

Zeitschrift: Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire
Herausgeber: [s.n.]
Band: 29 (2022)
Heft: 2: Vormoderne postkolonial? = Moyen Âge postcolonial?

Artikel: L'Afrique et l'Europe entre Moyen Âge et Renaissance : changements de points de vue
Autor: Kopp, Vanina
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1005940>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'Afrique et l'Europe entre Moyen Âge et Renaissance

Changements de points de vue

Vanina Kopp

C'est par les récits d'un ambassadeur du sultan de Fez devenu pupille du pape à Rome que le cercle des humanistes de la cité vaticane ont entendu parler de Tombouctou, la capitale des humanistes musulmans dans le premier tiers du XVI^e siècle.¹ Envoyé par le souverain marocain sillonner l'Afrique subsaharienne et l'Égypte, ce natif de Grenade d'où fut chassée sa famille par la *Reconquista* des rois catholiques, fut fait prisonnier par des pirates chrétiens durant son trajet de retour en Méditerranée. Alors que son rang et ses connaissances furent reconnus à Rome, il réemploya ses riches notes et, en changeant d'écriture et de langue, il coucha par écrit en italien, pour un nouveau public, son périple sous le titre *Descrittione dell'Africa* en 1526. Écumant les manuscrits de la bibliothèque pontificale en tant que traducteur de textes arabes en collaboration avec des collègues juifs, le néoconverti s'employa également à rédiger un nouveau dictionnaire latin-hébreu-arabe et une anthologie sur les médecins et les philosophes arabes.² Cependant, c'est bien son introduction aux contrées lointaines, aux villes regorgeant de livres et aux cités rayonnant par l'art et les écoles sous la protection des souverains songhaï qui lui réserve une place singulière dans le monde des savoirs. Il réussissait ainsi à remplacer les fantasmes vagues de l'Occident sur ces parties du monde par des faits et des récits autobiographiques.³ Hasan ibn Muhammad al-Wazzan al-Fasi, mieux connu dans le monde européen de la Renaissance sous le nom de Jean Léon l'Africain,⁴ produisit donc l'un des tout premiers récits géographiques, politiques et culturels en qualité de témoin voyageur, s'adressant désormais aux élites de la Renaissance chrétienne, intéressées par des informations de première main sur les cultures qui leur demeurent inconnues. Son récit fut rapidement traduit en latin, en anglais et dans d'autres langues européennes et restera pendant les siècles à venir l'une des uniques sources d'information sur l'Afrique subsaharienne. Il se joint ensuite aux récits des autres voyageurs africains qui arrivent progressivement dans les cours européennes en apportant marchandises et récits détaillés, informations et savoirs dont ils avaient le monopole.

Les échanges interculturels, notamment transméditerranéens, de l'époque pré-moderne s'inscrivent depuis longtemps dans une historiographie à vocation

«globale» en «provincialisant l'Europe».⁵ Sont mis au centre non pas les expériences de ceux qui quittent l'Europe (vikings, croisés, pèlerins, marchands, «explorateurs»...), mais la relation du «monde» avec l'Occident latin. Les ambassades abbassides et byzantines chez les Carolingiens,⁶ les contacts sporadiques de pèlerins nestoriens de Chine ou orthodoxes d'Éthiopie à partir du XII^e siècle en témoignent.⁷ Des colonies pour les communautés musulmanes par des rois chrétiens sont documentées, notamment les installations,⁸ les services⁹ et les rémunérations,¹⁰ ainsi que des voyages transatlantiques par des Amérindiens chez les puissances ibériques.¹¹ Accessible en allemand et en anglais, la base de données Blackcentraleurope.com enregistre des sources textuelles et visuelles de la présence de *people of colour* sur le continent européen et dans l'imaginaire de l'époque médiévale.¹²

Ces recherches universitaires se superposent, de nos jours, aux débats de la société civile sur le passé colonial. Actuellement, le mouvement transnational *Black Lives Matter* questionne l'héritage colonial et son patrimoine muséal,¹³ même pour des pays noncolonisateurs comme la Suisse, en interrogeant la société sur son passé, et plus important, sur son actualité. L'histoire des migrations et des profits économiques à l'époque prémoderne a été étudiée localement pour Saint-Gall¹⁴ au travers de ses liens avec Constance, et mis en lumière par l'exposition *Stoff. Blut. Gold. Auf den Spuren der Konstanzer Kolonialzeit*.¹⁵ En outre, le récent livre d'Olivette Otele consacre deux chapitres au Moyen Âge et à la Renaissance afin de souligner la longue tradition d'«*African Europeans*»;¹⁶ des séries télévisées comme *Black and British* de David Olusoga sur la BBC en 2016 s'intéressent à des voix et à des vies qu'Otele appelle «*untold*» ou «*forgotten*», car n'ayant pas de place dans les narratifs historiques occidentaux considérés souvent comme universels.

Dresser un panorama de ces passages et de ces présences, temporaires ou durables, des personnes primo-arrivantes depuis le continent africain sur le continent européen (voyageurs, ambassadeurs, travailleuses et travailleurs, personnes asservies ou pèlerins), de leurs motivations et de leurs expériences sera au cœur de cet article. La fin du Moyen Âge, dans lequel j'englobe la Renaissance pour des raisons de continuités, y joue un rôle clé, car bien avant que ne débutent le marché triangulaire et l'esclavage à grande échelle, cultures et marchés se rencontrèrent, régis par des rapports de force bien distincts et bien moins unilatéraux qu'aux époques ultérieures. L'articulation de l'article se fera en deux temps: la première partie montrera, notamment à travers des voix noneuropéennes, les expériences et les échanges économiques et diplomatiques des royaumes africains, comme ceux du Kongo et d'Éthiopie, en insistant sur le rôle de la religion et leurs liens à l'Europe comme facteurs communs. Ce sont surtout les représentants de ces grands empires africains et de leur noblesse qui entrent en contact avec l'Eu-

rope. La seconde partie analysera, à travers des points de vue européens, les changements discursifs en Europe menant à une construction des Africains fondée sur des caractéristiques notamment sociales et « raciales » à partir du début du XVI^e siècle.

Voyages et ambassades africaines

Le Kongo est un exemple privilégié pour étudier les échanges et les finalités des séjours en Europe des Africains. En mai 1517, le roi du Kongo Nzinga Mbemba, sous son nom de baptême Afonso I^{er}, poursuit une correspondance régulière avec son homologue, le roi portugais Manuel I^{er}.¹⁷ Via sa propre chancellerie lusophone, le roi kongolais s'enquiert de l'avancement des études de ses fils Henrique et Francisco ainsi que d'autres princes, envoyés au Portugal pour leurs études dès 1508.¹⁸ Henrique, Francisco, mais aussi leurs cousins Joao et Afonso, ainsi que son neveu Rodrigo feront des allers-retours entre le Kongo et le Portugal, comme en témoignent les livres de comptes de la chancellerie portugaise. Comme dans de nombreux cas similaires auparavant, pour des princes djolof ou béninois, la chancellerie note toutes les dépenses et les achats liés aux voyages, logements et vêtements appropriés à leur rang royal, afin d'entretenir ses hôtes africains.¹⁹

Henrique, pour lequel son père le roi avait prévu une carrière ecclésiastique, a ainsi été envoyé au couvent Saint-Éloy de Lisbonne et y réussira ses études de théologie. Il aurait pu partir, en compagnie de l'ambassadeur kongolais Pedro da Sousa, au sein d'une délégation portugaise à Rome en 1514, pour y être nommé évêque. Cependant, se heurtant à des obstacles diplomatiques posés par les Portugais,²⁰ Henrique devra attendre sa nomination jusqu'en 1520, avant de s'embarquer pour Madère et le Kongo et d'y vaquer à ses activités épiscopales.²¹ En attendant, le couvent de Saint-Éloy à Lisbonne, était devenu un centre d'études : non seulement pour des princes africains,²² mais aussi pour les futurs missionnaires portugais qui y côtoyaient et apprenaient de leurs collègues africains les langues et les coutumes. L'échange d'informations et la familiarisation entre langues et cultures étaient jugés indispensables pour favoriser les contacts religieux, militaires et surtout commerciaux. Ainsi, la cité de Tombouctou était un fantasme des rois portugais, moins pour ses livres et ses savants, que pour son or supposé,²³ association apparemment fréquente et déjà mentionnée dans l'Atlas catalan de 1375.²⁴

Lors des premières rencontres, les Africains des côtes prenaient facilement contact avec les Portugais et montaient dans les caravelles, et les Portugais, loin de les garder en otages ou de les réduire en esclavage, semblaient surtout s'en

servir pour avoir des informations et construire des réseaux avec ces territoires.²⁵ Finalement, les premiers volontaires font le voyage vers l'Europe, envoyés par leurs souverains, de leur propre gré et en tant qu'hôtes: le neveu d'un roi wolof, un prêtre non chrétien du Bénin et son épouse, le prétendant Bumi Jeleen, jusqu'aux princes kongolais Henrique et ses cousins comptent parmi les premiers d'un mouvement entre la cour portugaise et les royaumes africains, mouvement marqué par une reconnaissance commune du statut dominant de la noblesse et de la religion.²⁶ Les femmes ne sont d'ailleurs pas en reste, car certains ambassadeurs amènent leurs épouses, reflet probable du haut statut social des femmes dans leurs royaumes. Outre les vêtements portugais pour Pedro da Sousa et sa femme lors de leur départ, la reine portugaise Maria reçoit à de nombreuses reprises son épouse, parallèle aux multiples conversations entre le roi portugais Manuel I^{er} et l'ambassadeur du roi kongolais.²⁷ Le contact pérenne entre le Kongo et le Portugal n'est donc pas une exception pour l'élite africaine.

Cependant, les Portugais allaient d'échec en échec en matière de commerce et de mission.²⁸ La mission wolof (dans l'actuel Sénégal) avait échoué. Le Bénin²⁹ avait en majeure partie refusé non seulement de se convertir, mais réussi aussi à canaliser et surtout à limiter ou même à saborder les demandes grandissantes des Portugais en matière de commerce, notamment d'esclaves.³⁰ Au Kongo, avec la conversion assez précoce de la famille royale dès 1491, tout comme dans le royaume wolof sénégalais, la situation était différente: la coopération non seulement religieuse mais aussi militaire semblait utile aux souverains locaux. À partir de 1487, le *bumi* (prince héritier) du royaume wolof nommé Jeleen, appelé dans les sources portugaises Bemoy ou Bemoym et Jean après son baptême,³¹ et au moins quarante personnes wolof sont reçues par le roi et la reine portugais à Lisbonne.³² Les chroniques portugaises parlent avec émerveillement de la prestance et de la rhétorique des hôtes africains que le roi traite avec tous les honneurs en organisant des festivités, des danses, des tournois et des corridas.³³ Après un catéchisme et des messes, Bumi Jeleen et six hauts dignitaires acceptèrent de recevoir le baptême, avec, entre autres comme parrains, le roi et la reine, un évêque portugais et un «commissaire du pape». Finalement, le roi portugais adoube le prince africain chevalier et promet son soutien militaire.³⁴ Sur le chemin du retour, rien ne se passe comme prévu: pour des raisons inconnues, le prince wolof est assassiné par un capitaine portugais qui préfère ne jamais atteindre les côtes africaines.³⁵ Néanmoins, les anecdotes du séjour portugais du prince sénégalais se répandent en Italie et en Flandre par le biais de lettres ou de récits d'autres ambassadeurs ou de témoins sur place – ce rayonnement diplomatique de la cour portugaise était probablement un des buts de ces réceptions publiques.³⁶

Contrairement au Bénin, et similairement à Bumi Jeleen du Sénégal, les rois du Kongo Joao I^{er} puis Afonso I^{er} se servaient des Portugais pour consolider leur sta-

bilité politique, ce qui passait par des relations commerciales privilégiées avec les Portugais mais aussi militaires: en proie à des révoltes dynastiques internes, les armes européennes donnaient un avantage indiscutable. À part cela, qu'avaient-ils à gagner en envoyant des membres de la maison royale en Europe, afin de se convertir? Pour Tymowski, les souverains africains étaient probablement tout aussi curieux des Européens que ceux-ci de l'Afrique. Y envoyer des membres de la famille consolidait de nouveaux liens qui pouvaient facilement être utilisés stratégiquement dans les rivalités économiques et politiques sur place.³⁷ Northrup a souligné qu'entre les cultures africaines et le catholicisme «folklorique» ibérique de l'époque, les spiritualités étaient proches.³⁸ De plus, dans de nombreux royaumes africains, la position du roi quasi divine et comme garant des religions était proche de la société hiérarchisée encore en place en Europe. Après une première stratégie politico-utilitaire, la conversion au catholicisme, outil indispensable pour décider les Portugais à fournir des armes et des soldats, était, au Kongo, empreinte de beaucoup de piété et la religion partagée devenait ainsi le vecteur majeur du rapprochement entre les royaumes pour les maisons gouvernantes. La correspondance du roi kongolais Afonso I^{er}, celui dont le fils devint évêque, témoigne davantage de sollicitations en matière religieuse que de soutien militaire. D'ailleurs, il ne se prive pas de se plaindre régulièrement auprès de son homologue du manque de missionnaires et de leur piètre qualité, et surtout du manque de discernement des Portugais qui capturent et réduisent en esclavage des sujets chrétiens.³⁹ En revanche, les outils européens et les techniques agricoles n'intéressaient pas le roi kongolais; par exemple le travail de maréchalerie ou le système d'exploitation agricole en place étaient bien plus adaptés.⁴⁰

Par ailleurs, les royaumes africains christianisés trouvaient une place dans le sérail des royaumes amis. Bumi Jeleen est nommé sur des cartes européennes comme «rex cenage» (roi du Sénégal) et son royaume nommé «regno de Senega», avec les répartitions en cayor et djolof pour le royaume wolof.⁴¹ Il reçoit des mains du roi portugais seulement le rang de chevalier. Ce procédé sera utilisé à de nombreuses reprises par les Portugais pour témoigner du respect envers les visiteurs sub-sahariens, comme envers Pedro, ambassadeur kongolais devenu membre de l'Ordre du Christ en 1512, Jacome Abexi (d'Abyssinie, donc d'Éthiopie) en 1515, tout comme deux autres ambassadeurs du Kongo et d'Angola, membres de l'Ordre de Santiago, une autre distinction prestigieuse après 1550.⁴² Ces nominations étaient accompagnées de cadeaux appropriés, notamment des vêtements requis pour l'ordre que recevaient les Africains des mains des Portugais.⁴³ Les honneurs réservés aux personnes s'étendent aussi aux contrées lointaines avec la création d'armes héraldiques. Pour la délégation sénégalaise, ce sera une croix dorée sur fond pourpre entourée des écussons du Portugal.⁴⁴ Il est probable que les armes du prince wolof, tout comme les armes pour Negomo Chirisamhuru, le

mwenemutapa (souverain) du Mutapa dans le sud-est du continent africain, dessinées en 1569,⁴⁵ n'ont jamais été utilisées par les Sénégalais. Pour le royaume du Kongo, les armes héraldiques naissent du mélange visuel de l'héraldique médiévale et du récit kongolais du futur Afonso I^{er} à propos de la bataille décisive autour de la capitale Mbanza Kongo contre son frère, un autre prétendant au trône et animiste. La bataille est victorieuse pour le prince chrétien «grâce à l'aide de Dieu».⁴⁶ Le narratif du roi kongolais se trouve ainsi transposé dans les armoiries, et les cinq épées qui y figurent sont une adaptation des mythes kongolais tout en encapsulant visuellement l'épée qui renvoie au travail de la forge et qui symbolise le pouvoir politique.⁴⁷ Ces armes figurent, du côté portugais, dans le «Livre de la noblesse et de la perfection des armes des royaumes chrétiens et des lignes nobles des rois et seigneurs du Portugal», où le «rRei de Manicongo» (sic) se trouve, parmi les douze rois chrétiens (tous européens) amis du roi et de la noblesse portugaise, représentés de la même taille et avec le même soin, sur la page avec les armes des rois d'Écosse, de Pologne et de Bohême.⁴⁸ Ces armes ont aussi été accueillies au Kongo, le roi Afonso I^{er} en faisant un emblème pour se placer dans la lignée des rois chrétiens, à l'égal des Portugais.⁴⁹

Si les Kongolais envoyaient sans problème des travailleurs et des travailleuses, et de l'or au Portugal, ils s'attendaient aussi à des retours appropriés comme en témoignent les lettres de la chancellerie royale, rédigées par des Kongolais lusophones. Dans une lettre de juin 1517, le souverain demande, pour le prêtre local, des objets servant à la liturgie et à la messe: des croix, des décorations et des objets liturgiques, des livres antiphonaires pour le chant, l'un pour la semaine, l'autre pour le dimanche, quatre missels, quatre bréviaires, une douzaine de petits retables pour les églises du Kongo.⁵⁰ Un seigneur local (*bor-damel*) wolof de Cayor, en mai 1529, demande l'envoi de maçons et de charpentiers portugais contre rémunération pour aider à la construction d'un fort. Il rappelle avoir déjà fait cette demande au roi portugais précédent sept ans plus tôt et avoir envoyé une mission diplomatique, en y enjoignant quinze esclaves.⁵¹ La simultanéité des relations mutuelles entre nobles et coreligionnaires et la réduction en esclavage d'Africains semble insoutenable.⁵² Elle s'explique cependant par la correspondance des rangs et de la religion de l'élite, ce qui permet la dissociation des populations et la vente de non-nobles et de non-chrétiens locaux aux Ibériques. Ainsi, les princes wolof et kongolais ont alimenté le marché européen: les séjours des princes kongolais étaient financés par le trésor royal portugais qui engrangeait l'or et les esclaves apportés par ses hôtes africains.⁵³

Ces demandes sont comparables aux demandes faites par une autre Église africaine, celle d'Éthiopie. Installée dans la corne de l'Afrique depuis le IV^e siècle, l'Église éthiopienne, soutenue par la dynastie salomonique, était l'un des principaux pouvoirs de l'est africain. Depuis 1290 arrivent en Europe des pèlerins

éthiopiens via la Méditerranée. Entre 1400 et 1520, à peu près une douzaine de délégations éthiopiennes visitent les cours européennes: à Venise, à Naples, à Rome, puis à Lisbonne. On retrouve leurs traces dans les archives du concile de Constance en 1418, tout comme à Saint-Jacques de Compostelle.⁵⁴ Bien que souvent en guerre contre leurs voisins musulmans, ces envoyés sont des pèlerins; ils ne cherchent pas d'alliance militaire avec les autres royaumes chrétiens ou l'acquisition d'armes à feu. Aucune correspondance diplomatique ne mentionne ce point, aucune demande parvenue via les archives européennes en portent une trace. La première requête militaire intervient en 1520 par Lābnā Dengel ou Dawid II, au moment où le sultanat musulman d'Adel menaçait sérieusement la suprématie salomonique sur les hauts plateaux.⁵⁵

Ce qui intéresse au plus haut point les rois éthiopiens, c'est d'acquérir des œuvres d'art liturgiques, des tissus étrangers, des reliques saintes, mais aussi d'attirer des artisans ou des artistes capables de transférer leurs connaissances techniques. Le but était de fonder, voire d'enrichir les églises éthiopiennes, de montrer par là le prestige et la légitimité de la dynastie éthiopienne. La religion étant politique, les explorations en Europe ont pour but de renforcer le pouvoir local africain. Le nombre d'objets acquis par les souverains, soit en Europe, soit par le biais de marchands musulmans sur les rives de la Méditerranée, sont colossaux.⁵⁶ Pour les Portugais par contre, l'un des buts de ces voyages ainsi que celui des contacts étaient clairement religieux et militaires, dirigés contre les musulmans.⁵⁷ Ils voulaient négocier armes et alliances, ports et forts. Les interlocuteurs éthiopiens avaient toutefois d'autres intentions et buts: lors d'une première audience, le souverain éthiopien Lābnā Dengal s'enquérissait auprès des Portugais du prix des tapis au Portugal et leur montrait des rideaux précieux venant d'Europe.⁵⁸ Avant même l'audience, les Portugais recevaient un privilège marchand, signé du souverain éthiopien pour le commerce d'œuvres d'art, dont s'offusquait le diplomate en chef portugais, car il considérait la dénomination de marchand comme une insulte à l'égard de sa personne et de sa noblesse.⁵⁹ Le malentendu entre Portugais et Éthiopiens était profond, tant se contredisaient les intentions et les valeurs des deux pouvoirs chrétiens. Une confusion liée aux perceptions différentes des Africains par les Européens entre Moyen Âge et Renaissance, comme nous le verrons dans la partie suivante.

L'imaginaire, les relations et les perceptions

La culture médiévale a toujours connu des figures non européennes bien ancrées dans le monde et l'imaginaire. À partir du XV^e siècle, la reine de Saba par exemple, ou encore le roi mage Balthazar, font partie intégrante de la narration

biblique et chrétienne.⁶⁰ Saint Maurice devient à partir du XIII^e siècle le saint patron du Saint Empire romain germanique, peu importe sa couleur de peau (noire, même dans les représentations visuelles et sculpturales à partir de celle de Magdebourg vers 1240) et son origine (Thèbes, en Égypte dans l'Empire romain), membre d'une garnison romaine stationnée à Acaunum (aujourd'hui Saint-Maurice dans le canton du Valais).⁶¹ Dans le cycle arthurien depuis le XII^e siècle, Palamèdes et ses frères Safir et Segwarides sont des chevaliers de la table ronde arthurienne nonobstant leur religion musulmane (Palamèdes ne se convertit que sur le lit de mort) et ils sont associés au jeu d'échecs dont le damier orne leurs armes.⁶² L'Éthiopie (ou l'Inde, selon les narratifs et les époques), attachée à la légende du prêtre Jean, souverain d'un royaume utopique théocrate et modèle idéalisé d'une communauté chrétienne,⁶³ se retrouve jusque dans les projections utopiques tardo-médiévales des moralisateurs monastiques notamment suisses: ainsi, le moine Gallus Kremi de Saint-Gall se sert de l'utopie du royaume africain du prêtre Jean pour demander une réforme de l'Église.⁶⁴ Cependant, imaginaires idéalisés et représentations (proto)racistes⁶⁵ peuvent très bien cohabiter.

Au Moyen Âge, la couleur de peau est l'objet d'attention, et cette catégorie a, à côté du rang, de la religion et du genre, bien évidemment joué un rôle dans la construction de l'altérité.⁶⁶ Elle n'était pas seulement reçue positivement par les contemporains comme en témoignent notamment les analyses sur la «race» récentes de Geraldine Heng ou les recherches d'autres spécialistes de la littérature anglaise médiévale.⁶⁷ Aux yeux des Européens chrétiens du XV^e siècle, la couleur de peau n'est pas le critère prédominant pour définir des structures de domination, mais peut devenir un des critères de perception et d'infériorisation. Ainsi, dans le cas du récit de la mission et du baptême de Bumi Jeleen par un Portugais, les éléments qui distinguent le prince africain sont les suivants: le chroniqueur, Ruy de Pina note bien que le prince n'est pas chrétien, ce qui pose des problèmes diplomatiques pour le roi portugais quant à la demande sénégalaise d'aide; cependant, ce n'est pas une raison pour le chroniqueur de rabaisser les personnes djolof: leur rang de haut dignitaire et le respect dû leur est explicitement reconnu, d'autant que le prince allait se convertir par la suite. Ainsi, en 1485, deux ans avant l'arrivée du prince sénégalais, Lisbonne avait déjà reçu en grande pompe et avec moult festivités un ambassadeur béninois et son épouse. Le chroniqueur portugais avait noté l'aisance rhétorique et la sagesse de l'Africain, des qualités extrêmement positives et nobles dans la hiérarchie des canons humanistes de l'époque.⁶⁸ Plus loin, Bumi Jeleen est également loué pour ses capacités intellectuelles, comparé à un prince grec éduqué à Athènes pour sa prestance et son éloquence.⁶⁹ Cependant, les récits plus tardifs de ce même séjour, à partir de 1530, dressent un portrait moins favorable du prince, en rabaisant les Africains. Le

critère de «race» devient prépondérant, les préjugés sur les «barbares», sur leur monstruosité physique, abondent. En trente ans, semble-t-il, le ton et la perception des Africains a entièrement changé au Portugal.⁷⁰

Tout au long du XVI^e siècle, le discours change graduellement dès que les personnes concernées ne sont plus de rang social respecté et les descriptions se détériorent en reléguant les inconnus à l'altérité, à la limite de la monstruosité. Un exemple, certes non portugais mais bien dans l'air du temps, nous parvient du jeune Thomas More, qui aperçoit en 1501 dans le cortège de la jeune reine aragonaise Catherine à Londres un groupe au nombre indéfini de personnes de couleur, dont probablement la dame d'honneur Catalina de Cardones et son mari Oviedo, un armurier noir. Dans une lettre à un ami universitaire, il n'a pas de mots assez durs pour ces personnes, à l'exception de quatre individus, en se moquant de leurs corps qu'il perçoit comme difformes: «And the Spanish escort – good heavens! – what a sight! If you had seen it, I am afraid you would have burst with laughter; they were so ludicrous. Except for three, or at the most four of them, they were just too much to look at: hunchbacked, undersized, barefoot. Pygmies from Ethiopia. If you had been there, you would have thought they were refugees from hell.»⁷¹ Désormais, avant même la religion, le corps marque la différence et sa domestication ainsi que la blancheur devient un indicateur d'humanité.⁷² Ainsi, les répétitions de cadeaux vestimentaires aux hôtes africains mentionnés précédemment, même ceux devenus membres des ordres de chevalerie, révèlent moins de la générosité diplomatique des Portugais, que de cette urgence de vêtir les membres chevaliers honorés des ordres – il s'agit bien de mettre les corps dans l'ordre de la civilisation occidentale et universelle.

Lentement, l'identification et la construction de groupes se fait à travers des critères de distinction soudainement visibles et perçus, notamment le corps et la couleur de peau. C'est le même phénomène qui frappe les personnes d'origine africaine dans la péninsule Ibérique. Selon des estimations, à partir de la fin du XV^e siècle, environ 2000 Africaines et Africains, réduits en esclavage, arrivent chaque année dans les ports portugais;⁷³ d'autres estiment qu'en 1550, 10% de la population de Lisbonne était d'origine africaine.⁷⁴

C'est à partir de 1440, la décennie où arrivent les premiers bateaux avec des personnes achetées en Afrique subsaharienne, que le mot pour «escravos» désigne en premier lieu une personne à la peau noire, avant de se limiter à la signification péjorative «d'esclave», bientôt doublé du mot «negro». En anglais, le phénomène est analogue avec le terme «mo(o)re», dont la signification se détériore également.⁷⁵

Ces observations s'inscrivent dans un cadre plus large de changements de points de vue européens: Au fur et à mesure que les personnes de couleur, que ce soient des Amérindiens ou des Africains, voir des Guanches (les habitants indigènes des Canaries) ne sont plus vus qu'à travers le prisme de marchandise, puis en-

tièrement déshumanisés, le terme est associé aux esclaves.⁷⁶ Plus largement, c'est aussi la mise en place des discours de «naturalisation» des idées raciales: la couleur de peau, la «pureté» du sang transmis par lignage (notamment pour les convertis, les juifs et les musulmans ibériques) deviennent des marqueurs jugés indélébiles et forcément moraux qui permettent d'hierarchiser par la loi, d'inférioriser et de déshumaniser des groupes.⁷⁷ Là où avant primaient comme grille de lecture les critères sociaux et religieux, comme le rang noble ou les appartenances au christianisme, nous voyons de plus en plus le basculement vers des caractéristiques «biologiques». Aux éléments corporels comme la couleur de peau s'ajoute une dimension morale, légitimant la déshumanisation de certains groupes sociaux désignés et construits comme différents de corps et «de nature».

Conclusion

En 1518, le futur Charles Quint introduit avec les *asientos de negros* un instrument de redevance qui permet aux Espagnols de sous-traiter le transport de personnes réduites en esclavage vers les Amériques: Comme l'ont montré récemment des chercheuses et chercheurs suisses et allemand·e·s, se trouve parmi les premiers signataires de cette concession en 1528 une association entre le marchand de Constance Henry Ehinger et le marchand de Saint-Gall Jérôme Sailer. Ce droit s'élevait à 4000 esclaves, dont au moins un tiers de femmes.⁷⁸ Il est donc primordial de souligner qu'au même moment où les couronnes ibériques accueillent des étudiants des nobles familles africaines avec honneur et respect, au moment où un prince kongolais part à Rome pour devenir évêque, ou encore les cercles humanistes se délectent des textes et des savoirs uniques sur les grands empires africains transmis par l'ex-ambassadeur musulman Léon l'Africain, ce même pouvoir permet, de concert avec des investisseurs venus de l'autre bout du Saint-Empire, des bords du lac de Constance, la longue et triste mise en œuvre d'un marché humain transatlantique.

Cet article souhaite mettre en exergue les simultanités et les basculements dans les constructions sociales des relations interculturelles. Pour l'expérience européenne entre la fin du Moyen Âge et la Renaissance, l'agentivité de ceux qui arrivent en Europe doit ainsi être analysée à la lumière de ces constructions sociales et des rapports de force en place et de leur changements discursifs: pour certains, le séjour européen était honorable et temporaire dû à leur rang ou à une finalité politique (les études, la diplomatie...), pour d'autres une série d'expériences traumatisantes et déshumanisantes (notamment l'esclavagisme). Cette dichotomie puise ses origines à plusieurs niveaux. Héritage d'une société hiérarchisée et de valeurs mettant l'accent sur la position sociale et la communauté religieuse, la fin

du Moyen Âge a reçu les princes africains de l'Ouest et les émissaires d'Éthiopie avec le respect dû, tout en acceptant la réduction en esclavage de personnes non chrétiennes et non nobles. Cependant, il semblerait qu'au milieu du XVI^e siècle, au tournant de la Renaissance européenne, se développe lentement cette pensée déshumanisante: ce statut d'infériorité lié à des critères corporels et transmis par génération s'applique lentement à toutes les personnes d'origine africaine. C'est là un sujet d'étude en pleine expansion, forcément traité de manière incomplète ici, et dont les interprétations seront clarifiées grâce à des travaux en cours.⁷⁹ Observer ces changements dans les discours et les pratiques sociales nous permet surtout de remettre en perspective les thèmes étudiés et de trouver de nouveaux sujets à analyser. Ainsi, on peut participer aux débats publics actuels afin de faire un lien entre l'histoire passée et les questionnements présents. Au-delà des faits historiques sur les voyageurs africains en Europe, cet article vise à participer à une histoire nuancée et complexe qui promeut une remise en question constante des narratifs jugés universels. Anne Stoler a magistralement montré que les archives coloniales ne sont jamais neutres et que donc les voix «subalternes», selon Gayatri Chakravorty Spivak, manquent et manqueront toujours,⁸⁰ les sources congolaises et éthiopiennes ou encore des égo-documents d'un Léon étant rares ou liés à des capacités linguistiques d'autant peu fréquentes, notamment en Europe. Cependant, des recherches actuelles s'efforcent de «retourner» littéralement archives et textes afin d'y recentrer les bribes que l'on peut y trouver pour y inclure des perspectives non européennes. Reconstruire les logiques et les réalités politiques et sociales des empires africains et mettre au défi des certitudes canoniques européennes est un défi postcolonial en soi.⁸¹

Notes

- 1 «Leo Africanus, History and Description of Africa», in Alfred Andrea, James Overfield (éd.), *The Human Record. Sources in Global History*, vol. 2, Boston 1998, 46–49. Pour une traduction partielle en allemand, voir Dietrich Rauchenberger, *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*, Wiesbaden 1999.
- 2 Sur le milieu intellectuel, Natalie Zemon Davis, ««Leo Africanus» and His Worlds of Translation», in Federico M. Federici, Dario Tessicini (éd.), *Translators, Interpreters, and Cultural Negotiators. Mediating and Communicating Power from the Middle Ages to the Modern Era*, Londres 2014, 62–80.
- 3 Concernant la légende de Tombouctou, voir plus bas.
- 4 Sur ses multiples vies, Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York 2007; plus romancé, voir Amin Maalouf, *Léon l'Africain*, Paris 1986, Oumelbanine Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe. Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Genève 1991.
- 5 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000.
- 6 Wolfram Drews, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien*

- frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich*, Berlin 2009; Achim Thomas Hack, *Abul Abaz. Zur Biographie eines Elefanten*, Badenweiler 2011; Vanina Kopp, «Aachen, Bagdad, Constantinople. The Intercultural Function of Play and Games in the Early Middle Ages», in *Il gioco nella società e nella cultura dell'alto medioevo. Atti del 65° Congresso internazionale di studio sull'alto Medioevo de Spoleto*, vol. 1, Spolète 2018, 59–94.
- 7 Alexander Toepel (éd.), *Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, Darmstadt 2008; Verena Krebs, *Medieval Ethiopian Kingship, Crafts and Diplomacy with Latin Europe*, Londres 2021; Matteo Salvatore, *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402–1555*, Londres 2017.
- 8 William C. Jordan, *La prunelle de ses yeux. Convertis de l'Islam sous le règne de Louis IX*, Paris 2020; Benjamin Scheller, «Assimilation und Untergang. Das muslimische Lucera in Apulien und sein gewaltsames Ende im Jahr 1300 als Problem der Globalgeschichte», in Tillmann Lohse, Benjamin Scheller (éd.), *Europa in der Welt des Mittelalters*, Berlin 2014, 141–162; Julie Taylor, *Muslims in Medieval Italy. The Colony at Lucera*, Lanham, Maryland 2003.
- 9 Onyeka [sic], *Blackamoores. Africans in Tudor England, their Presence, Status and Origins*, Londres 2014; Miranda Kaufmann, *Black Tudors. The Untold Story*, Londres 2017.
- 10 Imtiaz Habib, *Black Lives in the English Archives, 1500–1677. Imprints of the Invisible*, Aldershot 2008.
- 11 Caroline Dodds Pennock, «Aztecs Abroad? Uncovering the Early Indigenous Atlantic», *The American Historical Review* 125/3 (2020), 787–814, ici 798. Eadem: *On Savage Shores, How Indigenous Americans Discovered Europe*, Londres 2023 (à paraître).
- 12 Sources sur les années 1000 à 1500, <https://blackcentraleurope.com/portfolio/1000-1500-deutsch> (3. 4. 2022).
- 13 Bénédicte Savoy, Felwine Sarr, *Restituer le Patrimoine africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, rapport remis au Président de la République, Emmanuel Macron, le 23 novembre 2018, <https://bj.ambafrance.org/Telecharger-l-integralite-du-Rapport-Sarr-Savoy-sur-la-restitution-du> (29. 3. 2022); Dan Hicks, *The Brutish Museum*, Londres 2020.
- 14 Parmi les premiers signataires de cette concession en 1528 se trouve une association entre le marchand de Constance Henry Ehinger et le marchand de Saint-Gall Jérôme Sailer. Ce droit s'élevait à 4000 esclaves, dont au moins un tiers de femmes, cf. Hans Fässler, «Der erste Sklavenhändler der Eidgenossenschaft», in *History Reloaded. Was uns die Geschichte lehrt*, 2. 4. 2019, <https://blog.tagesanzeiger.ch/historyreloaded/index.php/4338/der-erste-sklavenhaendler-der-eidgenossenschaft> (11. 6. 2021).
- 15 Kirsten Mahlke, Hannah Alejandra Beck, *Stoff. Blut. Gold. Auf den Spuren der Konstanzer Kolonialzeit*, Constance 2021.
- 16 Olivette Otele, *African Europeans. An Untold History*, Londres 2020.
- 17 Mireille Dicorato, Louis Jadin (éd.), *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo, 1506–1543*, Bruxelles 1974.
- 18 Ibid., 126–127, Afonso I, Lettre 38.
- 19 Au sujet des séjours portugais entre 1514 et 1516, *ibid.* 70–74, 106–107, 118–119. Michał Tymowski, *Europeans and Africans. Mutual Discoveries and First Encounters*, Leyde 2020, 176–177, note des cadeaux à un dignitaire wolof en 1515 («bor-damel de Cayor»); Kate Lowe, ««Representing» Africa. Ambassadors and Princes from Christian Africa to Renaissance Italy and Portugal, 1402–1608», *Transactions of the Royal Historical Society* 17 (2007), 101–128, particulièrement 112–113, sur la question vestimentaire.
- 20 Il est généralement admis que Henrique ne partit pas à Rome en 1514, car les Portugais souhaitaient garder l'exclusivité des relations avec le Kongo. Le premier ambassadeur kongolais venant depuis le Kongo à Rome sera en 1608 Ne-Vunda (appelé Antonio Emmanuele Funta) de la famille royale kongolaise, cf. Lowe (voir note 19), 108, 120; sur les sources disponibles pour 1514, cf. Kikokula Sébastien Meno, «Autour de l'ambassade de Mbanza Kongo 1514», *Annales Aequatoria* 18 (1997), 471–488.
- 21 David Northrup, *Africa's Discovery of Europe. 1450–1850*, New York 2014, 37–38.

- 22 C'est aussi le cas pour les princes aztèques: l'empereur Charles Quint demande en 1526 de faire venir en Espagne vingt jeunes princes mexicains des familles nobles pour les éduquer selon leur rang. Un an plus tôt, un frère et deux fils du défunt empereur aztèque Moctezuma II, Martín Cortés Nezahualtecoltl, Pedro Gutierrez Aculan Moctehuzoma et Juan Covamitle vivent avec tous les honneurs en Espagne, cf. Dodds Pennock (voir note 11), 797–803.
- 23 Tymowski (voir note 19), 178–181.
- 24 Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. esp. 30, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n.image> (3. 4. 2022).
- 25 Tymowski (voir note 19), 178–179.
- 26 Première visite kongolaise au Portugal: un homme en 1483 ramené par Diogo Cao, de retour au Kongo en 1485; premier «ambassadeur», un prêtre animiste (*mani vunda*), cf. Northrup (voir note 21), 20–21, sur les échanges par un prisme religieux/cosmologique, *ibid.* 28–31.
- 27 Lowe (voir note 19), 112–113; Northrup (voir note 21), 31. Les épouses restent anonymes dans les sources portugaises.
- 28 Northrup (voir note 21), 36–39.
- 29 *Ibid.*, 31 pour la première ambassade béninoise au Portugal en 1486.
- 30 *Ibid.*, 31–36 sur le Bénin et les Warri; sur le Bénin, cf. Alan Ryder, «Benin and the Europeans, 1485–1897», *African Historical Studies* 2/4 (1971), 405–410; plus spécifiquement sur les restrictions de la vente d'esclaves, cf. *ibid.*, 45–46; sur le trafic de poivre, *ibid.*, 73, cf. John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge 1998.
- 31 Tymowski (voir note 19), 167.
- 32 Le récit de Ruy de Pina, «The Conversion of Bemoyim, Prince of the Jalofo and the Attempt to Build a Fort at the Mouth of the River Senegal, 1488 (extract of the *Crónica del Rey Joao II*)», in John William Blake (éd.), *Europeans in West Africa, 1450–1560*, Londres 1942, vol. 1, 80–86; cet exemple est amplement interprété chez Northrup (voir note 21), 25–28; Tymowski (voir note 19), 168–178.
- 33 Pina (voir note 32), 83.
- 34 *Ibid.*, 83–84.
- 35 *Ibid.*, 85–86.
- 36 Tymowski (voir note 19), 168, 172, 179.
- 37 *Ibid.*, 180–181.
- 38 Northrup (voir note 21), 28–31.
- 39 Lettres d'Afonso I^{er}, cf. Dicorato, Jadin (voir note 17), plusieurs lettres de 1515 à 1526. Elles sont reproduites en extraits dans Adam Hochschild, *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Londres 2012, 18–19.
- 40 Cécile Fromont, *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, Chapel Hill 2014, 26–27.
- 41 Tymowski (voir note 19), 168–170, 339 («Map 2»).
- 42 Lowe (voir note 19), 113–114.
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*, cf. Pina (voir note 32).
- 45 Stephen Slater, «Africa». *The Complete Book of Heraldry*, Londres 1999, 228.
- 46 Fromont (voir note 40), 28–33.
- 47 *Ibid.*, 47–63.
- 48 António Godinho, *Livro da nobreza e da perfeição das armas dos reis cristãos e nobres linhagens dos reinos e senhorios de Portugal, 1521*, un exemplaire avec les armes kongolaises cf. Casa Real, Cartório da Nobreza, liv. 20, fol. 7r (Rei de Manicongo), <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4162407> (14. 8. 2021).
- 49 Fromont (voir note 40), 30.
- 50 Dicorato, Jadin (voir note 17), lettre 39 (juin 1517), 127–128, original cf. Archives de Torre do Tombo, Corpo cronológico, parte 1, maço 22, doc 51.

- 51 Tymowski (voir note 19), 177. Il s'agit de la première lettre d'un dignitaire wolof conservée.
- 52 Herman L. Bennett, *African Kings and Black Slaves. Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*, Philadelphie 2018; Thornton (voir note 30); Konadu Kwasi, *Africa's Gold Coast Through Portuguese Sources, 1471–1671*, Oxford 2022.
- 53 Cf. les lettres d'Afonso I^{er} qui décrit le marché de personnes vendues comme esclaves (voir note 50).
- 54 Krebs (voir note 7); Matteo Salvatore, «The Ethiopian Age of Exploration. Prester John's Discovery of Europe, 1306–1458», *Journal of World History* 4/21 (2001), 593–627; *ibid.*, *African Prester John*.
- 55 Krebs (voir note 7), introduction et conclusion.
- 56 La chercheuse Verena Krebs prépare un catalogue sous le titre *Africa Collecting Europe. Patronage and Power in Ethiopia, 1468–1530*, à paraître en 2024.
- 57 Krebs (voir note 7), 221–224.
- 58 *Ibid.*, 221.
- 59 *Ibid.*
- 60 Lars Bisgaard, «A Black Mystery. The Hagiography of the Three Magi», in Tuomas M. S. Lehtonen, Kurt Villads Jensen (éd.), *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, Helsinki 2005, 120–140.
- 61 Paul Kaplan, «Black Africans in Hohenstaufen Iconography», *Gesta* 26 (1987), 29–36.
- 62 Michel Pastoureau, *L'Art de l'héraldique au Moyen Âge*, Paris 2009, 199.
- 63 Verena Krebs, «Fancy Names and Fake News. Notes on the Conflation of Solomonic Ethiopian Rulership with the Myth of Prester John in the Late Medieval Latin Christian Diplomatic Correspondence», in *Orbis Aethiopicus XVII* (2020/21), 89–121; Keagan Brewer (éd.), *Prester John. The Sources and the Legends*, Farnham 2015.
- 64 Zurich, Zentralbibliothek, C 101, fol. 64r–68v, ou Berne, Burgerbibliothek, Cod. 458, fol. 103v–104v en fragments, cf. Bettina Wagner, *Die «Epistola presbiteri Johannis»: lateinisch und deutsch. Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption, und Übertragungen im Mittelalter. Mit bisher unedierte Texten*, Tübingen 2000.
- 65 Voir l'article de Maline Kotetzki et Rike Szill dans cette revue. Sur le transfert de concepts modernes tel que le racisme sur une époque prémoderne, cf. Benjamin Isaac, «Proto-Racism in Graeco-Roman Antiquity», *World Archaeology* 38 (2006), 32–47.
- 66 Valentin Groebner, «Mit dem Feind schlafen. Nachdenken über Hautfarben, Sex und «Rasse» im spätmittelalterlichen Europa», *Historische Anthropologie* 15/3 (2007), 327–338; Maaïke van der Lugt, «La peau noire dans la pensée médiévale», *Micrologus* 13 (2005), 439–475; Robert Bartlett, «Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity», *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31 (2001), 39–56; Dorothy Kim, «Introduction to Literature Compass Special Cluster. Critical Race and the Middle Ages», *Literature Compass* 16 (2019), 1–16.
- 67 Geraldine Heng, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, New York 2018; voir aussi la bibliographie collective établie par Jonathan Hsy, Julie Orlemanski, «Race and Medieval Studies. A Partial Bibliography», *Postmedieval* 4/8 (2017), 500–531.
- 68 Pina (voir note 32), 78–79.
- 69 *Ibid.*, 81.
- 70 Tymowski (voir note 19), 183–184.
- 71 Cité par Habib (voir note 10), 24, note 14.
- 72 Cf. le jugement sur les trois Amérindiens ou Inuits arrivant en 1498 de «Terre Neuve» à la cour anglaise par le chroniqueur Thomas Fabian, qui met en opposition leur «bestialité» à leur «civilité» à la suite de leur changement de vêtements de leurs habits d'origine en habits de cour, cf. James A. Williamson, *The Cabot Voyages and Bristol Discovery Under Henry VII*, Cambridge 1962, 220–223.
- 73 Otele (voir note 16), 62, cite l'exemple de Séville, autre centre important, au XVI^e siècle, qui compte 14 670 personnes de couleur sur 429 392 habitants.
- 74 Northrup (voir note 21), 7.

- 75 Kathleen E. Kennedy, «Moors and Moorishness in Late Medieval England», *Studies in the Age of Chaucer* 42 (2020), 213–251.
- 76 Le théâtre de l'époque avec des personnages à la peau noire ou juifs démontre comment ces préjugés péjoratifs construits imprègnent le discours entré dans le «mainstream populaire» de son temps, cf. Otele (voir note 16), 65–66.
- 77 Sur la «naturalisation» et la transmission de caractères moraux par procréation cf. Jean-Frédéric Schaub, Silvia Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV^e–XVIII^e siècle)*, Paris 2021. Sur la «racialisation» des juifs et des musulmans dès le XV^e siècle cf. María Elena Martínez, David Nirenberg, Max-Sebastián Hering Torres (éd.), *Race and Blood in the Iberian World*, Zurich 2012. Ces mécanismes de déshumanisation et de «racialisation» s'appliquaient aussi à d'autres groupes, cf. l'article sur la colonisation de l'Irlande dans ce volume.
- 78 Fässler (cf. note 14).
- 79 Voir à ce sujet, Catherine Zandonella, «Age of Intolerance?», *Discovery* (12022), n. p., résumé d'un groupe de travail à Princeton en 2020/2021 axé autour des interprétations de «racismes» et de «racialisations» médiévaux ou des interprétations modernes, https://discovery.princeton.edu/2022/01/30/age-of-intolerance/?fbclid=IwAR132e83KLx-wY8QmuAgqODptFrl-zu6X_5pPhPrZn7zSAu_ilKbbIUzjXaU (6. 4. 2022).
- 80 Ann L. Stoler, «Colonial Archives and the arts of Governance», *Archival Science* 2 (2002), 87–109, Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, traduit par Léon Vidal, Paris 2020 [1988].
- 81 Habib (voir note 10); Dodds Pennock (voir note 11).

Zusammenfassung

Blickwechsel. Afrika und Europa zwischen Mittelalter und Renaissance

Der Artikel gibt einen Überblick über die Reisen und Aufenthalte von Menschen, die in der Vormoderne aus Afrika nach Europa kamen (Reisende, Botschafter, Dienstleute oder Pilger), sowie über ihre Beweggründe und Erfahrungen. Das Spätmittelalter (inklusive der Renaissance) spielt dabei eine Schlüsselrolle, denn lange bevor der Dreieckshandel und die Sklaverei etabliert wurden, trafen Kulturen und Märkte aufeinander, die von ganz unterschiedlichen Machtverhältnissen bestimmt wurden und weit weniger einseitig waren als in späteren Jahrhunderten. Der Artikel ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil zeigt, vor allem auch durch aussereuropäische Stimmen, die wirtschaftlichen und diplomatischen Erfahrungen und den Austausch afrikanischer Königreiche wie Kongo und Äthiopien mit Europa, wobei die Rolle der Religion und die Annäherung an Europa als gemeinsame Faktoren hervorgehoben werden. Es waren vor allem die adligen Vertreter dieser grossen afrikanischen Reiche mit ihrem Sozialstatus, ihren Sicherheiten und Interessen, die mit Europa in Kontakt traten. Der zweite Teil analysiert aus europäischer Perspektive die diskursiven Veränderungen in Europa, die zu einer Konstruktion von «Afrikaner*innen» führten, die seit dem frühen 16. Jahrhundert auf sozialen und «rassischen» Merkmalen beruht.

(Übersetzung: Isabelle Schürch und Anja Rathmann-Lutz)