Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

51 | 2004

Religions transnationales

« A Nation within Nations » : nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis

Pauline GUEDJ

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/644>

DOI : 10.4000/civilisations.644

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004

Pagination : 23-38

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Pauline GUEDJ, « « A Nation within Nations » : nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis », *Civilisations* [En ligne], 51 | 2004, mis en ligne le 06 janvier 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/644> ; DOI : 10.4000/civilisations.644

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

« A Nation within Nations » : nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis

Pauline GUEDJ

- 1 Aujourd'hui, certains sociologues¹ insistent sur le fait que le monde qu'ils appellent postmoderne est caractérisé par un éclatement des pratiques religieuses et une individualisation des croyances. Pour Danièle Hervieu-Léger, par exemple, nous sommes actuellement en pleine ère New Age dans laquelle « la croyance et la participation religieuse sont matières à option » : « Ce sont des affaires privées qui relèvent de la conscience individuelle et qu'aucune institution religieuse ou politique ne peut imposer à quiconque » (Hervieu-Léger, 1999 : 33). Les religions deviennent ainsi, pour cet auteur, des pratiques fragmentaires que le fidèle en quête de salut peut utiliser à son gré, selon ses besoins et ses désirs. Consommateur, il dispose de l'éventail des religions qu'il utilise pour contenter ses besoins du moment en passant d'une pratique à une autre.
- 2 Dans cette logique, ce sont alors les États-Unis d'Amérique qui jouent le rôle de quartier général de ce « zapping » religieux. S'adonnant à des pratiques occultes, multipliant les initiations à des techniques de médecines alternatives et collectionnant à leur domicile les autels et symboles du bouddhisme, de certaines religions africaines, du judaïsme ou de la chrétienté, les Américains sont pensés comme de grands amateurs de cette liberté désordonnée et impulsive face aux phénomènes religieux.
- 3 Le rapport de la communauté afro-américaine des États-Unis à la religion et son actuel rejet d'une affiliation à une pratique religieuse reconnue aux États-Unis pour l'adoption de cultes considérés comme « traditionnels » pourraient alors rappeler les analyses des auteurs que nous évoquons plus haut. En effet, depuis le début des années soixante-dix, sont apparues aux États-Unis ce que l'on nomme les *African Traditional Religions*. Considérées comme d'importation africaine, ces religions offrent aux Noirs la possibilité de se retrouver dans des cérémonies « alternatives » où sont pratiquées la danse et la possession. Pouvant alterner librement les participations à des cérémonies yoruba, akan,

vaudouïssantes ou de santería cubaine, les Afro-Américains auraient ainsi la possibilité d'agencer à leur guise les éléments épars d'une religion, alors personnalisée.

- 4 Cet article vise à montrer comment cette apparition des cultes d'origine africaine aux Etats-Unis n'est justement pas le résultat d'un éclatement postmoderne du religieux mais d'une histoire politique et nationaliste afro-américaine qui a toujours entretenu des rapports étroits avec la religion. Depuis l'esclavage, les institutions religieuses ont constitué les principaux organes politiques afro-américains. C'est au sein de leurs Eglises, qu'échappant au contrôle des planteurs, les Noirs ont pu élire leurs premiers représentants, gérer leur communauté et à terme définir des programmes de lutte pour leur émancipation. Selon Frazier (1963 : 35), la *Negro Church* n'était ainsi autre qu'une « Nation à l'intérieur de la Nation », une communauté régie par ses propres lois et principes, offrant aux Noirs une certaine autonomie dans un pays où ils étaient réduits au statut d'objets.
- 5 L'apparition des religions d'origine africaine aux Etats-Unis doit être ainsi replacée dans le contexte plus large de l'histoire politique afro-américaine et plus particulièrement du nationalisme noir. Héritier direct de cette idée d'une Eglise noire, « Nation à l'intérieur de la Nation américaine », le nationalisme afro-américain considère que le salut des Noirs réside dans une tentative de constituer une Nation indépendante, à l'abri des règles et des lois applicables dans le monde blanc. En revenant sur l'évolution du nationalisme noir aux Etats-Unis, nous tenterons de démontrer comment cette mouvance politique a donné l'impulsion à un phénomène de « réafricanisation² » de la communauté afro-américaine, passant par une adoption de cultes africanisants, et comment son discours et ses fondements idéologiques s'en sont trouvés profondément modifiés. Loin d'une quête personnelle du salut ou des origines, ces nouvelles pratiques religieuses, de plus en plus populaires aux Etats-Unis, nous apparaîtront alors comme des pièces majeures d'un combat politique contre l'oppression usant de la formation de réseaux transnationaux entre l'Amérique et l'Afrique comme d'une nouvelle forme de séparatisme.

Marcus Garvey : la Nation noire et le rêve du retour à la Terre Mère

- 6 De l'élaboration conceptuelle d'une Eglise noire, « Nation à l'intérieur de la Nation américaine », chez Frazier (1963), à l'image populaire de la « *One Nation under a Groove* » mise en musique par George Clinton et ses Funkadelic en 1978, la communauté afro-américaine des Etats-Unis a souvent été décrite comme une entité indépendante, régie par ses propres lois et règles et animée par des dynamiques spécifiques, le protestantisme noir chez Frazier, le *groove* ou le *funk* chez George Clinton. Le nationalisme noir, l'une des formes de lutte politique pour la défense des droits des Afro-Américains la plus populaire aux Etats-Unis, fera, lui, de ces principes la base de ses idéologies et revendications. La communauté noire ne sera plus décrite alors comme un groupe d'hommes et de femmes victimes de l'esclavage et de l'oppression mais comme une Nation indépendante et digne.
- 7 C'est avec Marcus Garvey³ que le nationalisme afro-américain connaîtra ses premières heures de gloire. Pour Garvey, les relations entre les Noirs et les Blancs aux Etats-Unis ne sauraient être régies par une autre logique que celle de l'exploitation des premiers par les seconds. Les institutions américaines et la constitution du pays, elles mêmes, sont d'ailleurs soumises à ce principe raciste. De plus, les Noirs et les Blancs se différencient

par de profonds déterminismes raciaux et culturels. Du fait de ces déterminismes, leur cohabitation ne peut être que conflictuelle. Ce n'est donc qu'en se séparant du monde blanc que les Noirs pourront enfin s'autogérer et vivre librement.

- 8 Originaire de la Jamaïque, Garvey va fonder, dès son arrivée aux Etats-Unis en 1916, une organisation qui connaîtra rapidement de nombreuses ramifications sur l'ensemble du territoire américain : l'*Universal Negro Improvement Association*. L'UNIA, première association nationaliste d'une telle ampleur aux Etats-Unis, se proposait de réunir les hommes et les femmes d'« origine africaine »⁴ autour d'un véritable manifeste comprenant une constitution, un ensemble de lois, un drapeau et un hymne. Réclamant la fin des lynchages des Noirs dans le Sud des Etats-Unis, l'abrogation de la ségrégation, le droit à l'éducation et à l'exercice des professions scientifiques pour les Afro-Américains, mais aussi la possibilité pour les Noirs d'élire leur propres représentants et de s'autogérer aux Etats-Unis, la *Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World* (1916)⁵ constitue l'un des fondements du nationalisme afro-américain et un texte de référence.
- 9 Aujourd'hui, Garvey reste l'un des prédicateurs noirs les plus significatifs aux Etats-Unis, puisque c'est lui, qui, pour la première fois, érigea radicalement l'idée de Nation noire sur le territoire américain en un principe de lutte politique. Avec lui, nous assistons bien à la création d'une « communauté imaginaire », pour reprendre les termes de Benedict Anderson (1983), rassemblant tous les Afro-Américains autour de valeurs communes et d'un héritage partagé, ce passé qu'ils doivent préserver, mettre en pratique dans leur vie quotidienne et dont la charte de fondation de l'UNIA certifie l'originalité. Né d'une réaction violente au rôle de subalternes que l'Etat américain conférait aux Afro-Américains, le nationalisme noir est donc indissociable de la politique séparatiste à laquelle il s'intègre. La communauté « imaginée » par les Afro-Américains se doit d'être commandée et régie, non plus par des Blancs esclavagistes, mais par les Noirs eux-mêmes. Elle sera indépendante politiquement et économiquement ou ne sera pas.
- 10 Mais, au-delà de la création d'une Nation noire autogérée sur le territoire américain, Marcus Garvey voit dans le retour en Afrique le salut des Noirs. « Naturellement » opposés aux Blancs, les Noirs ne seront véritablement libres que lorsqu'ils auront, enfin, fait le chemin inverse de leurs ancêtres, réduits en esclavage et déportés en Amérique par les Blancs. En Afrique, dans un environnement propice à leur nature d'hommes noirs, ils pourront vivre ensemble conformément à « leurs déterminismes raciaux et culturels ». La politique séparatiste de Garvey est donc, à la fois, née d'un constat, l'impossibilité pour les Blancs et les Noirs de cohabiter dans le respect mutuel, et tournée vers un idéal libérateur, le rêve émancipateur d'un retour des Afro-Américains à leur Terre d'origine. Pour Marcus Garvey, la Nation noire des Etats-Unis souffre d'un important complexe dû à son sentiment « d'exil ». Ce n'est qu'en quittant les Etats-Unis pour l'Afrique qu'elle sera complètement libre.

La *Nation of Islam* : nationalisme noir et fondation de l'État-nation afro-américain

- 11 Cette notion d'une Nation noire indépendante sur le territoire américain va se trouver radicalisée par les mouvements urbains des *Black Jews*⁶, du *Moorish Science Temple*⁷ et surtout de la *Nation of Islam*⁸, qui feront leur apparition aux Etats-Unis entre 1920 et 1930. Comme Garvey, les leaders de ces organisations, tenteront de faire de la communauté

noire une entité catégoriquement séparée du monde blanc, fonctionnant en autosuffisance et rassemblée autour d'un ensemble de symboles unificateurs, une religion, un drapeau, un hymne et un manifeste comme le diptyque *What Muslims Believe – What Muslims Want* (s/d) de la *Nation of Islam*. Pour les dirigeants de la *Nation of Islam*, en particulier, les Noirs doivent se rassembler dans les ghettos, tenter d'y relancer l'économie et y pratiquer leur propre religion. Là et seulement là, ils formeront une Nation autonome.

- 12 Par conséquent, les dirigeants de la *Nation of Islam* vont élaborer un véritable programme politique fondé sur des réformes précises et entièrement tourné vers le désir de créer une communauté noire indépendante aux Etats-Unis. La politique séparatiste de la *Nation of Islam* reposera, ainsi, sur un triple effort de distinguer politiquement, religieusement et économiquement, les Afro-Américains du reste de la population américaine. Sur le plan politique, les Afro-Américains de la *Nation of Islam* sont régis par un chef suprême et possèdent une nouvelle identité qui leur a été imposée par leur leader et qui suppose l'abandon de leur dénomination d'esclave. Ils ont ainsi une carte d'identité de la *Nation of Islam* et doivent refuser de s'impliquer dans une vie politique américaine qui ne concerne aucunement les intérêts de l'homme noir. Sur le plan religieux, les Noirs américains sont les descendants directs d'un peuple élu, celui qu'Allah créa à son image. Ils ne sont donc ni des Américains chrétiens, ni des Africains païens mais des musulmans, « citoyens » d'une Nation, elle aussi musulmane. Enfin, sur le plan économique, la politique séparatiste de la *Nation of Islam* reposera sur la tentative d'élaborer un véritable secteur économique, constitué de terrains d'exploitation agricole, d'usines, de supermarchés, mais aussi de logements et d'hôpitaux. Nourris, logés, blanchis, dirigés politiquement comme spirituellement et employés par leur Nation, les membres de la *Nation of Islam* sont donc bien des étrangers sur le territoire américain. Ils ne sont redevables en rien à l'Amérique.
- 13 Mais les revendications de la *Nation of Islam* pousseront à leur paroxysme ces aspirations indépendantistes et nationalistes, puisque les leaders de ce mouvement seront les premiers à élaborer la notion d'Etat-nation afro-américain aux Etats-Unis. Le manifeste de la *Nation of Islam* insiste, en effet, dès les années quarante, sur la nécessité de fonder un Etat indépendant noir, donnant une réalité géographique aux revendications indépendantistes afro-américaines. L'article 4 du *What Muslims want* (s/d) fait ainsi de cette revendication une priorité : « Nous voulons que notre peuple en Amérique, dont les parents ou grand-parents étaient des descendants d'esclaves, obtienne l'autorisation de fonder un Etat séparé ou un territoire qui lui soit propre »⁹.
- 14 Pour les dirigeants de la *Nation of Islam*, la formation d'une Nation afro-américaine indépendante ne constitue, en fait, que la première étape nécessaire à l'émancipation de l'homme noir. La libération des Noirs américains ne sera véritablement effective que lorsque ceux-ci se verront remettre, en guise de réparation pour leurs années de soumission servile, un territoire indépendant. Comme chez Marcus Garvey, la simple revendication d'une autogestion des Noirs sur le territoire américain ne suffit donc pas à honorer le dessein des nationalistes. Mais là où Marcus Garvey cherchait dans un retour à l'Afrique le salut des Noirs, la *Nation of Islam* voit dans la création d'un Etat indépendant, à l'intérieur des Etats-Unis, une unique chance d'émancipation. Entretenant des rapports très particuliers avec l'Afrique, et méprisant à bien des égards les Africains du continent, les membres de la *Nation of Islam* ne prônent pas le retour à l'Afrique mais la création d'un

nouvel Etat où les Noirs pourront vivre ensemble, reproduisant ainsi la vie des temps originels, où, égaux, ils siègeraient aux côtés d'Allah.

- 15 De l'UNIA à la *Nation of Islam*, nous avons donc assisté à une première mutation dans l'idéologie du nationalisme noir. D'un nationalisme revendiquant l'existence d'une Nation noire indépendante aux Etats-Unis et dont le salut se trouve en Afrique, nous sommes passés à un autre, défendant l'idée selon laquelle la communauté afro-américaine ne sera véritablement libérée, que lorsqu'elle se verra remettre un Etat indépendant. Dans les deux cas, c'est toutefois après un exode que la communauté afro-américaine connaîtra enfin la liberté. Pour être conforme à leur essence, les Noirs doivent quitter, physiquement chez Garvey ou symboliquement pour la *Nation of Islam*, les Etats-Unis. L'aboutissement des programmes nationalistes de l'UNIA et de la *Nation of Islam* se situe donc dans un séparatisme radical supposant une rupture géographique entre les Noirs et les Blancs.
- 16 Avec le nationalisme culturel des années soixante, cette notion de séparatisme va se trouver une nouvelle fois réinterprétée, renégociée et réinventée. Cherchant dans un retour spirituel à l'Afrique l'antidote aux maux des Afro-Américains, le nationalisme culturel fera de la notion de culture la base de son idéologie et de son combat.

« Africa on my mind » : le nationalisme culturel

- 17 A partir des années soixante, des musiciens et des danseurs afro-américains se penchent sur l'Afrique pour trouver de nouvelles inspirations. « Ile-Ife » de Miles Davis, « Afro Blue » ou « Liberia » de John Coltrane ainsi que les expériences répétées de l'Art Ensemble of Chicago, quartet qui monte en scène en arborant des costumes « traditionnels » africains, sont autant de témoignages de cet engouement des Noirs pour la culture de leurs ancêtres. Pour ces artistes, se plonger dans la musique africaine pourrait permettre de revigorer l'art afro-américain en général, d'en diversifier les références, les rythmes ou les conceptions harmoniques. Mais en même temps, cette entreprise constitue une expérience de « retour à l'Afrique », non pas physique cette fois, mais « artistique » et « culturelle ». Pour Miles Davis, John Coltrane ou Lester Bowie, il s'agit bien de refaire corps avec leur culture ancestrale pour s'en inspirer dans le présent, aux Etats-Unis. Ce nouveau type de « retour à l'Afrique » leur permet ainsi de se lancer dans une entreprise personnelle de quête des origines.
- 18 Cette conception de la musique et de l'art comme pouvant permettre de redéfinir l'identité afro-américaine sera absolument déterminante dans l'élaboration d'un nouveau type de nationalisme qui connaît ses heures de gloire aujourd'hui aux Etats-Unis. Il s'agit en fait, pour les tenants de cette mouvance politique, d'utiliser la culture pour affirmer l'existence d'une essence africaine radicalement opposée à la société blanche. Pour le nationalisme culturel, l'individu est entièrement déterminé par sa culture. C'est elle qui le modèle, le structure (*pattern*), pour reprendre les termes de Ruth Benedict (1946). La tâche que se reconnaissent les nationalistes culturels consiste alors à démontrer que cette culture, qui en quelque sorte a créé l'Afro-Américain, n'est pas à chercher aux Etats-Unis, mais dans sa terre d'origine, le continent africain.
- 19 Les Afro-Américains doivent refaire corps avec la face africaine de leur identité, celle qui détermine leur personnalité et fonde l'unité de leur Nation. Les mouvements noirs, prônant cette nouvelle forme de nationalisme, demanderont alors à leurs membres, non

seulement d'assister à des conférences sur le continent africain, de visiter les musées comportant des collections d'art originaire du continent¹⁰ ou même d'apprendre des langues africaines, le yoruba surtout, mais aussi de s'« africaniser » dans leur vie quotidienne. Les adeptes se devront alors de changer de nom, de mode vestimentaire, de régime alimentaire, de structures familiales et, à terme, de pratiques religieuses, afin que ceux-ci soient conformes à leur personnalité ou essence d'Africains. Etre noir revient donc, pour un membre de ce type de mouvement, à puiser dans son être la mémoire de l'Afrique ancestrale et à la réactiver dans ses pratiques quotidiennes, bref à se « ré-africaniser ».

- 20 C'est autour des personnes de Maulana Karenga et de Molefi Kete Asante, tous deux anthropologues afro-américains, que le nationalisme culturel trouvera à la fois ses fondements théoriques et ses manifestations les plus populaires. La *Kawaida Theory*, élaborée par Maulana Karenga (1978), repose sur la valorisation d'une philosophie qui permettrait aux Afro-Américains de réadopter les valeurs de leur Afrique ancestrale. Au centre de cette philosophie se trouve le rituel afro-américain du *Kwanzaa*, inventé de toutes pièces par l'auteur et qui cherche à célébrer tous les ans pendant sept jours, du 26 décembre au 1er janvier, la culture africaine. Chaque jour de la célébration du *Kwanzaa* est lié à un principe fondamental énoncé en langue swahili. Ainsi, le premier jour sera placé sous le signe de l'*Umoja* (unité), et honorera l'héritage culturel africain des participants, alors que le dernier jour *Imani* (foi) sera consacré à la célébration d'un espoir en la libération du peuple noir.
- 21 Le *Kwanzaa* de Maulana Karenga, très pratiqué et médiatisé aux Etats-Unis, est aujourd'hui devenu le rituel afro-américain par excellence, celui qui réunit les Noirs entre-eux, au moment même où les Blancs achèvent les fêtes de Noël. Les principes du *Kwanzaa*, tels qu'ils sont énoncés en swahili, insistent très clairement sur cette idée d'une libération du peuple noir passant par la redécouverte de sa culture. Si les Afro-Américains adoptent ces principes dans leur vie quotidienne, ils pourront, à terme, être indépendants ne serait-ce que culturellement et spirituellement. Sous couvert de « folklore africain », le *Kwanzaa* de Maulana Karenga s'inscrit donc dans une logique de lutte politique pour la sauvegarde de la culture africaine et contre la main mise des Blancs sur l'existence des Noirs Etats-Uniens. Ayant redécouvert leur véritable culture, les Afro-Américains pourront alors se séparer « mentalement » et « psychologiquement » de la société blanche.
- 22 Autre figure majeure du nationalisme culturel, Molefi Kete Asante est aujourd'hui le principal représentant de l'afrocentrisme¹¹ aux Etats-Unis. Les perspectives afrocentristes, telles qu'il les énonce (1988), proposent de remettre l'Afrique au centre de l'Histoire de l'humanité. Victime de ce qu'il appelle l'eurocentrisme, cette tentative de faire tourner l'évolution humaine autour du seul continent européen, la culture africaine souffre d'un profond manque de reconnaissance à l'origine du malaise dont souffrent les populations noires. Les Noirs d'Afrique et d'Amérique ne connaissent pas leur histoire et la méprisent ; l'afro-centrisme se propose donc de leur enseigner en adoptant un point de vue essentiellement « africain ». Ce n'est qu'en apprenant les fondements de leur culture que les Noirs pourront vivre librement et conformément à leur *ethos*. Ayant pleine conscience de leurs origines et de leurs déterminismes culturels, ils pourront alors agir en accord avec leur essence et ne commettront plus les erreurs du passé.
- 23 Ont ainsi vu le jour aux Etats-Unis toute une série d'écoles et de départements dans les universités se réclamant de la méthode afro-centriste. Les départements de *Black Studies*

du City College de New York ou de la Temple University de Philadelphie, dirigé par Asante lui-même, constituent ainsi les deux principaux organes dans la propagation des théories afro-centristes. A vocation thérapeutique, ils se donnent pour but d'utiliser l'enseignement pour permettre aux Afro-Américains de faire un voyage spirituel et culturel vers l'Afrique pour s'en inspirer dans leurs agissements quotidiens.

- 24 Les revendications séparatistes du nationalisme culturel se concentrent donc sur la notion d'une culture africaine dont la valorisation pourrait permettre aux Afro-Américains de se dissocier psychologiquement des Blancs. La Nation noire n'est plus indépendante aux Etats-Unis parce qu'elle possède ses propres organes politiques, ses ressources économiques et ses représentants, mais parce que ses membres ont pris conscience de l'originalité de leur culture, une culture qui n'a pas souffert des violences de l'esclavage. Les Afro-Américains sont des Africains exilés aux Etats-Unis et c'est au nom de leur culture africaine qu'ils peuvent se revendiquer comme autonomes. En fait, tout se passe comme si les Afro-Américains étaient les membres d'une sorte d'*ethos africain englobant*, d'une culture unificatrice qui transcende les frontières des Etats-nations. Les Afro-Américains n'ont pas besoin de quitter les Etats-Unis, de retourner en Afrique, pour se revendiquer Africains et pour être conformes à leur essence. Aux Etats-Unis, l'Afrique est présente en eux et elle palpite dans leur for intérieur. Habillés avec des vêtements *kente*, apprenant le *twi* ou le *yoruba*, jouant des percussions et pratiquant les religions traditionnelles du continent d'origine, les Afro-Américains « réafricanisés » tentent bien de se séparer psychologiquement du monde blanc.

L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis et la naissance des mouvements yoruba et akan

- 25 Depuis la fin des années cinquante, avec l'immigration massive des populations cubaines, portoricaines et haïtiennes sur le territoire américain, sont apparus aux Etats-Unis des cultes à composantes africaines comme la *santería*, l'*espiritismo* et le vaudou. Rapidement, les Afro-Américains en quête de leurs origines vont découvrir dans ces pratiques rituelles de nouvelles traces de leur africanité et un moyen de refaire corps avec les fondements de leur identité bafouée. Adeptes, pour la plupart, du christianisme ou de l'islam tel qu'il est pratiqué par la *Nation of Islam*, ils vont trouver dans ces cultes afro-catholiques, une première introduction aux religions et aux cultures de l'Afrique qui leur étaient jusqu'alors presque inconnues. Nombreux Afro-Américains tenteront ainsi d'intégrer les maisons de culte où sont pratiquées ces religions, la *santería* principalement, et de s'y faire initier. C'est de cette rencontre du nationalisme culturel et de ces cultes afro-cubains, portoricains et haïtiens que naîtront les mouvements yoruba¹² et akan¹³, aujourd'hui principales organisations religieuses « africaines » du pays.
- 26 Les fondateurs de ces deux mouvements, Walter King qui prendra plus tard le nom de Oba Efuntola Oseijeman Adefunmi I et Gus Edwards, Nana Yao Opare Dinizulu, étaient tous deux des artistes, danseurs et percussionnistes, et de fervents nationalistes culturels qui prirent, dès le début des années cinquante, la tête d'associations tentant de diffuser les langues, les religions et les cultures de l'Afrique. Ainsi, *The Ghanas*, association dirigée par Gus Edwards, organisait des manifestations culturelles, expositions et cours de danse à la YMCA de Harlem, alors que la société secrète de *Damballahwedo*, dont étaient membres les deux hommes, reproduisait dans l'arrière-boutique d'un café de l'East Village de

Manhattan les pratiques rituelles du vaudou, des Yoruba du Nigeria et des Akan du Ghana. C'est donc au sein d'associations culturelles et religieuses cherchant déjà à reproduire les mœurs africaines que les deux hommes commencèrent leur parcours spirituel et politique. En établissant des liens avec les Cubains dans le cas de King et en faisant directement le voyage en Afrique pour Dinizulu, ils s'initieront tous deux peu à peu à deux religions qu'ils considéreront comme strictement africaines et traditionnelles.

- 27 Après avoir été initié à la santería par des *santeros*, Osejeman Adefunmi quitte les Etats-Unis pour le Nigeria afin de parfaire son apprentissage de la religion des Yoruba. En effet, la santería, considérée comme un culte plus « africain » que l'espiritismo pratiqué par les Portoricains, se fonde en partie sur les croyances et les rituels des Yoruba de l'actuel Nigeria. Pour Adefunmi, il s'agit donc d'effectuer un voyage aux sources du culte, jusqu'à son noyau africain. Il n'est plus question, pour lui, d'adorer les saints et les divinités chrétiennes présentes dans la santería. La religion doit être purifiée de ses influences occidentales et catholiques pour redevenir le culte des origines, un culte intégralement yoruba et essentiellement africain. C'est ainsi, à Ile Ife, en plein pays yoruba, qu'il fut initié au système de divination d'Ifá et qu'il reçut le titre d'*Oba*, « Roi des Yoruba d'Amérique ». De retour aux Etats-Unis, Osejeman Adefunmi fonda un village destiné aux initiés, l'Oyotunji African Village, situé à Sheldon en Caroline du Sud, sur lequel il règne aujourd'hui encore. Là, vivaient et vivent encore une centaine de personnes qui reproduisent dans leur vie quotidienne les coutumes et traditions des Yoruba du Nigeria. Sous la coupe d'un chef suprême, les habitants d'Oyotunji élèvent des chèvres, portent le costume traditionnel yoruba, pratiquent la polygamie et réalisent des cérémonies africaines, telles que la cérémonie pour les Egungun, les ancêtres yoruba.
- 28 A l'image d'Osejeman Adefunmi, les premiers habitants d'Oyotunji ont presque tous traversé une phase de transition entre une religion syncrétique afro-catholique et un culte réafricanisé c'est-à-dire artificiellement purifié de ses influences occidentales considérées comme « impures ». La santería, qui a constitué pour beaucoup une première approche des religions africaines, est alors rejetée par les habitants du village et l'ensemble des Yoruba actuels puisqu'ils ne voient en elle qu'une déviation de leurs racines africaines. « *Today, we Africans no longer need to hold on to the slave religion of santería* » (Clarke, 1997 : 1), s'exclamait un prêtre d'Oyotunji, lors des cérémonies rituelles pour Ifá en 1992. La religion afro-catholique purifiée devient alors pour les Afro-Américains un signe d'émancipation. Revenus aux pratiques traditionnelles africaines, ils ont aujourd'hui la possibilité de se revendiquer comme purement et simplement Yoruba, des Africains libres.
- 29 L'histoire des Akan d'Amérique diffère quelque peu de celle des Yoruba en ce sens que leur premier leader, Gus Edwards, prétend ne jamais avoir connu cette phase de transition entre un culte aux composantes occidentales et catholiques et une religion « purifiée ». Bien que certains des premiers membres du mouvement aient été eux-mêmes des adeptes de la santería, les initiateurs des organisations akan insistent sans cesse sur le fait que c'est directement en Afrique qu'ils ont adopté la tradition et qu'ils ont amorcé leur processus d'initiation. Les religions importées aux Etats-Unis par les émigrés cubains ou portoricains n'étaient pas connues pour leurs influences ghanéennes. C'est donc en faisant le voyage en Afrique, que les premiers Akan d'Amérique ont pu découvrir cette tradition.
- 30 C'est ainsi en 1965 que Gus Edwards, lors d'une tournée en Afrique de sa compagnie de danse, s'arrête à Larteh Kubease, ville d'un lieu de culte nommé l'Akoned Shrine. Là, la

prêtresse du lieu, Nana Oparebea exécute une divination pour déterminer l'identité des ancêtres africains de son hôte. A l'issue de la séance, elle révèle à Edwards que ses ancêtres sont originaires d'un village akan voisin et que les dieux réclament non seulement son initiation à la religion, mais aussi l'obtention d'une reconnaissance de la part de leurs enfants exilés en Amérique. Nana Oparebea profite également de l'occasion pour rebaptiser Edwards du nom de Nana Yao Opare Dinizulu. Ce voyage de Dinizulu est reconnu par les Akan d'Amérique comme le point de départ mythique de la diffusion de la tradition aux Etats-Unis. Dinizulu, nommé, comme cela avait été le cas pour Osejeman Adefunmi, « Chef des Akan d'Amérique », rentre aux Etats-Unis, tel une sorte de prophète dont la mission est de ramener les descendants des esclaves akan à leur réelle religion et véritable identité, une identité dont la source se trouve au Ghana et plus particulièrement dans l'Akwapem, région située au nord d'Accra.

- 31 Aux Etats-Unis, Dinizulu, alors chargé d'une mission divine, fonde un complexe composé d'un centre culturel et d'un Temple, le *Bosum Dzemawodzi*. Situé dans le Queens de New York, la structure accueille des cours de danse et de percussions, des expositions, des conférences sur l'Afrique et les Akan et des cérémonies traditionnelles. En 1968, la tradition akan possède donc aux Etats-Unis, un centre liturgique et un centre culturel. Dinizulu, à la tête de ce « complexe », est un prêtre, *okomfo*, et un *omahene*, chef suprême, leader de la « branche américaine » de l'ethnie akan. Le rôle de Nana Yao Opare Dinizulu est primordial dans la diffusion de cette tradition aux Etats-Unis. Prêtre le plus important à cette époque, il est garant de la plupart des initiations des Afro-Américains à la pratique de cette religion.
- 32 Le mouvement akan est ainsi né de la rencontre au Ghana de Gus Edwards et de Nana Oparebea, prêtresse suprême de l'Akonedi shrine. Il s'agit alors, dans ce cas précis, d'un double effort, du côté américain comme du côté ghanéen, pour unir les Africains du continent et de la diaspora autour de pratiques religieuses et d'un ensemble de traditions que les premiers se doivent d'enseigner aux seconds. Lorsque Dinizulu pénètre dans le sanctuaire d'Akonedi en 1965, la communauté afro-américaine des Etats-Unis et le Ghana partagent déjà une importante tradition de contacts et de luttes communes. Kwame Nkrumah, premier président de la république libre du Ghana et lui-même très proche de Nana Oparebea et de l'Akonedi shrine, a effectué une partie de sa formation universitaire aux Etats-Unis. Il est l'ami du panafricaniste W.E.B. Du Bois qui passera d'ailleurs la fin de sa vie à Accra, sur l'invitation de Nkrumah. Les travaux de W.E.B. Du Bois, pionnier du panafricanisme ont exercé une grande influence sur l'engagement politique de Kwame Nkrumah. Bien que rédigés en dehors du continent africain et par « un homme né aux Etats-Unis, les écrits de Du Bois constituent », selon Nkrumah, l'un des « trésors de l'histoire africaine » (Nkrumah, 1968 : 5) ¹⁴. Dès son retour au Ghana à la fin des années quarante, Nkrumah considère que le combat afro-américain contre le racisme et la ségrégation est une pièce majeure de la lutte commune pour la libération du continent africain et l'unité du peuple noir. Dans les années soixante, un pont symbolique se déployait donc déjà entre le Ghana et la communauté afro-américaine. Il est fort probable que ce premier réseau ait été l'ancêtre de la présente connexion trans-Atlantique entre les temples akan fondés sur la côte est des Etats-Unis et l'Akonedi shrine de Larteh Kubease en Akwapem.
- 33 Aujourd'hui, les mouvements yoruba et akan constituent les deux principales organisations religieuses de « réafricanisation » aux Etats-Unis. Possédant chacune des maisons de culte dans les principales villes de la côte est des Etats-Unis, entre

Philadelphie, New York, Washington et Baltimore, elles ont, depuis les années soixante, multiplié le nombre de leurs adeptes de sorte qu'il est aujourd'hui très difficile d'avancer de quelconques estimations. Puisant leurs membres à la fois au sein des populations les plus pauvres des ghettos et parmi les milieux intellectuels et universitaires afro-américains¹⁵, elles entretiennent entre elles des relations étroites. Nombreux sont, en effet, les prêtres akan qui ont été initiés à la tradition yoruba ou qui pratiquent aujourd'hui les deux religions de manière simultanée. Ceux-ci précisent alors qu'ils ont été appelés à la fois par les divinités yoruba, *orisha*, et par les entités spirituelles akan, *abosom*, parce que leurs ancêtres étaient originaires de ces deux ethnies d'Afrique de l'Ouest. Pour refaire corps avec leur identité première, il leur faudrait donc adopter ces deux pratiques religieuses, ces deux traditions. En introduisant la notion d'une identité non plus panafricaine des Noirs américains comme le faisait Marcus Garvey ou les tenants du nationalisme culturel, mais qui trouve sa source dans des régions précises du continent africain, les Yoruba et les Akan d'Amérique ont proposé une nouvelle conception du séparatisme. Nés du nationalisme culturel, ils ont à leur tour influencé cette idéologie pour modifier le concept de Nation sur lequel elle se fonde.

Les communautés transnationales yoruba et akan

- 34 En se revendiquant d'une religion et d'une ethnie du Nigeria et du Ghana, les Yoruba et les Akan américains se positionnent dans un réseau reliant l'Afrique et l'Amérique, continent de la diaspora. Ils sont les membres de communautés qui se déploient en transcendant les frontières des Etats-nations et en unissant en leur sein des hommes et des femmes partageant la même culture, la même essence, réelles ou inventées. Ce rêve de voir naître une communauté transcendante est le fondement des idéologies des mouvements yoruba et akan. C'est ce rêve qui, par ailleurs, détermine, dans une très large mesure, l'identité des membres de ces groupes, une identité conditionnée par les réseaux dans lesquels elle s'insère.
- 35 Les membres des mouvements akan et yoruba ne sont plus des représentants d'une tradition ancrée dans un territoire précis. Le Ghana, Larteh Kubease en particulier, et le Nigeria constituent, pour eux, des terres ancestrales qu'il est bon de visiter mais qu'il n'est absolument pas nécessaire d'habiter pour pouvoir prétendre en adopter les traditions. Nombreux sont en effet les prêtres yoruba et akan qui n'ont jamais effectué le pèlerinage en Afrique et qui font d'ailleurs de cette originalité la preuve inattaquable de leur supposée africanité. Si les divinités se sont adressées directement à eux, Afro-Américains ignorants tout du continent africain, c'est bien qu'elles cherchaient en eux leurs enfants, ces Africains dont les ancêtres avaient été réduits en esclavage et qui se doivent de retourner à leur « authentique » tradition pour obtenir le salut. De son côté, l'Oyotunji African Village, unique tentative de donner une entité territoriale à la culture yoruba des Etats-Unis, est aujourd'hui de plus en plus réduit à un rôle symbolique. Les maisons de culte se multiplient, le mouvement se décentralise et Oyotunji perd sa vocation de centralisateur de la tradition en Amérique. Aujourd'hui, les cultures akan et yoruba sont donc, pour les membres de ces organisations, détachées de toute réalité géographique. Les concepts de culture akan et yoruba revêtent alors d'un important aspect essentialiste. De la même manière que l'Afrique constituait le for intérieur des Noirs américains pour les nationalistes culturels, ce sont les traditions akan et yoruba réelles ou inventées qui, selon les adeptes de ces mouvements, détermineraient leurs

agissements et leur ethos. Ayant pris leurs sources en Afrique, les traditions yoruba et akan sont aujourd'hui l'apanage d'ethnies se déployant entre les Etats-Unis et le continent africain et c'est par le biais de cette absence d'ancrage dans un Etat ou dans un lieu précis qu'elles vont constituer les fondements d'une nouvelle politique nationaliste et séparatiste.

- 36 « Déterritorialisées », les cultures et ethnies akan et yoruba vont alors constituer des entités qui existent « à cheval » entre deux continents, par le truchement de dynamismes transnationaux, de connexions entre l'Afrique et sa « progéniture » américaine, la diaspora (Capone, 2000). Il ne s'agira plus alors de parler de cultures africaines qui se sont diffusées aux Etats-Unis et qui ont été adoptées par la communauté noire, mais de traditions qui existent par et dans un ensemble de réseaux se déployant entre les deux continents. Les Afro-Américains constituent les ethnies akan et yoruba au même titre que leurs « homologues » africains et sont dirigés par des chefs qui sont reconnus par les habitants de la Terre Mère. Il est à ce titre très intéressant de noter que c'est aujourd'hui une Américaine qui revendique le titre d'*Okomfohene* des Akan, de chef prêtresse de la religion à la fois aux Etats-Unis et au Ghana. Depuis le décès de Nana Oparebea, prêtresse qui avait introduit les premiers Afro-Américains à la religion, ce ne serait donc plus une Africaine qui serait à la tête du culte, mais une femme de Philadelphie qui a été choisie par les aînés de Larteh Kubease et qui s'est vu remettre la mission de faire respecter les divinités akan des deux côtés de l'Atlantique. « Victoire culturelle », comme le proclamait un prêtre akan présent à la cérémonie d'intronisation de cette dernière, la mission de cette femme, bien que contestée par la plupart des initiés américains, reste un symbole parfait de ce rêve de voir se former une communauté ethnique transnationale akan, qui a besoin à la fois de sa branche ghanéenne et de sa branche américaine pour exister. Les traditions, les cultures, les religions yoruba et akan ne sont plus spécifiquement ghanéennes ou nigérianes et ont besoin de se refléter dans le miroir américain pour exister. Elles sont les produits des réseaux transnationaux qui les véhiculent et les alimentent (Capone, 2000).
- 37 Les cultures et les ethnies akan et yoruba deviennent alors des « écoumènes », pour reprendre le terme utilisé par Ulf Hannerz (1992). « Régions d'interaction et d'échanges perpétuels » (Kopytoff, 1987 : 10 in Hannerz, 1992 : 296), elles constituent des entités aux marges des Etats-nations qui se définissent par leur plurilocalité. Les Yoruba et les Akan américains sont ainsi des « cosmopolites » (Hannerz, 1996 in Capone, 2000), des hommes et des femmes dont l'identité est conditionnée par une série de réseaux établis entre différents lieux géographiques. Les cultures yoruba et akan n'ont pas besoin d'être localisées en Afrique pour exister et c'est même parce qu'elles ne le sont plus qu'elles seront adoptées et clamées par des Afro-Américains, qui les constituent et les réinventent de jour en jour.
- 38 De leur côté, les initiés de l'Akonedi shrine de Larteh Kubease au Ghana ont fait de ce lien avec les populations noires des Etats-Unis la principale spécificité du sanctuaire auquel ils appartiennent. Ainsi, les cérémonies pratiquées à l'Akonedi shrine sont aujourd'hui souvent précédées d'une adresse ou de libations en l'honneur de ces Africains exilés de l'autre côté de l'Atlantique. Depuis l'initiation de nombreux Afro-Américains à Larteh Kubease, de nouvelles divinités sont apparues au sanctuaire, bouleversant ainsi la hiérarchie des entités spirituelles de l'Akonedi shrine. Ces divinités, originaires des différentes régions du Ghana et du Nigeria où les Akan américains en pèlerinage ont séjourné, possèdent aujourd'hui des autels et sont célébrées au cours de cérémonies

rituelles. Pour les initiés de l'Akonedi shrine, les Noirs américains sont des Africains qui ont été déracinés. Leur permettre de réadopter leur coutumes et traditions est une volonté divine, une mission dont les divinités avaient chargées Nana Oparebea, chef prêtresse du lieu. Afin de les aider dans leur parcours initiatique, les habitants de Larteh Kubease n'hésitent pas à intégrer les Noirs américains dans leurs réseaux de parenté et à leur décerner des titres politiques comme ce fut le cas pour Barbara Wallace, une femme de Philadelphie, professeur de psychologie, aujourd'hui Reine mère du clan *Asona Abrade* de Larteh Kubease. Nana Oparebea, chef prêtresse de l'Akonedi shrine avait fait de cet effort de réinstaurer le lien entre les Africains du continent et ceux de la diaspora son véritable cheval de bataille. Elle a, entre les années soixante et quatre-vingt-dix, effectué un grand nombre de voyages aux Etats-Unis afin de contrôler la pratique de la tradition de l'autre côté de l'Atlantique, d'installer dans les *shrine houses* de certains prêtres américains des autels érigés auparavant à Larteh Kubease et de révéler à ceux qu'elle appelait ses « enfants d'Amérique » l'identité de leurs ancêtres akan et le nom qu'ils devront en conséquence adopter. Agyiriwah, Oparebea, Korantemaa, Yirenkyiwa sont autant de noms akan originaires de Larteh Kubease qui ont été décernés à des Noirs américains intégrés au sein du groupe et qui portent ainsi la marque de leur « akanité » en terre américaine.

- 39 Le nationalisme de réafricanisation des Akan et des Yoruba repose donc intégralement sur cette idée d'une communauté ethnique non ancrée dans un territoire, sur laquelle chaque membre du mouvement peut appuyer ses revendications identitaires. Si l'Akan qui vit aux Etats-Unis ne se pense pas comme Américain, c'est parce que l'entité dans laquelle il se reconnaît se déploie en dehors même des frontières de l'Etat-nation, transcende l'Amérique. Il ne se revendique plus comme autonome au sein du territoire américain parce qu'il s'y est constitué une Nation indépendante, une « *Nation within a Nation* », mais parce que sa Nation akan ou yoruba est une « *Nation within Nations* » qui existe aux marges des frontières de sa terre d'« exil ». Les Nations akan et yoruba sont des entités englobantes, transcendantes, des communautés transnationales, et c'est dans cette dimension qu'elles revêtent leur « efficacité » politique et séparatiste. Si c'était la revendication d'un Etat et la tentative de faire de l'islam, religion universelle, l'apanage des seuls Afro-américains, qui constituaient le fondement du programme de libération des Noirs de la Nation of Islam, c'est au contraire dans la « déterritorialisation » des communautés africaines et dans l'adoption de religions elles-mêmes démarquées de leur contexte africain, que se trouve le salut pour les Akan et les Yoruba. C'est par le biais d'une conscience d'appartenir à une communauté « ethnicisée » et transcendante que ces mouvements articuleront leurs revendications politiques et non plus par le biais d'une lutte pour l'acquisition d'un territoire.
- 40 Il existe donc, aujourd'hui, au sein de la communauté afro-américaine des Etats-Unis, un « nationalisme transnational » se fondant sur l'idée de l'existence d'ethnies se déployant entre les Etats-Unis et l'Afrique. C'est d'ailleurs dans cette idée de communauté ethnique transnationale qu'il faut voir la principale innovation des mouvements nationalistes de réafricanisation. Ce ne sont plus les catégorisations raciales qui seront utilisées par les Afro-Américains réafricanisés pour justifier leur autonomie et leur droit à l'indépendance sur le territoire américain. Les membres de l'UNIA de Marcus Garvey étaient des « Noirs » qui cherchaient, dans un rêve de retour à l'Afrique, à se dissocier du monde blanc et à vivre librement. Les adeptes de la *Nation of Islam* étaient, eux, des représentants d'une race supérieure et divine que les actions acharnées des Blancs avaient conduit à mépriser.

De leur côté, les Akan et les Yoruba sont des « Noirs » sur le territoire américain, qui se sont appuyés sur des connexions entre l'Afrique et sa diaspora pour se revendiquer comme les membres d'ethnies « déterritorialisées ». Tout se passe donc comme si les membres de ces mouvements s'étaient détachés d'une catégorisation raciale discriminante, qui leur avait été imposée au sein même du territoire américain par la majorité blanche, grâce à l'adoption d'une identité ethnique passant par l'élaboration de réseaux transnationaux. Les identités ethniques akan et yoruba sont aujourd'hui des identités transnationales et c'est en tant que telles qu'elles se doivent d'être considérées et étudiées.

Conclusions

- 41 Replacée dans son contexte politique, l'apparition des religions d'origine africaine aux Etats-Unis se manifeste donc comme une nouvelle tentative pour les Afro-Américains de lutter contre le racisme et l'oppression. Plus qu'une quête individuelle des origines pour chacun des hommes et des femmes constituant la communauté afro-américaine, il faudra alors voir dans leur essor un combat politique s'inscrivant dans une lourde tradition nationaliste. Avec le « nationalisme de réafricanisation » des Akan et des Yoruba, nous assistons à l'émergence d'un nouveau type de nationalisme qui use de la formation de réseaux transnationaux entre l'Amérique et l'Afrique pour reconceptualiser l'idée de Nation noire, une Nation aujourd'hui pensée comme ethnique, englobante, dépassant les frontières des Etats-nations. Point d'ancrage de théories nationalistes considérant que l'homme noir est conditionné par ses déterminismes culturels, la culture de la Nation noire devient alors « voyageuse »¹⁶. Elle existe au cœur d'un ensemble de réseau, d'un vaste « network » qui la constitue et l'alimente de jour en jour.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, Benedict, 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York : Verso.
- ASANTE, Molefi Kete, 1988, *Afrocentricity*, Trenton : Third World Press.
- BAER, Hans A. et SINGER, Meryll, 1992, *African-American Religion in the Twentieth Century. Varieties of Protest and Accommodation*, Knoxville : University of Tennessee Press.
- BENEDICT, Ruth, 1946 [1935], *Pattern of Cultures*, New York : Penguin Books Inc.
- BRANDON, George, 1993, *Santeria from Africa to the New World. The Dead Sell Memories*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.
- BRENT TURNER, Richard, 1984, *Islam in the African American Experience*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.

BRIGHT, Doris, 1977, *The Quest to legitimize the Akan religion in America (phase one). A cross cultural analysis of traditional religion : The Akonedi Shrine, Larteh, Ghana and the Bosum Dzemawodzi*, Long Island City, New York, Ph.D. dissertation, Ohio, Union Graduate School.

CAPONE, Stefania

1999a, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris : Karthala.

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

2000, « D'une identité religieuse à une identité ethnique : la communauté transnationale des pratiquants de la religion des *orisha* » communication présentée au « VIII^e Congrès latino-américain sur Religion et Ethnicité », Padoue, Italie, 30 juin-5 juillet 2000.

CLARKE, Maxine Kamari, 1997, *Genealogy of Reclaimed Nobility*, Ph.D. dissertation, University of Santa Cruz, California.

CLIFFORD, James, 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge : Harvard University Press.

CRONON, Edmund, 1955, *Black Moses. The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, Madison : University of Wisconsin Press.

ESSIEN-UDOM, E.U., 1964, *Black Nationalism. A Search for Identity in America*, New York : Dell Publishing.

FAUVILLE-AYMARD, François-Xavier, CHRÉTIEN, Jean-Pierre et PERROT, Claude-Hélène (éds.), 2000, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris : Karthala.

FRAZIER, John Franklin, 1963, *The Negro Church in America*, Liverpool : University of Liverpool Press.

GUEDJ, Pauline

2000, *Nation de l'Islam aux Etats-Unis : de l'éthique de pureté de la race à l'idéologie séparatiste*, Mémoire de maîtrise, Université Paris X-Nanterre.

2003, « Des Afro-Asiatiques et des Africains : islam et afrocentrisme aux Etats-Unis », *Cahiers d'études africaines*, (sous presse).

HANNERZ, Ulf

1992, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York : Columbia University Press.

1996, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London : Routledge.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion.

HOWE, Stephen, 1988, *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*, London : Verso.

KARENGA, Maulana Ron, 1978, *Essays on Struggle. Positions and Analysis*, San Diego : Kawaida Publications.

KOPYTOFF, Igor, 1987, « The Internal African Frontier : The Making of African Political Culture », in Igor Kopytoff (éd.), *The African Frontier*, Bloomington : Indiana University Press.

LARONCE, Cécile, 2000, *Nkrumah, le panafricanisme et les Etats-Unis*, Paris : Karthala.

MARABLE, Manning et MULLINGS, Leith, 2000, *Let Nobody Turn Us Around. Voices of Resistance, Reform and Renewal, an African American Anthology*, New York : Rowan and Littlefield Publishers Inc.

MARY, André, 1994, « Bricolage afro-brésilien et 'bris-collage' postmoderne », in Paul Laburthe-Tolra (éd.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris : L'Harmattan.

NKRUMAH, Kwame, 1968, *The Spectre of Black Power*, London : Panaf Books

NOTES

1. Voir par exemple, Hervieu-Léger (1999).
2. Sur la notion de « réafricanisation », voir Capone (1999a).
3. Sur Marcus Garvey, voir Cronon (1955).
4. L'expression « *people of African descent* » utilisée par Garvey est aujourd'hui systématiquement employée par les membres des mouvements de réafricanisation akan et yoruba que nous évoquerons plus tard.
5. Pour une retranscription de la déclaration, voir Marable et Mullings (2000 : 259).
6. Sur les *Black Jews*, voir Baer et Singer (1992).
7. Sur le *Moorish Science Temple*, voir Brent Turner (1984).
8. Sur la *Nation Of Islam*, voir Essien Udom (1964) et Guedj (2000, 2003).
9. Pour une retranscription des revendications politiques de la *Nation of Islam*, voir Marable et Mullings (2000 : 425).
10. A ce titre la visite des collections africaines du Musée d'Histoire Naturelle de New York peut s'avérer particulièrement édifiante. Accusés à plusieurs reprises d'« afrocentrisme » (Howe, 1998), les panneaux explicatifs sont entièrement dédiés à ce nouveau public qui cherche dans les collections du musée des preuves de son ancestralité africaine.
11. Sur l'élaboration des théories de l'afrocentrisme aux Etats-Unis, au Ghana, en Afrique du Sud, aux Antilles ou au Brésil, voir Fauvelle-Aymar, Chrétien et Perrot (2000).
12. Sur les Yoruba et la religion des *orisha*, voir Capone (1999b) et Clarke (1997). Sur la diffusion de la santería aux Etats-Unis, voir Brandon (1993).
13. Sur les Akan, voir Bright (1977).
14. Sur l'influence des théories politiques afro-américaines et plus particulièrement des écrits de Marcus Garvey et de W.E.B. Du Bois sur la pensée de Kwame Nkrumah, voir Laronce (2000).
15. Nombreux sont en effet les professeurs d'université qui participent aux cérémonies akan et yoruba. A New York, le département de *Black Studies* du City College compte plusieurs initiés akan et yoruba parmi son personnel enseignant. A Philadelphie, la Temple University propose des séminaires et cours du soir consacrés à la spiritualité africaine. Ils sont en général animés par des officiants américains ou africains et sont orchestrés par Molefi Kete Asante, lui-même très proche d'une des principales maisons de culte akan de la ville.
16. Sur cette idée de « cultures voyageuses » ou « *traveling cultures* », voir Clifford (1997 : 17).

RÉSUMÉS

L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis s'inscrit dans un vaste mouvement politique de réafricanisation de la communauté afro-américaine. En revenant sur l'évolution du nationalisme noir, cet article montre comment ce phénomène de réafricanisation est né dans un contexte de lutte séparatiste des populations afro-américaines pour l'indépendance. Introduisant

les notions de communautés transnationales et d'identité ethnique, le processus de réafricanisation de la communauté noire américaine entraîne alors, aujourd'hui, de profonds bouleversements dans la conception du nationalisme noir et des idées de Nation et de séparatisme sur lequel il se fonde.

The rise of the African based religions in the United States is part of a vast political process of reaffricanization of the African American community. By reconsidering the evolution of Black nationalism, this article shows how this effort of reaffricanization was born in the context of African American fight toward separatism and independence. Introducing the notions of transnational communities and ethnic identity, the effort of reaffricanization is today leading to a new acception and definition of the idea of African American nationalism and of the concepts of Nation and separatism at its basis.

INDEX

Mots-clés : Afro-Américains, Etats-Unis, nation noire, nationalisme, transnationalisme

Keywords : African Americans, black nation, nationalism, transnationalism, United States

AUTEUR

PAULINE GUEDJ

Pauline Guedj est allocataire de recherche au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'Université de Paris X-Nanterre. Depuis son mémoire de maîtrise, elle se consacre à l'étude du nationalisme afro-américain aux Etats-Unis et aux rapports que celui-ci entretient avec la religion, analysant notamment le mouvement akan nord-américain.