1884, car insiste-t-il, « *a esto impelía el estado tristísimo de la juventud de esta ciudad* »[709]. Ces espaces apparaissent comme des rampes de lancement de ce que Gustau Nerín qualifie d'« offensive morale chrétienne » œuvrée au nom de « la vertu, la morale et la décence » [710]. S'il est vrai que les missionnaires souhaitent imposer la morale chrétienne dans toute la société guinéenne, leur première cible reste la jeunesse car, comme le souligne Jacint Creus, « *una actuación dirigida al mundo infantil aparece como la panacea para un futuro resurgimiento de los valores tradicionales católicos*[711] ». Les clarétains

[707] Les « Missionnaires du Saint-Cœur de Marie » est le nom donné par le Père Libermann à sa société missionnaire avant la fusion avec la Congrégation du Saint-Esprit.
[708] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 33-34.
[709] *Ibid*., p. 33.
[710] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 153.
[711] Jacint Creus, « La sacralización del espacio como argumento de colonización: el nuevo modelo misionero en Guinea Ecuatorial », *Pandora: Revue d'études hispaniques*, n° 4 (2004), p. 119-128.

militent pour la résurgence des valeurs traditionnelles catholiques en Guinée espagnole tout simplement parce qu'au XIXe siècle l'Église a perdu une part importante de l'immense pouvoir qu'elle détenait en Espagne et dans l'Europe catholique à cause, entre autres, des changements sociaux provoqués par l'urbanisation et de l'acquisition des droits individuels consécutive à la disparition de l'Ancien Régime. Ces changements entrainent une baisse progressive du contrôle social de l'individu par l'autorité ecclésiastique. Et pour surmonter ces difficultés et regagner son pouvoir déclinant, le clergé espagnol lance des campagnes d'évangélisation et s'emploie à monopoliser l'enseignement[712]. En parallèle de cette tentative de recouvrement de leur pouvoir d'antan en Espagne, les missionnaires se lancent à la conquête de nouveaux territoires dans lesquels il leur sera possible d'imposer la « vraie morale » aux populations[713] et de détenir le monopole de l'éducation. Tel est précisément le cas dans les Territoires espagnols du golfe de Guinée. En définitive, l'obtention du monopole de la civilisation en général, et de l'éducation en particulier, permet aux clarétains de bénéficier d'un pouvoir et de privilèges qui ne leur sont pas accessibles dans la Péninsule. C'est l'occasion pour eux de lancer une offensive culturelle et morale à l'endroit des indigènes et de les soumettre à une rigoureuse discipline. Les internats constituent alors un environnement approprié pour mener à bien le travail d'instruction religieuse et morale des jeunes indigènes :

> *A diferencia de los jesuitas, que concebían los internados como lugares de concentración de los mejores alumnos de un área geográfica extensa, para los claretianos eran los lugares católicos donde los «ángeles de la tierra» vivían su infancia y su adolescencia aislados, tras muros altísimos que los defendían de la ciudad culpable. Pero también se relacionaban con el relato de la modernidad: un desprecio profundo hacia todo lo que se pudiera relacionar con una posible «cultura anterior diferente»*[714].

Il est question pour les clarétains de donner aux jeunes des internats une éducation chrétienne dans laquelle les parents et les familles n'interviennent pas. Au-delà de la famille, c'est toute la société traditionnelle qui est écartée, car les missionnaires considèrent que les autochtones, privés de la lumière de la connaissance et de la civilisation, pataugent tristement dans l'ignorance. Et c'est justement dans ce procédé que réside l'efficacité du système : il faut éloigner les jeunes de leur environnement originel pour agir plus efficacement sur eux et

[712] *Ibid.*
[713] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 153.
[714] Jacint Creus, « La embriaguez de los sueños. La evangelización de la Guinea española », art. cit.

maintenir par la même occasion un contrôle permanent sur eux. Il faut les défaire de l'influence de leurs parents dans la mesure où, tel que le mentionne le père Joaquín Juanola dans un courrier adressé à José Mata le 7 janvier 1893, « *los padres no aprecian la instrucción ; y los hijos, respecto a ir a la escuela, ya se sabe... de aquí que nadie asiste…*[715] ». Au fond, il ne s'agit pas d'éloigner les élèves uniquement de leurs villages et de leurs familles. Il faut également les mettre à l'abri de la société coloniale, principalement de la ville de Santa Isabel. Selon les religieux, la capitale coloniale symbolise l'univers du péché et des fausses croyances. Pour le révérend Coll, Santa Isabel est « une petite Babylone », notamment du fait de l'hétérogénéité de sa population :

> *Sus habitantes, unos traídos del Congo, otros de Cuba desterrados por algún crimen, otros finalmente de Sierra Leona por los ingleses [...] formaban tres ramas, heterogéneas todas, a cuál más refractaria a las máximas del Evangelio. Porque los primeros, aunque de natural sencillos y bautizados la mayor parte, carecían de toda instrucción religiosa y apenas sabían hacer distinción entre católico y protestante, acudiendo al meeting con la misma facilidad que a la iglesia. Los segundos, acostumbrados en su país a vivir amancebados, introdujeron una corrupción de costumbres espantosa. Los terceros, protestantes todos ayudados y sostenidos por su Pastor, ya se deja comprender en qué sentido estarían respecto del catolicismo*[716].

Toujours selon le troisième Préfet apostolique clarétain, la situation qu'il décrit est encouragée par la conduite immorale de nombreux européens de la colonie qui ne montrent pas le bon exemple aux indigènes ; ils sont « *los que, seduciendo o corrompiendo a la juventud, dicen después que en los colegios de la Misión y de las religiosas se enseña la inmoralidad* ». Et le missionnaire de s'exclamer : « *¡Ah ! Si no fuese obra de Dios la Misión de Fernando Poo, ¡cuánto tiempo hace que estaría destruida !*[717] ».

La mission et l'internat sont, de ce point de vue, des espaces destinés à préserver les jeunes d'un environnement jugé hostile à leur instruction religieuse et morale. En clair, pour les religieux, créer des internats c'est fonder leurs propres espaces de vie et d'instruction, éloignés de la société corruptrice, des pratiques païennes et des coutumes « dépravées ». Dans ceux-ci, les jeunes pourront apprendre et suivre une vie régie exclusivement par les principes de la morale chrétienne.

---

[715] Jacint Creus, *Epistolario del P. Juanola (1890-1905)*, Vic, Ceiba, 2002, p. 23.
[716] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit.*, p. 24-25.
[717] *Ibid*., p. 29.

En outre, l'enseignement dans ces centres vise également la formation de travailleurs, avec l'objectif de fournir de la main d'œuvre à la colonie. C'est à cette fin que des ateliers de couture, de cordonnerie, de charpenterie et d'autres métiers sont ouverts dans les collèges des missions. Leur ouverture vise à atteindre un autre objectif lié à la « mission civilisatrice » : faire acquérir aux indigènes les habitudes de travail, car celui-ci est considéré comme source de progrès.

À la lumière de ce qui précède, il y a lieu de considérer que l'éducation des autochtones entreprise par les missionnaires de la congrégation des Fils du Cœur Immaculé de Marie avec l'accord et l'appui du gouvernement espagnol apparaît à la fois comme un instrument d'évangélisation, de modernisation des sociétés guinéennes, mais également d'acculturation. Les missions, les écoles missionnaires et les internats se révèlent être le principal outil de pénétration dans ces sociétés restées longtemps hermétiques aux transformations sociales et culturelles nées de la présence coloniale.

I.4. Des internats aux villages catholiques : vers un nouveau modèle de société

Le modèle missionnaire clarétain fait des internats des sortes de laboratoires dans lesquels les missionnaires travaillent à planter les germes de l'hispanisation par l'éducation et la conversion au catholicisme. Mais ce modèle n'est pas parfait, car en sortant des internats après leur parcours scolaire sanctionné par l'acquisition d'une « nouvelle identité », chrétienne et espagnole, les jeunes peuvent renouer avec un ordre ancestral garant de leur véritable identité et leur culture.

Les clarétains sont conscients qu'en quittant la mission, les jeunes peuvent renouer avec la culture ancestrale à tout moment, notamment ceux qui retournent vivre avec leurs parents dans les villages. Même s'ils frappent les parents et la société d'ostracisme dans l'éducation et l'évangélisation des enfants, il n'en demeure pas moins qu'un retour de ces derniers dans le cercle familial pourrait suffire à rétablir le lien avec la tradition. Or l'objectif des religieux est de retenir les jeunes dans la religion catholique et dans un cadre similaire aux missions, au sein duquel ils auraient un mode de vie en phase avec la culture espagnole et les normes chrétiennes acquises. Alors, pour que cette rupture soit définitive, ils décident de créer des espaces de vie réservés aux nouveaux convertis. Ils concèdent également à mettre à leur disposition une source de revenus car les années d'étude dans les missions ne garantissent pas

un emploi aux élèves. Ce système est exposé par le Préfet apostolique Val-llovera dans une lettre adressée le 4 février 1890 à José Mata, représentant des clarétains à Madrid :

> *Puesto que cuando estaban en el bosque tenían su choza o casita y sus fincas, que siempre les han sido respetadas, todo lo cual abandonaron con sus mismos padres, etc., por la civilización y religión que han abrazado; y, sin embargo, tienen que salir de la Misión al cabo de algunos años sin tener casa donde ir, ni terreno que cultivar, ni recursos para nada, a no ser que se vuelvan al bosque a vivir como antes. Nosotros les damos las herramientas de su respectivo oficio por valor de 16 duros, con los cuales pueden trabajar; pero esto no es suficiente: deben tener todos su finca, pues es imposible haber trabajo, en un punto tan reducido como éste, para tantos oficiales como saldrán de esta Misión*[718].

Les clarétains ne se limitent pas à fournir des parcelles de terre et des outils pour cultiver le cacao. En réalité, ils souhaitent prolonger le contrôle qu'ils ont sur les jeunes depuis leur scolarisation. C'est ainsi qu'ils procèdent à la construction de « villages catholiques » à proximité des missions. Ceux-ci sont gouvernés par les missionnaires et destinés à des couples monogames, mariés canoniquement, dont l'occupation principale sera la culture du cacao. La vente des récoltes est facilitée par les missionnaires. Ces couples chrétiens sont formés par les jeunes sortis des missions après une intense éducation spirituelle, morale et une « purification des âmes ». En d'autres termes, les missionnaires arrangent et facilitent le mariage entre les étudiants des clarétains et les élèves des sœurs conceptionnistes. Le révérend Coll nous édifie sur la formation des villages et sur la manière dont sont contractées les unions matrimoniales entre les jeunes :

> *He aquí cómo se iban formando el pueblo: una vez que las niñas habían estado dos o tres años en el colegio, eran llamadas otra vez a la Misión, ordinariamente habiendo ya de antemano prometido su mano a alguno de los jóvenes. Habitaban con sus familias los dos o tres meses que faltaban para celebrarse el matrimonio. Entre tanto, iban las proclamas, se preparaban los vestidos, los anillos y el mueblaje de la casa: cama, batería de cocina, luz, alguna caja o baúl para guardar la ropa, habiendo de procurarlo el P. Misionero porque, entonces, los pobres carecían de todo (...). Se hacía en la iglesia la ceremonia; comulgaban en la misa con muestras de verdadera devoción y mirándolo todo como es en realidad, como una ceremonia sagrada digna de todo respeto. Al salir de la iglesia, iba el P. Misionero a acompañarles; bendecía la casa, y*

[718] Cité par Jacint Creus, « La embriaguez de los sueños. La evangelización de la Guinea española », art. cit.

después entraban [en] ella los nuevos desposados, sirviéndose un poco de té o café a los acompañantes[719].

Une fois le nouveau couple installé, il revient à la mariée d'appliquer les « connaissances et labeurs propres à son sexe » acquis dans les écoles des conceptionnistes. Elle a la principale charge de nettoyer, ranger la maison et apprêter le repas à l'heure convenable[720]. Ce mode de vie, qui est tout sauf moderne si l'on considère que la civilisation renvoie à la modernité, est bien ce à quoi sont destinées les jeunes filles prises en charge dans les missions. La fonction sociale de la femme guinéenne semble ainsi réduite à l'accomplissement des tâches ménagères et à la satisfaction des besoins et des désirs du mari en se mettant à son service. Cette réalité contraste fortement avec le discours des missionnaires dans lequel ils présentent leur action envers les femmes africaines comme une protection et une libération de ces dernières du modèle matrimonial traditionnel. Sur la base de ce constat, il est difficile de déceler une grande différence entre ce style de vie post-internat et les usages traditionnels, exception faite de la rupture avec la polygynie. Quant aux hommes, les missionnaires les destinent surtout à la culture de la terre, de façon à accomplir l'objectif de fournir des travailleurs à la colonie dans l'agriculture, secteur clef de l'économie et demandeuse de main d'œuvre. Cela donne sens à l'observation de l'historien Henri Brunschwig qui considère, au sujet des colonies, qu'« on multiplie les hôpitaux et les écoles pour créer sur place une main d'œuvre rentable »[721]. Les élèves qui passent par les écoles missionnaires sont visiblement destinés à en être une.

Avant de pouvoir subvenir eux-mêmes aux besoins de la famille par la vente de cacao, les jeunes mariés vivent à la faveur du fond commun de la mission qui leur fournit une ration alimentaire journalière. Ils demeurent ainsi dépendants de la mission. Il convient de remarquer que ces mariages, célébrés à l'église, se font en reniant les institutions matrimoniales guinéennes pour imposer le modèle espagnol qui doit devenir la norme pour tous et s'appliquer dans l'ensemble de la colonie. Cela constitue une étape de plus vers la construction d'une nouvelle société, chrétienne et hispanisée.

---

[719] Armengol Coll, *Misión de María Cristina*, édition, introduction et notes de Jacint Creus, Vic, Ceiba Ediciones, 1995, p. 57-58.
[720] *Ibid*.
[721] Cité par Guy Pervillé, « Qu'est-ce que la colonisation ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 22, n° 3 (juillet - septembre 1975), p. 321-368.

Devenant nombreuses, les unions matrimoniales arrangées et subventionnées par les clarétains sont contestées par les autochtones. Aussi font-elles l'objet de critiques formulées par des autorités administratives. C'est le cas du gouverneur Ángel Barrera qui considère, en 1911, que le collège de Banapa s'est converti en agence matrimoniale[722]. Gustau Nerín qualifie ce rôle d'entremetteurs des missionnaires de « *celestinaje* » en référence à *La Célestine*, personnage de la célèbre comédie de Fernando de Rojas. Ce fonctionnement est supposé empêcher le retour des élèves dans leur milieu traditionnel dont les pratiques, qualifiées de « païennes » et « sauvages », sont diabolisées et combattues non sans violence par les religieux de la congrégation catalane. À titre d'exemple de « village catholique », on peut mentionner celui de Batete dans la baie de San Carlos, « *un pueblo enteramente indígena, esto es, bubi; enteramente también católico, sin un protestante, sin ningún blanco, ¡oh, dicha!, que nos los descristianice; enteramente asimismo espagnol, sin nada de inglés*[723] ». Il a été formé autour de la mission María Cristina fondée en 1887. Cette mission ainsi que le village sont une source de fierté pour les clarétains. Ils constituent probablement leur plus belle réussite à Fernando Poo. Lorsqu'elle est construite, l'église de la mission de María Cristina de Batete a une plus grande capacité d'accueil que celle de la capitale, du moins jusqu'à l'inauguration de la cathédrale de Santa Isabel le 22 janvier 1916. La particularité de Batete est qu'il est aussi une *reducción*. Les *reducciones* sont une redistribution de la population dans des villages construits pour les indigènes afin de maintenir un contrôle sur eux, surveiller le respect de leur engagement religieux et contrôler leur sexualité. Ils sont par conséquent interdits aux Européens, car les missionnaires redoutent qu'il « corrompent » les autochtones avec leur comportement jugé immoral. En 1906, un commerçant espagnol souhaite y établir un magasin de commerce. Sa requête est rejetée à la demande des missionnaires qui ne souhaitent pas qu'un Blanc s'y installe. Le père Antoni Aymemi revient sur cet épisode dans un courrier du 31 octobre 1910 destiné à son collègue Eusebio Sacristán :

> *Al año 1906 Vila intentó levantar una tienda en Batete. Yo se lo expuse a D. Luis [Ramos Izquierdo] y llamó a Vila que mientras fuese Gobernador no permitiría que ningún blanco se estableciese. Por lo cual Vila desistió por entonces esperando que se le presentase mejor oportunidad, como se le presentó siendo Gobernador el honrado y recto Centaño [gobernador José Centaño], que con toda su honradez y rectitud se lo*

[722] Cité par Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 186-187.
[723] Lettre de Joaquín Juanola adressée au père Climent Serrat le 27 octobre 1902. Jacint Creus, *Epistolario del p. Juanola (1890-1905)*, *op. cit*., p. 66.

> *permitió; de cuya permisión han resultado tantos daños a la Misión de Batete; y más mal ha hecho con su permiso Centaño a la Misión que todas las iras de Ramos Izquierdo*[724].

Nous pouvons considérer les villages catholiques comme une continuité des internats en ce sens qu'ils constituent des espaces exclusifs. C'est ainsi que l'on voit se développer de nombreux villages, pas nécessairement catholiques, liés à la culture du cacao. Se configure de la sorte de nouveaux espaces, différents de la forêt et radicalement éloignés de la culture des Bubi et des autres populations. Ces espaces, comme les missions, permettent aussi aux missionnaires de distinguer deux catégories d'indigènes : les indigènes catholicisés et les indigènes de la forêt. Les premiers, sortis de la forêt par l'œuvre de la croix, sont considérés instruits, hispanisés et favorables à la civilisation, tandis que les seconds restent toujours perçus comme des sauvages :

> *Tenemos escuelas de primera enseñanza y de artes y oficios, y lentamente vamos infundiendo la fe en estos espíritus ingenuos y sencillos. Alrededor de la misión hemos formado un pueblecito. Los que viven ahí se visten y se calzan. Las mujeres tienen ya idea del pudor y velan sus desnudeces. Hemos conseguido crearles esas necesidades, y así les inculcamos el amor al trabajo y al ahorro*[725].

Dans le discours missionnaire, la forêt symbolise la sauvagerie, l'ignorance, la paresse et tous les autres attributs des indigènes non sauvés par la croix. Il est important de relever par ailleurs que les mariages canoniques célébrés par les clarétains sont aussi destinés à endiguer la polygamie et à rompre avec le modèle familial des peuples guinéens. Sur le plan moral, la polygamie constitue le système social auquel les clarétains s'attaquent tout particulièrement dans leur volonté d'imposer la « vraie » morale aux indigènes et de transformer les institutions traditionnelles, notamment celles qui encadrent le mariage, vers le modèle espagnol.

[724] Cité par Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », *art. cit.*
[725] José Mas, *En el país de los bubis*, *op. cit.*, p. 124.

II. Entre zèle évangélisateur et despotisme : l'offensive morale des clarétains dans la société guinéenne

II.1. La déferlante clarétaine

L'idéologie coloniale espagnole a toujours considéré le catholicisme comme un facteur de civilisation des sociétés indigènes. En Guinée, les missionnaires de la congrégation des Fils du Cœur Immaculé de Marie exportent les valeurs morales, et surtout la culture occidentale qui a été modelée par la religion. Celles-ci doivent se substituer aux mœurs et cultures des peuples indigènes. Cela revient à imposer la « vraie morale », à remplacer le fétichisme par la « vraie religion » et à répandre « les lumières de la civilisation européenne empreinte de christianisme »[726]. On assiste ainsi à une entreprise d'effacement des cultures et des religions des autochtones, ce que l'historien Ibrahim Sundiata nomme l'« attaque à la tradition »[727].

En traitant de la rupture avec le monde traditionnel instaurée par les religieux dans leur processus de transformation culturelle des sociétés guinéo-équatoriennes, nous prenons en compte la mise en garde de Catherine Coquery-Vidrovich contre le fait d'« opposer de façon dualiste un patrimoine traditionnel (authentique, africain, coutumier) supposé intangible au secteur moderne (occidental, industriel, scolarisé) ». En effet, poursuit-elle, « les coutumes, comme l'ensemble des mœurs, des idées, et plus généralement des structures mentales, ne sont pas un corpus figé hérité, mais un patrimoine culturel dynamique en constante évolution[728] ». Il ne s'agit donc pas, pour nous, d'idéaliser les sociétés guinéennes précoloniales ni de mettre toutes les évolutions des sociétés traditionnelles des autochtones au crédit de la colonisation, car il est incontestable qu'il y a eu des dynamiques culturelles internes en marge du contact culturel. Ce dont il est surtout question, c'est d'analyser et d'interpréter les transformations des sociétés traditionnelles –bubi, fang et annobonaise principalement– vers le modèle européen engendrées par les vicissitudes coloniales et l'imposition de la culture espagnole, car il est indéniable que la colonisation espagnole a accéléré les évolutions sociales et culturelles en Guinée Équatoriale.

---

[726] Magloire Somé, « Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation », *Afrika Zamani*, n° 9&10, 2001-2002, p. 41-59.

[727] Cette expression fait référence à la configuration d'un nouvel espace, totalement différent de l'environnement traditionnel, et étranger à la culture indigène. Voir : Ibrahim Sundiata, *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1996.

[728] Catherine Coquery-Vidrovitch, « Les débats actuels en histoire de la colonisation », *Tiers-Monde*, n° 112, volume 28, 1987, p. 777-792.

Jusqu'à 1931, les Espagnols développent une colonisation essentiellement religieuse et agricole. Celle-ci est par conséquent tributaire de la présence des missions catholiques. Les missionnaires représentent la force la plus stable de la colonie à la faveur principalement d'une organisation efficace, d'une grande discipline et d'une hiérarchie clairement établie[729]. L'initiative colonisatrice est, de ce fait, entre leurs mains suite à leur arrivée massive à travers les différentes expéditions recensées. Leur nombre n'est effectivement pas négligeable et l'influence de l'Église auprès des populations de la colonie est grandissante depuis 1883. Gustau Nerín indique qu'en 1903 la seule ville de Santa Isabel compte 54 religieux sur une population blanche totale de 200 individus. En 1886, la ville compte déjà 42 missionnaires catholiques parmi les 84 ressortissants européens qui y résident[730]. Lorsqu'on se réfère ensuite à l'ensemble du territoire, le chiffre avoisine la cinquantaine en 1887. Ce nombre ira en augmentant avant de commencer à se stabiliser autour de 80 religieux à partir de l'année 1900[731]. Il englobe les sept premières expéditions clarétaines. Dans son mémoire de mai 1911, le gouverneur Barrera informe sur la présence missionnaire dans la colonie :

> *A parte del Iltmo y Reverendísimo Padre Armengol Coll Armengol, Obispo titular de Ticnica, el numero de Misioneros Hijos del Corazón de María que hay en esta Colonia es el de 37 con 36 hermanos coadjutores, o sea un total de 73 que se hallan establecidos en Santa Isabel, Banapá, Basilé, San Carlos, María Cristina, Musola y Concepción en Fernando Poo, Rio Benito y Cabo San Juan en el Continente y en las Islas de Elobey, Corisco y Annobón*[732].

Jacint Creus a recensé quarante-sept expéditions missionnaires documentées entre le 13 novembre 1883 et le 24 octobre 1911. Celles-ci représentent un total de deux cent trente-et-un clarétains. Il s'agit donc d'une présence missionnaire plutôt dense pour un territoire dont la population totale n'est pas impressionnante. René Pélissier parle d'une « véritable déferlante à partir de 1883[733] » pour signifier l'ampleur des expéditions. Quant à la population indigène, principale cible de la présence missionnaire, elle est bien moins importante. Pour ce qui concerne Fernando Poo par exemple qui est le territoire le plus peuplé en dehors du Río Muni encore en pleine conquête, des recensements effectués à cette période indiquent une

[729] Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », *Recerques*, nº 30 ()1994, p. 103-119.
[730] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro, op.cit.*, p. 28.
[731] Jacint Creus, « La embriaguez de los sueños. La evangelización de la Guinea española », *op. cit.*
[732] AGA, caja G-167, exp. 2.
[733] René Pélissier, *Don Quichotte en Afrique, voyages à la fin de l'empire espagnol*, Orgeval, éditions Pélissier, 1992, p. 52

population qui oscille entre 20 000 et 25 000 habitants. Celui de 1900 fait état de 20 297 personnes, et un autre réalisé l'année suivante par d'Almonte donne un chiffre de 19 542 habitants, dont 14 703 Bubi qui vivent dans les 68 villages répertoriés cette année[734]. Pour l'année 1912, Ibrahim Sundiata nous indique le nombre de 6 800 Bubi[735]. Bien qu'il n'y ait pas de rapport direct entre l'importance quantitative du contingent de missionnaires et le pouvoir qu'ils sont susceptibles de détenir, on peut tout de même considérer que le nombre élevé de religieux dans la colonie constitue l'un des signes indicateurs de la pression exercée sur les indigènes.

Cette forte présence traduit le fait qu'ils gagnent progressivement du terrain sur les autochtones. Plus ils sont nombreux, plus il sera a priori facile de gagner les âmes des indigènes. S'ils ont des effectifs conséquents, c'est principalement parce qu'ils quadrillent le territoire avec des missions, mais également parce qu'ils aspirent à introduire la morale catholique dans toutes les sphères de la vie des indigènes. C'est ainsi que, tel qu'indiqué prédédemment, de nombreux villages ont commencé à dépendre des clarétains qui endossent le costume d'autorité coloniale dans de nombreux cas. Le père José Xifré est assez éloquent sur cette nécessité de s'introduire au plus près des indigènes lorsqu'il affirme les bases de la mission :

> *Internarse en el país, tan pronto como se lo permitan las circunstancias, formando Casas con capillas y escuelas, aunque modestas en su principio, a fin de atraer aquellos pobres indígenas por medio del alimento corporal y cubrir su desnudez con vestidos sencillísimos, para que, en ganados sus corazones, se les pueda enseñar la religión, las letras, la cultura y las artes*[736].

Nous avons mentionné antérieurement l'empressement et l'enthousiasme avec lesquels les clarétains ont pris le contrôle de l'éducation coloniale afin d'en être les acteurs exclusifs. Cela s'entend aisément dès lors qu'on sait que celle-ci constitue l'axe principal de la « mission civilisatrice ». Ainsi, avoir le monopole de l'éducation équivaut à détenir celui de l'action civilisatrice. Cela constitue la raison pour laquelle l'éducation, entendue comme synonyme d'évangélisation et de civilisation avec lesquelles elle se confond, a été érigée assez rapidement en outil clef pour rentrer en contact avec les autochtones, les attirer vers les

[734] Mariano de Castro et Mª Luisa de la Calle, *La colonización española en Guinea Ecuatorial (1858-1900)*, *op. cit., p. 58*.
[735] Ibrahim Sundiata, *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930, op. cit.,* p. 7.
[736] Cité par Jacint Creus, « La embriaguez de los sueños. La evangelización de la Guinea española », art. cit.

lieux de culte en leur offrant des présents, puis pénétrer leurs sociétés en prenant place progressivement dans l'esprit des uns et des autres. Les religieux, tout comme l'administration coloniale, considèrent en effet que c'est uniquement au contact de la civilisation occidentale que les cultures guinéennes peuvent évoluer. La mission civilisatrice de l'Espagne, c'est-à-dire la diffusion de sa culture, est donc essentiellement menée par les missionnaires qui se concentrent principalement sur un public jeune afin d'y planter les germes de l'hispanisation. Les disciples de Claret ont l'espoir d'aboutir à la conversion des adultes à travers l'endoctrinement des enfants. C'est dans ce sens justement qu'on peut considérer que l'ouverture d'écoles puis d'internats jouxtant les missions a constitué le véritable point de départ de l'évangélisation et de la transformation morale et culturelle des indigènes.

Il est évident que l'assimilation culturelle fait partie des objectifs centraux contenus dans le projet missionnaire des clarétains. En effet, les missionnaires ne conçoivent pas l'existence de civilisation et de développement culturel en dehors du catholicisme. De Castro et de la Calle rappellent justement que « *la religión había modelado la cultura occidental, por lo que las misiones no solo exportaban una religión, sino también una cultura* ». Ils ajoutent par ailleurs que « *se identificaba fe y cultura, y los misioneros buscaban expandir la de su propia nación, inculcar el sentimiento de nacionalidad, con lo que la aculturación venia a representar el ámbito de expansión colonial propio de cada estado*[737] ». De ce fait, l'exportation de la culture espagnole par une présence massive de missionnaires suppose le remplacement des cultures guinéennes par lesquelles s'identifient les autochtones. La coexistence des cultures espagnole et autochtones n'étant nullement envisagée comme une possibilité par les religieux, ces derniers voient en la modification voire la destruction des cultures guinéennes un préalable au développement des colonisés.

[737] Mariano de Castro et María Luisa de la Calle, *La colonización española en Guinea Ecuatorial (1858-1900)*, *op. cit*., p. 277.

II.2. La toute-puissance des clarétains à Annobón

Les clarétains ont toujours considéré que les indigènes sont d'une nature chaotique à laquelle il faut imposer l'ordre et la civilisation. Par l'éducation, la religion et le pouvoir que cela leur confère, les missionnaires essaient d'établir une prépondérance absolue et un système théocratique. Cela se traduit principalement par la croisade morale qu'ils entreprennent dans la société guinéenne. L'île d'Annobón représente l'un des territoires où cette offensive a été la plus oppressive et violente.

Les clarétains arrivent à Annobón le 18 août 1885. De cette date jusqu'à 1906, ils constituent l'unique présence européenne sur l'île. De ce fait, ce sont eux qui administrent les Annobonais pendant cette période. Ils concentrent alors tous les pouvoirs. Cela représente un avantage certain dans leur ambition de transformer la société annobonaise en la sortant de la misère morale et matérielle qu'ils lui attribuent. Il est question d'y reproduire un nouveau modèle de société fondé sur les valeurs religieuses. Cela revient donc à détourner les insulaires de leurs traditions.

Concernant les traditions, les missionnaires s'en prennent principalement au concubinage, à la polygamie et au divorce auxquels ils s'opposent radicalement. Ils veulent éradiquer ces pratiques qui ne cadrent pas avec la morale chrétienne. Leur intention est d'imposer, sur l'île comme ailleurs, leur vision du mariage et le modèle familial chrétien. Ils souhaitent ainsi étendre la monogamie et le mariage canonique à tous les habitants de l'île. Mais les efforts des religieux sont vains, car les insulaires restent fidèles à leurs mœurs et à leur système familial. En réalité, la conversion d'un nombre important d'insulaires est une « conversion de façade », car l'accomplissement des règles morales catholiques est souvent une simulation destinée à tromper les missionnaires. Il en ressort que les clarétains, malgré leurs efforts, n'ont pas de véritable influence sur ce peuple qui continue de leur opposer une résistance essentiellement passive.

Cependant, les clarétains se montrent déterminés à éradiquer la polygamie et à mettre un terme à la liberté sexuelle des Annobonais. C'est à cette fin qu'ils sollicitent l'intervention de l'administration coloniale. En 1889, celle-ci crée une loi qui interdit la pratique de la polygamie à Annobón. Cette prescription est l'œuvre du gouverneur Antonio Moreno Guerra qui veut satisfaire la demande formulée par les missionnaires, lesquels souhaitent que leur action soit couverte par un texte juridique. Justifiée désormais par l'application d'une loi, l'offensive contre la polygamie ne répondrait plus seulement à des motifs religieux. Légitime

du point de vue spirituelle, cette action devient alors légale. Aussi, les disciples de Saint Claret obtiennent qu'un de leurs représentants, en l'occurrence le père Isidro Vila qui est présent à Annobón depuis l'installation de la congrégation en 1885, soit nommé délégué du gouvernement sur cette île où ils sont les principaux acteurs de la colonisation.

Cette loi, qui oblige les concubins à se marier canoniquement et les maris polygames à ne conserver qu'une seule épouse, est étendue la même année à Corisco où les clarétains maintiennent également un immense pouvoir après qu'ils ont réussi à faire partir les missionnaires protestants qu'ils accusaient de « provoquer la dégradation morale des Africains »[738]. Dans le même temps, les missionnaires incitent les femmes à quitter leur mari polygame et à se refugier dans les missions. Ils essaient en outre de convaincre les maris de se convertir au catholicisme[739]. Grâce à cette pression constante sur les autochtones et à tous les moyens utilisés pour faire respecter cette interdiction, les missionnaires annoncent officiellement l'éradication de la polygamie à Annobón à la fin de l'année 1892[740].

Il convient d'observer que pour obtenir ces résultats, les religieux abusent largement de leur double autorité, religieuse et civile. Tous les insulaires qui ne se plient pas aux recommandations sont menacés ou châtiés. Les religieux ne se privent pas de l'usage de la violence. La principale manifestation de celle-ci est la mise à feu des habitations des polygames. Cette mesure extrême est entreprise par le nouveau délégué du gouvernement, Isidro Vila, avec l'aide d'un frère coadjuteur et des jeunes insulaires convertis. Vila décrit lui-même son action qu'il justifie par la nécessité de faire appliquer les obligations prescrites par la loi : « *se predicó, se exhortó, se amenazó y todo en vano. Se pasó a la obra rompiendo las chozas de las segundas, terceras, etc. mujeres* »[741]. Les châtiments sont également corporels, car la violence physique est une pratique courante chez les clarétains. Pour illustrer cette violence, on peut évoquer le cas d'une femme décédée en 1894 après avoir été torturée à la mission de Cabo San Juan[742]. D'autres cas de violence ont été constatés dans diverses aires d'influence des missions, ce qui pousse Nerín à considérer que l'Église espagnole fut extrêmement violente dans les territoires équatoriaux :

---

[738] *Ibid*., p. 30.
[739] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 182-183.
[740] *Ibid.*
[741] Cité par Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », art. cit.
[742] *Ibid*, p. 31.

> *La Iglesia española tuvo en Guinea un comportamiento extraordinariamente violento. No sólo porque legitimó de forma sistemática todos los abusos de la autoridad colonial, poniendo sus funciones espirituales al servicio del estado conquistador, sino porque ella misma ejerció la represión, en innumerables ocasiones, contra aquellos que se negaban a doblegarse a sus exigencias. Imbuidos de un fuerte complejo de superioridad, los claretianos se creían con derecho a imponer su ley en el territorio*[743].

Il va plus loin dans son analyse du comportement des religieux en considérant que les missionnaires ont représenté le secteur le plus intolérant voire le plus violent de l'ensemble des forces colonisatrices[744]. À Annobón, la violence et les abus des missionnaires poussent les populations à se plaindre auprès du gouverneur José de la Puente Bassave (1893-1895) à l'occasion d'une visite effectuée sur l'île. Mais le gouverneur a déjà connaissance de ces abus après le cas survenu à Cabo San Juan. Cet événement le pousse à appliquer des mesures drastiques destinées à contrôler les activités des religieux. Ainsi décide-t-il de supprimer tous les privilèges des missionnaires exerçant à Annobón. En outre, il expulse de l'île deux des clarétains considérés comme les plus violents.

En plus du mariage polygame et du concubinage, les clarétains luttent également contre les croyances religieuses traditionnelles. Pour ce faire, ils n'ont aucun scrupule à profaner les lieux sacrés des Ambö. Ils n'hésitent pas à saccager les lieux de culte et à détruire les effigies dédiées à ces croyances. Dans le même temps, ils obligent les insulaires à assister à la messe, les empêchant de la sorte de pratiquer leur culte traditionnel. Ce culte, inspiré du catholicisme, est un mélange de croyances d'origine catholique et animiste. En mêlant les croyances et les pratiques religieuses africaines à la religion catholique, les fidèles d'Annobón ont créé une religion qui n'a finalement plus rien à voir avec l'Église catholique, apostolique et romaine. Avec l'intégration du culte des ancêtres et l'utilisation de reliques telles que les crânes, les Annobonais démontrent qu'ils ont adapté le catholicisme à leurs besoins spirituels, à leur environnement culturel et à leur héritage cultuel africain. Le culte traditionnel annobonais est tellement ancré dans les mentalités depuis le départ des Portugais que le déraciner constitue une mission quasi impossible pour les missionnaires clarétains. Malgré la pression, l'espionnage, les abus de pouvoir, la violence morale et les châtiments corporels qu'ils subissent, les Annobonais effectuent toujours un retour aux valeurs et coutumes ancestrales.

---

[743] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 191.
[744] *Ibid.*, p. 40.

En fin de comptes, l'excès d'autorité des missionnaires entraîne une exaspération chez les insulaires qui ont perdu l'habitude d'une tutelle coloniale. Il faut bien signaler que la nouvelle génération d'Annobonais que les clarétains gouvernent n'a pas connu la colonisation européenne et la toute-puissance des colons. Après avoir résisté aux puissances étrangères depuis leur libération du joug portugais, les actions et les décisions des missionnaires provoquent inévitablement la rébellion de la communauté annobonaise. Celle-ci se détourne des clarétains et retourne vers le sacristain, leur chef religieux traditionnel. Les conséquences de ce mécontentement et de cette résistance sont très visibles : l'assistance à la messe est presque nulle, l'école est en manque d'élèves et on a assiste à une recrudescence de la polygamie et des relations de concubinage. Face à cette réalité, les clarétains se voient contraints de donner de nouvelles orientations à leur politique d'évangélisation.

II.3. Lutte contre la polygamie et les coutumes des autochtones : entre démembrement et fragmentation des sociétés guinéennes

Les missionnaires catholiques s'opposent à la polygamie d'une manière particulièrement radicale. Mais ils ne sont pas les seuls, car au-delà du clergé ce sont toutes les catégories de l'appareil colonial qui la remettent en cause. Cette coutume reste incomprise des Européens, au même titre que le paiement de la dot. Elle demeure incompatible avec le modèle civilisationnel institué dans la colonie.

Valdés Ynfante dit à propos de la polygamie que la plus grande fierté des peuples barbares consiste à avoir plusieurs épouses, et que cette pratique constitue le plus grand obstacle à la conversion des sauvages[745]. Ce discours résume parfaitement la perception que le pouvoir civil et le pouvoir religieux ont du mariage polygame, mais également la raison pour laquelle il doit être éradiqué. Pour ce qui concerne les religieux, en plus de percevoir la polygamie comme une pratique immorale qui vise l'asservissement de la femme, ils la considèrent tout simplement comme un usage incompatible avec l'idée de civilisation. C'est ainsi que dans un de ses textes, le révérend Coll s'insurge contre la « *desgraciada condición en que gime la mujer indígena bajo el yugo cruel y despótico de los gentiles polígamos*[746] ». C'est parce qu'ils condamnent cette coutume qui est une institution basique de la culture de

[745] Emilio Valdés Ynfante, *Cubanos en Fenrando Póo. Horrores de la dominación española*, *op. cit.*, p. 160.
[746] Armengol Coll, *Segunda Memoria de las misiones de Fernando Poo y sus dependencias*, Madrid, Padres Misioneros del Inmaculado Corazón de María, 1911, p. 218.

certains peuples autochtones, que les clarétains se fixent l'objectif de l'abolir dans toute la Guinée espagnole comme initié à Annobón. Cet objectif est également celui poursuivi par l'administration coloniale, car l'idée est d'imposer un nouveau système familial et politique.

La polygamie doit céder la place au mariage canonique et à la monogamie, et la famille nucléaire est appelée à remplacer la famille élargie qui est pourtant le lieu d'expression d'une solidarité entre individus chez les indigènes. Mais nous observons que la diffusion du modèle familial occidental n'obéit pas uniquement à des motifs spirituels ou moraux. Il faut y voir aussi des raisons économiques et politiques :

> *La familia extensa, con sus redes de solidaridad, mantenía tal grado de cohesión que llegaba a marginar las instituciones políticas y el marco estatal. En cambio, la familia nuclear reproducía la autosuficiencia de la unidad familiar y facilitaba la inserción del individuo en una macrounidad político-económica; pero a la vez, mantenía una cierta jerarquía, y era una útil herramienta de aprendizaje para una posterior sumisión a la autoridad política*[747].

Ainsi, le passage à la famille nucléaire est aussi un moyen de salarier plus aisément les populations locales. Sur le terrain, les clarétains et l'administration s'allient pour éradiquer la polygamie et le concubinage. Dans cette optique, le décret du 23 septembre 1907 qui fixe les bases de la propriété indigène peut être considéré comme un texte législatif destiné à supprimer la polygamie dans la colonie. Tel que mentionné précédemment, ce décret impose une redistribution de la population indigène à travers la constitution de nouveaux villages – les *reducciones* – regroupant un minimum de vingt familles. Ce qu'il est important de relever est que ce texte établit le nombre d'individus devant constituer chaque famille. L'article 8 précise effectivement que « *en la constitución de nuevos poblados que por lo menos han do estar formados de 20 familias, por núcleos y delimitación (...), se tomará como base a los efectos de la distribución de éstos [terrenos] y de solares, la familia constituida por seis individuos*[748] ». À partir du moment où l'administration coloniale décide du nombre d'individus pouvant composer une famille, il est question d'une restructuration du modèle familial. Cette initiative constitue de facto une nouvelle attaque contre la polygamie. L'alinéa premier de cet article est encore plus précis sur les intentions des autorités coloniales :

> *Que el Jefe, notable o individuo de una tribu que tenga varias mujeres, deberá elegir entre éstas la que más quiera, constituyendo con ella y los hijos que con la misma*

[747] *Ibid*., p. 196.
[748] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 234.

tenga, la familia de la que él será cabeza; y los hijos de las otras sus mujeres podrán quedar con é1, siempre que pueda justificar debidamente su legitima paternidad sobre ellos, formando a posteriori cada una de las dichas mujeres, con la prole que les quede, una familia de la que ella será cabeza[749].

Les polygames sont donc contraints de basculer vers le système monogamique en ne conservant qu'une de leurs épouses. Pour les indigènes, ce changement que tendent à instaurer l'administration et le clergé est aussi violent que déstabilisant. Il entraîne le démembrement de nombreuses familles, une rupture de l'équilibre familial ainsi qu'une destruction de la structure familiale traditionnelle. S'il ne fait aucun doute qu'elle entraîne des troubles et des déséquilibres chez tous les peuples indigènes à dominance polygamique, cette mesure a beaucoup plus d'impact dans les sociétés à régime matriarcal dans la mesure où elle impose un modèle européen fondé sur la filiation paternelle. D'autre part, il conviendrait de relever que le fait d'imposer cette norme traduit la négation des systèmes sociaux et des régimes matrimoniaux des autochtones, et par voie de conséquence la négation de leurs cultures et de leurs valeurs.

La prescription de cette norme vient mettre en évidence le fait que la colonisation espagnole en Guinée est un phénomène qui a engendré une violence multiforme. La volonté de détruire les pratiques culturelles des autochtones et le choix d'imposer une culture hégémonique par devoir de civilisation est assurément une forme de violence parmi d'autres. Ce faisant, elle entraîne des troubles, notamment la rupture dans l'équilibre traditionnel et la désorientation des individus. C'est dans ce sens que Léopold de Saussure fait remarquer que « les éléments d'une civilisation se trouvent intimement liés à une constitution mentale héréditaire et stable et ne sauraient être universellement imposés sans graves dommages pour le colonisateur comme pour le colonisé[750] ». Ainsi, le transfert de civilisation opéré par la pénétration des missionnaires dans la sphère culturelle des colonisés et une action qui ébranle les structures sociales. C'est aussi le cas concernant la cosmovision et les croyances religieuses des indigènes, autre champ d'action des religieux.

Les danses, les rites et les croyances religieuses des indigènes sont l'autre réalité à laquelle les missionnaires s'attaquent farouchement. L'Église catholique, qui est d'une formidable intolérance depuis le Moyen Âge à l'égard des autres religions, ne déroge pas à

[749] *Ibid.*
[750] Cité par Magloire Somé, « Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation », art. cit.

cette tradition de rejet et de condamnation en Guinée. Intolérants avec les protestants de la colonie qu'ils décrivent comme une secte, les clarétains sont particulièrement intransigeants envers les croyances et les pratiques cultuelles des populations autochtones. Ils assimilent automatiquement ces manifestations religieuses à de l'idolâtrie et du fétichisme. De même, ils les identifient non seulement avec le diable mais aussi avec le retard culturel et mental qu'ils attribuent aux indigènes. Ne concevant pas l'existence de civilisation ni de progrès culturels en dehors du christianisme, c'est en toute logique que les missionnaires méprisent et diabolisent les religions guinéennes. À titre d'exemple, en 1896, le père Joaquín Juanola assiste à une manifestation culturelle bubi qu'il ne tarde pas à interpréter comme de la sorcellerie. Il décrit ses impressions dans une correspondance avec le père Ramon Fluvià installé à Barcelone :

> *Hace como unos doce días que presencié un loppe o fiesta bubi, que me llamó mucho la atención. En una plaza redonda, dos veces como la del meu poble, estaban reunidos más de 9000 bubis, vestidos o amamarrachados y pintarrajeados de mil figuras y formas, a cuál más raras o endiabladas. Bailaban, danzaban y correteaban, gritaban como energúmenos. En mí no sé lo que pasaba; lo mismo sucedió al Hermano que me acompañaba. Unas veces admirados y aterrados otras, tan pronto nos asaltaba el terror como la hilaridad al ver tantas brujerías. Pobres, eran salvajes y nada más; eran esclavos del mal espíritu, y éste era el motivo de tanta diablura*[751].

Le même missionnaire décrit sur le même ton une habitation qu'il considère être un lieu de culte traditionnel :

> *Al lado izquierdo estaba el altar de los sacrificios, muy semejante a la escalera, aunque mucho más alto. El dogal estaba en una de sus gradas, ensangrentado todavía. ¡Cuán tristes ideas se agolpaban a mi mente y turbaban mi imaginación al figurarme que en dicho lugar se ofrecía homenaje al Demonio*![752]

La réaction de Juanola est symptomatique de la conception réductrice des rites et systèmes de croyances des indigènes que l'on retrouve dans le discours missionnaire. C'est précisément ce que fait remarquer Eboussi Boulaga en mettant en relief l'intolérante et la violence qui caractérisent ce discours :

> *El discurso misionero esta imbricado en un lenguaje de violencia que primero ridiculiza las religiones tribales, después intenta demostrar las verdades des cristianismo en oposición y refutación de las creencias que intenta erradicar, y*

[751] Jacint Creus, *Epistolario del P. Juanola (1890-1905), op. cit.*, p. 28.
[752] Cité par Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », art. cit.

finalmente exige con coacciones constantes actos de ortodoxia y conformidad por parte de los cristianos africanos puestos a su cargo por las autoridades coloniales[753].

On relèvera que cette violence n'est pas que discursive, car sur le terrain les clarétains font usage de la violence physique sur les indigènes pour imposer la morale chrétienne. D'autre part, ils n'hésitent pas à détruire et à brûler les objets de culte, les signes totémiques, les effigies, les reliques et autres objets s'y rapportant. La destruction par un missionnaire d'un palmier considéré sacré dans un village bubi illustre largement cette attitude : « *cogí una hacha y, con permiso del P. Superior, me fuí sosiño a cortarla; me costó, pero al fin el ídolo fue por tierra*[754] ». De la même manière, en 1906 le délégué du gouvernement à Annobón, Isidro Vila, ordonne la destruction de tous les lieux où sont pratiqués des cultes traditionnels. Le gouverneur Puente Bassavé mentionne des faits similaires survenus sur cette même île au cours de son mandat (1893-1895) :

Inhumanamente habían reducido a cenizas el montón de chozas solariegas que guardara sus tradiciones, sus recuerdos de la infancia, sus amores, su historia y todo ese conjunto de afecciones sublimes que forman o constituyen el grandioso sentimiento de la Patria[755].

Parallèlement à cela, les missionnaires exercent une forte pression sur les indigènes pour que ceux-ci se rendent à la messe et rompent avec leurs pratiques cultuelles précoloniales. La résistance des indigènes et leur attachement aux religions traditionnelles aura pour conséquence une intensification de la coercition exercée par des religieux qui représentent le secteur le plus intolérant de la colonie, « des durs de l'Église militante, dans son essence la plus indestructible », dira Pélissier[756].

De tous les combats menés par les clarétains, celui qui semble avoir porté ses fruits plus rapidement est la lutte contre la nudité. La compagne moraliste des missionnaires et de l'administration coloniale pour imposer les vêtements a poussé progressivement les indigènes à se couvrir. Celle-ci est surtout accentuée sur les femmes, car les missionnaires estiment qu'en laissant à découvert une grande partie de leur corps, elles constituent un objet de

[753] Cité par Joseph-Désiré Otabela et Sosthène Onomo Abena, *Entre Estética y compromiso. La obra de Donato Ndongo-Bidyogo*, Madrid, UNED, 2009, p. 112.
[754] Père Julián Escudero, cité par Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », art. cit.
[755] Juan José Díaz Matarranz, *La conferencia del gobernador Puente Bassavé en 1895*, Vic, Ceiba Ediciones, 2007, p. 78.
[756] René Pélissier, *Don Quichotte en Afrique, voyages à la fin de l'empire espagnol*, *op. cit*., p. 52.

tentation et de désir pour quiconque les regarde, y compris pour les religieux eux-mêmes. Le missionnaire Josep Sutrias l'exprime de la façon suivante :

> *Cuando se ven los hombres poco menos que desnudos, hombres son y creo no es grande el peligro; pero al ver de la misma manera a las mujeres enseñando los pechos, etc. etc., no hay por qué decir que son negras o feas; que el demonio sabe pintarlas tan halagüeñas y hermosas a la imaginación del desprevenido, que parece no hay en el mundo cosa que más puede llamar la atención*[757].

Nerín rappelle que les missionnaires et les administrateurs coloniaux ont toujours considéré la nudité des indigènes comme un signe de « sauvagerie ». Par conséquent, ils croient que les vêtir fait partie du travail de civilisation[758]. C'est précisément dans ce sens qu'Armengol Coll parle de « *vestir y alimentar a los indígenas que se fueron convirtiendo* »[759]. Aussi, au cours de son mandat (1884-1887), le gouverneur José Montes de Oca publie un arrêté interdisant l'entrée dans la ville de Santa Isabel à tous les indigènes dévêtus[760]. Grâce à cette norme, aux dons d'habits et à la pression des missionnaires, les indigènes adoptent progressivement les vêtements au point d'en faire un symbole de prestige[761].

Quant à la polygamie, les clarétains ne sont jamais parvenus à la faire disparaître. Même à Annobón, île exiguë qui a été longtemps leur fief, cette victoire n'a jamais été remportée. En effet, bien qu'il ait une baisse dans la pratique de la polygamie, ce que les clarétains pensent être une victoire n'est qu'illusion, car seulement deux années plus tard ils constatent eux-mêmes le retour de la pratique polygamique. Ce constat est valable pour Corisco et l'ensemble de la colonie. Il illustre, par ailleurs, une attitude couramment adoptée par les indigènes face à la pression des missionnaires voire des administrateurs : « *decir y hacer lo que los misioneros querían oír y ver, es decir, lo que esperaban de ellos*[762] ». Cette phrase de Fernández Moreno traduit surtout une forme de résistance chez les indigènes qu'elle

[757] Cité par Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », *op. cit.*
[758] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 99.
[759] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit*., p. 20.
[760] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 100.
[761] *Ibid*.
[762] Nuria Fernández Moreno, « Discursos coloniales y resistencias nativas. La evangelización de la isla de Bioko a principios del siglo XX (Guinea Ecuatorial) », dans *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, Madrid, CSIC, 2015, p. 54-87.

nomme « *la burla* », une expression que l'on retrouve également chez Gustau Nerín qui la considère comme la forme la plus consistante d'opposition au Blanc[763].

II.4. Les clarétains à l'assaut du Río Muni

L'application du modèle missionnaire clarétain, marqué par l'ouverture d'internats comme des espèces de laboratoires dans lesquels les religieux travaillent à inculquer aux élèves la langue et la culture espagnoles, s'est faite de manière beaucoup rapide dans les territoires insulaires que dans la région continentale. Le Río Muni étant le dernier territoire conquis, il est par conséquent la région dans laquelle l'influence des clarétains s'est manifestée en dernier. Lorsqu'ils parviennent enfin à s'y établir, les Fils du Cœur Immaculé de Marie travaillent, comme partout ailleurs, à détacher les Fang de leurs traditions afin de les soumettre aux standards culturels espagnols. Leur principale cible demeure les jeunes autochtones.

Les clarétains ont manifesté un intérêt réel pour la région du Río Muni dès leur arrivée en Guinée, considérant que les Fang sont d'une nature chaotique à laquelle il faut imposer l'ordre et la civilisation. Cela s'observe notamment à travers leur intervention dans la résolution de la question des limites territoriales et juridictionnelles dans cette région. Il s'agit plus exactement de la dénommée « *Cuestión del Muni* », une affaire de conflit de juridiction ecclésiastique entre les missions espagnoles de la Préfecture apostolique de Fernando Poo, et les missions françaises du Vicariat apostolique des Deux Guinées établies au Gabon. Cette question est évidemment à mettre en rapport avec les disputes territoriales entre l'Espagne et la France dans le Río Muni. Le traité du 27 juin 1900 avec la France, qui fixe de manière quasi définitive les limites territoriales de la Guinée espagnole, met un terme par la même occasion au conflit concernant les limites des juridictions ecclésiastiques entre la Guinée et le Gabon. On peut considérer la fondation de la mission de Cabo San Juan comme l'acte qui a permis de conserver l'appartenance de la région continentale à l'Espagne. Le père Ramón Albanell le rappelle dans un courrier adressé au *Comisario Regio* le 25 janvier 1908 après que l'État a supprimé le budget de ladite mission :

> *Gracias a la Misión de Cabo San Juan hoy la bandera española puede ondear en el continente negro. Sin esta Misión, seguramente esta parte del continente sería hoy*

[763] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 57.

> *francesa. La Misión de Cabo San Juan fue la que siempre puso freno a la ambición de nuestros vecinos y detuvo sus intrusiones durante el statu quo, que para ellos fue ad quem. Esta Misión salvó para España este territorio, mediante sus reclamaciones, ya ante la Santa Sede, ya ante el Gobierno de Madrid*[764].

Cette mission et celle d'Elobey, établie en 1886, ont permis aux clarétains de défendre les droits de l'Espagne dans la région continentale. Lorsque Ossorio réalise une expédition dans le Muni en 1885 en compagnie du gouverneur général Montes de Oca et de Espinosa, c'est précisément depuis Cabo San Juan que s'effectue le départ dans la goélette *Ligera*. Les missions clarétaines collaborent par ailleurs à cette exploration. Le Procureur de la congrégation à Madrid, José Mata, met 10.000 pesetas à disposition d'Ossorio comme participation aux dépenses de l'expédition[765]. Tous ces éléments contribuent à confirmer le rôle prépondérant joué par les Fils du Cœur Immaculé de Marie dans le maintien de la souveraineté espagnole dans la région continentale.

Au moment où l'Espagne occupe de façon effective le Río Muni, des écoles y existent déjà. En 1925, Fernandez Trujillo dénombre 8 écoles dans les 26.000 km de la Guinée continentale. Ce nombre inclut les écoles publiques, celles des missionnaires, et celles tenues par la Garde coloniale. Selon lui, le nombre limité d'écoles constitue un handicap à la vulgarisation du castillan parmi les Fang et ne permet pas de leur faire adopter les caractères culturels espagnols :

> *Al pasar por los poblados donde radican [las escuelas], saltan todos los chicos alborozados, forman, saludan, y en español dan la bienvenida al viajero. Si hubiese más profusión de ellas a cargo de maestros indígenas, se conseguiría que la mayoría de los pamues hablasen pronto nuestra lengua y se acostumbrasen a nuestras costumbres. Hoy en su inmensa mayoría, solo entienden su dialecto, lo que constituye una barrera casi infranqueable entre ellos y nosotros*[766].

Cela étant, la conquête spirituelle des Fang est une réalité et le problème soulevé par Trujillo sera atténué par les carétains dans leur conquête spirituelle du Río Muni. Que ce soit dans les internats ou en dehors, les missionnaires s'attèlent à détacher les jeunes fang de leurs

---

[764] Cité par Mariano de Zarco, *Actuación de los misioneros españoles en la cuestión del Muni*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950, p. 12.
[765] *Ibid*., p. 13.
[766] AGA, Caja G-1931, expediente 1: *Memoria referente a la Guinea Continental Española y a la Guardia Colonial, que presta servicio en aquellos territorios, formulada por el Comandante primer Jefe de dicho Cuerpo, Don Joaquín Fernández Trujillo* (1925), p. 10.

traditions et de rompre avec un ordre ancestral garant de l'identité de leur peuple afin de devenir de bons chrétiens puis des Espagnols. Cette réalité, décrite par l'historiographie, est également dépeinte dans les œuvres narratives d'auteurs guinéo-équatoriens. Dans son roman autobiographique *Les ténèbres de ta mémoire*, dont la version originale *Las tinieblas de tu memoria negra* a été traduite de l'espagnol par Françoise Rosset, Donato Ndongo nous édifie sur le travail des clarétains orienté vers les jeunes. Cet ouvrage raconte à la première personne l'histoire d'un personnage anonyme convaincu par un prêtre clarétain, le père Ortiz, et son père, un indigène du Río Muni ouvert à la culture et la religion du colonisateur, de sa vocation religieuse. Ses deux pères, spirituel et géniteur, vont le détacher de la culture et de la tradition religieuse fang pour en faire un porte drapeau de la religion catholique au sein de sa famille et de sa communauté. C'est à travers l'histoire de cet enfant qui est le personnage principal du roman que l'auteur nous renseigne sur le processus de transformation culturelle opéré par les clarétains dans le Río Muni :

> Avoir été l'enfant de chœur du père Ortiz me valut des privilèges précoces : je mangeais avec lui du poulet rôti avec de la sauce tomate en boîte et de l'huile d'olive, des sardines en conserve, des biscuits, et parfois même du pain. Oui ; le prêtre était un personnage très important, un être envoyé par Dieu une fois par mois pour nous annoncer sa sainte Parole, et dans les villages on ne lésinait pas sur ce qui pouvait lui rendre la vie terrestre plus agréable, anticipation de la vie céleste qui l'attendait – et qui sait moi aussi peut-être – comme apôtre su Seigneur, ayant consacré sa vie à a conversion des infidèles. J'appris à dire la messe en latin sans savoir le latin, j'appris à préparer les ornements pour les différents actes liturgiques, j'appris à manger avec un couteau et une fourchette et à mâcher sans montrer les dents, j'appris beaucoup de choses avec le père Ortiz, parmi lesquelles, et de façon spéciale, à être comme un blanc : bien élevé, courtois et distant[767].

Scolarisé dans l'école de son village, ce jeune devenu catholique parle correctement la langue espagnole imposée dans toute la colonie et vit dans une maison –il n'est pas dans un internat – où l'on parle espagnol. Cela a l'avantage de lui épargner les punitions que subissent ses camarades qui parlent fang à l'école, car les missionnaires ne permettent pas aux enfants de parler d'autres langues que le castillan afin de renforcer l'assimilation culturelle. Ceux qui enfreignent cette règle encourent des pénitences qui peuvent être sévères[768].

[767] Donato Ndongo, *Les ténèbres de ta mémoire*, Paris, Gallimard, 2004, p. 23-24.
[768] Gonzalo Álvarez Chillida, « Les Missions clarétaines et l'administration coloniale en Guinée espagnole : une relation conflictuelle (1883-1930) », art. cit.

Ce personnage nous permet également de découvrir d'autres manifestations de la tentative missionnaire d'effacement des sociétés ancestrales. Nous découvrons d'abord combien les jeunes indigènes peuvent s'imprégner de la religion catholique, au point de faire montre d'une grande foi dont il reste difficile tout de même de déterminer si elle est réelle ou s'il s'agit tout simplement d'un respect des enseignements du catéchisme et d'une reproduction des gestes et des signes de foi des missionnaires. Cela est perceptible dans le passage du roman qui rend compte des rituels du jeune homme dans sa pratique spirituelle : « tu récitais les trois Je vous salue Marie en entrant et en sortant de la maison, en passant devant la chapelle, avant et après les repas, et tu te signais quand tu entendais un vilain mot, tu te bouchais les oreilles et tu réparais l'outrage au seigneur » en priant et en entonnant un chant religieux. On peut ensuite relever le sentiment d'appartenance à l'Espagne inculqué aux jeunes par les missionnaires et les enseignants :

> Quand don Ramón [l'enseignant] vous demandait ce que vous étiez, ta petite voix se détachait claire dans le cri unanime : nous sommes espagnols par la grâce de Dieu ! Et pourquoi sommes-nous espagnols ? claironnait don Ramón, et ta voix se détachait nettement du chœur : nous sommes espagnols parce que nous avons eu la chance de naître dans un pays nommé Espagne[769].

Ce texte révèle encore une fois à quel point les clarétains unissent foi et patriotisme, et souhaitent le transmettre aux indigènes. En outre, il nous est donné d'observer la lutte permanente de ces religieux contre toutes les traditions des colonisés et de découvrir le discours qui l'accompagne :

> À travers les explications succinctes et naïves de don Ramón, tu acceptais les yeux fermés l'inexorable déroulement des siècles : les Espagnols étaient venus vous sauver de l'anarchie, car vos ancêtres étaient des infidèles, des barbares, des cannibales, des idolâtres, ils conservaient des cadavres dans leurs maisons, vestiges de la sauvagerie que tu censurais avec le père Ortiz ; oui, tu l'aidais, et dans tous les villages vous obligiez les nègres sauvages à enlever de leurs cases les signes totémiques, les lances et les flèches empoisonnées à la strophantine, les masques, les sculptures en bois, les effigies en bronze et les tambours, tout en annonçant la colère de Dieu envers celui qui garderait chez lui le diable, (…) tu combattais ardemment le paganisme de ton peuple, et tu constatais, horrifié, que beaucoup d'hommes de ta tribu refusaient d'être dépouillés des amulettes qui constituaient leur identité, que les plus vieux persistaient à ne pas se faire

[769] Donato Ndongo, *Les ténèbres de ta mémoire, op. cit*., p. 31.

> baptiser tout en sachant qu'ils n'obtiendraient jamais des occupants une grâce, une faveur ou un droit quelconque s'ils n'exhibaient pas un extrait de baptême[770].

Ce discours traduit, en substance, l'idée selon laquelle les Espagnols, et plus particulièrement les missionnaires, seraient venus délivrer les Africains de leurs coutumes sauvages en les christianisant et en les menant à la civilisation. La participation de ce jeune fang à la destruction de la société traditionnelle et de ses symboles constitue sans doute une référence de l'auteur à l'ambition des clarétains d'endoctriner les jeunes afin de les mettre par la suite à contribution pour vaincre la résistance au christianisme manifestée par les adultes et les anciens. Ces derniers sont effectivement ceux qui servent de lien entre la tradition et les jeunes, car ce sont eux qui la portent et qui la leur transmettent. C'est bien ce que l'on constate lorsque le père Ortiz fait intervenir le jeune garçon dans la destruction des symboles traditionnels. On peut considérer que cet acte symbolise la rupture de l'enfant avec la tradition de ses parents et de son clan, et qu'il marque l'adoption de la culture espagnole, c'est-à-dire la civilisation.

III. Crises et ruptures

III.1. Pouvoir civil et pouvoir ecclésiastique dans la mission civilisatrice

L'Église, par l'entremise des missionnaires, et l'administration coloniale demeurent les deux principaux agents de la colonisation en Guinée et témoignent d'une convergence d'objectifs. Toutefois, les relations entre la communauté religieuse et la communauté politique sont souvent conflictuelles. Les différends qui les opposent trouvent globalement leur source dans le contrôle du modèle éducatif, les divergences idéologiques, les désaccords dans la stratégie de colonisation, ou encore dans la condamnation par certains gouverneurs des méthodes employées par les missionnaires pour l'assimilation des indigènes.

Dans son analyse de la situation coloniale, Balandier insiste sur le fait que la société coloniale, composée des administratifs, des privés, des militaires et des missionnaires, n'est pas parfaitement homogène. Elle a, dit-il, « ses factions, ses clans qui sont plus ou moins fermés les uns aux autres, plus ou moins rivaux ». Il fait ainsi référence aux oppositions Administration-Missions et Administration-Commerce, en insistant sur le fait que chacun de

[770] *Ibid*., p. 31-32.

ces agents de la colonisation possède sa propre politique indigène[771]. Ces oppositions sont bien réelles en Guinée espagnole, principalement entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux.

Grâce à son caractère de « Mission d'État », la congrégation catalane constitue tout un pouvoir dans la colonie. Dans certaines zones comme Annobón et Corisco, les clarétains exercent un contrôle sur les populations colonisées bien plus important que celui que peut avoir le gouvernement colonial qui représente la Nation et auquel sont subordonnées toutes les autres autorités, y compris l'autorité religieuse représentée par le Vicaire apostolique. Il faut bien reconnaître que les clarétains ont un avantage certain sur les gouverneurs. Celui-ci est lié à la différence de continuité entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux. Pendant que les gouverneurs se succèdent du fait de la courte durée du mandat, des destitutions –certaines réclamées et obtenues par les missionnaires– ou encore des abandons souvent provoqués par des problèmes de santé, les clarétains demeurent la force la plus stable dans la colonie depuis leur implantation. Pour preuve, entre 1883 et 1901, on comptabilise une quarantaine de gouverneurs contre trois préfets apostoliques seulement. La stabilité du pouvoir religieux par rapport au pouvoir civil permet de maintenir une continuité dans l'action missionnaire et une influence continue auprès des autochtones.

Il est important de relever que malgré des conflits récurrents entre les clarétains et de nombreux gouverneurs, on constate que les autorités civiles soutiennent l'Église dans la diffusion de la culture espagnole et l'offensive morale chrétienne qu'elle mène auprès des indigènes. On a par exemple pu constater la solidarité entre pouvoirs civil et religieux dans la croisade contre la polygamie. Le clergé n'hésite d'ailleurs pas à réclamer ouvertement l'appui de l'appareil étatique. Cette réalité est notable dans le discours, comme en témoignent les propos du père clarétain Gaspar Pérez : « *para civilizar un país cimentando en él las buenas costumbres, es necesario que la Autoridad civil no sólo no impida la acción benéfica de la Iglesia sino que la apoye y ayude, consiguiendo así más pronto un excelente resultado*[772] ».

Ne perdons pas de vue la compénétration des desseins des missions catholiques et de l'État espagnol. Pour attester de l'appui du gouvernement espagnol et de l'administration coloniale aux projets des missionnaires, on peut mentionner par exemple le fait qu'à partir de 1891 le Ministère de l'Outre-mer subventionne les couples mariés canoniquement. Il offre 25

[771] Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », art. cit.
[772] Cité par Jacint Creus, « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », art. cit.

pesetas et des terrains agricoles à ceux qui cultivent du cacao[773]. De même, lorsque les autorités coloniales attribuent des terres aux Africains après avoir satisfait les demandes des Européens, elles favorisent ceux qui se sont convertis au catholicisme en accordant la priorité aux chefs de familles mariés canoniquement[774]. Ce qu'il faut surtout comprendre, c'est que la transformation des autochtones sur le plan moral et culturel et un objectif commun au pouvoir civil et aux autorités ecclésiastiques. Lorsque le gouverneur Ángel Barrera dicte le 28 mai 1907 les premières instructions par lesquelles seront désormais régis les chefs de tribus et les chefs de villages, celui-ci est particulièrement éloquent sur la nécessité de transformer les us et coutumes des populations autochtones par l'action missionnaire :

> *Tema de gran importancia es el de que las razas que en estado primitivo pueblan estos territorios, vayan sin violencias ni transiciones bruscas modificando sus hábitos, usos y costumbres, adaptándose y asimilándose a las nuestras, que han de tratar de imitar en su contacto con nosotros, y haciéndose necesario a dichos fines determinar las relaciones y deberes que han de tener con las autoridades las tribus sometidas cuyos personales están constituidos en núcleos de población y sentar los primeros jalones para que la nueva generación entre de lleno en el ambiente de la moral cristiana y por ende en el camino de la civilización y del trabajo enorgulleciéndose de haber nacido a la sombra de la gloriosa bandera de nuestra querida Patria España*[775].

Il faut bien reconnaître, au fond, que les religieux restent des exécutants d'une politique culturelle coloniale voulue par Madrid. Ils travaillent comme « mission d'État » et sont subventionnés par le gouvernement pour répandre les lumières de la civilisation européenne empreinte de christianisme et transformer la « forêt guinéenne » en territoire catholique. Les recommandations du gouvernement aux clarétains lorsque ces derniers acceptent la proposition du ministère de l'Outre-mer de prendre en charge l'évangélisation des indigènes guinéens sont claires à ce propos : « *los misioneros deberían catequizar e instruír en Religión y atender espiritualmente a los nuevos cristianos y enseñar la lengua española* ». En réalité, la principale pomme de discorde entre les autorités administratives et les ecclésiastiques se situe au niveau de l'approche de la question et surtout des méthodes dont fait usage le clergé dans la poursuite des objectifs de la mission civilisatrice. Elle réside

[773] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 197.
[774] *Ibid*., p. 198.
[775] Préambule de l'arrêté du 28 mai 1907 portant sur les instructions adressées aux chefs de tribus et de villages. Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 226.

également dans le fait que les religieux, revêtus de l'autorité ecclésiastique et revendiquant une supériorité morale, ont acquis un pouvoir immense au point de contester celui des gouverneurs et d'outrepasser leur commandement dans certains cas alors qu'ils sont l'autorité suprême de la colonie. Du fait de la faible présence de l'autorité civile pendant que la leur est plus significative et mieux répartie sur l'étendue du territoire, ils concentrent par endroits l'autorité religieuse et l'autorité civile. À cela, il faudrait ajouter les questions idéologiques, car les idées libérales et les idées révolutionnaires portées par certains gouverneurs sont source de frictions avec les clarétains, des conservateurs porteurs d'un catholicisme intransigeant.

Une des critiques les plus acerbes à l'encontre des membres de la congrégation catalane est celle formulée par l'ancien gouverneur José Puente Bassavé à l'occasion d'une conférence prononcée le 16 mai 1895 à l'Athénée de Madrid à l'issue de son mandat écourté par des problèmes de santé et ses divergences avec les missionnaires. Dans un premier temps, l'ancien gouverneur met l'accent sur l'importance des effectifs des missions par rapport à ceux de l'administration coloniale. Il indique qu'en 1895 le personnel de la mission se compose de 55 individus, tandis que celui du gouvernement se limite à 52 membres[776]. Il cite l'exemple de Cabo San Juan, Elobey et Corisco où « *por dieciocho representantes o dependientes del Gobierno sostenemos sólo en aquella parte de nuestras posesiones veinte del Sumo Pontífice, (...) no con el mejor resultado*[777] ». Ensuite, il interpelle l'assemblée sur le fait que les missions absorbent une grande partie du budget alloué à la colonie pour des résultats qu'il juge insatisfaisants. Les dépenses liées à celles-ci sont estimées à 358 658 92 pesos entre 1884 et 1894, un budget nettement plus élevé par rapport aux autres secteurs de l'entreprise coloniale[778]. Enfin, Puente Bassavé attire l'attention de l'assistance et du parlement sur les méthodes des clarétains pour soumettre les indigènes à la morale et à la culture de l'Espagne catholique. À cet effet, il se réfère à trois cas où les missionnaires ont appliqué des châtiments corporels à des autochtones au cours de son mandat. Dans le premier, il évoque un indigène de San Carlos roué de coups de bâton dans l'enceinte de la mission « *por haber ido a preguntar si estaba allí su mujer, que le habían dicho que estaba en la*

[776] Juan José Díaz Matarranz, *La conferencia del gobernador Puente Bassavé en 1895*, *op. cit.*, p. 57.
[777] *Ibid.*, p. 41.
[778] *Ibid.*, p. 63.

Misión[779] ». Pour cela, il est condamné par le délégué du gouvernement à recevoir 1000 coups de fouet dans le patio de la mission alors que sa femme s'y trouve réellement :

> *El P. Superior estuvo tan caritativo que dijo que mil eran demasiados y prestando el Superior el patio y los niños de la Misión para que amarraran allí a la víctima presenciando el acto las dos potestades; el cabo de mar representante o delegado del Gobierno y el Superior de la Misión representante o delegado de Nuestro Señor Jesucristo*[780].

L'ancien gouverneur revient également sur les violences physiques commises sur les Ambö, et sur la mise à feu de leurs lieux de cultes et de leurs habitations pour les obliger à quitter le village principal de l'île jugé insalubre. Ils veulent les installer de force sur un nouveau site situé en hauteur à proximité de la mission. L'opposition des insulaires à ce déménagement pousse le père Serrallonga, supérieur de la mission d'Annobón, à ordonner la mise à feu de l'ancien village. Puente Bassavé se rend à Annobón en janvier 1895. Il expulse le père Serrallonga et le frère Coll de l'île, et retire les attributions légales détenues jusqu'alors par les missionnaires[781].

Dans sa critique, il fait référence au cas de la jeune femme battue à mort à la mission de Cabo San Juan. Accusée de forniquer avec un jeune charpentier de la mission, elle est attachée à un poteau avant d'être rouée de coups par les internes sur ordre du supérieur de la mission. Le supplice de la fautive ne connaîtra de fin que lorsque celle-ci décède sous l'avalanche de coups[782]. Au vu de ce qui précède, il ne fait aucun doute que Puente Bassavé fait partie des gouverneurs les plus opposés aux méthodes violentes et aux abus de pouvoir des missionnaires dans leurs aires d'influence. C'est sous son mandat que se produisent les plus grands désaccords et affrontements entre le pouvoir civil et les autorités religieuses de la colonie.

Les clarétains, en revanche, accusent les gouverneurs avec lesquels ils ont des désaccords d'anticléricalisme, franc-maçonnerie et libéralisme. Ils leur reprochent notamment de faire le lit aux protestants, de saboter l'œuvre missionnaire et d'encourager les indigènes dans leur conduite immorale et leurs pratiques fétichistes. Le révérend Armengol Coll déclare ainsi, à propos des relations avec les chefs de l'administration : « *todos los gobernadores nos*

---

[779] Juan José Díaz Matarranz, *La conferencia del gobernador Puente Bassavé en 1895*, *op. cit*., p. 74.
[780] *Ibid*., p. 75.
[781] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 193.
[782] Juan José Díaz Matarranz, *La conferencia del gobernador Puente Bassavé en 1895*, *op. cit*., p. 79-80.

aprecian al principio de su gobierno y después es tanto lo que les silba los oídos que llegan a hacérsenos contrarios, aunque nosotros no cambiamos de conducta[783] ». Les conflits entre religieux et gouverneurs se résolvent généralement en faveur des premiers.

En définitive, on peut dire que les autorités civiles et le clergé poursuivent le même but et travaillent pour les intérêts de l'Espagne : la consolidation de la souveraineté espagnole sur la totalité du territoire colonial, la christianisation et l'instruction des indigènes, le transfert de la culture espagnole, l'instauration du sentiment d'appartenance à l'Espagne et la rentabilité économique de la Guinée espagnole. La différence entre les deux entités, source de conflits et de rapports de force, résidence au niveau des méthodes employées pour atteindre lesdits objectifs. Ceci étant, la plus grande opposition à l'action des missionnaires est celle exercée par les populations indigènes.

III.2. Opposition des autochtones

De toute évidence, le principal problème que rencontrent les missionnaires dans la colonie reste le rejet manifesté par les habitants des territoires et l'attachement de ceux-ci à leurs traditions[784]. Nous avons souligné que les clarétains ont réussi, grâce à leur travail quotidien, à convertir des « âmes indigènes » à la « vraie religion » et à leur inculquer un sentiment d'appartenance à l'Espagne. Cependant, on constate une résistance à la tentative missionnaire d'effacement des sociétés traditionnelles guinéennes.

L'intransigeance, le despotisme, le non respect de l'originalité de l'indigène et le manque de conciliation avec les pratiques traditionnelles éloignent les religieux des autochtones et donnent lieu à des formes de contestation. C'est, en somme, le modèle d'évangélisation qui est source de conflits avec les Africains.

Les conflits qui opposent les indigènes aux missionnaires sont causés principalement par l'enrôlement obligatoire des enfants dans les écoles et les missions, le « sauvetage » ou « rachat » des jeunes filles, le non respect des traditions indigènes, l'abolition de la polygamie

[783] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit*., p. 27.
[784] Fernando Ignacio Ondo Ndjeng Afangù, « Las relaciones entre la iglesia y la comunidad política en Guinea Ecuatorial (1855-1994) », *Cuadernos doctorales*, nº 15 (1998), p. 312-360.

et la fonction d'entremetteurs exercée par les clarétains et les conceptionnistes[785]. Dans le cas du « *celestinaje* » par exemple, les indigènes considèrent que les religieux les privent de potentielles épouses. Dans de nombreux cas, les filles enrôlées dans les internats, baptisées puis mariées à des jeunes des missions sont déjà promises à des hommes dans leur village. Gustau Nerín constate par ailleurs que ce mode de fonctionnement réduit considérablement les possibilités de mariage des jeunes non convertis, car ceux-ci ne bénéficient pas de l'aide des missionnaires pour trouver une épouse[786]. Cette pratique est l'une des raisons pour lesquelles le roi bubi Möákáta (Moka), qui a longtemps ralenti la rencontre avec les Espagnols, est opposé à l'envoi des enfants dans les missions : « *si los niños y niñas van a la misión, luego uno quiere a otra y el Padre los casa y pierdes*[787] ». Cette phrase du plus important monarque bubi est de l'ordre du constat, car effectivement beaucoup de jeunes qui intègrent les missions de la ville et qui parviennent à se marier renient les valeurs traditionnelles et ne réintègrent pas les villages, du moins pas dans l'immédiat. Il y a cependant des internes qui renouent avec la société au terme de leur cursus. De même, il arrive que des élèves des missions mariés canoniquement retournent à la tradition au point de pratiquer la polygamie. En ce sens, il conviendrait de dire que même si de nombreux indigènes ont été convertis au catholicisme, il reste difficile d'empêcher leurs racines religieuses et culturelles originelles de ressurgir à un moment ou un autre.

La suppression de la polygamie entraîne de la résistance à l'action missionnaire principalement dans le Río Muni où cette coutume est très répandue. C'est dans cette même région que l'on enregistre la plus forte résistance à la pénétration coloniale et à la tentative d'effacement des sociétés traditionnelles. En dehors des sources historiques, la lutte pour la préservation de la tradition dans la Guinée continentale et dans les territoires insulaires est racontée par des témoignages oraux recueilli, mais aussi à travers des témoignages littéraires qui corroborent la réalité historique. Le roman de Donato Ndongo aborde cette importante question. Dans cette œuvre, c'est le personnage de Bulu Abeso Motulu, oncle du jeune protagoniste anonyme, qui incarne la résistance à l'offensive culturelle des missionnaires catholiques. Alors que le frère de celui-ci, père du jeune personnage, est de ceux qui ont

[785] Le «rachat» des jeunes filles internes ou réfugiées dans les missions est une pratique des missionnaires qui consiste à « dédommager» ou à « verser une rançon » aux hommes auxquels elles étaient promises ou aux parents de celles-ci. Les jeunes filles « rachetées » sont destinées à épouser les garçons des internats.
[786] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 185.
[787] Jacint Creus, *Epistolario del P. Juanola*, *op. cit*., p. 19-20.

choisi d'embrasser le système colonial et la religion catholique, lui reste très attaché à la tradition :

> Ton oncle Abeso était polygame, il n'avait jamais mis les pieds dans la chapelle de nipa et il se méfiait des Blancs. Il se chamaillait toujours avec ton père à cause de cela, et quand tu prenais secrètement le parti de ton père tu ignorais encore que tous deux symbolisaient les façons antagoniques et irréconciliables de vivre qu'avaient alors les gens de ton peuple : ton oncle était la résistance, qui refusait de capituler, qui désirait maintenir allumé un flambeau que vous autres, les jeunes générations, étiez en train d'éteindre petit à petit. Et l'on disait de ton oncle qu'il avait lutté contre les troupes espagnoles qui étaient arrivées, on ne savait plus combien de temps auparavant, il y avait de cela une éternité peut-être ; tu avais entendu des murmures furtifs à propos de sa honteuse destitution comme chef de tribu, titre que lui octroyait le droit coutumier, et ces murmures précisaient sur un ton approbateur que c'était parce qu'il s'était opposé à la civilisation[788].

On constate dans ce texte la référence à des pratiques et des institutions traditionnelles qui font partie de celles férocement combattues par les clarétains : la polygamie, l'aversion au travail rémunéré, le rejet de l'éducation coloniale et le refus de se convertir au christianisme. Ce personnage manifeste son opposition au colonialisme en se montrant fidèle à la tradition qu'il a héritée des anciens. Il veut conserver et transmettre cet héritage à la nouvelle génération, notamment à son neveu qui subit de façon particulière le phénomène de transculturation. Parce qu'il « était la résistance » et qu'il est resté hermétique aux sirènes de la civilisation occidentale, Abeso a été destitué de sa fonction de chef de tribu. Les raisons de cette destitution sont contenues dans l'interrogation que formule son neveu dans un monologue:

> Comment un homme qui avait six femmes, qui refusait de planter du café parce que les Noirs, disait-il, n'ont pas besoin de café, qui méprisait les progrès de la civilisation et qui n'était même pas baptisé, aurait-il pu s'agrafer sur la poitrine la plaque en métal émaillé de Premier Chef[789] ?

En réalité, Abeso ne peut plus occuper le poste de chef non pas parce que les membres de sa communauté contestent son autorité, mais plutôt parce qu'ils n'ont plus le pouvoir de l'élever à cette fonction. En effet, depuis l'arrêté du gouverneur Barrera du 28 mai 1907, les chefs de village sont désormais nommés par l'administration coloniale. Les autorités

[788] Donato Ndongo, *Les ténèbres de ta mémoire*, *op. cit*., p. 32.
[789] *Ibid*., p. 32-33.

espagnoles transforment de ce fait les chefs traditionnels en rouage subalterne de la bureaucratie coloniale dans le but de s'assurer du contrôle et de la soumission de la population autochtone. Ces derniers ne sont plus à considérer comme des chefs traditionnels car ils deviennent des chefs administratifs soumis au pouvoir colonial. La posture anticoloniale d'Abeso le prive ainsi d'une fonction à laquelle il a droit suivant le fonctionnement des institutions traditionnelles qu'il souhaite préserver. Préserver ces institutions en refusant de se soumettre à la culture espagnole, celle à laquelle les missionnaires veulent les conformer, revient aussi à conserver une identité culturelle propre, en opposition à la culture occidentale.

III.3. La civilisation par le travail : les indigènes au service de l'exploitation coloniale

L'indolence séculaire du Noir dont ont parlé les premiers colonisateurs a donné naissance à des doctrines coloniales qui considèrent que la colonisation ou la civilisation des Africains n'est guère possible sans la soumission de ces derniers à un régime de travail. Cette idée de civilisation ou d'élévation de l'indigène par le travail à trouvé un de ses plus grands champs d'expression dans la prestation personnelle.

Le projet civilisateur des Européens a rencontré dans le travail la façon de rendre compatibles deux de leurs objectifs fondamentaux : l'acculturation des natifs et l'appât du gain des colons[790]. Conséquence directe de son incapacité civile, l'imposition du travail obligatoire à l'indigène est non seulement un mécanisme légal de domination du colonisé, mais aussi et surtout une mesure qui vise à satisfaire la mise en valeur de la colonie. La société colonisée étant un instrument à l'usage de la nation coloniale, le travail, présenté comme un élément civilisateur, est par conséquent un moyen d'exploitation voire de surexploitation de la main d'œuvre indigène :

> *El comercio y la predicación de las sabias máximas del cristianismo son las dos palancas poderosas de la civilización. El comercio crea necesidades, y por consecuencia, trae el hábito del trabajo, base del perfeccionamiento intelectual. La religión influye directamente en la moralidad del hombre*[791].

La civilisation des indigènes par le travail est une idée partagée par les communautés civile et religieuse, de telle sorte qu'elle a toujours fait partie du discours qui accompagne et légitime la colonisation des territoires guinéens. Le concept de travail comme source de

[790] Alicia Campos Serrano, « El régimen colonial franquista en el golfo de Guinea », art. cit.
[791] Manuel Iradier, *África. Viajes y trabajos de la asociación euskera La Exploradora*, *op. cit*., p. 278.

progrès, mais aussi comme moyen de garantir de la main d'œuvre face aux impératifs économiques, a été l'une justification pour l'ouverture des internats :

> *Para que mejor recibida fuese la idea y poder al propio tiempo proporcionar a la colonia de operarios útiles para los oficios más perentorios, valiéndose de los HH. coadjutores abriéronse también talleres de sastrería, zapatería y carpintería. Dióse con esto gran paso, porque al propio tiempo que se libraba a los jóvenes de muchos peligros, había ocasión de corregirles con más facilidad y de hacerles adquirir hábitos de trabajo, al que son muy refractarios*[792].

Dans la pratique, l'attribution d'importantes extensions de terres aux particuliers et aux compagnies suite à l'adoption du régime de la propriété a contribué au développement de l'agriculture coloniale. Mais l'acquisition et l'exploitation des terres réclament une main d'œuvre abondante. Or celle-ci a souvent été insuffisante aussi bien à Fernando Poo que dans le continent. La recherche d'une main d'œuvre bon marché va contribuer à favoriser l'usage du travail forcé. Parallèlement, la « mise en valeur » de la colonie et les impératifs de rentabilité de celle-ci conduisent l'administration coloniale à instituer la *prestación personal* obligatoire à Fernando Poo.

La prestation personnelle obligatoire trouve son antécédent immédiat dans la *mita* contenue dans les fameuses *Leyes de Indias* et appliquée par les Espagnols aux populations indigènes dans les colonies d'Amérique. Selon le colonialiste Yglesias de la Riva, en Amérique « *la mita respondía a una necesidad social, a la misma que ha impulsado a todas las Colonias africanas, al trabajo obligatorio de sus braceros*[793] ». La prestation personnelle obligatoire, qui porte avec elle l'idée de vaincre la paresse traditionnelle de l'Africain, est établie à Fernando Poo par le biais du Statut organique de l'administration locale du 12 novembre 1868 pour le service et la construction d'œuvres publiques[794]. Cela signifie que tous les hommes et jeunes garçons en âge de travailler sont contraints de s'engager dans les travaux publics sans être rémunérés. Ces travaux peuvent être la réalisation de voies de communication, la construction de ponts, le déboisement de terrains, la construction d'édifices publics et bien d'autres infrastructures « *indispensables para dar salida a los productos que el capitalismo industrial necesitaba y, de paso, facilitar la entrada de los*

[792] Armengol Coll, *Misión de Santa Isabel*, *op. cit*., p. 33-34.
[793] A. Yglesias de la Riva, *Política indígena en Guinea*, *op. cit*., p. 204-205.
[794] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 59.

ejércitos coloniales, de las armas de fuego, del alcohol[795] ». Cette norme coercitive sera maintenue et confirmée dans les décrets royaux suivants, notamment celui du 17 février 1888 qui précise qu'il est du ressort des Conseils municipaux (*Consejos de vecinos*) de proposer lesdites prestations. Mais celles-ci ne peuvent être accordées que par le gouverneur général. Ce décret admet aussi la possibilité qu'un indigène désigné pour effectuer un travail puisse se faire remplacer volontairement par un autre. Il faut tout de même préciser que dans sa première période, cette mesure n'est appliquée que partiellement. Elle le sera davantage à partir de sa régulation en 1904. Cependant, cette prestation personnelle obligatoire pour les travaux publics finira par se transformer en travail obligatoire dans l'ensemble de la colonie. Elle est étendue dès le début du XXe siècle au travail dans les exploitations agricoles des particuliers espagnols.

Le Statut organique de l'administration locale du 11 juillet 1904 revient également sur la prestation personnelle, avec des précisions sur sa durée et sur les individus touchés par cette mesure. Il la limite à quarante jours dans l'année pour tous les indigènes concernés, desquels sont exclus les Krumen et tous les autres travailleurs africains étrangers :

> *Los indígenas podrán ser obligados a la prestación personal para obras locales de utilidad general, pero no serán nunca empleados en beneficio de particulares salvo el caso de tener éstos a su cargo la ejecución de una obra pública, ni fuera del territorio en que residan. Se admitirá siempre la sustitución de un vecino por otros o por un bracero. En ningún caso se extenderá la obligación a los krumanes y otros negros traídos del extranjero. Las prestaciones personales las acordará el Gobernador, oída la Junta de Autoridades locales, y nunca excederán de cuarenta días al año por cada individuo*[796].

Comme nous pouvons le constater, ce décret attribue un caractère obligatoire à la prestation personnelle et l'étend au bénéfice des particuliers dans le seul cas où ceux-ci auraient à leur charge l'exécution de travaux d'utilité publique. De même, il précise qu'aucun individu ne sera contraint à travailler plus de quarante jours dans l'année. Mais ce décret sera tout de même dévoyé en 1907 et la prestation personnelle obligatoire va progressivement se transformer en travail obligatoire. Nous allons voir que cette transformation reste liée au problème de main d'œuvre qui se pose avec acuité à Fernando Poo depuis la consolidation de la présence coloniale.

---

[795] Dolores García Cantús, « El trabajo forzado bubi en la colonia española de Fernando Poo entre 1890-1912: Videant Consules », art. cité.

[796] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 142.

La transformation de cette norme en travail obligatoire en 1907 trouve réellement sa source dans la pression exercée par les exploitants agricoles espagnols sur les autorités coloniales[797]. En effet, cette année la récolte de cacao s'annonce particulièrement abondante à Fernando Poo. Mais cette expectative, qui réjouit pourtant les agriculteurs, n'empêche pas ces derniers de nourrir d'importantes inquiétudes. Ils craignent tout simplement de perdre une part importante de leur récolte à cause du manque criard de travailleurs sur l'île. Il faut dire que la révolte des travailleurs nigérians et ghanéens en 1900 a laissé des traces, de même qu'elle a contribué à attribuer une mauvaise réputation à l'île, celle d'un territoire au sein duquel les droits des travailleurs ne sont pas respectés. La fermeture temporaire par les Britanniques des marchés du travail de leurs colonies aux Espagnols, la mauvaise réputation acquise par Fernando Poo ainsi que les mauvais résultats de la convention signée avec le Libéria en 1905 pour l'importation de travailleurs ont pour conséquence l'insuffisance persistante de main d'œuvre dans les cacaoyères et les caféières. On peut également ajouter la faible densité de la population de l'île de Fernando Poo parmi les causes qui ont fait de la main d'œuvre l'un des problèmes principaux auxquels ont fait face tous les projets de colonisation de l'île. Face au risque de pertes importantes, les exploitants agricoles espagnols, attirés à la colonie avec des promesses de fortune, décident d'exercer une forte pression sur les autorités coloniales et métropolitaines pour qu'elles leur fournissent des bras pour la récolte[798]. Dans ce contexte, les autorités de Madrid et de Santa Isabel considèrent alors la récolte comme une « nécessité publique ». C'est ainsi que le 30 août 1907 le gouverneur intérimaire Luis Ramos-Izquierdo y Vivar dicte un arrêté. Celui-ci concerne exclusivement les Bubi, les enjoignant de participer à la « *recolección del fruto del cacao a las fincas enclavadas en las demarcaciones en que tengan su residencia habitual*[799] ». Cet arrêté concerne tous les Bubi non propriétaires d'au moins un hectare de cacao, café, caoutchouc, abaca ou tabac, ainsi que ceux qui ne bénéficient pas d'un travail rémunéré. Pour ce faire, Luis Ramos-Izquierdo charge les représentants locaux du gouvernement colonial d'ordonner aux *botuku* –chefs traditionnels bubi– et autres chefs de village le recrutement de personnel pour la récolte du cacao.

Contrairement à la prestation personnelle pour les travaux publics qui se fait à titre gratuit, les individus réquisitionnés pour la récolte percevront une rémunération journalière d'un peso qui inclut la ration alimentaire. Les femmes et les garçons de moins de quinze ans

[797] Antonio M. Carrasco González, « El estatuto del indígena en la Guinea española: nacionalidad, ciudadanía y capacidad », art. cit.
[798] *Ibid.*
[799] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit.*, p. 231.

volontaires percevront trois réaux par jour pour leur travail. Toutes ces personnes sont recrutées pour une période de trois mois allant de septembre à novembre 1907. Elles travailleront dix heures par jour, de six heures à onze heures le matin, et de treize heures à dix-huit heures dans l'après-midi. Quant aux indigènes non concernés par la récolte obligatoire de cacao, «*trabajarán por prestación personal en la roturación de bosques y apertura de trochas y caminos para el Estado, sin remuneración alguna durante el plazo de cuarenta días, y los que hubiesen trabajado en la dicha recolección del cacao, quedarán exentos durante el presente año de la dicha prestación*[800] ». Tous les rebelles et ceux qui refusent de travailler doivent être dénoncés, emprisonnés et condamnés à la prestation personnelle obligatoire non rémunérée[801]. Quoique rémunérée et temporaire, cette opération représente la première manifestation du travail obligatoire dans la colonie dont on a connaissance.

Encouragé par les résultats de l'arrêté de 1907, le gouverneur adopte un autre le 28 février 1908, puis le 21 avril 1908. En fin de compte, Luis Ramos-Izquierdo « *institucionaliza la prestación personal en las fincas de los colonos à partir de marzo de 1908, ya no sólo para la recolección del fruto, sino para todo el proceso de producción, incluidas la poda y el chapeo de las fincas*[802] ». L'année 1907 est celle qui marque la légalisation de la prestation personnelle obligatoire pour les Bubi dans les exploitations agricoles des colons. Le travail forcé surgit donc comme extension de la prestation personnelle obligatoire pour les travaux publics. Celle-ci fait des chefs traditionnels les intermédiaires de l'administration coloniale, laquelle exerce une pression sur eux en les obligeant à fournir des travailleurs âgés de quinze à cinquante ans. Ce procédé va se pérenniser, car l'arrêté du 21 avril 1908 étend la prestation personnelle obligatoire à tout le territoire colonial en s'appuyant sur la domestication et l'endoctrinement dans le travail comme principal facteur de civilisation.

En 1909, un autre gouverneur intérimaire, Luis Dabán, cède à la pression exercée par la *Cámara Ágricola* depuis Barcelone en élargissant la prestation personnelle à quasiment toute l'année. Il durcit en même temps les conditions de recrutement. Ces changements ne tardent pas à provoquer une réaction chez les Bubi. Ces derniers s'opposent au recrutement et au travail forcé. Cette opposition connaît son point culminant avec une révolte bubi. Celle-ci éclate en juillet 1910 dans le village de Balachá à San Carlos. Elle est menée par le roi Lubá

[800] Agustín Miranda Junco, *Leyes coloniales*, *op. cit*., p. 231.
[801] Mariano de Castro et Donato Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, *op. cit*., p. 146.
[802] *Ibid*., p. 147.

(Luvá) qui se trouve à la tête de deux cents hommes[803]. Ce soulèvement est considéré comme la « *respuesta al incumplimiento de los contratos por los finqueros coloniales, a las noticias de la muerte de cuarenta braceros bubis reclutados por la prestación personal y a las irregularidades y violencias en las reclutas*[804] ». Cet épisode prend fin avec la mort de Lubá, l'emprisonnement des insurgés bubi et la destruction des villages situés entre San Carlos et Balachá. La résistance bubi à la prestation personnelle continuera tout de même, et les affrontements avec l'administration coloniale ne cesseront qu'en 1917 avec le désarmement des insulaires[805]. Cette révolte de 1910 met en évidence non seulement la violence des recrutements, mais aussi les conditions de travail difficiles subies par les Bubi : « *este trabajo se realizaba, con frecuencia, sin ninguna remuneración, y bajo un duro régimen de movilización militar, en el que se utilizaba de forma cotidiana el látigo*[806] ». Elle révèle aussi que le travail forcé, exécuté dans des conditions proches de l'esclavage, a contribué à la baisse démographique de la population bubi :

> *A corto plazo, las reclutas de población bubi y la inmigración forzada de trabajadores procedentes de Río Muni lograron paliar la escasez de braceros; pero a largo plazo, los efectos del trabajo forzado repercutieron negativamente en la población indígena de Fernando Poo y de Río Muni. […] Si en la segunda mitad del siglo XIX el número de población oscila, según los autores, entre un mínimo de 16.000 y un máximo de 30.000, y en el año 1900 el censo de los misioneros claretianos, con bastantes garantías de veracidad, databa 14.816 bubis; en las primeras décadas del siglo XX, todos los autores coinciden al señalar la escasez de la población indígena en Fernando Poo y la espectacular caída demográfica de la población bubi. Los 6.000 bubis registrados por el gobernador L. Ramos Izquierdo en 1912, que G. Tessman elevaba a 8.000 en los años veinte señalaban la crisis demográfica de la población bubi a causa de las epidemias de viruela en 1899, de tos ferina en 1893, de disentería en 1896, sarampión, etc., de los efectos del consumo de bebidas alcohólicas, de los decretos de prestación personal, los malos tratos y las condiciones de trabajo en las plantaciones coloniales*[807].

---

[803] Gonzalo Sanz Casas, *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo: 1880-1930*, *op. cit*., p. 225.
[804] *Ibid*.
[805] Ibrahim K. Sundiata, *From Slaing to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930*, *op. cit*., p. 167-171.
[806] Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, *op. cit*., p. 47.
[807] Gonzalo Sanz Casas, *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo: 1880-1930*, *op. cit*., p. 226.

Il apparaît clairement que le choix des gouvernements colonial et métropolitain d'instituer le travail forcé de la population indigène dans l'agriculture pour disposer d'une main d'œuvre abondante et bon marché a donné lieu à des abus qui ont eu une incidence directe sur la baisse croissante de la population bubi. Pour échapper à l'obligation de travailler qui touche les indigènes non propriétaires et ceux n'exerçant aucun travail rémunéré, certains Bubi font le choix de devenir de petits producteurs de cacao. D'autres se font recruter dans les exploitations des Européens.

La prestation personnelle est imposée aux Bubi en premier car ceux-ci ne sont pas concernés par l'obligation de travailler exposée dans le *Reglamento de Trabajo Indígena* de 1906. Le règlement du travail indigène, considéré comme la pièce centrale dans la régulation des relations de travail entre les colons et les natifs, est approuvé le 6 août 1906 par la voie d'un ordre royal. Il vise à fournir des travailleurs aussi bien au gouvernement colonial qu'aux propriétaires espagnols afin de garantir le fonctionnement de l'économie coloniale. Avec cette norme intervient la réglementation de la *Curaduría Colonial*, un organisme dont le rôle a été décrit précédemment. Le règlement établit l'obligation de travailler à tous les résidants de Fernando Poo sans propriété, métier ou occupation légale et connue. Seuls les Bubi sont exclus de cette disposition. C'est ainsi que va peser exclusivement sur eux la *Prestación personal* avant que celle-ci ne soit étendue à tout le territoire et aux autres populations, notamment les Fang que la recherche de main d'œuvre ira en convertissant en travailleurs très convoités. Ces derniers, bien qu'utilisés comme main d'œuvre au service de l'exploitation de la colonie, sont surtout intégrés dans le système oppressif de la société coloniale. On les retrouve ainsi dans la *Guardia Colonial* et les milices noires. Leur recrutement est favorisé, entre autres critères, par des composantes de l'imaginaire espagnol sur les Fang : la force physique, la résistance à l'effort, et un goût prononcé pour la guerre.

Conclusion

En résumé, l'impulsion prise par l'entreprise coloniale à partir de 1900 avec la définition des frontières coloniales définitives a donné lieu à la mise en marche des institutions chargées de régir la vie de la colonie. La définition légale de la figure de l'indigène, la création du *Patronato de Indígenas* en 1904 qui établit la considération des indigènes comme *menores de edad* suivie de la réglementation de l'émancipation en 1928, la mise en place du régime de la propriété en 1904, l'usage du travail forcé, et enfin l'instauration de la prestation personnelle sont autant de normes qui régulent la vie des indigènes, qui renforcent la domination des colons, et qui instituent et généralisent la discrimination raciale et économique. Avec la définition du statut légal de l'indigène, tous les Africains de la colonie sont rangés dans la catégorie d'indigènes, formant de la sorte aux yeux des Espagnols un groupe homogène, sans pluralité socioculturelle. Aussi sont-ils réduits au statut de mineurs et par conséquent soumis à la tutelle du *Patronato de Indígenas*. Ce statut *d'homo infantilis* les prive de la capacité civile et de la possibilité de réaliser des actes administratifs et des opérations de la vie quotidienne. La seule possibilité pour eux de jouir de la capacité civile est l'obtention de l'émancipation sur la base d'une assimilation culturelle. En somme la série de normes créées pour l'application d'une politique indigène détermine les relations entre la société coloniale et la société colonisée et délimite le champ d'action des Africains dans l'interaction coloniale. Celle-ci est marquée par une présence importante des missionnaires clarétains chargés de l'éducation, la christianisation et l'hispanisation des indigènes. Cette hispanisation consiste, pour les religieux, à détruire les normes traditionnelles guinéennes pour imposer, à la place, les normes culturelles, sociales et morales de l'Espagne chrétienne à l'ensemble de la société colonisée.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au début du XXe siècle, les îles de Fernando Poo, Annobón, Corisco et les deux Elobey, ainsi que la région continentale du Río Muni, constituent ce que la presse espagnole nomme « *el único pedazo que nos queda del inmenso imperio donde el sol no se ponía*[808] ». L'entrée de l'Espagne en Afrique équatoriale au XIXe siècle, qui s'est faite à la faveur du traité signé avec le Portugal en 1778, était motivée par des raisons économiques. La couronne espagnole a acquis les îles du golfe de Guinée pour participer directement au commerce des esclaves en s'installant au cœur de l'Afrique, dans la principale zone d'approvisionnement. Elle souhaitait fournir suffisamment de main-d'œuvre esclave à ses provinces d'Amérique et des Antilles, en particulier l'île de Cuba. Mais paradoxalement, Fernando Poo, la plus grande de ces îles, prévue pour servir de réservoir d'esclaves, va se transformer en terre de lutte contre l'esclavage et le trafic négrier en raison des traités antiesclavagistes signés en 1817 et en 1835 avec la Grande-Bretagne. La lutte contre l'esclavage entreprise par les Britanniques contraint la couronne ibérique à modifier ses projets initiaux dans ses possessions africaines. C'est ainsi que nous passons d'un projet économique fondé sur le commerce des Noirs à un autre, non sans intérêts économiques, visant la « mise en valeur » des îles guinéennes dans le cadre d'une colonisation.

L'action coloniale qu'a entreprise la couronne espagnole dans cette modeste tranche d'Afrique de 28 051 km^2, unique point de contact de l'Espagne avec le monde noir, a entraîné la mise en rapport de civilisations hétérogènes et d'hommes ethniquement et culturellement différents[809]. Aussi, en favorisant la circulation de l'information et des hommes, elle a engendré une littérature à travers laquelle se révèle le regard que les Espagnols ont porté sur les territoires du golfe de Guinée et sur ses populations. Cette littérature coloniale s'est saisi de cette altérité africaine « en opposant le "primitif" et le civilisé, le païen et le chrétien, les civilisations techniques et les civilisations arriérées[810] ». Elle s'est également fait l'écho des rapports de domination et de soumission entre la société coloniale et la société colonisée,

[808] Gonzalo Álvarez Chillida et Eloy Martín Corrales, « Haciendo patria en África. España en Marruecos y en el golfo de Guinea », dans Javier Moreno Luzón et Xosé M. Núñez Seixas (coord.), *Ser españoles : imaginarios nacionalistas en el siglo XX*, Barcelona, RBA, 2013, p. 399-432.

[809] Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », art. cit.
[810] *Ibid*.

établis « au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée[811] ».

C'est cette perspective à la fois discursive et de représentations de la colonisation espagnole en Guinée Équatoriale que nous nous sommes proposé d'embrasser dans notre recherche. Notre travail s'est fixé pour objectif d'étudier les représentations coloniales et les manifestations de la domination tutélaire de la société coloniale sur la société colonisée dans le cadre de cette colonisation. Il a consisté précisément à analyser le regard, les impressions et la perception que les Espagnols ont eue des populations guinéo-équatoriennes et de leurs cultures à travers les différents écrits coloniaux se rapportant aux territoires du golfe de Guinée, ainsi qu'à étudier les divers mécanismes et outils mis au service de la domination et de l'ordre colonial, avec en toile de fond l'hispanisation des indigènes guinéo-équatoriens entreprise par les missionnaires clarétains.

Notre premier moment d'analyse, à caractère historique, nous a permis d'étudier le long processus initié en 1778 et qui a abouti à cette colonisation parfois considérée comme « un pur accident de l'histoire coloniale[812] ». Nous avons pu constater qu'après des années d'échecs, de doutes et d'inaction, ce n'est qu'à partir de 1858 que commence la colonisation effective des Territoires espagnols du golfe de Guinée à la faveur de l'implantation d'une administration coloniale pérenne placée sous la direction d'un gouverneur général dont le statut est équivalent à celui des vice-rois dans les Indes. Cette même année intervient la publication du premier Statut organique de la colonie qui définit l'organisation politique, administrative et militaire de la colonie. Celui-ci constitue le texte fondateur de la colonisation espagnole en Guinée Équatoriale, car il crée les conditions institutionnelles et matérielles favorables à l'administration des îles de Fernando Poo, Annobón, Corisco et les deux Elobey, ainsi que du Cabo San Juan.

Ces normes organisationnelles bénéficient de l'appui des missionnaires jésuites mandatés la même année par le gouvernement espagnol pour fonder les premières missions catholiques avec le dessein de christianiser les Bubi et les hispaniser au nom de l'Espagne par le biais de l'éducation. Interviennent pour lors des politiques de colonisation destinées à favoriser le développement économique des possessions africaines. C'est ainsi qu'est mise en

[811] *Ibid.*
[812] René Pélissier, « Guinée Équatoriale », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 15 septembre 2017. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/guinee-equatoriale/.

place une politique de peuplement, d'abord avec des populations en provenance de la métropole, principalement de la Communauté valencienne, puis avec des émancipés cubains. Cependant, toutes les politiques coloniales mises en œuvre se soldent par des échecs liés à trois facteurs principaux : la fragilité et l'inconsistance du projet de colonisation initié en 1858, les crises sociales et politiques en métropole caractérisées notamment par la Révolution de 1868 qui a conduit à la formation d'un gouvernement provisoire puis à la chute d'Isabelle II, et les vicissitudes américaines et antillaises manifestées par la Guerre de Dix Ans qui a éclaté dans un Cuba en quête d'indépendance.

C'est ainsi que le gouvernement réduit considérablement son rôle pour laisser la colonisation aux mains de l'initiative privée. Il s'ensuit un nouveau délaissement des Possessions espagnoles du golfe de Guinée similaire à celui qui a fait suite à la première expédition militaire d'exploration et dont les Britanniques ont su profiter pour s'installer à Fernando Poo.

Il faut attendre l'établissement des missionnaires clarétains en 1883, la Conférence de Berlin en 1884, le désastre de 1898 et la signature du traité franco-espagnol de Paris en 1900 pour que la monarchie espagnole se centre enfin sur sa colonie africaine, devenue le dernier recoin de ce qui fut autrefois un immense empire. Ce sont précisément les missions religieuses qui soutiennent cette colonisation qui se consolide au début du XXe siècle. En effet, après le départ précipité des jésuites en 1868, c'est l'arrivée des Fils du Cœur Immaculé de Marie qui permet d'assurer la présence effective et permanente de l'Espagne au lendemain de la Conférence de Berlin, laquelle achève le partage de l'Afrique et conditionne la reconnaissance des droits historiques des puissances européennes dans leurs possessions à l'occupation effective de celles-ci. En plus de permettre la représentation de l'administration coloniale, l'implantation des missionnaires clarétains sur les différentes îles ainsi que sur le littoral de la côte continentale favorise les contacts avec les Bubi, les Ndowe et les Annobonais. De même, la signature du traité de Paris, qui fixe les limites de l'Espagne dans la région continentale du Río Muni, puis la conquête ou « pacification » de cette région à travers des expéditions punitives pour soumettre ses populations au contrôle de l'administration coloniale et des missions religieuses, facilite les contacts avec les Fang. Avec une administration coloniale désormais bien implantée, une présence de colons et exploitants agricoles plus importante, et une présence religieuse solidement établie au plus près des populations autochtones, les Guinéens vont peu à peu se familiariser avec la présence du colonisateur espagnol. Ce dernier, dont le point de rencontre le plus commun avec l'homme

noir avant la colonisation de l'Afrique équatoriale était la traite négrière, arrive avec des préjugés et des constructions imaginaires issues du mode de pensée propre à l'Europe qui révèlent une certaine conception et une représentation de la Guinée espagnole et de ses habitants fortement influencées par l'héritage de plus de trois siècles de tradition sur l'infériorité des Noirs.

Le deuxième moment de notre étude a été l'occasion de relever qu'avant la colonisation des territoires du golfe de Guinée, les contacts directs entre Espagnols et Africains ont commencé avec l'importation d'esclaves noirs dans la Péninsule ibérique. Initiée par le Portugal après l'exploration des côtes africaines dans la seconde moitié du XVe siècle, cette activité a été prolongée par l'Espagne qui introduit des centaines de Noirs à partir de la seconde moitié du XVIe siècle. Ceux-ci sont affectés principalement à la domesticité, aux travaux publics et à l'agriculture. Ces contacts directs ainsi que le regard qu'on porte sur le Noir en Espagne se sont prolongés dans le Nouveau Monde tout en devenant plus significatifs.

Dans l'Amérique hispanique coloniale où sa présence se répand pour le labeur gratuit et forcé, l'Afro-subsaharien a été maintenu dans une position d'infériorité juridique et sociale indissociable de sa condition. Dominé, chosifié et mis au travail, le Noir est considéré comme une marchandise et un instrument de travail exploitable à souhait. Tant et si bien que la corrélation établie entre africanité, négritude et servilité se renforce indéniablement. C'est ainsi que nous avons considéré, à partir de cette réalité séculaire, que le statut d'esclave du Noir en Espagne puis en Amérique, sa position d'infériorité juridique et d'individu de seconde zone, ainsi que l'enfermement catégoriel qu'il a subi ont eu incontestablement une influence certaine dans les représentations coloniales, c'est-à-dire dans l'image de l'indigène guinéen que la littérature coloniale est allée en construisant. En effet, les images prédominantes des Noirs, les rapports de domination et de soumission entre Africains et Européens, ainsi que l'attitude de rejet et de deshumanisation du Noir en condition de servitude ont traversé le temps et les espaces pour trouver dans le territoire colonial un nouveau terrain d'expression. Par ailleurs, au moment où elle entame l'administration effective de la Guinée Équatoriale à partir de 1858, la couronne espagnole continue de pratiquer l'esclavage dans ses dernières colonies antillaises, notamment Cuba où la suppression de cette activité intervient tardivement du fait que l'économie de plantation qui s'y est développée et qui a fait la richesse de l'île a pour corollaire l'esclavagisme des Africains. L'abolition de l'esclavage ne se produit qu'en 1888 dans ce territoire où des

cargaisons d'esclaves, sans doute en provenance du golfe de Guinée, sont débarquées au moins jusqu'en 1866[813]. De ce fait, lorsque les Espagnols s'établissent dans leur colonie dont le nom, Guinée, demeure la référence symbolique de la traite négrière, il y a une réelle survivance des divers préjugés séculaires relatifs au Noir esclavagé. Ceux-ci vont, inévitablement, conditionner leur perception des indigènes.

La littérature coloniale, en se saisissant de l'altérité guinéenne, va renforcer certains de ces préjugés. Mais elle va également en créer d'autres, car contrairement aux expériences avec les Noirs en Espagne et dans les colonies américaines et antillaises, c'est dans la situation coloniale qu'ils rencontrent les indigènes guinéens. Ceux-ci n'ont pas connu la mobilité géographique et le déracinement vécus par les esclaves. Ils vivent, libres, dans leurs territoires. La Guinée espagnole, composée de l'ensemble de ces territoires, constitue précisément l'espace au sein duquel les Espagnols ont entretenu les relations les plus durables et les plus directes avec les Africains. L'espace colonial représente effectivement un cadre matériel et intellectuel à l'intérieur duquel les Espagnols développent leurs idées sur les indigènes et modèlent une attitude à l'égard de ces derniers sur la base de leurs impressions directes, lesquelles viennent s'ajouter à un héritage de plusieurs siècles de tradition sur l'infériorité des Africains. C'est donc cette proximité qui favorise l'apparition de nouveaux préjugés distillés dans la littérature coloniale et manifestés dans les relations entre société coloniale et société colonisée.

En nous penchant sur le regard porté sur les indigènes dans la situation coloniale, il est apparu que celui-ci reflète, en premier lieu, des représentations générales et globalisantes qui cumulent de nombreux marqueurs du discours général relatif aux peuples extra-européens. Les indigènes sont principalement perçus comme une altérité à la fois négative et dangereuse. En ce sens, le discours espagnol de l'altérité, tenu à partir de la perspective européenne, leur assigne les attributs du sauvage et révèle qu'on porte sur eux un regard aussi hostile que repoussant qui les place en dehors du périmètre de ce qui est identifié comme civilisé voire humain. Altérité vue et rabaissée à travers des épithètes négatives, les indigènes restent relégués à une infériorité résultante de leur prétendu état sauvage. Signe ultime de cette infériorité, ils sont présentés à la lisière de l'animalité et de l'humanité, réaffirmant de la sorte le vieux préjugé de la porosité physiologique et comportementale entre l'Africain et les

[813] Danielle Bégot, « L'image du Noir dans l'iconographie française de la traite et de l'esclavage, de la seconde moitié du XVIIe siècle au milieu du XIXe siècle. Enjeux et discours », dans Myriam Cottias, Elisabeth Cunin et António de Almeida Mendes (sous la dir.), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala, 2010, pp. 309-324 (p. 313).

animaux, notamment les grands singes. Tout cela a pour effet de situer dans l'imaginaire espagnol la perception de l'indigène guinéen comme une altérité intrinsèquement dangereuse dont le saut vers la civilisation reste tributaire de l'action civilisatrice de l'Espagne chrétienne dans les lointaines terres équatoriales.

Nous avons constaté néanmoins, en second lieu, que la diversité ethnique qui caractérise la Guinée espagnole a eu pour effet de créer une variation dans le discours et dans les représentations des indigènes à mesure que la colonisation se consolidait et que les contacts se perpétuaient. Cela a été perceptible dans les cas précis des peuples Bubi et Fang sur lesquels nous nous sommes appesantis. Il ressort de l'analyse des descriptions qui ont été faites des Bubi que celles-ci ont connu une évolution dans les épithètes employées pour les caractériser. Au fil du temps, la littérature coloniale est passée de l'attribut « sauvage » à celui, infantilisant, de « grand enfant »[814]. Infantiliser le Bubi en lui attribuant le caractère d'*homo infantilis*[815] revient tout simplement à mettre en relief son infériorité par rapport à l'Espagnol. Il est question dans le même temps de légitimer l'autorité et le paternalisme des agents coloniaux sur des indigènes dont on juge qu'ils ont des capacités intellectuelles limitées et qu'ils sont inaptes à se gouverner eux-mêmes, car « *aunque vayan creciendo en edad, no dejan de ser perpetuamente niño y como tales han de ser gobernados*[816] ». Échappant au stéréotype physique de l'indigène robuste, guerrier et agressif, le Bubi se voit donc attribuer celui d'*homo infantilis* et bien d'autres, comme la naïveté, la paresse et la poltronnerie, ainsi qu'une appétence pour les boissons alcoolisées qui participerait à la « dégénérescence de la race bubi ».

À l'inverse des Bubi, les Fang sont maintenus dans la catégorie des peuples sauvages, sanguinaires et anthropophages. Ils vivent au rythme des guerres, laissant transparaître par ces affrontements sanguinaires incessants leur nature foncièrement belliqueuse. Aussi appliquent-ils une justice inhumaine et barbare marquée par la règle de l'équivalence des actes. En outre, ils pratiquent la polygamie. Aux yeux de l'administration coloniale et des missionnaires, cette dernière coutume ne serait rien d'autre qu'un système de marchandisation, de soumission et d'exploitation de la femme dans une société profondément machiste. Le mariage chez les

[814] María Dolores F.-Fígares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, *op. cit.*, p. 132.
[815] Raúl Sánchez Molina, « Homo infantilis: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial », art. cit.
[816] Marcos Ajuria Gallastegui, « La Reducción de indígenas a poblados y "Las Leyes de Indias" », *La Guinea española*, n°7, 10 septembre 1917, p. 193-195.

Fang est alors vu comme synonyme de domination et de réduction de la femme à l'état d'esclave.

Mais le trait le plus marquant des Fang dans la littérature coloniale, et qui demeure au centre de la construction d'un imaginaire autour du Fang sauvage, reste incontestablement l'anthropophagie. Cette pratique, dont la référence inonde les descriptions depuis les premiers explorateurs, dont Manuel Iradier, constitue par ailleurs celle qui a suscité le plus de répulsion chez les Espagnols. En insistant sur la bellicosité, la violence, la cruauté, le cannibalisme et l'exploitation physique et sexuelle de la femme, il est clairement question d'une imagerie dans laquelle prédomine un caractère terrifiant et repoussant du Fang. Il découle de cette peinture, qui présente les Fang comme l'altérité indigène la plus sauvage et la plus dangereuse, la nécessité pour l'Espagne civilisatrice de les pacifier, les instruire, les christianiser et les rendre plus sociables. Cela revient à leur apporter l'instruction, la culture espagnole et les valeurs du travail, tout en les soumettant à l'autorité coloniale et en les exploitant comme force économique.

Le troisième moment de notre étude nous a permis de mettre en relief la domination coloniale et ses manifestations légitimées par cette peinture des indigènes. Il en ressort que l'impulsion prise par l'activité colonialiste à partir de 1900 avec la définition des frontières coloniales définitives a donné lieu à la mise en place des institutions chargées de régir la vie de la colonie et de maintenir un contrôle sur les indigènes. La définition légale de la figure de l'indigène, la création du *Patronato de Indígenas* en 1904, l'instauration du régime de la propriété en 1904, l'imposition de la prestation personnelle, le recours au travail forcé, et enfin la réglementation de l'émancipation en 1928, sont autant de normes qui régulent la vie des indigènes, qui renforcent la domination de la société coloniale sur la société colonisée, et qui généralisent la discrimination raciale et économique. De cet agrégat de normes au service de la politique indigène naît l'institutionnalisation du paternalisme qui a marqué profondément la colonisation espagnole en Guinée Équatoriale.

Ce paternalisme reste symbolisé par l'institution du *Patronato de Indígenas* qui établit la considération des indigènes comme *menores de edad*. Le patronage constitue un langage qui légitime la domination coloniale, car il inscrit dans la loi le statut subalterne et infantile des indigènes. En les réduisant au statut de mineurs, sans capacité juridique, il les sèvre des droits civils et les contraint à vivre sous tutelle. Seule l'émancipation peut leur faire bénéficier de la capacité civile et de la citoyenneté espagnole dont les prive le statut d'indigène élargi à

tous les Africains de la colonie. S'ensuit alors le recours au concept de l'assimilation. La politique de l'assimilation est présentée comme la volonté de donner à terme aux indigènes le même statut juridique que les citoyens métropolitains. Mais l'acquisition de ce statut reste conditionnée par l'apprentissage de la langue du colonisateur et l'immersion dans sa culture, ainsi que par la satisfaction à un examen de bonne conduite. En conséquence, cette politique de l'assimilation ne concerne au final qu'une minorité de personnes, en l'occurrence les créoles *fernandinos* qui sont alors les seuls Africains à cette époque à réunir les conditions exigées par le *Patronato* pour obtenir l'émancipation.

Nous avons pu observer que les normes créées au bénéfice d'une politique indigène déterminent les relations entre colonisateurs et colonisés et délimitent le champ d'action des Guinéens dans l'interaction coloniale. Celle-ci est marquée par une présence missionnaire importante ainsi que par l'interventionnisme des clarétains dans la quotidienneté pour appliquer cette politique menée avec leur collaboration et imposer les normes culturelles, sociales et morales de l'Espagne catholique à l'ensemble de la société colonisée. La pénétration des missionnaires, motivée par la nécessité de préserver les intérêts coloniaux et par les prétextes de la mission évangélisatrice, leur a fait jouer un rôle prépondérant dans l'application des politiques coloniales. Mais ils ont été surtout déterminants dans l'hispanisation et la christianisation des autochtones. Ces deux actions ont été menées par le biais de l'éducation d'une part, et d'autre part à travers des mesures légales et des méthodes coercitives destinées à transformer les structures traditionnelles. L'éducation, dont la principale cible est la jeunesse, est surtout réalisée dans des internats masculins et féminins au sein desquels les claréatins et les sœurs conceptionnistes instruisent les jeunes avec rigueur en priorisant l'enseignement religieux pour tous les élèves, tout en insistant sur les formations techniques pour les garçons et sur la préparation aux tâches domestiques pour les filles. Ces dernières sont préparées à une future vie maritale tandis que les garçons sont principalement destinés à l'agriculture de plantation, soit comme petits producteurs de cacao soit comme main-d'œuvre dans les exploitations des producteurs européens et *fernandinos*.

La christianisation, synonyme de civilisation, s'appuie sur des lois adoptées expressément pour la favoriser. Mais elle est surtout réalisée au moyen de méthodes coercitives et d'une pression exercée sur les indigènes pour leur faire adopter la langue, la religion et les pratiques culturelles espagnoles. Ce transfert culturel suppose pour les indigènes une rupture imposée avec les usages et les coutumes par lesquels ils s'identifiaient avant « l'attaque à la tradition » opérée par l'Église. Il se traduit notamment par l'abolition

des institutions matrimoniales du fait de l'instauration de la monogamie et du mariage canonique et par l'interdiction des rites et des religions des Guinéens. Tout cela est accompagné d'un discours réducteur et intolérant vis-à-vis des cultures des peuples autochtones pour les amener à intérioriser l'idée que la culture espagnole est indiscutablement supérieure.

Cette offensive culturelle et moralisatrice est particulièrement déstabilisante pour les indigènes. Elle est source d'incertitude et entraîne des changements conséquents, parfois irréversibles, dans les sociétés guinéennes, tant sur le plan moral, spirituel et culturel que politique et économique. Elle est aussi violente car les méthodes employées par les clarétains pour imposer la « vraie morale » et la « civilisation » le sont. L'intransigeance dont font montre les Fils du Cœur Immaculé de Marie s'associe au comportement despotique qu'ils manifestent, principalement sur l'île d'Annobón où leur pouvoir est immense. Les abus, nombreux, entraînent une désapprobation des autorités administratives. Aussi assiste-t-on à une réaction chez les autochtones. En effet, autant l'esclavage a entraîné une réinscription identitaire du Noir et l'a poussé à développer des modes de résistance face au système d'oppression auquel il était soumis, autant la colonisation et la place que celle-ci a attribué aux colonisés a incité les populations guinéo-équatoriennes à construire des mécanismes de défense, d'opposition et de résistance face à la modification d'identité voulue par la société coloniale par le biais de la christianisation et de l'assimilation. Ces dernières manifestent une résistance à la substitution culturelle et adoptent des stratégies qui vont de la « *burla* » au refus manifeste d'adopter la culture hégémonique. Aujourd'hui encore, un demi-siècle après l'indépendance de la Guinée Équatoriale, les effets de cette colonisation, intéressants à étudier, sont nombreux et demeurent perceptibles dans la société guinéo-équatorienne actuelle.

• Sources manuscrites

ARCHIVO GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN (AGA) – Alcalá de Henares.

Caja G-911 81/7180
- Expediente n° 4 : Contratación de braceros bubis. 1913.
- Expediente n° 5 : Memorias mensuales. 1913.

Caja G-916 81/7185
- Expediente n° 5 : Resolución de palabras en Ayamaken. 1917.
- Expediente n° 8 : Expediciones. 1917.

Caja G-922 81/7191
- Expediente n° 2 : Expedición militar de la Guardia Colonial en los territorios continentales de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea. 1922.

Caja G-1931 81/8200
- Expediente n° 1 : Memorias

Caja 4 81/6273
- Expediente n° 12.

Caja G-1928 81/8197
- Expediente n° 1 : Párrafos de su discurso leído ante la Cámara Agrícola de Fernando Poo. 1911.

Caja G-177 81/6446
- Expediente n° 6 : Distribución de la obra “En la selva virgen del Muni” de la cual adquirió el Ministerio 100 ejemplares. 1925.

Caja n° 6 81/6275
- Expediente n° 11 : Documentos referentes al asesinato del súbdito español D. Críspulo Velaz por una tribu pamue en el distrito de Elobey. 1908-09.
- Expediente n° 12 : Sucesos ocurridos en Bata con indígenas. 1909-11.

Caja n°7 81/6276
- Expediente n° 2 : Sucesos de Balacha (San Carlos). 1911.
- Expediente n° 4 : Operación de castigo en el distrito de Elobey. 1921.
- Expediente n° 15 : Incidentes provocados por mal trato que produjo la muerte al indígena Onso Esono, del poblado de Evinayon, por dos guardias coloniales. 1928.

Caja G-219 81/6488
- Expediente n° 2 : Motín de trabajadores en Fernando Poo. 1900.

Caja G-194 81/6463
- Expediente n° 40 : Expedición del Gobernador General para explorar la parte alta de la Isla de Fernando Poo. 1926-27.
- Expediente n° 42 : Expedición del Gobernador General del Continente efectuada en los meses de mayo y junio de 1926.

Caja G- 1902 81/8171
- Expediente n° 3 : Exposición Ibero-Americana de Sevilla (1929), proyecto del pabellón guineano con planos y dibujos.

Caja G-167 81/6436
- Expediente n° 2 : Memoria sobre situación política y administrativa de Guinea, por el gobernador. 1911.

Caja G-195 81/6464
- Expediente 1 : Expedición del Gobernador General al continente y traslado a Kogo de la cantidad del Distrito de Elobey. 1926-28.
Memoria relativa a la expedición efectuada durante los meses de septiembre y octubre de 1927.

- Expediente n° 7: Carta confidencial del Nuncio de S.S sobre situación religiosa en la Guinea española. 1926-27.

Caja G-599 81/6868
- Expediente n°1 al n°10 : Patronato de indígenas. Expedientes sobre emancipación, inmigración, etc. 1925-36.

Caja G-675 81/6944
- Expediente n° 17 : Envío a la isla de emancipados por Cuba para fomentar la colonización. 1870.

Caja G-678 81/6947
Expediente n° 1: Posesión de la escuela de Fernando Poo, por los misioneros. 1884.

Caja G-679 81/6948
- Expediente n° 8
- Expediente n° 4 : Memoria sobre el estado religioso, moral, político y geográfico de FP y reformas que juzga oportuna introducir en la isla el Padre prefecto apostólico de las Misiones en aquella isla, y autor de la citada memoria. 1885.
- Expediente n° 13 : Establecimiento de Casas de asilo y enseñanza para niños pobres en las Misiones de la colonia. 1892-98.

Caja G-680 81/6949
- Expediente n° 11: Incidente ocasionado por la petición del Vicario apostólico de que se prohíba la visita que los fernandinos hacen a los cementerios a fin de año. 1923.

• Sources imprimées

BALMASEDA, Francisco Javier, *Los confinados a Fernando Poo e impresiones de un viaje a Guinea*, Nueva York, Imprenta de la Revolución, 1869.

BARREIRO, Agustín Jesús (ed.), *Relación del viaje de Marcelino Andrés por las Costas de África, Cuba e isla de Santa Elena (1830-1832)*, Madrid, Publicaciones de la Sociedad Geográfica Nacional, nº 19, 1933.

BAUMANN, Oscar, *Una isla tropical africana. Fernando Poo y los bubis*, Madrid, Sial/Casa de África, 2011.

BARRERA Y LUYANDO, Ángel, « La obra española. Nuestras posesiones del Golfo de Guinea», *Revista Hispano Africana*, juillet-août 1922, p. 231-241.

BONELLI, Emilio, *Un viaje al Golfo de Guinea: conferencia en la Sociedad Geográfica de Madrid*, Madrid, Imprenta de Fontanet, 1888.

- *Guinea española. Apuntes sobre su estado político y colonial*, Madrid, Rivadeneyra, 1895.

COLL, Armengol, *Segunda Memoria de las misiones de Fernando Poo y sus dependencias*, Madrid, Padres Misioneros del Inmaculado Corazón de María, 1911.

- *Misión de María Cristina*, édition, introduction et notes de Jacint Creus, Vic, Ceiba Ediciones, 1995.

- *Misión de Santa Isabel*, édition, introduction et notes de Jacint Creus et Mª Antònia Brunat, Vic, Ceiba Ediciones, 1997.

GUILLEMARD DE ARAGÓN, Adolfo, *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Poo y revista de los principales establecimientos europeos en la costa occidental de África*, Madrid, Imprenta Nacional, 1852.

IRADIER, Manuel, *África. Fragmentos de un diario de viajes de exploración en la zona de Corisco*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1878.

- *África. Viajes y trabajos de la asociación euskara La Exploradora,* 2 vols., Bilbao, Imp. y Enc. de Andrés P. Cardenal, 1901 (1ère édition en 1887).

- *África. Un español en el golfo de Guinea*, édition et prologue de Ramón Jiménez Fraile, Barcelona, Mondadori, 2000.

IRISARRI, P. José, *Misión de Fernando Poo, 1859*, edición, introducción y notas de Jacint Creus y Mª A. Brunat, Vic, Ceiba Ediciones, 1998.

LA GUINEA ESPAÑOLA, revue des missionnaires clarétains, numéros publiés entre 1903 et 1950.

MARTÍNEZ SANZ, Miguel, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Poo en el golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta de Higinio Reneses, 1859.

MATA, José, *Memoria de las Misiones de Fernando Póo y sus dependencias*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1890.

MIRANDA JUNCO, Agustín, *Leyes Coloniales*, Madrid, Imprenta Sucesores de Rivadeneyra, 1945.

NAVARRO, Joaquín J., *Apuntes sobre el estado de la costa occidental de África y principalmente de las posesiones españolas en el Golfo de Guinea,* Madrid, Imprenta Nacional, 1859.

RAMOS-IZQUIERDO Y VIVAR, Luis*, Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, Madrid, Felipe Peña Cruz Impresor, 1912.

USERA Y ALARCÓN, Jerónimo Mª, *Memoria de la Isla de Fernando Poo,* Madrid, Imprenta de T. Aguado, 1848.

- *Observaciones al llamado Opúsculo sobre la Colonización de Fernando Poo publicado por Dn. Adolfo Guillemard de Aragón*, Madrid, Imprenta y Librería de Don Eusebio Aguado, 1852.

VALDÉS YNFANTE, Emilio, *Cubanos en Fenrando Póo. Horrores de la dominación española*, Habana, Imprenta El Fígaro, 1898.

VARELA ULLOA, José, *Descripción de la Isla de Fernando Poo*, Manuscrit conservé à l'Archivo de Simancas: Estado, leg. 7.411.

• Bibliographie

AIXELÀ, Yolanda, « Androcentrismos en África. Los casos matrilineales y el ejemplo Bubi de Guinea Ecuatorial », dans *Estudios Africanos: Historia, oralidad, cultura*, 2008, p. 155-169.

AIXELÀ, Yolanda, **MALLART**, Luis et **MARTÍ**, Josep (eds.), *Introducción a los estudios africanos*, Vic, Ceiba Ediciones, 2009.

AJURIA GALLASTEGUI, Marcos, « La Reducción de indígenas a poblados y "Las Leyes de Indias" », *La Guinea Española*, n°7, 10 septembre 1917, p. 193-195.

ALEXANDRE, Pierre, *Les Africains. Initiation à une longue histoire et à de vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité aux débuts de la colonisation*, Paris, Éditions Lidis, 1981.

ALEXANDRE, Pierre et **BINET**, Jacques, *Le groupe dit Pahouin (Fang -Boulou - Beti*), Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

ALLOGHO NKOGHE, Fidèle, *La fondation de Libreville. Une lecture nouvelle à partir d'une théorie géopolitique*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2014.

ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo, « Discurso de la Hispanidad y política racial en la colonización de Guinea Ecuatorial durante el primer franquismo », dans *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 2014, p. 41-68.

- « Les Missions clarétaines et l'administration coloniale en Guinée espagnole : une relation conflictuelle (1883-1930) », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 31, Paris, Karthala, 2014, p. 113-131.

- « Los gobernadores de Fernando Poo (1858-1930) », dans *L'État dans ses colonies. Les administrateurs de l'empire espagnol au XIXe siècle,* Madrid, Casa de Velázquez, 2015, p. 157-166.

- « Palmeras en la nieve. El éxito de una visión de la colonización española en Guinea Ecuatorial », *Spagna contemporánea*, n°50, 2016, p. 251-263.

ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo et **MARTÍN CORRALES**, Eloy, « Haciendo patria en África. España en Marruecos y en el golfo de Guinea », dans Javier Moreno Luzón et Xosé M. Núñez Seixas (coord.), *Ser españoles : imaginarios nacionalistas en el siglo XX*, Barcelona, RBA, 2013, p. 399-432.

ÁLVAREZ MÉNDEZ, Natalia, *Palabras desencadenadas: aproximación a la teoría literaria poscolonial y a la escritura hispano-negroafricana*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.

ARANZADI, Iñigo de, *En el bosque fang*, Barcelona, Plaza y Yanés, 1962.

ARANZADI, Isabela de, *Instrumentos musicales de las etnias de Guinea Ecuatorial,* Madrid, Apadena Editorial, 2009.

ARANZADI, Juan et **MORENO FELIÚ**, Paz (coords.), *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 2014.

ARANZADI, Juan, « Bubis o Bochoboche », *Palabras*, n°1, Novembre 2009, p. 1-10.

ARBELO, A. et Villarino, R., *Contribución al estudio de la despoblación indígena en los territorios españoles del Golfo de Guinea, con particularidad en Fernando Póo*, Madrid, Diana, 1942.

AREILZA, José Mª de et **CASTIELLA**, Fernando Mª, *Reivindicaciones de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1941.

ARGELEJO, Conde de, *Noticias, documentos y avisos. Expedición de 1778*, selección, introducción, edición y notas de M. L. de Castro, Vic, Ceiba, 1999.

ARIJA, Julio, *La Guinea española y sus riquezas*, Madrid, Espasa Calpe, 1930.

ARNALTE, Arturo, « El viaje de vuelta. Proyectos afroamericanos de regreso a África », *Estudios Africanos,* vol. VIII, nº 14-15, 1994, p. 171-184.

- « Cónsules, comerciantes y negreros (españoles en Sierra Leona en el siglo XIX », *Estudios Africanos*, vol. X, nº 18-19, 1996, p. 65-79.

- *Los últimos esclavos de Cuba. Los niños cautivos de la goleta Butans,* Madrid, Alianza, 2001.

- *Richard Burton, cónsul en Guinea española. Una visión europea de África en los albores de la colonización*, Madrid, Catarata, 2005.

- *Delirios de grandeza. Las quimeras coloniales del siglo XIX español*, Madrid, Síntesis, 2009.

AYMEMÍ, Antonio, *Los bubis en Fernando Poo*, Madrid, Dirección General de Marruecos y Colonias, 1942.

BAGUENA CORRELLA, Luis, *Manuales del África Española. I: Guinea*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950.

BALANDIER, Georges, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, Paris, 1951, p. 44-79.

- *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Quadrige/P.U.P, 1982.

BALBOA NAVARRO, Imilcy, *Los brazos necesarios*, Valencia, UNED Alzira, 2000.

BALFOUR, Sebastian, *El fin del Imperio Español (1898-1923)*, Barcelona, Crítica, 1997.

BALLANO GONZALO, Fernando, *Aquel negrito del África tropical. El colonialismo español en Guinea (1778-1968)*, Madrid, Sial - Casa de África, 2014.

BANCEL, Nicolas, **BLANCHARD**, Pascal et **LEMAIRE**, Sandrine, « Ces zoos humains de la République coloniale », *Le Monde Diplomatique*, août 2000.

BANCIELLA Y BARCENA, José César, *Rutas del Imperio. Fernando Poo y Guinea*, Madrid, Victoriano Suárez, 1940.

BARNET, Miguel, *Biografía de un Cimarrón*, México, Siglo XXI, 1968.

BARRERA Y LUYANDO, Ángel, « Lo que son y lo que deben ser las posesiones españolas del Golfo de Guinea », *Revista de Geografía colonial y mercantil*, tomo V, Madrid, 1907

- *Las posesiones españolas del golfo de Guinea*, Badalona, A. Lloret, 1921.

- *Operación Rokobongo*, Vic, Ceiba Ediciones, 2001.

BARRIUSO, Jordi et al., *Los trabajos forzados en la dictadura franquista*, Pamplona, Litografía Ipor, 2007.

BARTRA, Roger, « El mito del salvaje », *Ciencias*, n° 60-61 (2000-2001), p. 88-96.

BASTIDE, Roger, *Le prochain et le lointain,* Paris, Éditions Cujas, 1970.

BEATO GONZALEZ, Vicente et **VILLARINO ULLOA**, Ramón, *Capacidad mental del negro. Los métodos de Binet-Bobertag y de Yerkes para determinar la edad y coeficiente mental aplicados al negro*, Madrid, Publicaciones de la Dirección General de Marruecos y Provincias Africanas, 1944.

BÉCKER, Jerónimo, *Historia de las Relaciones Exteriores de España durante el siglo XIX (Apuntes para una historia diplomática),* 3 vols., Madrid, Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés, 1924.

BEGOT, Danielle, « L'image du Noir dans l'iconographie française de la traite et de l'esclavage, de la seconde moitié du XVIIe siècle au milieu du XIXe siècle. Enjeux et discours », dans *Les traites et les esclavages . Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala, 2010, p. 309-324.

BELTRÁN Y RÓZPIDE, Ricardo, *La Guinea española*, Barcelona, Sucesores de Manuel Soler, 1900.

BENEZET, Bujo, « Culture africaine et développement : un dialogue nécessaire », *Finance & Bien Commun*, vol. 28-29, n° 3 (2007), p. 40-45.

BERMEJO DE LA RICA, Antonio, *Geografía histórica y colonial de España*, Madrid, García Enciso, 1944.

BERNAULT, Florence, « Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon », *Être étranger et migrant en Afrique au XXe siècle*, Volume I, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 169-187.

BERNNAN, Sanford, « Spanish Guinea », *The Phylon*, Vol. 18, Atlanta A. U, 1944.

BLEEK, Wilhem, *A comparative Grammar of the South African Languages*, London, Trubner and Co, vol. 1, 1862; vol. 2, 1869.

BINET, Jacques, *Sociétés de danse chez les Fang du Gabon*, Paris, O.R.S.T.O.M., 1972.

BLANCO WHITE, José Mª, *Bosquejo del comercio de esclavos y reflexiones sobre este tráfico considerado moral, política y cristianamente*, Ed. de Manuel Moreno Alonso, Sevilla, Ed. Alfar, 1999 (1ère édition en 1814).

BODIPO LISSO, Pedro, *Annobón. Su tradición, usos y costumbres*, Paris, L'Harmattan, 2015.

BOISVERT, Georges, « La dénomination de l'Autre africain au xve siècle dans les récits des découvertes portugaises », *L'homme*, [en ligne], n° 153, janvier-mars 2000. URL : http://journals.openedition.org/lhomme/10

BOLEKIA BOLEKÁ, Justo, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca, Amarú Ediciones, 2003.

BOLEKIA BOLEKÁ, Justo, « Panorama de la literatura en español en Guinea Ecuatorial », dans *El Español en el Mundo*, Anuario del Instituto Cervantes, 2005, p. 97-152.

- *Lingüística bantú a través del bubi*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

- *Diccionario español-bubi / bubi-español*, Madrid, Akal, 2009.

BONELLI, Emilio, « Un viaje al golfo de Guinea », *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, CXLVI, 2010, p. 229-250

BONELLI RUBIO, Juan Mª, *Un año viviendo entre los bubis*, Madrid, P. H. de I. e I. M., 1934.

- « El problema de la colonización », Conférence prononcée le 18 décembre 1944 au Consejo Superior de Investigaciones Científicas. URL: http://www.asodegue.org/hcdf1d.441218.htm

- *Geografía económica de la Guinea Española*, Madrid, Dirección General de Marruecos y Colonias, 1945.

- *Concepto del indígena en nuestra colonización de Guinea*, Madrid, Dirección General de Marruecos y Colonias, 1947.

BORRÁS, Tomás, *La España completa*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950.

BOSABEATIA (pseudonyme), « Los Bubis », *La Guinea Española*, n° 12, 25 juin 1918.

- « Los Bubis II », *La Guinea Española*, n°15, 10 août 1918.

BOSCH, Alfred, *La via africana. Vells identitats, nous estats*, Valencia, Edicions 3 i 4, 1997.

BOWDICH, Edward T., *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, London, John Murray-Albert-Street, 1819.

BRANCHE, Raphaëlle, « La violence coloniale. Enjeux d'une description et choix d'écriture », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], n°19, 2010. URL: https://journals.openedition.org/traces/4866.

BRAOJOS GARRIDO, Alfonso, *Alfonso XIII y la Exposición de Sevilla de 1929*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1992.

BRAVO CARBONELL, Juan, *Fernando Poo y el Muni: sus misterios y riquezas*, Madrid, Alrededor del Mundo, 1917.

- *En la selva virgen del Muni*, Madrid, Zoila Ascasibar, 1925.

- *Guinea española: Los mil millones de pesetas anuales*, Madrid, Zoila Ascasibar, 1926.

- *Territorios españoles del Golfo de Guinea*, Madrid, Zoila Ascasibar, 1929.

BRUNET, José Manuel, et al., *Guinea en patués*, Huesca, Gráficas Alós, 2008.

BRUTSCH, Jean René, « Fernando Poo et le Cameroun », *Études camerounaises*, Yaoundé, 43/44 (1954), p.67–78. [En ligne]. URL: http://fr.scribd.com/doc/120456704/Fernando-Poo-et-le-Cameroun

BUALE BORIKÓ, Emiliano, *El laberinto guineano*, Madrid, Iepala, 1989.

BURDIEL, Isabel et **CHURCH**, Roy (eds.), *Viejos y nuevos imperios. España y Gran Bretaña s. XVII-XX*, Valencia, Episteme, 1998.

BURTON, Richard, *Vagabundeos por el Occidente de África (II). Cabo de los Cocoteros,* Barcelona, Laertes, 1999.

- *Vagabundeos por el Occidente de África(III). El país de las hormigas,* Barcelona, Laertes, 1999.

CABANA, Francesc, *Cròniques de Guinea Ecuatorial*, Barcelona, Edicions Proa, 1995.

CABANELLAS, Guillermo, *La selva siempre triunfa: novela del África española*, Barcelona, El Cobre, 2009.

CABLE, Mary, *Black Odyssey. The case of the slave ship Amistad*, New York, Viking Press, 1971.

CAMACHO, Ana, « Nigeria corteja a España en Guinea Ecuatorial », *El País*, 20 juin 1988. [En ligne]. URL: http://elpais.com/diario/1988/06/20/internacional/582760811_850215.html.

CAMPOS SERRANO, Alicia, *De colonia a Estado: Guinea Ecuatorial, 1955-1968*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

-« El régimen colonial franquista en el golfo de Guinea », *Revista jurídica*, (Universidad Autónoma de Madrid), n° 3, 2000, p. 79-108.

- *Diplomáticos en la Guinea española, 1961-1962*, Vic, Ceiba Ediciones, 2004.

- « Colonia, derecho y territorio en el golfo de Guinea: tensiones del colonialismo español en el siglo XX », *Quaderni Fiorentini*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 2005, p. 865-898.

CAMPOS SERRANO, Alicia et **MICO ABOGO**, Plácido, *Trabajo y libertades sindicales en Guinea Ecuatorial*, Madrid, Fundación Paz y Solidaridad, 2006.

CARIO, Louis et **REGISMANSET**, Charles, *L'Exotisme : la littérature coloniale*, Paris, Mercure de France, 1911

CARLES, Emilio, *Misioneros, negreros y esclavos. Notas de un viaje a Fernando Póo*, Valencia, Cuadernos de Cultura, Tipografía P. Quiles, 1932.

CARRASCO GONZÁLEZ, Antonio M., « El proyecto de venta de Fernando Poo y Annobón a Gran Bretaña en 1841», *Estudios Africanos*, vol. X, Nº 18-19, 1996, p. 47-63.

- *La novela colonial hispano-africana. Las colonias africanas de España a través de la novela*, Madrid, Sial – Casa de África, 2000.

- *Derecho colonial en África y su aplicación al origen del ordenamiento español en Guinea (1777-1858),* Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007.

- « El estatuto del indígena en la Guinea española: nacionalidad, ciudadanía y capacidad », *e-SLegal History Review*, n° 12, juin 2011.

- *El reino olvidado: Cinco siglos de historia de España en África*, Madrid, La Esfera de los libros, 2012.

- « La Guinea española, ¿un país sin ley? », dans *La presencia española en África: del "Fecho de Allende" a la crisis de Perejil*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2012, p. 67-92.

CASTEL, Antoni et **CARLOS SENDÍN**, José, *Imaginar África: los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*, Madrid, La Catarata, 2009.

CASTELLANOS, Jorge et **CASTELLANOS**, Isabel, *Cultura afrocubana. El negro en Cuba, 1492-1844*, Tomo 1, Miami, Ediciones Universal, 1988.

CASTRO, Mariano de, « Fernando Poo y los emancipados de La Habana », *Estudios Africanos*, vol. III, nº 14-15, 1994, p. 7-19.

- *La población de Santa Isabel en la segunda mitad del siglo XIX,* Madrid, Asociación Española de Africanistas, 1996.

- « La Revolución de 1868 y la Guinea Española », *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Núm. Extraordinario, 2003, p. 191-204.

- *La enseñanza pública en Santa Isabel: 1896-1902,* Vic, Ceiba Ediciones, 2005.

- *La colonización española de Guinea Ecuatorial (1901-1931)*, Madrid, Sial Ediciones, 2017.

CASTRO, Mariano de et **LA CALLE**, Mª Luisa de, *Origen de la colonización española de Guinea Ecuatorial (1777-1860),* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992.

- *La colonización española en Guinea Ecuatorial (1858-1900),* Barcelona, Ceiba Ediciones, 2007, p. 7.

CASTRO, Mariano de et **NDONGO**, Donato, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, Toledo, Ediciones Sequitur, 1998.

CENCILLO DE PINEDA, Manuel, *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778,* Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948.

CEPERO BONILLA, Raúl, *Azúcar y abolición*, Barcelona, Crítica, 1977.

CERVERA PERY, José, *La evolución histórico-política de Guinea vista a través de sus Leyes Fundamentales (Del Estatuto Orgánico de O'Donnell a la Ley de Bases de la Autonomía)*, Santa Isabel, 1964.

CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.

CHALAYE, Sylvie, « Imaginaire colonial: fantasme et nostalgie », *Africultures*, n°43, L'Harmattan, décembre 2002. [En ligne], Url : http://africultures.com/imaginaire-colonial-fantasme-et-nostalgie/.

CLARENCE-SMITH, William G., **-** « Cocoa plantation and coerced labor in the gulf of Guinea », dans ARCHER, Leonie (ed.), *Slavery and forms of unfree labor*, London, Routledge, 1988.

- « African and European cocoa producers on Fernando Póo, 1880s to 1910s », *The Journal of African History*, n° 35, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 179-199.

- *Cocoa and chocolate, 1765-1914*, New York, Routledge, 2000.

CLARK, John, *Introduction to Fernandian Tongue*, Berwick-on-Tweed, Daniel Cameron, 1848.

COELLO, Francisco, *La cuestión del Muni*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Fortanet, 1889.

COHEN, William B., *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981.

COLECTIVO HELIO, *La encrucijada de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Incipit Editores, 1997.

COLOMBANI, Olivier, *Mémoires coloniales. La fin de l'empire français d'Afrique vue par les administrateurs coloniaux*, Paris, La Découverte, 1991.

COMELLAS, José Luís, *Los grandes imperios coloniales*, Madrid, Rialp, 2001.

CONRAD, Joseph, *Au cœur des ténèbres*, Traduction et présentation par Jean-Jacques Mayoux, Paris, Flamarion, 1989 (édition mise à jour en 2012).

COQUERY-VEDROVITCH, Catherine, « Anthropologie politique et histoire de l'Afrique noire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°1, volume 24, 1969, p. 142-163.

- « Les débats actuels en histoire de la colonisation », *Tiers-Monde*, n° 112, volume 28, 1987, p. 777-792.

CORDERO TORRES, José María, *La misión africana de España,* Madrid, Editora Nacional, 1941.

- *Tratado elemental de derecho colonial español*, Madrid, Editora Nacional, 1941.

CORNEVIN, Robert et Marianne, *Historia de África*, Bilbao, Ediciones Moreton, 1969.

CORTÉS LÓPEZ, José Luis, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.

COSTA, Joaquín, *El comercio español y la cuestión de África,* Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1882.

CRESPO GIL-DELGADO, Carlos*, Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Madrid, SCIC-IEA, 1949.

CRESPI, Liliana, « En busca de un enclave esclavista. La expedición colonizadora a las islas de Fernando Poo y Annobón, en el Golfo de Guinea (1778 – 1782) », *Estudios históricos / CDHRP*, n°4, Mars 2010, p. 1-34.

CREUS, Jacint, « La percepció de l'africà en la colonització de la Guinea espanyola: els articles de Josep Masferrer », *L'Avenç*, nº 159, 1992, p. 12-18.

- « Guinea Equatorial, 1883-1911: la invenció d'una identitat », *Recerques*, nº 30, 1994, p. 103-119.

Identidad y conflicto. Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial, Madrid, La Catarata, 1997.

- « Le rachat de jeunes filles africaines en Guinée Équatoriale, 1890-1900», *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer*, volume 84, n° 314, 1997, p. 107-119,

- « Sexe i Missió. Desficis i desfetes en l'evangelització claretiana de Guinea, 1883-1910 », *Illes i Imperis*, Barcelona, nº 3, 2000, p. 87-103.

- *Epistolario del P. Juanola, c.m.f. (1890-1905)*, Vic, Ceiba, 2002.

- « La sacralización del espacio como argumento de colonización: el nuevo modelo misionero en Guinea Ecuatorial », *Pandora: Revue d'études hispaniques*, n° 4, 2004, p. 119-128.

- *Curso de literatura oral africana*, Vic, Ceiba Ediciones, 2005.

- « Cuando las almas no pueden ser custodiadas: el fundamento identitario en la colonización española de Guinea Ecuatorial », in *Hispania. Revista Española de Historia*, volume 67, n° 226, 2007, p. 517-540.

- « Missions catholiques et modifications d'identité, île de Fernando Poo (Guinée Équatoriale), 1883-1910 », *Journal des Africanistes*, 77-2, 2007, p. 107-136. [En ligne]. URL : http://africanistes.revues.org/2175#entries.

- « Les débuts de l'évangélisation de la Guinée-Équatoriale : un modèle particulier d'alliance entre mission et colonisation », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2008/2 (n°6), Ed. Karthala, p. 123-148

-« La embriaguez de los sueños. La evangelización de la Guinea española », dans *Ikunde. Barcelona, metròpoli colonial*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 2017, p. 248-261.

CREUS, Jacint et **NERÍN**, Gustau, *Estampas y Cuentos de la Guinea española*, Madrid, Editorial Clan, 1999.

CUVIER, Georges, « Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus hottentote », *Mémoires du Muséum d'histoire naturelle*, tome 3, 1817, p. 259-274.

DARIAS, Victoriano, « El sello de correos, como medio informativo. La antigua Guinea española en su filatelia », *Revista Latina de Comunicación Social*, nº 42, junio 2001.

DAS NEVES, Carlos A., « A reacção dos habitantes de Fernando Pó e Ano Bom à dominação estrangeira », *STUDIA*, nº 50, Lisboa, Ministèrio do Planeamento e da Administração do Territòrio, 1991, p. 199-214.

DEMEULENAERE, Alex, *Le récit de voyage français en Afrique noire (1830-1931). Essai de scénographie*, Berlin, Lit Verlag, 2009.

DIAGNE, Ibrahima, *L'Afrique dans l'opinion publique allemande. Transferts culturels et formes de perception de l'Afrique dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres et de la Seconde Guerre mondiale (1918-1945)*, Berlin, Lit, 2009.

DÍAZ MATARRANZ, Juan José, *De la trata de negros al cultivo del cacao. Evolución del modelo colonial español en Guinea Ecuatorial de 1778 a 1914*, Barcelona, Ceiba Ediciones, 2005.

- *La conferencia del gobernador Puente Bassavé en 1895*, Vic, Ceiba Ediciones, 2007.

- « Hacienda y modelo colonial en Fernando Poo, 1858-1904 », dans *Las Haciendas públicas en el Caribe hispano durante el siglo XIX*, CSIC, 2008, p. 245-271.

DIDZAMBOU, Rufin, «La dynamique Fang dans la "mise en valeur" du Gabon pendant la période coloniale (1850-1960)», *Outre-mers*, Tome 96, N°364-365, 2e semestre 2009. p. 259-275.

DIMIER, Véronique, « Politiques indigènes en France et en Grande-Bretagne dans les années 1930 : aux origines coloniales des politiques de développement », *Politique et Sociétés*, Volume 24, numéro 1 (2005), p. 73-99.

DONACUIGE (pseudonyme), *Aventuras de un piloto en el golfo de Guinea*, Madrid, Minuesa, 1886.

DUGI, Emilio, « Una riqueza inexplotada: los Territorios del golfo de Guinea », *Revista Hispano Africana*, septembre-octobre 1923, p. 245-246.

- « Política colonial. Una orientación acertada », *Revista Hispano Africana*, janvier-février 1926.

DULUCQ, Sophie, **KLEIN**, Jean-François et **STORA**, Benjamin, *Les mots de la colonisation*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

DU CHAILLU, Paul, *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*, Édité par Michel Lévy frères, Paris, 1863.

ETEO SORISO, José Francisco, *Cancionero tradicional de Bioko*, Vic, Ceiba Ediciones, 2008.

EVITA, Leoncio, *Cuando los combes luchaban: novela de costumbres de la Guinea española*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1953.

FANON, Frantz, *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.

- *Les damnés de la terre*, New York, Grove Press, 1961

FERNÁNDEZ, Cristóbal, *Misiones y Misioneros en la Guinea Española: historia documentada de sus primeros azarosos días (1883-1912)*, Madrid, Conculsa, 1962.

FERNÁNDEZ, Rafael, *Guinea, materia reservada*, Madrid, Sedmay Ediciones, 1976.

FERNÁNDEZ CABEZAS, Jesús, *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico*, Madrid, IDEA, 1951.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy, « Un lugar al sol, colonialismo en Guinea (1883-1936) », *Historia 16*, Número extra IX, 1979, p. 96-116.

FERNÁNDEZ DURÁN, Reyes, *La corona española y el tráfico de negros: del monopolio al libre comercio*, Madrid, Ecobook, 2011.

FERNÁNDEZ DURO, Cesareo, *El derecho a la ocupación de territorios en la Costa Occidental de África*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1900.

FERNÁNDEZ-FÍGARES Romero De La Cruz, Mª Dolores, *La colonización del imaginario, Imágenes de África*, Granada, Universidad de Granada, 2003.

FERNÁNDEZ MORENO, Nuria, « Jefaturas y reinados bubis durante el periodo colonial », *Acta del congreso. Primeras Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*, UNED /UNGE, Madrid, 2009.

- « Jefaturas, reinado y poder colonial: Evolución de la estructura política de los Bubis en la isla de Bioko », dans *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política. Hacia el futuro.* Vol. I, Madrid, UNED, 2013, p. 181-214.

- « Discursos coloniales y resistencias nativas. La evangelización de la isla de Bioko a principios del siglo XX (Guinea Ecuatorial) », dans Yolanda Aixelà Cabré (éd), *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, Madrid, CSIC, 2015, p. 54-87.

FERRO, Marc, *El libro negro del colonialismo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.

FIELDHOUSE, David K., *Economía e Imperio. La expansión de Europa 1830- 1914*, Madrid, Siglo XXI, 1990.

- *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII,* Madrid, Siglo XXI, 1993.

FLEITAS ALONSO, Carlos, *Episodios de la vida colonial*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional. Publicaciones del Instituto de Cooperación para el Desarrollo, 1989.

FONTÁN Y LOBÉ, Juan, « Notas para la historia de nuestras posesiones en Guinea. Consecuencias de la Expedición Lerena. La expedición Manterola », *África, Revista de Acción Española,* nº 22, 1943.

FRADERA, Josep Mª, *Gobernar colonias*, Barcelona, Península, 1999.

FRADERA, Josep Mª et al., *Catalunya i Ultramar. Poder i negoci a les colònies espanyoles (1750-1914),* Barcelona, Àmbit Serveis Editorials S.A. i Consorci de les Drassanes de Barcelona, 1995.

GARCÍA CANTÚS, Dolores, *Abandonar Guinea*: *informe de García Tudela al gobierno de la República, 1873,* Vic, Ceiba Ediciones, 2004.

GARCÍA CANTÚS, Dolores, « El comienzo de la masacre colonial del pueblo Bubi. La muerte de Botuko Sás, 1904 », dans MARTÍ PÉREZ, Josep et AIXELÁ CABRÉ, Yolanda, *Estudios africanos. Historia, oralidad, y cultura*, Vic, Ceiba Ediciones, 2008, p. 7- 26.

- « El trabajo forzado bubi en la colonia española de Fernando Poo entre 1890-1912: Videant Consules », dans MARTÍ PÉREZ, Josep et AIXELÁ CABRÉ, Yolanda*, Estudios africanos. Historia, oralidad, cultura*, Vic, Ceiba Ediciones, 2008.

GARCÍA GALLO, Alfonso, « Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias », *Anuario de Historia del Derecho español*, n° 27-28, Madrid, 1957-1958, p. 461-829.

GARCÍA GIMENO, Fernando*, El paraíso verde perdido*, Madrid, Editorial Pues, 1999.

GARRAD, Kenneth, « The original Memorial of Don Francisco Núñez Muley », *Atlante*, II, n°4, 1954, p. 168-226.

GEIJO, Jenaro G., *La Guinea Española y la Guardia colonial*, Gijón, Imprenta de "El Noroeste", 1915.

GIDE, André*, Voyage au Congo*, Paris, Gallimard, 1924.

GOBINEAU, Arthur de*, Essai sur l'inégalité des races humaines,* Paris, P. Belfond, 1967.

GOERG, Odile, *Commerce et colonisation en Guinée (1850-1913)*, Paris, L'Harmattan, 1986.

GÓNGORA ECHENIQUE, Manuel, *Ángel Barrera y las posesiones españolas del golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta San Bernardo 85, 1923.

GONZÁLEZ, Javier, *Cinco segundos*, Madrid, Ediciones Evohé, 2013

GRANADOS, Gregorio, *España en el Muni. Estudios y observaciones hechos en el país*, Madrid Mo de Marina, 1907.

GRILLO, Alessandra, « L'Afrique noire à l'époque du colonialisme français. Théorie d'une mise en scène », *Astrolabe*, mars-avril 2010, [En ligne], Url : http://www.crlv.org/astrolabe/marsavril-2010/l%E2%80%99afrique-noire-%C3%A0-l%E2%80%99%C3%A9poque-du-colonialisme-fran%C3%A7ais

GUERRA VELASCO, Juan Carlos et **RUIZ-VALDEPEÑAS**, Henar Pascual, « La selva como argumento: imaginario geográfico, discurso forestal y espacio colonial en Guinea Ecuatorial (1901-1968) », *Cuadernos Geográficos* n° 1, vol. 56, 2017, p. 6-25.

GUINEA, Emilio, *En el país de los Pámues (Relato ilustrado de mi primer viaje a la Guinea española*), Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947.

HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001.

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *El Colonialismo (1815-1873). Estructuras y cambios en los imperios coloniales*, Madrid, Síntesis, 1992.

HOBSON, J. A., *Estudio del Imperialismo*, Madrid, Alianza, 1981.

HOCHSCHILD, Adams, *El fantasma del Rey Leopoldo. Codicia, terror y heroísmo en el África colonial,* Barcelona, Península, 2002.

HUFMAN, Alan, *Mississipi in Africa*, New York, Gotham books, 2004.

IBARRA, José, « Guinea Española », *Revista de Geografía Comercial*, Madrid, Sociedad Española de Geografía Comercial, nº 34, 1887, p. 186-191.

- *Informe de la Comisión nombrada por el Gobernador de Fernando Póo en 5 de mayo de 1860*, Madrid, Imprenta Nacional, 1861.

ILIFFE, John, *Les Africains: histoire d'un continent*, Paris, Flammarion, 1997.

IYANGA PENDI, Augusto, *El pueblo ndowe: etnología, sociología e historia*, Valencia, Nau llibres, 1992.

JONES MATHAMA, Daniel, *Una lanza para el boabí*, Barcelona, Casals, 1962.

JUANOLA, Joaquín, *Primer paso a la lengua bubi, o sea ensayo a una gramática de este idioma*, Madrid, A. Pérez Dubrull, 1890.

KI-ZERBO, Joseph, *Historia del África negra*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

KINGSLEY, Mary, *Cautiva de África. Los periplos de una viajera intrépida*, ed. de R. Jiménez Fraile, Barcelona, Mondadori, 2001.

- *Viajes por el África occidental*, Madrid, Valdemar/Avatares, 2001.

KLEIN, Herbert S., *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza, 1986.

LA GÁNDARA, José de, *Informe al gobierno de S. M.*, edición y notas de J. Creus y M. L. de Castro, introducción de M. L. de Castro, Vic, Ceiba Ediciones, 1996.

LABRA, Rafael María de, *Los Códigos Negros*, Madrid, Imprenta de Aurelio J.Alaria, 1879.

- *Nuestras colonias en África, Fernando Póo, Corisco, Annobón, Elobey, la costa de Guinea*, Madrid, Tipografía de Alfredo Alonso, 1898.

LACROIX, Louis, *Les derniers négriers*, Paris, Amiot-Dumont, 1952.

LAVACHERY, Philippe, « Le peuplement des Grassfields : recherches archéologiques dans l'Ouest du Cameroun », *Afrika Focus*, Vol. 14, N° 1, 1998, p. 17-36.

LE BERRE, Yves, « Langues et usages sociaux en Basse-Bretagne », dans *Les parlers de la foi : Religion et langues régionales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1995

LINIGER-GOUMAZ, Max, *Guinée Équatoriale : de la dictature des colons à la dictature des colonels*, Genève, Les Éditions du Temps, 1982.

- « Connaître la Guinée Équatoriale », *Peuples noirs, Peuples Africains*, n°46, 1985, p. 27-92.

- *Brève histoire de la Guinée Équatoriale*, Paris, L'Harmattan, 1988.

- *Small is not always beautiful: the story of Equatorial Guinea*, London, Hurst, 1988.

- *De l'Africa des esclaves à l'Africa esclave. Conférence planétaire pour la proclamation de la paix universelle*, Paris, l'Harmattan, 1995.

- *Guinea Ecuatorial, Memorandum*, Madrid, Sial- Casa de África, 2013.

LITVAK, Lily, *El ajedrez de estrellas*, Barcelona, Laia, 1987.

LLOPIS, José J., *Enigmas del África Negra*, Barcelona, Daimón, 1964.

LÓPEZ CORRAL, Miguel, *La Guardia Civil*, Madrid, Esfera, 2009.

LUCAS DE BARRES, Alfonso de, *Posesiones del Golfo de Guinea*, Méjico, 1918.

LUCIANO FRANCO, José, *Comercio clandestino de esclavos*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1980.

MARTÍ PÉREZ, Josep et **AIXELÀ CABRÉ**, Yolanda*, Estudios africanos. Historia, oralidad, cultura*, Vic, Ceiba Ediciones, 2008.

M'BARE N'GOM (Ed.), *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana*, Alcalá de Henares, Servicios de Publicaciones (Universidad de Alcalá) - Colección Africanía, 2004.

- *Diálogos con Guinea: panorama de literatura guineoecuatoriana de expresión castellana a través de sus protagonistas*, Madrid, Labrys 54, 1996.

M'BOKOLO, Elikia, *Noirs et Blancs en Afrique Équatoriale. Les sociétés côtières et la pénétration française (vers 1820-1874)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.

MADRID, Francisco, *La Guinea Incógnita. Vergüenza y escándalo colonial*, Madrid, Editorial España, 1933.

MANNIX, Daniel P. et **COWLEY**, M., *Historia de la trata de negros*, Madrid, Alianza, 1970.

MARTÍN CASARES, Aurelia (ed.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2015.

- *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI) : horizontes socioculturales*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2014.

MARTÍN CORRALES, Eloy, « Los sones negros del flamenco: sus orígenes africanos », *La Factoría,* 2000, p. 89-107.

- « El patriotismo liberal español contra Marruecos (1814-1848): antecedentes de la guerra de África de 1859-1860 », *Illes i Imperis*, n° 7, 2004, p. 11-43.

- « Del esclavo al vecino inmigrante: la imagen del negro en España », *Interrogating Gazes*, Series XVIII, Vol. 137, 2013, p. 299-309.

MARTÍN DEL MOLINO, Amador, *Los bubis. Ritos y creencias.* Madrid, Labrys 54, 1993.

- *La ciudad de Clarence. Primeros años de la actual ciudad de Malabo, capital de Guinea Ecuatorial, 1827-1859*, Malabo, Centro Cultural de España en Malabo, 1993.

MARTÍNEZ CARRERAS, José Urbano, « Carlos III y África. Estado de las cuestiones », *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*, Madrid, Universidad Complutense, Vol. I, 1990, p. 915-921.

- *Historia del colonialismo y la descolonización, siglos XV-XX*, Madrid, Editorial Complutense, 1992.

- *África subsahariana (1885-1990). Del colonialismo a la descolonización*, Madrid, Síntesis, 1993.

MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel, *Manuel Iradier. La azarosa empresa de un explorador de quimeras*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1993.

MAS, José*, En el país de los bubis*, Madrid, V. H. Sanz Calleja – Editores e Impresores, 1920.

MAZRUI, Ali et **WONDJI**, Christophe (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique depuis 1935*, Vol. VIII, Paris, Présense Africaine / Edicef / Unesco, 1998.

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, collection Folio/actuel, 2002.

MENÉNDEZ HERNÁNDEZ, José, *Los últimos de Guinea: el fracaso de la descolonización*, Madrid, Sial - Casa de África, 2008.

MESA, Roberto, *El colonialismo en la crisis del XIX español*, Madrid, ICI, 1990.

MIGUEL DE LOS RIOS, Juan, *Memorias sobre las islas africanas de España: Fernando Poo y Annobón*, Madrid, Compañía tipográfica, 1844.

MIRANDA DÍAZ, Mario*, Cartas de Guinea*, Madrid, Espasa Calpe, 1940.

- *España en el continente africano,* Madrid, CSIC, 1963.

MONTALBÁN, Ramón, « La Guinea española en la Exposición Ibero-americana de Sevilla », *África. Revista de tropas coloniales*, Ceuta, juin 1929, p. 142-145.

MORALES LEZCANO, Victor (Dir.), *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos*, Madrid, U.N.E.D., 1993.

MORENO MORENO, José A., *Reseña histórica de la presencia de España en el golfo de Guinea*, Madrid, CSIC, 1952.

MORENO NAVARRO, Isidoro, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.

MVE BEKALE, Marc, « Gabon. Méditations sur l'origine des Fang: quand la biologie moléculaire s'en mêle! », *Médiapart*, 15 juillet 2014. [En ligne]. URL: http://blogs.mediapart.fr/blog/marc-mve-bekale/150714/gabon-meditations-sur-l-origine-des-fang-quand-la-biologie-moleculaire-s-en-mele.

MVE BENGOBESAMA, Constantino, *Tradiciones del pueblo fang*, Madrid, Rialp bolsillo, 1981.

NDIAYE, Pap, « "Français et Africains" de William B. Cohen », *L'Histoire*, mensuel n° 374, avril 2012, [En ligne], URL : https://www.lhistoire.fr/classique/%C2%AB-fran%C3%A7ais-etafricains-%C2%BB-de-william-b-cohen.

NDONGO, Donato, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Editorial Cambio 16, 1977.

- *Les ténèbres de ta mémoire*, Paris, Gallimard, 2004

- « La transgresión del tabú: "ser y sentirse" negro en España », dans *El otro en la España contemporánea: prácticas, discursos y representaciones*, Silvina Schammah Gesser et Raanan Rein (coords.), Sevilla, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2011, p. 285-316.

NEGRÍN FAJARDO, Olegario, *Historia de la educación en Guinea Ecuatorial. El modelo educativo español*, Madrid, U.N.E.D., 1993.

- *España en África Subsahariana. Legislación educativa y aculturación coloniales en la Guinea Española (1857-1959),* Madrid, Editorial Dykinson, 2013.

NERÍN, Gustau, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona, Península, 1998.

- « Inversors catalans i la conquesta del Muni (1900-1926) », *Illes e Imperes,* n°8, 2006, p. 113-131.

- *Un guardia civil en la selva*, Barcelona, Ariel, 2007.

- « La soberanía española en el Muni (1900-1914) », dans *I Premio de Ensayo Casa África*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009.

- « ¿Socialismo utópico en Annobón? La aventura revolucionaria del sargento Restituto Castilla (1931-1932) », Texte présenté à Hofstra University (New York) lors du congrès *Between Three continents: Rethinking Equatorial Guinea on the Fortieth Anniversary of Its Independence from Spain*, 2-4 avril 2009.

- *La última selva de España: antropófagos, misioneros y guardias civiles*, Madrid, Catarata, 2010.

- *Corisco y el estuario del Muni (1470-1931): del aislamiento a la globalización y de la globalización a la marginalización*, Paris, L'Harmattan, 2015.

- *Traficants d'ànimes: els negrers espanyols a l'Àfrica*, Barcelona, Portic, 2015.

NGUEMA-OBAM, Paulin, *Fang du Gabon: les tambours de la tradition*, Paris, Karthala, 2005.

NOVÁS CALVO, Lino, *El Negrero*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1933.

NOVOA, José Manuel, *A través de la magia bubi. Por las selvas de Guinea Ecuatorial*, Zaragoza, Edelvives, 1991.

- *Iboga. La sociedad secreta del Bueti, Guinea Ecuatorial*, Madrid, Transglobe Films, 1998.

OBENGA, Théophile, *Les peuples bantu : migrations, expansion et identité culturelle*, Actes du colloque international, Libreville 1-6 avril 1985, Tome 1, Paris, l'harmattan, 1989.

OBIANG BIKO, Adolfo, *Guinea Ecuatorial: del colonialismo español al descubrimiento del petróleo*, Madrid, Sial / Casa de África, 2016.

OLESA MUÑIDO, Francisco, *Derecho penal aplicable a Indígenas*, Madrid, I.E.A, 1953.

ONDO NDJENG AFANGÙ, Fernando Ignacio, « Las relaciones entre la iglesia y la comunidad política en Guinea Ecuatorial (1855-1994) », *Cuadernos doctorales*, nº 15, 1998, p. 312-360.

OSSORIO, Amado, « Condiciones de colonización que ofrecen los territorios españoles del Golfo de Guinea », *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, tome XXII, mai 1887, p. 314-32

OTABELA, Joseph-Désiré et **ONOMO-ABENA**, *Entre Estética y compromiso. La obra de Donato Ndongo-Bidyogo*, Madrid, UNED, 2009.

OWONO, Jacques Fulbert, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique: une étude exegético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun,* Bamberg, University of Bamberg Press, 2011.

PALAU CLAVERAS, Agustín, *Principios de nuestra historia Colonial en el Golfo de Guinea. La expedición Argelejos,* Madrid, (s.n), 1942.

PANCORBO, Luis, *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo,* Madrid, Siglo XXI, 2008.

PANYELLA, Augusto, *Esquema de etnología de los Fang ntumu de la Guinea española*, Madrid, CSIC, 1959.

PAULO ROUANET, Sergio, « Regard de l'autre, regard sur l'autre », *Diogène*, volume 193, n° 1, 2001, p. 3-14. [En ligne]. Url : https://www.cairn.info/revue-diogene-2001-1-page-3.htm.

PEDRAZ MARCOS, Azucena, *Quimeras de África. La Sociedad Española de Africanistas y Colonistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX,* Madrid, Ed. Polifemo, 2000.

PÉLISSIER, René*,* « La Guinée espagnole », *Revue française de science politique*, 13e année, n° 3, 1963, p. 624-644.

- *Los territorios españoles de África*, Madrid, IDEA-CSIC, 1964.

- *Don Quichotte en Afrique, voyages à la fin de l'empire espagnol*, Orgeval, Ed. Pélissier, 1992.

- *Spanish Africa. Afrique espagnole, études sur la fin d'un Empire (1975-1976)*, Orgeval, Ed. Pélissier, 2005.

PEÑA Y GOYOGA, José Mª de la, *Repertorio de legislación colonial de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea. Años 1945-1954*, Madrid, Artes gráficas Fénix, 1955.

PEREDA, Bienvenido, *Compendio de gramática bubi*, Barcelona, Lucet, 1920; Isidoro Abad, *Elementos de la gramática bubi*, Madrid, Editorial del Corazón de Maria, 1928.

PÉREZ, Joseph, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996.

PÉREZ, Dionisio, « La ruina de Fernando Poo », *El Imparcial*, 1er mars 1910.

PÉREZ EMBID, Florentino, *Los descubrimientos en el Atlántica y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el tratado de Tordesillas*, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos, 1948.

PERPIÑÁ GRAU, Román*, De colonización y economía en la Guinea Española*, Barcelona, Editorial Labor, 1945.

PERROIS, Louis, *Fang*, Milan, 5 Continents Éditions, 2006.

PERVILLÉ, Guy, « Qu'est-ce que la colonisation ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Tome 22, n° 3, juillet - septembre 1975, p. 321-368.

PIQUERAS ARENAS, José Antonio, *La revolución democrática (1868-1874). Cuestión social, colonialismo y grupos de presión*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.

PONS, José, *Impresiones dermopapilares en indígenas de la Guinea Española en relación con otras poblaciones*, Madrid, CSIC, 1951.

POULET, Régis, « "Les nègres sont négligents et paresseux à l'excès" - Lutter contre les préjugés sur les Africains, d'hier à aujourd'hui », *La Revue des Ressources*, 16 novembre 2013. En ligne, URL: https://ressources.org/les-negres-sont-negligents-et-paresseux-a-l-exces-lutter-contre-les-prejuges-sur-les,1357.html.

POZANCO, Ángel Miguel, *Guinea mártir*, Valencia, Imprenta moderna, Colección actualidad, 1937.

PUJADAS, Tomás L., *La Iglesia en la Guinea Española: Fernando Poo*, Madrid, Editorial Iris de Paz, 1968.

- *La Iglesia en la Guinea Española: Río Muni,* Barcelona, Claret, 1983.

QUENUM, Alphonse, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris, Karthala, 2008.

RAMÍREZ COPEIRO DE VILLAR, Jesús, *Objetivo África: crónica de la Guinea Española en la II Guerra Mundial*, Huelva, Édition de l'auteur, 2004.

REBOLLE, Eliado, *Estupendos misterios de la Guinea Española ó exposición internacional permanente de nuestro desastre colonial*, Madrid, Agencia Española Librería, 1933.

REUSS GALINDO, Erika, *Guinea Española - Guinea Ecuatorial, Estudio de una biblioteca guineana*, Madrid, Libris, 2008.

RIEUCAU, Jean, « Bioko (Guinée équatoriale) : un espace insulaire stratégique au centre du golfe de Guinée », *Les cahiers d'Outre-mer*, 226-227, 2004, p. 217-232.

RÍOS MATEO*, La España ignorada*, Barcelona, Editorial Hispano Europea, 1959.

RODNEY, Walter, *A history of the upper Guinea Coast, 1545 to 1800*, New York, Monthly Review Press, 1980.

ROMERO MOLINER, Rafael, « Apuntes sobre la estructura social de Fernando Póo », *Cuadernos de Estudios Africanos*, Madrid, IDEA, 1949.

- « Notas sobre la situación social de la mujer indígena en Fernando Póo », *Cuadernos de Estudios Africanos*, Madrid, IDEA, 1952.

RONDO IGAMBO, Fernando, *Guinea Ecuatorial, de la esclavitud colonial a la dictadura nguemista*, Barcelona, Carena, 2000.

- *Conflictos étnicos y gobernabilidad: Guinea Ecuatorial,* Barcelona, Carena, 2006.

ROPIVIA, Marc, « Les Fang dans les Grands Lacs et la Vallée du Nil. Esquisse d'une géographie historique à partir du Mvett », *Présence africaine*, n° 120, p. 46-58.

ROUT, Leslie, *The African Experience in Spanish America. 1502 to the present day*, Cambridge, University Press, 1976.

RUHLMANN, Jean, *Histoire de l'Europe au XXe siècle. 1900-1918*, Tome 1, Bruxelles, Éditions Complexe, 1994.

SAAVEDRA MAGDALENA, Diego, *Memoria de la Comisaría Regia en las posesiones españolas del golfo de Guinea, presentada al Ministro de Estado*, Madrid, Vicente Rico, 1907.

SACHS, Ignacy, « L'image du Noir dans l'art européen », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 24e année, N°4, 1969, p. 883-893.

SÁENZ DE GOVANES, Luis, *El africanismo español*, Madrid, CSIC-IDEA, 1971.

SAID, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000.

SALAFRANCA, Jesús, *El sistema colonial español en África*, Málaga, Algazara, 2001.

SALA-MOLINS, Louis, *L'Afrique aux Amériques. Le Code Noir espagnol*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, « Las exhibiciones etnológicas y coloniales decimonónicas y la Exposición de Filipinas de 1887 », *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LVII, 2, 2002, p. 79-104.

- « África en Sevilla: la exhibición colonial de la Exposición Iberoamericana de 1929 », *Hispania*, 2006, LXVI, p. 1045-1082.

SÁNCHEZ MOLINA, Raúl, « Homo infantilis: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LVII, 2 (2002), p. 105-120.

- « Imágenes de los fang en los primeros exploradores y colones españoles », *Actas del congreso*, Primeras Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial, Madrid, UNED/ UNGE, 2009.

- *El pamue imaginado*, Madrid, UNED, 2011.

SANT GISBERT, Jordi, « El modelo económico colonial y sus contradicciones, Fernando Póo 1900-1936 », *Afro-Hispanic Review*, Volume 28, nº 2, 2009.

SANTA CRUZ, Nicomedes, « El negro en Iberoamérica », *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 451-452 (Janvier- février 1988), p. 7-46.

SANTOS MORILLO, Antonio, « Caracterización del negro en la literatura española del XVI », *Lemir*, n° 15, 2011, p. 23-46.

SANZ CASAS, Gonzalo, « Los finqueros y el uso del trabajo forzado en la agricultura colonial de la isla de Fernando Póo », *Arxiu d'Etnografía de Catalunya*, N°3, 1984.

SCHOELCHER, Victor, *Esclavage et colonisation*, Paris, Puf, 2007.

SEPA BONABA, Edmundo (Kopesese), *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968). Colonización y fragmentación de la sociedad bubi*, Barcelona, Icaria, 2011.

SEQUERA MARTÍNEZ, Luis de, *Poto-Poto, las tropas de guarnición en los Territorios españoles de Guinea*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2006.

SIDERA PLANA, Jaume, « P. Xifre, el gran impulsor de la expansión congregacional », [en ligne], http://www.claretianformation.com/cofundadores-josep-xifre-musach/.

SOLANO, Francisco de et **GUIMERA**, Agustín (eds.), *Esclavitud y Derechos Humanos*, Madrid, CSIC, 1990.

SOLER, Bartolomé, *La selva humillada*, Barcelona, Hispano-Americana, 1951.

SOMÉ, Magloire, « Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation », *Afrika Zamani*, n° 9&10, 2001-2002, p. 41-59.

SORELA, Luis, *Les possessions espagnoles du golfe de Guinée: leur présent et leur avenir*, Paris, A. Lahure, 1884.

STELLA, Alessandro, *Histoires d'esclaves dans la péninsule ibérique*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.

SUÁREZ BLANCO, Sergio, « Las colonias españolas en África durante el primer franquismo (1939-1959) », *Espacio Tiempo y forma*, Serie V, Historia Contemporánea, 1997, p. 315-332.

SUNDIATA, Ibrahim K., *The Fernandinos: Labor and Community in Santa Isabel de Fernando Poo, 1827-1931,* Nortwestern University, Evanston, 1972.

- « Prelude to Scandal: Liberia and Fernando Po, 1880-1930 », *The Journal of African History*, Cambridge University Press, 1974, Vol. 15, n°1, p. 97-112.

- *Black Scandal, America and the Liberian labor crisis (1929-1936),* Philadelphia, ISHI, 1980.

- *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1996.

SURET-CANALE, Jean, *Afrique noire. L'ère coloniale 1900-1945*, Paris, Éditions Sociales, 1962.

TERÁN, Manuel de*, Síntesis geográfica de Fernando Póo*, Madrid, IDEA-CSIC, 1962.

TESSMAN, Günter, *Los Pamues (los Fang): monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África occidental*, Traducción de Erika Reuss Galindo, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2003.

- *Los bubis de Fernando Póo, descripción monográfica etnológica de una tribu de negros del África occidental*, Traducción de Erika Reuss Galindo, Madrid, Sial-Casa de África, 2008.

TESTART, Alain, « L'esclavage comme institution » *L'Homme*, 1998, Tome 38, n°145, p. 31-69.

TRAY BOUSOÑO, Francisco, *Los españoles de color negro*, La Laguna (Tenerife), Concejalía de cultura, 2004.

TRUJEDA INCERA, Luis, *Los Pámues de nuestra Guinea (Estudios de derecho consuetudinario)*, Madrid, 1946.

TUÑÓN DE LARA, Manuel, *Estudios sobre el siglo XIX español*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

UGARTE, Michael, *Africans in Europe : the culture of exile and emigration from Equatorial Guinea to Spain*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2010.

UNESCO, *Historia General de África,* Vol. VII, Madrid, UNESCO, 1987.

- *Les abolitions de l'esclavage*, Paris, UNESCO, 1998.

UNZUETA YUSTE, Abelardo de, *Islas del Golfo de Guinea (Elobeyes, Corisco, Annobón, Príncipe y Santo Tomé y Isla de Fernando Póo)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945.

URQUIJO GOITIA, José Ramón, *Gobiernos y ministros españoles (1808-2000)*, Madrid, CSIC, 2001.

UZOIGWE, G. N., « La división y conquista europeas de África: visión general », dans *Historia General de África,* Vol. VII, Madrid, UNESCO, 1987, p. 41-67.

VILAR, Juan Bautista, *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914),* Murcia, CSIC y Universidad de Murcia, 1989.

- « España en Guinea Ecuatorial (1778-1892) », *Anales de la Universidad de Murcia*, XXVIII, Nº 3-4 1969-70, p. 265-306.

VILARÓ I GÜELL, Miquel, *La colonización de la cruz en la Guinea Española*, Barcelona, CEIBA Ediciones, 2011.

- « La segunda expedición misionera al Golfo de Guinea a cargo del Reverendo Miguel Martínez Sanz, primer prefecto apostólico de Fernando Poo *», HISPANIA NOVA*, n°10, 2012.

- « Civilizar o hacer negocios: el dilema en torno a las misiones católicas del golfo de Guinea en los debates del I Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n°7, 2013, p. 227-240.

WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1992 (1e éd. coll. « Bibliothèque des Histoires », 1971).

WARNIER, Jean-Pierre, *« Les peuples bantu, migrations, expansion et identité culturelle »* [compte rendu], *Journal des africanistes,* 1990, Tome 60, Fascicule 1, p. 179-181.

WESSELING, Henri, *Divide y Vencerás. El reparto de África (1880-1914),* Barcelona,Península, 1999.

- *Le partage de l'Afrique*, Paris, Gallimard (Collection Folio histoire N°107), 2002.

WULF, Valérie de, « Une étape dans la stratégie missionnaire clarétaine : le déplacement du village principal d'Annobón (Guinée Équatoriale), 1892-1895 », *Studia Africana*, n°8, mars 1997, p 21-34.

- *Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle* (Tome 1), Paris, L'Harmattan, 2014.

- *Les Annobonais, un peuple africain original. Guinée Équatoriale, XVIIIe-XXe siècles*, (Tome 2), Paris, L'Harmattan, 2014.

WYNTER, Sylvia, «The Eye of the Other : Images of the Black in Spanish Literature », dans *Blacks in Hispanic Literature*, édition de Miriam DeCosta, New York, Kennikat Press, 1977, p. 1-17.

YGLESIAS DE LA RIVA, A., *Política indígena en Guinea*, Madrid, IDEA, 1947.

ZAMORA, Francisco, *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*, Barcelona, Ediciones B, 1994.

ZARCO, Mariano de (C.F.M.), *Actuación de los misioneros españoles en la cuestión del Muni*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950.

ZIELINA, María, « Donato Ndongo Bidyogo, un esritor guineano y su obra », *Afro-Hispanic review*, Vol. 19, n°1, 2000, p. 106-116.

• Thèses de doctorat

CREUS, Jacint, *Action missionnaire en Guinée Équatoriale, 1858-1910: perplexités et naïvetés à l'aube de la colonisation,* Thèse de Doctorat (Université Paris VII), Tomes 1 et 2, Paris, ANRT, 1998.

NGAH ELINGUI épouse **DARRIGOL**, Adeline, *Politiques linguistiques et multiculturalisme en République de Guinée Equatoriale, de la colonisation espagnole à nos jours*, Thèse de Doctorat, Université François Rabelais de Tours, 2014.

GARCÍA CANTÚS, Dolores, *Fernando Poo: una aventura colonial española en el África Occidental (1778-1900)*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 2003.

MARTÍN CASARES, Aurelia, *La esclavitud en Granada en el siglo XVI*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1998.

NGONO, Louis Martin, *La construction du vote en Afrique. Le Cameroun aux urnes (1945-2000)*, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2, 2000.

PLASENCIA CAMPS, Inés, *Imagen y ciudadanía en Guinea Ecuatorial (1861-1937): del encuentro fotográfico al orden colonial*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017.

SANZ CASAS, Gonzalo, *Política colonial y organización del trabajo en la Isla de Fernando Poo, 1880-1930*, Tesis Doctoral, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1983.

• Sources audiovisuelles

- « El pabellón de Guinea en la exposición de Sevilla de 1929 », disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=pax5yMNAW-Q

- « La historia de Guinea Ecuatorial », disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=6g60hP9Qx8Q.

- Hermic Films, « Misiones de Guinea », disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=IsagkRgW3Sg.

- Histórica Media, « La Guardia Civil en la descolonización de Guinea Ecuatorial », disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=VYma2eo42N8.

- Ricardo Hernández Coronado, « La historia silenciada. Esclavitud y negros en Andalucía », disponible sur : https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=9ehZ4krn814.

- Rtve, « Guinea, el sueño colonial », disponible sur : http://www.rtve.es/alacarta/videos/cronicas/cronicas-guinea-sueno-colonial/724500/

- Uned, « 50 Aniversario de la Independencia de Guinea Ecuatorial », disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=XZU5yLG8lHQ

- Xavier Montanyà, « Guinea Ecuatorial, memoria negra », disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=m4ygIp7rWyQ.

TABLE DES MATIERES

Introduction générale……11

Première partie : Grands traits de l'établissement des Espagnols en Guinée Équatoriale……30

Introduction à la première partie.....32

Chapitre 1 : Entre prises de possession et premières tentatives de colonisation……...34

I. Les Espagnols à la découverte des îles guinéennes : l'expédition Argelejo……..34

I.1. Les avatars d'une expédition « secrète »……34

I.2. Prise de possession de Fernando Poo……..39

I.3. La séquence annobonaise……42

II. L'occupation anglaise……...48

II.1. Les Britanniques à Fernando Poo : remise en cause des projets commerciaux espagnols……...48

II.2. Une colonie anglaise sur un « territoire espagnol »……...53

II.3. L'héritage anglais à Fernando Poo : *Fernandinos* et missionnaires protestants……..58

III. L'Espagne et sa souveraineté sur les îles guinéennes……61

III.1. Un nouvel intérêt pour les îles guinéennes……...61

III.2. Guillemard de Aragón et l'hispanisation de Fernando Poo……67

Chapitre II : Débuts de la colonisation……..75

I. Vers une colonisation effective……..75

I.1. O'Donnell et la manifestation d'une « renaissance impériale »……75

I.2. L'expédition Chacón comme précurseur de l'action coloniale……..80

II. De possessions oubliées à colonie structurée……...…85

II.1. Fondements d'une structure administrative et premier statut organique de la colonie……...85

II.2. Des colons pour la « mise en valeur » de Fernando Poo……...91

II.3. Politique de peuplement avec des émancipés cubains et colonisation pénale….95

Chapitre III : Des peuples et des cultures à l'épreuve de la colonisation……...102

I. Les Bubi et la présence européenne……102

I.1. Les Bubi d'*Etulá Eri*……102

I.2. Les Bubi et l'implantation européenne à Fernando Poo……...109

II. Les Annobonais……..112

II.1. De la découverte au peuplement de l'île d'Annobón……..112

II.2. Une identité nouvelle……...120

II.3. D'une colonisation à une autre……123

III. Le Río Muni : des migrations fang à la « pacification »……...127

III.1. La Guinée continentale, pays fang……127

III.2. Les Européens au contact de la culture et de la société fang……133

III.3. *La pacificación* ou la conquête du Río Muni……139

III.4. Les Ndowe……..143

Conclusion de la première partie…….148

Deuxième partie : Imaginaires et représentations : la Guinée espagnole et les Guinéens dans le regard des Espagnols……...150

Introduction à la deuxième partie……...…….152

Chapitre 1 : Imaginaire colonial et idéologie……..154

I. Espagnols et Africains avant la colonisation de la Guinée Espagnole……154

I.1. L'Espagne, l'Afrique et les Africains avant la rencontre coloniale……..154

I.2. *Negros ladinos* : la présence des Noirs en Espagne……..159

I.3. Esclavage et image du Noir……..164

II. Colonisation et contacts avec l'altérité……...168

II.1. Fernando Poo et le Río Muni dans l'imaginaire colonial espagnol : entre paradis terrestre et enfer……...168

II.2. L'espace colonial comme terrain de rencontre avec l'altérité : cas de Fernando Poo……...174

II.3. L'indigène, cette altérité négative et dangereuse…….178

III. Idéologie et colonisation : la mission civilisatrice……181

III.1. Émergence d'un discours colonial sur les territoires du golfe de Guinée……..181

III.2. *Colonizar es propagar la religión católica*……185

III.3. Les jésuites pour la christianisation des Bubi……189

III.4. Les Clarétains en Guinée : consolidation des intérêts espagnols et pérennisation de la présence missionnaire…….193

Chapitre 2 : Description et représentation ethnico-culturelle des colonisés……...202

I. Les Bubi dans le regard des Espagnols……202

I.1. Portraiture du Bubi dans la littérature coloniale…….....202

I.2. Le Bubi comme sujet infantile……..209

I.3. Un autre regard : Oscar Baumann chez les Bubi……..213

II. Différence culturelle et stéréotypes fantasmés……...219

II.1. Les Espagnols face aux institutions politiques et sociales bubi……..219

II.2. Péché et immoralité chez les Guinéens : entre hypersexualité, hyper-érotisme et anarchie sexuelle…….……225

II.3. *Topé* et *coroco* : indigènes et alcoolisme…….....230

III. Propagande coloniale, imagerie et exhibition de l'exotique…….235

III.1. *La Guinea Española*, entre mémoire historique et exaltation de l'œuvre missionnaire……235

III.2. La propagande coloniale et ses outils…….241

III.3. Mise en scène et stéréotypification de l'Autre : l'exhibition des Guinéens à l'Exposition Ibéro-américaine de 1929……...……247

Chapitre 3 : Les Fang dans l'imaginaire colonial : la réinvention du sauvage ?.....255

I. Fang et littérature coloniale…….255

I.1. Une figure marquante de la littérature coloniale……...255

I.2. Une longue marche vers l'océan : « les guerriers conquérants »……..259

I.3. Espagnols et Européens au contact des Fang……262

II. Le Fang ou la réinvention du (mauvais) sauvage……...264

II.1. Le sauvage anthropophage……..264

II.2. De la justice chez les Fang……..269

II.3. La pacification du Río Muni en contrepoint de la bellicosité des Fang……..272

III. Un regard sur la femme fang…….279

III.1. La femme-objet……..279

III.2. La femme à palabres……..284

Conclusion de la deuxième partie…….....287

Troisième partie : Politique indigène, influences missionnaires et hispanisation……...289

Introduction à la troisième partie……...…….291

Chapitre 1 : Politique indigène et ordre colonial : le rapport à l'Autre à travers la politique indigène……...……293

I. Caractérisation et définition coloniale (ethnocentrique) des populations natives...293

I. 1. L'indigène dans la législation coloniale avant 1904……293

I.2. Construction d'une structure juridico-politique : la figure légale de l'indigène ou l'impossible individuabilité du colonisé…….296

I.3. La politique indigène : entre protection des indigènes, ethnocentrisme et hiérarchie raciale……..301

II. Paternalisme colonial, infantilisation et catégorisation des colonisés……306

II.1. Le *Patronato de Indígenas* ou la réduction de l'altérité au statut de mineur…..306

II.2. Émancipation et catégorisation des indigènes…….312

II.3. Une politique de l'assimilation en Guinée Espagnole : réalité ou utopie ?.....316

II.4. Propriété indigène, tutelle et ordre colonial…….320

III- Le cas des créoles *fernandinos*….....328

III.1. De *tratantes* à *finqueros* : évolution sociale des *Fernandinos*……..……328

III.2. L'élite africaine de Fernando Poo dans le contexte législatif colonial…….333

III.3. Les *Fernandinos* dans la relation coloniale……336

Chapitre 2 : *Españolizar catolizando colonialmente* : les clarétains et la transformation de la société guinéenne……340

I. Développer la culture et le sens moral des indigènes……..340

I.1. Éduquer les indigènes : les clarétains et le monopole de l'enseignement colonial……340

I.2. Éducation de la femme guinéenne……346

I.3. Les internats au cœur du modèle éducatif clarétain……..349

I.4. Des internats aux villages catholiques : vers un nouveau modèle de société…...354

II. Entre zèle évangélisateur et despotisme : l'offensive morale des clarétains dans la société guinéenne……359

II.1. La déferlante clarétaine……...359

II.2. La toute-puissance des clarétains à Annobón……..363

II.3. Lutte contre la polygamie et les coutumes des autochtones : entre démembrement et fragmentation des sociétés guinéennes……366

II.4. Les clarétains à l'assaut du Río Muni……..372

III. Crises et ruptures……...……376

III.1. Pouvoir civil et pouvoir ecclésiastique dans la mission civilisatrice…….376

III.2. Opposition des autochtones……381

III.3. La civilisation par le travail : les indigènes au service de l'exploitation coloniale……..384

Conclusion de la troisième partie…….……...391

Conclusion générale……393

Sources et bibliographie…….....403