

# Naissance d'une nation noire

## Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités

François-Xavier Fauvelle-Aymar

UN PUISSANT COURANT D'IDÉES traverse aujourd'hui certains domaines académiques tels que l'histoire de l'Afrique, l'égyptologie, l'histoire de l'antiquité ou encore la linguistique<sup>1</sup>. Ce courant, c'est l'afrocentrisme qui, sous ses diverses manifestations, affirme vouloir, après des siècles de dénigrement destiné à justifier l'esclavage et les différentes formes d'oppression des Noirs, replacer l'Afrique au centre de l'histoire du monde, place qui est légitimement la sienne puisqu'elle serait l'unique foyer de rayonnement de la civilisation. L'afrocentrisme se présente donc d'abord comme une idéologie de combat contre un eurocentrisme réel ou supposé qui déprécierait les réalisations africaines ou chercherait à en capter l'héritage culturel. Ainsi, alors que la civilisation égyptienne aurait été une authentique culture africaine, la plus ancienne et la plus grandiose d'entre elles, toute l'idéologie occidentale, de l'égyptologie au cinéma hollywoodien, n'a-t-elle pas cherché à en masquer l'évidence, privant les Noirs-Américains ou les Africains d'un réel motif de fierté ? De même, alors que les Grecs sont allés chercher en Égypte leurs dieux, leurs savoirs et leurs techniques, n'est-ce pas un effet du racisme occidental que d'avoir occulté cet emprunt, ce forfait, pour mieux asseoir l'idée du « génie » européen ? Égypte noire, influence négro-africaine sur la civilisation occidentale, mais aussi unité culturelle de l'Afrique noire (niée par les colonisateurs pour mieux se partager le continent), tels sont quelques-uns des principaux thèmes que l'on retrouve développés chez les auteurs afrocentristes, dont les plus célèbres sont le Sénégalais Cheikh Anta Diop<sup>2</sup>, l'Américain Molefi Asante<sup>3</sup>, le Guyanais Ivan Van Sertima<sup>4</sup> et

1. Un certain nombre de documents utilisés dans cette étude m'ont été fournis par Mary Lefkowitz (Wellesley College) ; qu'elle en soit ici remerciée.

2. Cheikh Anta Diop (1923-1986) est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages, dont *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui* (1955). Pour une étude de son œuvre, cf. Fauvelle 1996.

3. Théoricien de l'afrocentrisme, Molefi Asante, de son vrai nom Arthur Smith, est notamment l'auteur de *The Afrocentric Idea* (1998). Sur cet auteur, cf. en particulier Walker 2000.

4. Originaire de Guyana (ex-Guyane britannique), Ivan Van Sertima est l'auteur du célèbre *They Came Before Columbus* (1977) ; cf. Ortiz de Montellano 2000.

le Britannique Martin Bernal. Ce dernier s'est fait connaître, depuis une douzaine d'années, grâce au formidable retentissement qu'ont connu les deux volumes déjà parus de sa série *Black Athena*<sup>5</sup>.

Si le terme « afrocentrisme » est entré en usage dans les années 1980, le phénomène a une histoire plus longue qui traverse la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Présent sous différentes formes et à différents dosages chez une foule d'auteurs de toutes origines, l'afrocentrisme participe de traditions diverses, entrecroisées, parfois contradictoires : le panafricanisme des étudiants africains de la France d'après-guerre ; le romantisme dix-neuviémiste du mouvement de la Négritude (dans le postulat d'une « mentalité » noire) ; le radicalisme des Black Muslims (dans le désir de retour à une certaine authenticité africaine) ; le « pan-afro-américanisme » d'un Marcus Garvey, teinté de condescendance envers l'Afrique<sup>6</sup> ; ou encore le fondamentalisme d'un certain nombre de mouvements tels que la Nation de l'islam. On y reviendra. À un autre niveau d'analyse, l'afrocentrisme se caractérise aussi par un ensemble de postures sociales adoptées par une frange de plus en plus importante de la population noire des pays occidentaux. Phénomène de résistance identitaire face à l'ethnocentrisme des médias ou du système éducatif, sursaut de révolte face au retour de la politique raciale<sup>7</sup>, réponse communautaire à l'échec de toutes les formes collectives de lutte contre la marginalité sociale des Noirs (la réussite étant désormais affaire d'individus : hommes d'affaires, artistes, sportifs...), l'afrocentrisme répond à des situations extrêmement variées. Mais en même temps, il tisse à l'échelle planétaire des solidarités d'un nouveau type qui ne répondent plus au besoin immédiat de subvertir une situation d'oppression bien identifiée (à l'instar du mouvement pour les droits civiques, de l'anticolonialisme ou même du tiers-mondisme), mais qui cherchent à mobiliser en fonction d'un trait physique commun : la couleur de peau.

L'histoire de l'afrocentrisme est encore à faire, en dépit des études récentes qui ont été consacrées à ce phénomène général ou à telle figure ou tel aspect particuliers<sup>8</sup>. Au-delà d'une histoire des idées, il resterait à retracer le réseau des institutions, des organes de diffusion, des connections d'un continent à l'autre, qui donne corps à cette idéologie sans frontière devenu un puissant discours identitaire. Nous essaierons ici de livrer une première analyse des discours historiques, des lieux et des modes de diffusion du phénomène afrocentriste (notamment via Internet) en plaçant prioritairement la focale sur sa dimension pan-négriste. Nous voulons aussi montrer, non sans un regard pour les enjeux et les résistances qui le

5. Bernal 1987 ; 1991. Cet ouvrage a suscité de très nombreuses réactions, dont le livre collectif dirigé par Mary Lefkowitz & Guy M. Rogers, eds, *Black Athena Revisited* (1996). Pour un éclairage sur le débat lui-même, cf. notamment Cartledge 2000.

6. Jamaïcain, Marcus Garvey fut l'auteur, dans les années 1910, du slogan « Black is beautiful », et un partisan du retour des Noirs en Afrique, terre à recoloniser dont il s'était proclamé « président provisoire » ; cf. Jacquin, Royot & Whitfield 2000 : 380-381.

7. Sur la relance de la politique raciale aux États-Unis sous Ronald Reagan, voir Jacquin, Royot & Whitfield 2000 : 398. Sur cette coïncidence entre l'essor de l'afrocentrisme et le désintérêt pour la question noire aux États-Unis, cf. Walker 2000 : 66-67.

8. Outre les références déjà citées, cf. Howe 1998 et Fauvelle-Aymar, Chrétien & Perrot 2000. Voir aussi le débat autour de l'afrocentrisme dans *Politique africaine*, oct. 2000, 79 : 165-191.

traversent, en quoi ce phénomène constitue un moment décisif dans le processus historique de formation d'une nouvelle identité noire à l'échelle du monde.

77

## Extension du « monde noir »

Remettre l'Afrique au centre de l'histoire du monde, tel est en effet ce que proclament les intellectuels afrocentristes. Selon son principal théoricien, cette nouvelle philosophie « place [...] les idéaux africains au centre de toute analyse impliquant la culture et le comportement africains » (Asante, cité in Walker 2000 : 67). Mais au juste, quelle Afrique intéresse les afrocentristes ? Au mieux, comme chez Diop, elle n'est courtisée qu'habillée à l'égyptienne ; au pire, comme chez la plupart des théoriciens américains, elle est une réalité abstraite, un réservoir d'agents migrants ayant quitté le berceau originel pour peupler et civiliser l'Europe, l'Asie et l'Amérique avant l'arrivée des Blancs. Dans cette histoire de mode hégélien, l'Afrique « utile » n'existe qu'avant l'histoire et qu'aux marges de la géographie. C'est un genre d'Atlantide immergée dans la barbarie et le sous-développement, mais qui fut naguère assez glorieuse pour fournir des héros fondateurs à toutes les populations de la terre aujourd'hui opprimées ou ségréguées. Ainsi, Ivan Van Sertima s'est-il fait un nom en popularisant l'idée (déjà émise par nombre de diffusionnistes) que les « Égypto-Nubiens » du temps des Ramsès auraient colonisé l'Amérique et seraient responsables de l'essor des grandes civilisations amérindiennes. Puis les Mandingues, au XIV<sup>e</sup> siècle, auraient pris le relais de ces contacts transatlantiques, assez tôt en somme pour avoir la prééminence sur les colonisateurs européens et leurs cargaisons d'esclaves (Van Sertima 1977, 1998). Si les Noirs des Amériques actuelles, descendants des esclaves, ne poussent pas le raisonnement jusqu'à se considérer comme un « peuple premier » descendants des Maya ou des Olmèques, au moins ont-ils la satisfaction de battre en brèche le mythe du découvreur et du pionnier, central dans la mémoire collective blanche. Ce principe d'appropriation et de réécriture de l'histoire au profit du « monde noir » se laisse aussi observer dans un autre ouvrage du même auteur consacré à la présence africaine en Asie, du Proche-Orient à la Chine. Y sont évoquées les migrations anciennes qui feraient des Africains les véritables fondateurs des civilisations arabes et indiennes. Selon ce schéma, Krishna et Bouddha sont des « dieux noirs ». Mais l'ouvrage pousse plus loin encore sa logique politique d'identification et de mobilisation d'une « communauté africaine planétaire » en postulant l'origine africaine de quelques minorités « noires » menacées, tels que les « Africoïdes » (sic) des Philippines ou encore les Dalits, « Intouchables noirs » indiens (Rashidi & Van Sertima, eds, 1995). Sur ces derniers, le spécialiste auto-proclamé est Shri Rajsekar, journaliste indien et militant des droits de l'Homme, par ailleurs fondateur de la Dalitstan Organisation qui édite un journal généraliste et une revue scientifique « consacrée aux 300 millions d'indigènes Sudra victimes des invasions aryennes, êtres humains innocents qui périrent à cause de l'apartheid védique [...] ». La même revue dénonce le « génocide », l'« holocauste » ou encore le « nettoyage ethnique » subi par les Dalits, et publie des articles qui appellent à

LOCALISATION, MONDIALISATION

Naissance d'une nation noire

l'unité politique de la « race noire », étendant son pan-négrisme jusqu'à la Nouvelle-Guinée<sup>9</sup>.

Ces quelques exemples illustrent les solidarités intercontinentales autour desquelles se cristallise l'afrocentrisme. Car cette idéologie peut être vue comme un phénomène lié à la mondialisation, une forme de mobilisation de toutes les expériences locales de marginalité. À des mots d'ordre politiques nés dans des contextes sociaux distincts se substitue ainsi peu à peu un discours ontologique « global » qui vise à réunir dans une même prise de conscience les Noirs des Amériques ou des Antilles, d'Europe et d'Afrique, aussi bien que les Noirs de l'Inde ou de la Mélanésie. Ainsi se trouve fondée une anthropologie du Noir comme tel (« africain » par définition mais qui, le plus souvent, s'ignore). Or, non seulement ce discours n'a rien à envier à l'essentialisme réducteur qui était déjà celui du racisme européen, mais il constitue en outre une négation des processus historiques. Au-delà des *origines* communes, qui focalisent toute l'attention de l'idéologie afrocentriste, quoi de commun entre des « Noirs » américains ou brésiliens, guadeloupéens ou sénégalais, qui n'ont pas les mêmes ancêtres, la même expérience du déracinement et de l'oppression, la même langue, la même religion, et qui ne vivent pas dans le même environnement géographique ou socio-politique ? Par la magie des mots, le terme de « Noir » ou d'« Africain » appliqué à chacun d'entre eux suffirait ainsi à créer l'illusion d'une africanité a-historique, comme si les métissages ou les acculturations ne devaient jamais empêcher les hommes d'être ce que la nature les a faits pour toujours ? Mais à vrai dire, que les Noirs américains soient d'abord, à l'évidence, des Américains de couleur noire, n'enlèvent rien au fait qu'ils sont de plus en plus nombreux à se proclamer Africains d'Amérique. À la communauté d'histoire et de culture qui unit Américains noirs et blancs, est désormais préférée une fraternité mélanique entre Noirs d'Amérique et d'ailleurs.

### Les médias du communautarisme

Dès lors, comment s'étonner que l'afrocentrisme, dans le contexte américain, fasse son miel du communautarisme ambiant, qui revient à assigner à l'individu son identité en fonction de la catégorie « raciale » ou « ethnique » dans laquelle l'enferment les formulaires administratifs ? Tzvetan Todorov, il y a quelques années, a analysé ce phénomène comme un « culte de la différence » assurant l'homogénéité des représentations à l'intérieur de groupes prédéfinis et disqualifiant d'avance les nomades et transfuges de l'identité (Todorov 1995). Or, s'il est un outil de communication qui s'adapte particulièrement bien au communautarisme américain, c'est Internet, dont l'organisation en « sites » spécialisés visant des publics distincts s'accorde avec la demande spécifique émanant des communautés. On en prendra, dans les lignes qui suivent, quelques exemples parmi les plus représentatifs.

9. Voir le site internet de l'organisation : <http://dalitstan.org> (consulté le 6.09.2000).

Kwame Anthony Appiah (d'origine anglo-ghanéenne) et Henry Louis Gates (Américain), intellectuels de grande renommée et tous deux enseignants au département des *African-American Studies* de l'université de Harvard, sont les éditeurs scientifiques d'une luxueuse encyclopédie du monde noir, *Encarta Africana*, parue sous forme de CD-Rom. Ils sont aussi les fondateurs du site *Africana.com* sur Internet, qui se présente comme une « passerelle digitale » entre les communautés noires et offre des informations sur l'histoire et l'actualité sociale, politique ou artistique des mondes noirs. Dans un contexte de forte concurrence, où existaient déjà des sites bien implantés s'adressant aux Noirs américains, *Africana.com* a su se tailler une place assez importante pour que la start-up des deux intellectuels soit récemment rachetée par une multinationale<sup>10</sup>. Dans la gamme des sites destinés aux Noirs américains, on rencontre aussi *Netnoir.com*, créé en 1995. Ce portail se veut le moyen de « connecter les individus et le monde des affaires avec la culture et le mode de vie noirs ». De fait, on trouve quelques pages consacrées à l'Afrique ou à l'histoire des Noirs américains parmi de nombreuses rubriques magazines (santé, télé, cinéma, musique, mode...) destinées au public noir. Mais la préoccupation est globalement moins culturelle que commerciale, le site fonctionnant comme bourse de travail en ligne et offrant des créneaux publicitaires aux entreprises désireuses de toucher le public afro-américain. Les publicités, par exemple pour des marques de voitures de grand standing, disent assez le public qui fréquente le site : une classe aisée qui peut aussi acheter en ligne de l'art africain ou se reconnaître dans les portraits d'« afropreneurs » présentés sur l'autre site de la compagnie, *blackshopping.com*, le « centre commercial noir américain sur Internet »<sup>11</sup>.

Sans être à proprement parler afrocentristes, de tels sites sont une illustration du communautarisme dans lequel a pu se développer ce courant d'idées. Chez les classes noires américaines aisées, ce communautarisme se manifeste par une certaine réappropriation de l'histoire afro-américaine, par une curiosité nouvelle pour les réalisations culturelles des autres populations d'origine africaine à travers le monde et par une volonté de répondre aux sollicitations de re-dynamisation des solidarités verticales (entre classes sociales noires américaines). Certes, la logique communautaire, la logique commerciale, et plus encore l'architecture du Net conduisent l'internaute noir à se voir proposer en ligne de l'art « noir », de la musique « noire » et autres produits « noirs » correspondant à son âme « noire ». Toujours est-il que ces sites témoignent encore d'un désir d'intégration économique et sociale à la société américaine et d'une volonté d'utiliser le communautarisme à cette fin. Or c'est avec cela que, quoique né dans cet environnement, l'afrocentrisme prétend opérer une coupure radicale. Prenant acte de l'échec, ou du moins du retard considérable pris dans le programme intégrationniste qui était encore celui de Martin Luther King, l'afrocentrisme se pose comme nouveau dis-

10. Adresse du site : <http://www.africana.com> (site consulté le 23.09.2000). Cliquer sur l'icône « Time Warner merges with Africana.com » pour accéder au texte de Gates et Appiah expliquant le rachat. Ce site a été fondé en janvier 1999.

11. Adresse du site : <http://www.netnoir.com> (site consulté les 23 et 24.09.2000). Pour une brève description du site en janvier 1999, cf. *Le Monde*, 29.01.1999.

cours politiquement correct à l'intérieur de la communauté des Américains « africains » (*African Americans*), jouant à plein le cloisonnement des discours. Il y a en effet dans l'afrocentrisme une abdication de la portée universelle de son propre discours, lequel s'adresse exclusivement à ceux qu'il a préalablement définis comme aptes à le comprendre. Dis-moi ta couleur, je te dirai ce que tu dois croire : aux Blancs la « pensée occidentale », aux Noirs l'afrocentrisme.

### Invention d'une tradition « africaine »

De nombreux sites Internet destinés aux Noirs américains, jaillis du terreau communautariste évoqué plus haut, développent cette idéologie. C'est le cas de Melanet.com, vitrine de « l'expérience noire intégrale » (*the uncut Black experience*), ou encore « plate-forme pour l'expression intellectuelle, économique et spirituelle des peuples de la diaspora africaine »<sup>12</sup>. Sur le plan commercial, l'écran d'accueil permet à l'internaute, à l'instar de Netnoir.com, d'acheter, de gérer son porte-monnaie ou de diriger son entreprise dans une perspective ouvertement mélanocentrée. Les références plus culturelles sont présentes sous d'autres rubriques. L'une d'elles offre à « Nigerian Fabrics and Fashions », marque de haute couture destinée aux « frères et sœurs qui cherchent à exprimer leur patrimoine à travers la mode », l'occasion de présenter sa nouvelle collection qui se décline en plusieurs lignes de vêtements : « traditionnelle », « afrocentrique » et « classique », cette dernière étant une réminiscence du style « khémétique » datant des pyramides. Une seconde rubrique propose, derrière la question « Getting Married ? », un guide complet pour l'organisation d'un « mariage africain » : liens renvoyant vers des sites professionnels, achats de cadeaux en ligne, conseils, histoire du mariage en Afrique et chez les Noirs américains. On lit également que le « saut du balai » (*broom jumping*) – qui consiste pour les deux époux à sauter ensemble pardessus un balai décoré de fleurs et de rubans, en signe de rupture avec leur vie antérieure – est devenu « l'une des plus célèbres traditions africaines pratiquées dans les mariages [afro-américains], qu'ils soient traditionnels ou axés sur l'Afrique ». Suivent des recommandations pour organiser le rituel. Quant à ceux qui souhaiteraient plus généralement ajouter une touche afro-américaine et romantique à leur mariage, un ouvrage, intitulé *The Nubian Wedding Book*, est vendu en ligne et propose recettes de cuisines, poèmes, prières et formules de vœux « s'inspirant de la tribu (sic) africaine des Yoruba, des principes kwanzaa, de la Bible et même des paroles de Martin Luther King ».

Retour à la page d'accueil, pour s'informer sur Kwanzaa, période de « vacances spirituelles » pour les Afro-Américains. Cette fête, célébrée la dernière semaine de décembre, fut inventée dans les années 1960 par Maulana Ron Karenga, frappé par l'exploitation récurrente des Noirs durant la période de fin d'année et par le fait qu'aucune fête célébrée aux États-Unis ne se rapportait authentiquement aux Afro-Américains. Kwanzaa est aujourd'hui respectée par certains segments de la

12. <http://www.melanet.com> (site consulté en 1997 et les 6 et 29.09.2000).

classe moyenne noire, mais sa pratique n'est sans doute pas assez générale pour qu'il soit inutile de rappeler en ligne le déroulement des festivités, les gestes à accomplir et les mots (en kiswahili) à prononcer. Mais plus qu'une simple célébration, lit-on, Kwanzaa est aussi un mode de vie basé sur sept principes et autant de symboles façonnés dans la résistance des ancêtres à l'esclavage, et en fonction desquels les Noirs américains « doivent ordonner leurs relations [aux autres] et vivre leur vie, s'ils veulent prendre des décisions les concernant et commencer à bâtir un nouveau monde et un nouveau peuple [...] ».

Au-delà de l'obsession mélancolique qui se traduit dans le vocabulaire employé sur le site, on relève la dimension normative d'un discours qui consiste moins à rendre compte d'une réalité ethnographique qu'à inventer un folklore sur mesure répondant au désir actuel, au sein de la population noire, de réaliser et de prouver son africanité. Un certain syncrétisme tendance New Age (symbolisme, pyramidologie, rituel d'initiation...) permet alors de tisser, dans l'ordre symbolique, tout un réseau de correspondances où chacun peut tirer les fils qu'il veut (religion yoruba, langue swahili ou mariage nubien...), et par là même multiplier les possibilités de marquer sa différence, en tant que membre d'une communauté particulière, avec le reste de la population américaine. Pour autant, parler d'« invention de la tradition » ou mettre en évidence le caractère instrumental du discours et des pratiques en question ne revient pas, c'est une évidence, à congédier ces manifestations identitaires comme inauthentiques et sans efficacité sociale. Le discours afrocentriste possède en effet un caractère auto-réalisant, produisant avec le temps une réalité qu'il énonce à la fois comme un fait ontologique et un idéal pratique. Cette induction dans la vie réelle n'a d'ailleurs pas tardé à se manifester au niveau le plus matériel, puisque l'on trouve dans les boutiques du Web, outre plus de 150 ouvrages sur Kwanzaa, des vidéos, des CD ou encore de l'artisanat (bijouterie, poupées en porcelaine, bougies, etc.) qui contribuent à donner toujours plus d'épaisseur à cette fête qui est peut-être en passe de devenir traditionnelle<sup>13</sup>.

### Les Noirs américains croient-ils en leurs mythes ?

Tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne préjuge en rien du degré d'adéquation, au niveau individuel, de la pratique et du discours afrocentristes. Somme toute, le « saut du balai », la fête de Kwanzaa, les vêtements afrocentriques et autres accessoires d'un artisanat soi-disant africain ne sont peut-être qu'autant de manifestations d'un « nationalisme décoratif », pour reprendre les termes de Clarence Walker (2000 : 65), qui ne serait ni exclusif d'autres formes d'idéologie ou de croyance, ni vraiment capable de susciter une foi absolue. Wilson Moses, dans un ouvrage consacré à la perception de leur histoire par les Afro-Américains, parle quant à lui d'un « nationalisme romantique » qui n'exigerait pas d'adhésion intellectuelle totale mais produirait des symboles servant de signes de ralliement à l'intérieur de la communauté (Moses 1998 : 238-241 et *passim*). L'afrocentrisme

13. Recherche sur <http://www.amazon.com> (site consulté le 14.09.2000).

fonctionnerait donc comme un ensemble de mythes sans réelle efficacité sociale. Dès lors, le travail de l'historien consisterait non pas à faire barrage à des idées fausses, mais simplement à dresser la généalogie d'un mouvement qui procède d'une tradition remontant au XIX<sup>e</sup> siècle, mais qui n'a jamais été le discours dominant dans la communauté noire américaine.

Si cette analyse est sans doute largement fondée, il n'empêche que l'on peut s'interroger sur une modification en cours du rapport de force entre discours dominant et discours alternatifs au sein de ladite communauté. Se basant sur l'une des très rares études de terrain faites sur le sujet, Wilson Moses estime que l'afrocentrisme est moins le fait des enseignants noirs que de leurs étudiants, et que, parmi ces derniers, il se rencontre moins chez ceux des grandes universités, où il passe pour une idéologie exotique, que chez ceux des universités de moyenne catégorie. Dès lors, on peut dire qu'il y a dans l'afrocentrisme un élément de culture de classe, en ce sens qu'il s'agirait d'un phénomène populaire rendu caduc par l'accroissement du capital culturel et social de l'individu. Mais force est de constater que depuis deux décennies l'afrocentrisme est parvenu à sortir de la marginalité en raison notamment de nouvelles facilités à contourner le système éditorial traditionnel. Ainsi les ouvrages de Van Sertima et d'autres auteurs sont-ils généralement publiés chez de petits éditeurs sans réputation académique, mais ils bénéficient d'une distribution assez large grâce à un réseau de librairies afrocentristes, comme la chaîne Pyramid Books, et surtout grâce aux sites afrocentristes ou aux librairies généralistes sur Internet. Une recherche sur le site commercial Amazon.com livre par exemple 45 ouvrages contenant le mot « afrocentric » dans leur titre (aucun n'étant une étude du phénomène), témoignant en outre du très large spectre d'application du concept, de l'architecture à la psychologie en passant par les sermons du dimanche<sup>14</sup>. Par ailleurs, une maison d'édition créée en 1983, Africa World Press, spécialisée dans la publication d'ouvrages sur le « monde africain » (entendez : le monde « noir »), s'est fait une politique de répondre à la demande du public pour des ouvrages n'appartenant pas au « courant principal » (*main stream*) de la recherche. Dans le « top-ten » de ses meilleures ventes, on trouve d'ailleurs le dernier livre de Molefi Asante ainsi que *Stolen Legacy*, de George G. M. James, l'une des bibles afrocentristes qui défend l'idée que les Grecs auraient pillé l'héritage égyptien. Enfin, les presses de certains établissements universitaires, comme Temple University (Philadelphie), où enseigne Molefi Asante, font elles aussi largement écho à l'entrée de programmes afrocentristes dans les cursus d'*Afro-American studies* ou d'histoire.

Que les idées afrocentristes aient acquis un gain de respectabilité, et que l'on puisse les trouver aujourd'hui en bonne place dans les rayons des librairies et des bibliothèques, sans forcément porter un label afrocentriste, vient aussi de la confusion entretenue entre les genres académique et politique. Aspirant à être reconnu non comme « mythe » mais comme discours vrai, d'une vérité du même ordre que la vérité historique généralement produite en contexte académique et

14. *Ibid.*, rubrique « Librairie ».

propre à séduire un lectorat cultivé, l'idéologie afrocentriste a fini par prendre l'apparence d'un discours tirant sa légitimité de productions savantes inaccessibles au tout venant. Il est par exemple symptomatique que cette idéologie mobilise aujourd'hui les mêmes modes de savoir que la recherche « orthodoxe ». Ivan Van Sertima est ainsi le fondateur (en 1979) et le directeur d'une revue, le *Journal of African Civilizations*, devenue en quelque sorte l'organe officiel de l'afrocentrisme. On a vu aussi fleurir avec le Web des revues électroniques à prétention plus ou moins scientifique, comme *Dissonance*, qui se positionne contre la théorie d'une origine africaine du sida. Dans un registre moins polémique, le site Melanet.com, sous la rubrique E-News de sa page d'accueil, offre la possibilité de s'abonner par e-mail à *MAAT Newsletter*, bulletin d'information publié depuis 1996 et qui se veut « la voix afrocentrique sur Internet ». Son fonds de commerce est bien sûr la théorie de l'origine africaine de la civilisation égyptienne, et la plupart des articles portent de ce fait sur le pré-dynastique égypto-nubien, non sans référence au Déluge ou à la reine de Saba. Mais on lit aussi, au hasard des contributions, que Jésus était noir, que le christianisme est une religion afro-égyptienne, ou encore que les « vierges noires » trouvent leur origine dans un culte isiaque pan-européen. Mêlant complot et mysticisme high-tech, la revue donne aussi libre cours à la théorie d'une origine afro-martienne de la civilisation, ou encore à celle de voyage de cosmonautes égypto-nubiens vers la lune. *MAAT Newsletter* fut également, au début de l'année 2000, au centre d'une campagne d'actions contre une chaîne de télévision coupable d'avoir diffusé un documentaire en plusieurs épisodes de Henry Louis Gates, intitulé *Wonders of the African World*. Le film, qui rappelait le rôle des élites africaines dans la Traite, était accusé de perpétuer les stéréotypes européens, et son auteur (noir) désigné comme « un soi-disant chercheur que l'Amérique blanche a choisi comme autorité sur l'Afrique »<sup>15</sup>.

Témoignage et symptôme de ce que les thèses afrocentristes ont vu leur statut se modifier, l'afrocentrisme est aujourd'hui en voie de banalisation dans les institutions supérieures d'enseignement et de recherche, ce qui n'est pas sans répercussions au niveau des programmes scolaires de certaines villes à forte population noire (voir par ex. Ortiz de Montellano 1991). Cette idéologie est aujourd'hui productrice non plus seulement de mythes bénins, mais d'énoncés pour lesquels il existerait des preuves opposables même aux plus cyniques défenseurs de la suprématie blanche. Pour être plus exact, il faudrait dire que le caractère difficilement saisissable de l'afrocentrisme tient précisément au fait qu'il produit des discours hybrides au contenu mythique et à l'enveloppe savante, facilitant par là même le zapping constant entre les niveaux de discours et d'argumentation.

15. <http://way.net/dissonance/> (site consulté le 6.09.2000). <http://www.melanet.com/enews/home.html> (il est également possible de commander d'anciens numéros). Voir plus spécialement vol. I, n° 11 (déc. 1997) ; vol. II, n° 3 (avril 1998) ; vol. II, n° 7 (nov.-déc. 1998) ; vol. III, n° 3 (daté mai-juin 1999, diffusé en janvier 2000). Pour un aperçu du documentaire de Henry L. Gates, voir le site du film : <http://www.pbs.org/wonders/>.

## Le sens d'une réafricanisation

84

Fruit de la mondialisation, ou plutôt phénomène d'accompagnement de celle-ci, l'afrocentrisme procède d'une tentative d'unification de communautés situées en position périphérique par rapport aux centres d'énonciation de l'idéologie dominante et des savoirs admis (y compris au sujet des Noirs eux-mêmes). Opérant une reprise en main de la production de ces savoirs, il s'affirme comme « le » discours noir officiel dans un monde désormais multi-centré. Mais bien que dénonçant à juste titre la pérennisation de la situation économique et sociale marginale des Noirs aux États-Unis et ailleurs, les théoriciens afrocentristes dissimulent mal un renoncement à la lutte sur le terrain politique, à l'encontre de toute l'histoire du mouvement pour l'égalité des droits civiques. Ce renoncement est du reste vécu comme une rupture avec une situation historique des Noirs pensée comme fondamentalement schizophrénique, en rapport avec cette dualité psychologique analysée au tout début du XX<sup>e</sup> siècle par W. E. B. Du Bois : « un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux tensions irréconciliables ; deux idéaux en conflit dans un corps noir » (Du Bois 1994 [1903] : 2). Désormais, le salut semble passer par l'oubli volontaire de l'expérience de la créolisation des descendants d'esclaves arrachés à l'Afrique, et par le refus de prendre en compte l'élaboration d'une américanité noire. L'afrocentrisme est une thérapie dans la mesure où il plaide et œuvre en faveur d'un retour à l'authenticité de la personnalité africaine de l'individu. Une personnalité qui réside dans les « africanismes » (au sens anglais) de la culture américaine, tels qu'ils ont été repérés par quelques anthropologues blancs de l'école de Melville Herskovits, enclins à hypostasier « une » culture africaine et à penser la rencontre des cultures en termes de « survivances » et d'« impuretés »<sup>16</sup>. Ces dernières années, la quête de « survivances » africaines, menée par des auteurs afrocentristes, a considérablement élargi son champ d'application, identifiant dans tout particularisme social un signe trop longtemps occulté d'africanité : il n'est jusqu'à l'anglais parlé dans les ghettos, l'*ebonics*<sup>17</sup>, qui ne paraisse présenter quelque parenté avec les langues africaines. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une « réafricanisation » des Noirs américains, comme le fait Stefania Capone dans son étude sur l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis, en particulier via Internet<sup>18</sup>. Au Brésil et à Cuba aussi, pays où existent des cultes d'origine au moins en partie africaine, ceux-ci connaissent aujourd'hui un processus de réafricanisation, se réclamant d'une tradition « africaine » perçue comme authentique et émanant d'une Afrique largement idéalisée (Douxami 2000 ; Argyriadis 2000).

Remarquons que cette réafricanisation consiste autant à assumer les « africanismes » de la culture américaine qu'à réinvestir des pratiques « africaines » qui auraient été oubliées. Peu importe que ces pratiques aient été ou non celles des

16. Herskovits 1966. Sur Herskovits et ses successeurs, cf. Moses 1998 : 28-29.

17. Terme composé de *ebony* (ébène) et *phonetics*.

18. Capone 1999. Cf. aussi Capone 2000, où l'auteur évoque la réafricanisation qui s'opère également au Brésil.

ancêtres africains ; peu importe que l'Afrique à laquelle il est fait appel se résume à quelques régions choisies ; peu importe enfin que les nouvelles traditions soient le fruit de bricolages entre univers différents. Car ce qui compte, c'est moins le retour à une authenticité historique avérée que l'adéquation avec une africanité transcendante qui n'a pas encore forcément trouvé le moyen de se réaliser dans l'histoire. À la limite, cette réafricanisation peut se passer de la référence aux Africains, ceux-ci ayant subi une longue colonisation qui a achevé de corrompre chez eux, plus que dans les diasporas, la pureté originelle des pratiques (Capone 1999 : 62). Bref, si l'Afrique, comme nous le disions en commençant, est tellement absente des discours afrocentristes, c'est d'abord parce que l'« africanité », telle qu'elle est définie par les idéologues noirs américains, n'a pas besoin de l'Afrique réelle.

Mais quelle est la fonction et la portée de cette réafricanisation dans le contexte américain ? Pour un auteur comme Molefi Asante, sans doute le théoricien le plus influent de l'afrocentrisme, cette doctrine se veut d'abord une réponse à certains critiques redoutant que le cloisonnement communautaire ne conduise au fractionnement de la nation, voire au déclin de la civilisation. Ce sont là des critiques de droite pour la plupart, Asante ayant beau jeu dès lors de se présenter comme l'un des hérauts de la gauche multiculturaliste. Quitte à oublier les intellectuels de gauche inquiets d'une provincialisation des études africaines dans le concert académique ou d'une dérive communautariste remettant en question une certaine vision (idéalisée) du modèle américain d'intégration. Faisant le double diagnostic d'une idéologie intégrationniste impuissante à unifier une nation composée « de plus de deux cents groupes ethniques », et d'une suprématie blanche (et même « anglo-germanique », écrit-il) s'exerçant sur l'ensemble du pays, Asante peut écrire : « dans l'optique de poursuivre la quête américaine, l'idée afrocentrique est conçue comme un modèle d'action interculturelle dans lequel existe un pluralisme sans hiérarchie et où le respect pour les origines, réalisations et perspectives culturelles est librement prodigué » (Asante 1998b : XII). On peut être à la rigueur d'accord avec les présupposés de l'auteur ; on ne peut en tout cas pas s'empêcher de noter que le remède proposé situe l'action sur le seul terrain culturel (au détriment des terrains social, politique et économique), Asante attribuant la responsabilité de la situation marginale des Noirs à l'aliénation culturelle subie depuis des siècles par les descendants des Africains déportés en Amérique. L'identification et la promotion d'une africanité intérieure et transcendante chez tous les Américains noirs revient donc en quelque sorte à accréditer l'idée que l'origine du mal réside bien dans leur américanisation, au sens d'une contamination de leur patrimoine africain. Cette analyse d'un processus dans lequel les Noirs auraient une responsabilité au moins passive contient assez de germes de culpabilité pour assurer le succès idéologique et commercial d'un programme de réafricanisation.

On peut ici faire le parallèle avec la Nation de l'islam, mouvement fondé par Wali Fard Muhammad dans les années 1930 et aujourd'hui dirigé par Louis Farrakhan. Au niveau théorique, l'idéologie du mouvement affirme que les Afro-Américains sont les descendants de la « tribu perdue » des musulmans noirs de Shabaz. Dieu est noir, et l'esclavage eut un sens, celui d'imposer au peuple élu une

épreuve dont il sortira vainqueur<sup>19</sup>. Comme l'afrocentrisme, comme aussi d'autres groupes se percevant comme la tribu perdue d'Israël ou cherchant leurs véritables origines dans certains passages des textes bibliques (à l'instar du rastafarisme) (Morabito 2000), la Nation de l'islam est de ces mouvements qui tentent de justifier le passé, de laver la mémoire de ses souillures, de « sémantiser » l'histoire et, par ce biais, de purger les handicaps identitaires de l'individu d'aujourd'hui dans sa vie sociale. Dès lors, le présent n'existe plus comme lieu d'action. Ma participation (ou ma réussite) dépend seulement d'une révolution psychologique, d'un changement de position intérieure qui, comme l'ont diagnostiqué un certain nombre d'auteurs appartenant à la communauté noire américaine, se révèle dangereusement paralysante sur le terrain social et politique (Walker 2000 : 75-76).

Dans un article publié en français, Molefi Asante a pu, à propos de la situation des Noirs aux États-Unis, filer une bien curieuse métaphore : un aiglon, tombant un jour des griffes de sa mère, se retrouve dans un poulailler et est élevé parmi les volailles, adoptant « les habitudes, les coutumes et le comportement des poules » (Asante 1998a). Bien longtemps après, le jeune aigle, qui se prend toujours pour une poule, est interpellé par un vieil aigle survolant les lieux et qui l'informe de sa véritable identité. Il ne se passe pas longtemps avant que le jeune aigle qui s'ignorait réapprenne à voler. Ce n'est là bien sûr qu'une métaphore, mais on appréciera sa teneur essentialiste, véhiculée plus ou moins à dessein : dans le domaine culturel comme dans le règne animal, on est aigle (africain) ou l'on est poule (américaine), sans hybridation ni nomadisation possible, sauf à aller – vainement et toujours momentanément – contre sa véritable nature. Bref, l'identité est inscrite dans la chair. Manière commode de résoudre le malaise identifié par Du Bois il y a un siècle : Asante ne cherche pas les remèdes pratiques mais se contente de récuser une partie du diagnostic, affirmant en quelque sorte que l'*African-American* ne saurait être qu'africain. Avis aux « traîtres », tel Anthony Appiah, stigmatisé parce que coupable de ne pas se reconnaître tout à fait dans cette identité exclusive : « Parmi les nombreux dangers qui menacent l'identité africaine à l'Ouest », écrit Molefi Asante, « le moindre n'est pas le rapprochement en droite ligne de certains intellectuels africains, particulièrement ceux qui ont un héritage culturel mixte, avec le triomphalisme blanc » (*ibid.* : 47).

## La résistance des terroirs intellectuels

Polymorphe, l'afrocentrisme apparaît comme un outil de mobilisation. C'est sa force et son intérêt que de soumettre l'histoire à ses besoins idéologiques, rapportant le passé du monde à quelques formes identifiables intéressant prioritairement les Noirs et énonçables selon des modes qui sollicitent différents effets de vérité. Instrumentalisé, dans le contexte social américain, en vue de contrer une certaine hégémonie idéologique, l'afrocentrisme développe le programme explicite d'unir dans la même revendication identitaire l'ensemble de la communauté noire,

19. Jacquin, Royot & Whitfield 2000 : 407. Le même phénomène de justification de l'esclavage se retrouve dans certains cultes cubains. Cf. aussi Argyriadis 2000 : 654-655.

jouant sur le terrain racial comme pour réagir à la faillite ou au caractère inopérant des solidarités de classe. Tenant, à une échelle plus large, le rôle d'une idéologie unitaire du monde noir, il développe des solidarités horizontales qui peuvent aller jusqu'à un pan-négrisme planétaire, comme pour pallier la mise en défaut des solidarités verticales entre classes noires aisées et pauvres. À ce double titre, l'afrocentrisme apparaît à la fois comme un plaidoyer *pro domo* par lequel les Noirs américains convoquent à la barre d'autres situations de marginalité sociale des descendants d'Africains, et comme une forme de mondialisation idéologique dans laquelle ils s'assurent un leadership sur l'ensemble du « monde noir ».

Ce dernier phénomène ne va pas sans susciter la résistance de quelques « terroirs » intellectuels, inquiets de l'hégémonie américaine, fût-elle « noire », dans l'utilisation du concept d'africanité. Ainsi certains intellectuels africains rejettent-ils un pan-négrisme qui détourne le regard de l'Afrique réelle, et promeuvent une africanité « authentiquement » africaine, c'est-à-dire fondée sur l'expérience des habitants du continent (Mafeje 2000). Cette perception, qui ramène à son tour les nations et cultures africaines à un ensemble partageant la même expérience historique, peut certes être critiquée. Mais parce qu'elle n'est pas normative et qu'elle s'insère dans une logique géographique et non pas raciale, on peut aussi y voir l'amorce ou la réactivation d'une conscience identitaire pan-africaine, porteuse d'un projet d'intégration politique et économique. C'est là en tout cas un afrocentrisme proprement africain, une forme de résistance face à l'impérialisme idéologique des afrocentristes noirs américains.

La « Renaissance africaine », chère au président sud-africain Thabo Mbeki et à son entourage d'intellectuels et d'hommes d'affaires, peut être interprétée quant à elle comme une variante locale de l'afrocentrisme planétaire : une analyse des discours révèle en effet la même instrumentalisation de l'histoire en vue d'une thérapie de groupe, ainsi que des emprunts directs aux thématiques et aux auteurs afrocentristes (Samarbakhsh-Liberge 2000). Mais il est non moins certain que les connexions établies avec les milieux afrocentristes ont d'abord pour but de capter une rhétorique efficace (ainsi, bien sûr, que des financements) au profit d'un renouveau culturel et intellectuel du continent africain, voire d'une reconstruction politique et économique ; opérations dont les Africains ne se laisseront sans doute pas facilement confisquer la réalisation, les partenaires fussent-ils, là encore, d'autres « Noirs » prétendument aussi (voire plus) africains qu'eux. Les intérêts stratégiques à l'intérieur du continent sont aussi à prendre en compte : d'ores et déjà, le discours « sud-afro-centriste » élaboré en Afrique du Sud sous couvert de donner l'impulsion à un nouveau pan-africanisme fait grincer quelques dents dans d'autres capitales africaines où l'on voit d'un mauvais œil le nouveau venu sud-africain tenter une annexion idéologique du reste du continent. Il est peu probable, là encore, que tous les Africains soient totalement dupes du jeu de Pretoria.

À chacun son afrocentrisme, qui se déclinerait selon une infinité de variantes locales mais véhiculerait *in fine* le même message de portée planétaire ? Pas tout à fait. L'émergence bien réelle d'une « nation noire » à l'échelle globale, voulue

comme un tissu de solidarités entre personnes et communautés de même couleur de peau, construite sur l'idée d'une africanité mélanique, d'une Afrique elle-même hors du temps, et qui confisque symboliquement à l'Afrique son nom et ses formes culturelles les plus originales, suscite, parmi les Africains surtout, un scepticisme et des résistances non moins réels. Les migrants africains aux États-Unis savent bien quelle vision de l'Afrique est celle des Noirs américains, et quelles sont les limites des solidarités affichées par leurs frères de couleur sur leurs sites internet<sup>20</sup>. Par ailleurs, intellectuels, politiques, décideurs économiques africains ont aussi leur Afrique, ou plutôt leurs Afriques, qui mobilisent d'autres solidarités, qui font jaillir d'autres dynamiques, en contradiction avec l'idéal afrocentriste d'une fraternité mélanique intercontinentale sans égard pour les différences de classe, de statut ou d'histoire. En somme, le rêve d'une grande « nation noire » à l'échelle planétaire se heurte, à peine né, à la résistance de l'Afrique réelle qui est venue à bout, par le passé, de bien d'autres Afrique rêvées.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : afrocentrisme/*afrocentrism* – Afrique/*Africa* – États-Unis/*United States* – Internet – Afro-Américains/*African-Americans* – multiculturalisme/*multiculturalism*.

#### BIBLIOGRAPHIE

Argyriadis, Kali

2000 « Des Noirs sorciers aux babalaos : analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane », *Cahiers d'études africaines* 40 (4), 160 : 649-674.

Asante, Molefi K.

1998a « L'Américain africain en tant qu'Africain », *Diogenes* 184 : 37-47.  
1998b *The Afrocentric Idea* (édition révisée). Philadelphie, Temple University Press.

Bernal, Martin

1987 *Black Athena. I : The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. London, Free Association Books/New Brunswick, NJ, Rutgers University Press. [Trad. franç. : *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique. I : L'Invention de la Grèce antique*. Paris, PUF, 1996.]

1991 *Black Athena. II : The Archaeological and Documentary Evidence*. London, Free Association Books/New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

20. À ce sujet, cf. par exemple Nicolas Botti, « Voyage dans la diaspora », *Jeune Afrique-L'Intelligent* 2078, 7-13 nov. 2000 : 77-78.

Capone, Stefania

1999 « Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme* 151 : 47-74.

2000 « Entre Yoruba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'études africaines* 40 (1), 157 : 55-77.

Cartledge, Paul

2000 « Martin Bernal et la fureur Black Athena », in François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot, eds, *Afrocentrismes...* : 47-63.

Diop Cheikh, Anta

1955 *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris, Présence africaine.

Douxami, Christine

2000 « Brésil en couleur ou en noir et blanc ? La complexité de la lutte des mili-

tants noirs brésiliens », in François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot, eds, *Afrocentrismes...* : 353-367.

**Du Bois, W. E. B.**

1994 [1903] *The Soul of Black Folk*. New York, Dover Publications.

**Fauvelle, François-Xavier**

1996 *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*. Paris, Karthala (« Tropiques »).

1998 « L'afrocentrisme entre révision de l'histoire et quête d'identité », *Les Temps Modernes* 53, n° 600 : 285-302.

**Fauvelle-Aymar, François-Xavier, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot, eds**

2000 *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*. Paris, Karthala (« Hommes et Sociétés »).

**Herskovits, Melville J.**

1966 *New World Negro. Selected Papers in Afroamerican Studies*. Bloomington, Indiana University Press.

**Howe, Stephen**

1998 *Afrocentrism. Mythical past and Imagined Homes*. London, Verso.

**Jacquin, Philippe, Daniel Royot & Stephen Whitfield**

2000 *Le Peuple américain. Origines, immigration, ethnicité et identité*. Paris, Seuil (« Livres de référence »).

**Lefkowitz, Mary & Guy M. Rogers, eds**

1996 *Black Athena Revisited*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

**Mafeje, Archie**

2000 « L'africanité : une ontologie de combat », *Bulletin du CODESRIA* 1 : 67-73.

**Morabito, Vittorio**

2000 « Au-delà des fleuves de Koush. Ou comment être juif et noir ? », in François-

Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot, eds, *Afrocentrismes...* : 319-340.

**Moses, Wilson J.**

1998 *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*. Cambridge, Cambridge University Press : 2.

**Ortiz de Montellano, Bernard**

1991 « Spreading Scientific Illiteracy Among Minorities », *Skeptical Inquirer* 16. Part I, autumn : 46-50 ; Part II, winter : 62-66.

2000 « Black Warrior Dynasts : l'afrocentrisme et le Nouveau Monde », in François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot, eds, *Afrocentrismes...* : 249-270.

**Rashidi, Runoko & Ivan Van Sertima, eds**

1995 *African Presence in Early Asia*. New Brunswick, Transaction Publishers.

**Samarbakhsh-Liberge, Lydia**

2000 « L'African Renaissance en Afrique du Sud. De l'utilité ou de l'utilisation de l'histoire ? », in François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot, eds, *Afrocentrismes...* : 381-400.

**Todorov, Tzvetan**

1995 « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », *Esprit*, juin : 90-102

**Van Sertima, Ivan**

1977 *They Came Before Columbus*. London, Random House. [Éd. franç. 1981.]

1998 *Early America Revisited*. New Brunswick, Transaction Publishers.

**Walker, Clarence**

2000 « Les a posteriori de Molefi Asante », in François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien & Claude-Hélène Perrot, eds, *Afrocentrismes* : 65-77.

