

Université de Montréal

**Identité des Africains-Américains d'Atlanta. Entre
Mémoire et Histoire**

Par Séverine Koné

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures

en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences (M.Sc)

en anthropologie

Mai 2011

Copyright, Séverine Koné, 2011

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé:

Identité des Africains-Américains d'Atlanta. Entre Mémoire et Histoire.

Présenté par

Séverine Koné

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Bob White, président rapporteur

Gilles Bibeau, directeur de recherche

Deirdre Meintel, membre du jury

Résumé

Depuis une vingtaine d'années, nous nous familiarisons avec l'appellation d'Africains - Américains pour désigner les Noirs Américains. Cependant, dès son apparition, certaines personnes ont pensé que cette appellation ne serait pas acceptée par les membres du groupe. Pourtant, à leur arrivée sur le continent américain, les Noirs s'identifiaient comme Africains et cette référence est réapparue au XXe siècle.

À travers des entrevues, effectuées à Atlanta, en mars 2001, nous analysons le rôle joué par la mémoire collective et la mémoire sociale sur l'identité et nous interprétons les discours des individus concernant la nouvelle appellation instaurée en 1989.

Ce mémoire est une analyse historique et anthropologique des discours identitaires chez des Africains-Américains d'Atlanta en 2001. Nous identifions deux axes du processus d'identification dont les racines remontent au XIXe siècle. La conscience de la situation unique des Africains en Amérique a toujours orienté l'identité «...and the Negro protest movement in two ways and has led in two directions simultaneously: wanting out and wanting in ...» (Joanne Grant 1968, 1983, 1986: 9).

Mot-clé : ethnologie, mémoire, identité, diaspora, citoyenneté.

Abstract

Since twenty years, we familiarize ourselves with name Africans-Americans to indicate the American Blacks. However, since its appearance, some people thought that this name would not be accepted by group members. However, upon of their arrival on the American continent, the Blacks identified themselves as Africans and this reference reappeared in the twentieth century.

Through interviews, carried out in Atlanta, in March 2001, we analyse the part played by the collective memory and the social memory on their identity and we interpret the speech of the individuals about the new name introduced in 1989.

The thesis is an analysis historical and anthropological of discourses of identity among African Americans of Atlanta in 2001. We identify two axes in the identification process which roots go in the nineteenth century. The awareness of the single situation of the Africans in America has always oriented identity and « ... The Negro protest movement in two ways and has led in two directions simultaneously: wanting out and wanting in...» (Joanne Grant 1968, 1983, 1986 : 9).

Keyword: ethnology, memory, identity, Diaspora, citizenship.

Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux qui m'ont permis de travailler à ce mémoire et m'ont encouragée à le terminer, notamment mon père, ma mère, mes enfants, Gabriel Kennenga, mes sœurs, mon frère, Joseph et Lazare Ki Zerbo, Samba Diop, Richard Sibailly, Isabelle Senghor et Boniface Balin Bailly.

Je suis aussi très reconnaissante envers mon directeur de recherches Gilles Bibeau dont les conseils et les discussions m'ont permis de mener à bien ce projet de recherche.

Je remercie enfin la professeure Deirdre Meintel pour ses conseils ainsi que tous les Africains-Américains qui ont accepté de m'accorder de leur temps et sans qui ce mémoire n'aurait pas vu le jour.

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	ii
Remerciements	iii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Le cadre de la recherche	6
1.1. La définition de la question de recherche.....	6
1.2. La revue de la littérature	7
1.2.1. Le nationalisme africain-américain	8
1.3. Le cadre théorique	19
1.3.1. Le concept de mémoire.....	19
B. La mémoire ethnique.....	21
1.3.2. Mémoire, histoire et oubli	22
1.4. La citoyenneté et l'identité.....	23
1.5. Qu'est-ce que la diaspora ?	25
1.6. L'utilisation de la mémoire	27
Chapitre 2 : La méthodologie de la recherche	28
2.1. Pourquoi la ville d'Atlanta?.....	28
2.2. La constitution du groupe de personnes interviewées	28
2.3. Les critères de sélection des répondants	30
2.4. L'outil privilégié de terrain : l'entretien semi-dirigé.....	31
2.5. L'analyse des données.....	31
2.5.1. De la mémoire à l'identité.....	35
2.5.2. L'identité ethnique	37
Chapitre 3 : Analyse et interprétation 1 : La mémoire	40
3.1. La mémoire sociale et la mémoire collective chez les Africains-Américains: entre mémoire, histoire, mythe et réalité.....	40
3.3. La mémoire africaine-américaine et l'Afrique	50
3.3.1. L'Afrique dans les cultures africaines-américaines: la rétention d'une africanité.....	55
A. La linguistique, les habitudes culinaires.....	55
B. La religion	58

B.1. L'église africaine-américaine: l'éthiopianisme et l'aliénation.....	60
B.2. La musique.....	62
C. La famille et la généalogie.....	59
Chapitre 4 : Analyse et interprétation 2 : Autour de l'identité et de la citoyenneté	66
4.1. Dans la foulée de Malcom X	67
4.2. L'entre-deux	72
4.3. Une perspective complémentaire entre Malcom X et Martin Luther King	77
4.4. Africains-Américains et Africains.....	79
4.5. Africains-Américains seulement.....	80
4.6. La polarité de l'identité et de la citoyenneté.....	82
4.6.1. La citoyenneté en tant que choix politique	83
4.7. L'identité ethnique.....	85
4.8. La question diasporique	87
4.8.1. La polarité de l'identité ethnique et de l'identité diasporique	89
4.8.2. Le désir d'aller en Afrique?	91
4.9. Les héros Noirs	92
Chapitre 5 : Analyse et interprétation 3 : L'utilisation de la mémoire	94
5.1. Les Africains-Américains utilisent-ils leur mémoire de façon monumentale?	94
5.2. Utilisent-ils leur mémoire de manière antique ?	95
5.3. Les Africains-Américains utilisent-ils leur mémoire de manière critique ?	96
Conclusion.....	105
Bibliographie.....	108
Annexe1.....	vii

Introduction

La mémoire est de grande actualité dans les sciences humaines et sociales et notamment en ethnologie, car de plus en plus de chercheurs s'intéressent aux représentations, dans le présent, du passé proche et lointain afin de comprendre les faits sociaux dans nos sociétés contemporaines.

Depuis une vingtaine d'années, nous commençons à nous familiariser avec le terme «Africain-Américain» pour désigner ou dénommer les Noirs Américains; entre les années 1960 et 1980, nous les appelions «Black». L'Afrique réapparaît, bien que toujours présente dans l'inconscient collectif dans le quotidien, et fait entendre de nouveau son nom dans l'identification de la collectivité d'origine africaine aux États-Unis. Pourtant, dès son instauration, Marc Perrault (1994), Asante (1989), Ghees(1990) et Shiele (1991) se sont dits sceptiques quant au terme d'« Africain-Américain» qui leur apparaissait peu accepté par les masses (dans M. Perreault 1994 : 6).

En 1984, L'historien africain-américain John Hope Franklin mentionnait qu'en ce dernier tiers du XXe siècle, il était devenu courant pour les Africains-Américains d'évoquer la terre de leur ancêtres avec ferveur par la parole et par l'écrit. Si certains ne peuvent s'identifier qu'au continent, *«d'autres ont la possibilité de situer de façon très précise le berceau de leurs aïeux. L'émergence des États modernes indépendants tels que le Mali, le Ghana, le Tchad, le Niger, le Nigéria, la Gambie et la Haute-Volta a aussi suscité un profond sentiment d'identification même si ces nouveaux États du XXe siècle n'ont que de lointains rapports avec les pays qui portaient le même nom il y a une centaine d'années...Le lien n'en demeure pas moins là (car) ce sont ces pays qui, pour les esclaves dans le Nouveau Monde comme pour leurs descendants sont la terre de leurs ancêtres»*(1984: 1). Il est intéressant de noter que différents discours identitaires ont commencé à émerger chez les Africains-Américains dans la deuxième moitié du XIXe siècle lorsqu'il a été question de droits civiques dans la société américaine. Par conséquent, ces identités se sont construites par rapport à leur mémoire collective et en fonction des cadres sociaux. Aux États-Unis, il

semble que l'identité ethnique soit plus saillante chez les groupes Africains-Américains, Hispaniques-Américains et Asiatiques- Américains que chez les Euro-Américains qui, eux, représentent la société «in-group» comparativement aux autres groupes qui sont «out-group» (M.L Hecht, M.J Collier & S.A. Ribeau 1993: 58). Les auteurs notent que l'identité ethnique des Africains-Américains représente un amalgame de traditions culturelles et de réalités sociales «...that are fused by racial isolation and class distinction...» (M.L. Hecht, M.J. Collier& S.A. Ribeau 1993: 14). Du fait de leur statut social aux États-Unis, les Africains-Américains utilisent leur sentiment d'appartenance à leur groupe ethnique comme une source de catégorie sociale (M.L. Hecht, M.J. Collier& S.A. Ribeau, op cit: 58)¹. D'ailleurs, ils soulignent que certains décrivent les étapes de développement de l'identité des Africains-Américains en réponse à la culture dominante qui a longtemps dénié les éléments de leur identité (1993: 65-66)².

Aujourd'hui, quelle est la signification du terme «Africain-Américain» pour les Noirs Américains? Pourquoi et comment l'Afrique revient-elle après le retrait du qualificatif « africain » dans le nom de différents organismes noirs à la fin du XIXe siècle? Est-il toujours question de ces deux grandes tendances nationaliste et intégrationniste qui se maintiennent, comme c'est le cas depuis leur apparition dans la deuxième moitié du XIXe siècle? Ces deux courants sont-ils véritablement antagonistes aujourd'hui?

Cette recherche consiste à analyser les discours identitaires chez des Africains-Américains d'Atlanta en 2001. Elle relate et présente l'impact de la mémoire sur l'identité qui est en perpétuel changement et qui se construit selon les cadres sociaux dans le temps.

¹ Ce phénomène est aussi observable dans la communauté hispanique. Voir M.L. Hecht, M.J. Collier, S.A. Ribeau: *"African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation"*, 1993: 58.

² «...One system focuses on the conversion during the 1960s and 1970s from the label "Negro" to that "Black" and the attendant meanings associated with the terms(Cross, 1978; Helms 1990). Five stages were conceptualized... In the first stage thinking dominated by European American determinants, denying African American elements of Identity. Stage two is the Encounter stage. Here Stage One thinking is disrupted by a new view of ethnic group membership. Usually this disruption involves a specific event that ends in the decision to become "Black"... »(p 65). Jewell(1985) ajoute que tous les mouvements des sociaux des années 1960 «... may be seen as a response to these negative identities... to discard images and labels that communicate inferiority, transform the identities from passive to active(Asante, 1978, 1980; Karenga 1982)... » dans M.L. Hecht, M.J. Collier& S.A. Ribeau 1993: 65-66.

L'objectif principal de ce mémoire est d'analyser le passage d'une Afrique dévalorisée à celui d'une Afrique revalorisée chez une portion non négligeable des groupes américains d'origine africaine et de comprendre les cadres sociaux dans lesquels la nouvelle dénomination a été instaurée en 1989 et si elle est acceptée en 2001 par les Africains-Américains. La mémoire de l'Afrique est-elle déjà passée dans les tiroirs de l'oubli? Qu'est devenue leur culture aujourd'hui et comment les individus l'interprètent-elle? Qui fait partie de la diaspora africaine-américaine et a-t-elle des frontières? Inclut-elle des Africains issus du transnationalisme du continent ou encore de la Caraïbe comme membre du groupe africain-américain? Nous voyons que la diaspora africaine-américaine prend une nouvelle dimension et se redéfinit en ce début du XXI^e siècle.

La question de la mémoire, des identités et des cultures chez les Africains-Américains a fait couler beaucoup d'encre, car depuis le début du XX^e siècle, les chercheurs en sciences humaines et sociales se penchent sur la question en y apportant différentes réponses toujours teintées d'un doute persistant sur l'interprétation de ces cultures.

Avant 1960, Franklin Frazier, Richard Wright et R.E. Park soutiennent que les cultures africaines ont été détruites et qu'il n'en reste rien alors que d'autres, comme W.E.B. Du Bois, L.D. Turner, C.G. Woodson, J.H. Franklin, le Dr Malauna Karenga, M.J. Herskovits, Toni Morrison et Janice Gillian Moore, remarquent une acculturation en même temps que de nombreuses rétentions culturelles et le maintien de traditions. Aussi, dans l'histoire, il y a toujours eu des porteurs de mémoire partout dans les Amériques : le Docteur Delany, W.E.B. Du Bois, Marcus Garvey, l'Honorable Dru Ali, Malcom X ou les Black Panthers.

Dans ce contexte, l'identité s'est toujours déployée dans plusieurs voies, mais l'Afrique est restée présente. Les travaux de W.E.B. Du Bois, O. Patterson, E. Eusien-Udon, J.H. Franklin, Nathan Irvin Huggins et de L.H. Gates Jr évoquant les cadres sociaux et les effets de l'esclavage sur la construction de l'identité africaine-américaine s'articulent autour de deux grandes tendances, à savoir l'intégrationisme et le «Black nationalism» dont les fondements prennent leurs racines entre le XIX^e et le XX^e siècle. Nous voyons qu'elles ne sont pas nécessairement en opposition, car le «Black nationalism» aux États-Unis a construit divers types de nationalismes (E.U. Essien-Udon 1962; J.H. Bracey, Jr., A. Meier, E.

Rudwick 1970 ; D.W. Davis, E. Brown & Ronald 2002). John. H. Bracey, Jr ; August Meier et Elliot Rudwick disent que l'homme noir, à travers son histoire en Amérique, a toujours manifesté des sentiments nationalistes quelque soit l'idéologie: séparatiste, intégrationniste ou assimilationniste en raison de son combat identitaire.

Afin de pouvoir répondre à nos objectifs, nous avons découpé notre mémoire en six chapitres. Le premier chapitre discute du cadre de la recherche à travers lequel sont présentés la définition de la question de recherche et le cadre théorique. Nous y exposons l'histoire et les cadres sociaux dans lesquels l'identité africaine-américaine s'est (re)construite d'hier à aujourd'hui. Sont ensuite discutés les différents concepts utilisés dans notre étude : la mémoire, l'identité, la citoyenneté et la diaspora.

Le chapitre deux expose la méthodologie de la recherche. Les étapes de réalisation du mémoire y sont présentées : la constitution du groupe, les critères de sélection, la collecte des données que nous avons effectuée par le biais de recherches documentaires et une enquête sur le terrain ainsi que l'analyse des résultats.

Le chapitre trois fournit l'analyse anthropologique de l'articulation de la mémoire africaine-américaine d'hier et d'aujourd'hui, que nous exposons à travers les échanges que nous avons eus avec nos interlocuteurs. Il expose les cadres sociaux qui ont forgé la mémoire des Africains aux États-Unis. Dans ce chapitre, nous pouvons voir la variabilité des discours en fonction des catégories identitaires et le fait que l'Afrique, en dépit des connotations négatives lui étant associées, n'a finalement jamais disparu de la mémoire à travers des rétentions culturelles.

Le chapitre quatre se centre sur l'identité qui fait partie intégrante de la mémoire : nous analysons les discours identitaires autour desquels se retrouvent l'héritage des deux grandes tendances intégrationniste et nationaliste; nous démontrons aussi que ces tendances ne sont pas antagonistes pour les Africains-Américains.

Le chapitre cinq poursuit notre analyse sur l'utilisation de la mémoire en proposant une

synthèse de ce dont il est question dans ce mémoire. Nous y analysons les critiques de la littérature qui préfèrent encore peut-être interpréter l'histoire des Africains en fonction d'un temps où la mémoire des peuples n'avait pas la même valeur, selon les intéressés.

Le sixième chapitre sert de conclusion à ce mémoire. Il se termine par une réflexion concernant les discours identitaires des Africains-Américains et l'impact de la nouvelle désignation d'«Africain-Américain» sur les personnes elles-mêmes.

Chapitre 1 : Le cadre de la recherche

Le premier chapitre se divise en trois grandes sections. La première vise à dresser la revue de la littérature concernant le thème de la mémoire indissociable de celui de l'identité chez les Africains-Américains. Cette revue a pour but de situer notre recherche par rapport aux travaux déjà existants et d'exposer notre contribution à l'étude de la conception identitaire du groupe africain-américain que nous analysons dans une perspective anthropologique et historique. La seconde section qui est de nature historique concerne le cheminement identitaire des Africains-Américains. La troisième section constitue le cadre théorique de la recherche à travers laquelle nous exposons les différents concepts utilisés dans ce travail, à savoir la mémoire, l'identité, la citoyenneté et la diaspora.

1.1. La définition de la question de recherche

Depuis une vingtaine d'années, la nouvelle appellation qui sert à nommer les Noirs Américains est celle d'Africains-Américains. Dans ce processus, un fait est à considérer, à savoir que le choix d'un terme se manifeste toujours en fonction de *l'air du temps* et que si il est véhiculé par des leaders politiques et religieux, il est aussi soutenu par la société civile qui en est réceptrice.

Le constat qui découle de cette réalité est que les Noirs Américains sont passés par plusieurs dénominations collectives pour arriver à celle d'Africains-Américains.

L'anthropologue Marc Perreault (1994), Asante (1989), Ghee (1990) et Shiele (1991) soutenaient que les intéressés ne s'identifiaient pas au nouveau terme et qu'ils préféraient celui de «Black» des années 1970. Or, deux sondages sur l'identité effectués par M.L. Hecht, M.J. Collier et S. Ribeau en 1980 et 1991 ont montré un changement notable dans le choix des termes identificatoires du groupe. En 1980, 46% des Africains-Américains se disaient «Black», 22% «Blacks-American», 16% «Afro-American» et 11% «Black-Afro-American». En 1991, 39% se disaient « Blacks », 34% «Africans-Américains» et 10% «Black-

Américain». Le terme «black» qui semble avoir été le favori des années 1980 a vu son pourcentage baisser de 7% en 10 ans; celui d'«Africain-Américain» a commencé à prendre sa place dès 1991. Nous nous sommes donc interrogés 10 ans plus tard, à savoir si les affirmations d'Asante et d'autres étaient encore valides et justifiées.

L'une des questions fondamentales de cette recherche est d'identifier les cadres sociaux qui ont permis l'institutionnalisation de ce nouveau terme identitaire, de découvrir ce qui en est à l'origine, et si il est accepté par la communauté africaine-américaine. D'autres questions se sont aussi posées. Quelle est la définition du terme «africain-américain» selon les intéressés et comment se définissent-ils dans l'espace social américain? Peut-on parler d'une mémoire collective africaine-américaine compte tenu du fait que certains chercheurs tels que F. Frazier, R. Wright et R.E. Park, entre autres, soutiennent que toutes traces des cultures africaines ont disparu avec la Traite des Noirs? Comment définissent-ils la culture africaine-américaine? L'oubli du continent noir a-t-il été possible et à quel type d'oubli avons-nous ici affaire? Comment pouvons-nous analyser la mémoire chez les Américains d'ascendance africaine dans un contexte diasporique et quelles sont les frontières de la diaspora?

Suite à ces diverses interrogations, nous nous sommes fixés deux objectifs de recherche dans le cadre de notre travail. Le premier est de découvrir comment la mémoire collective et la mémoire sociale orientent les représentations identitaires des individus dans l'espace et le temps. Le second est celui d'interpréter l'utilisation de la mémoire chez le groupe, selon la perspective de Nietzsche.

1.2. La revue de la littérature

Le cheminement de la représentation de l'Afrique chez les Africains-Américains et leurs pôles identificatoires ont varié entre la deuxième moitié du XIXe et tout le XXe siècle, époque durant laquelle nous sommes passés d'une Afrique dévalorisée à une Afrique revalorisée. Que s'est-il passé au juste?

Dès leur arrivée sur le continent américain, les Noirs se reconnaissent comme Africains et tous leurs organismes affichent cette référence jusque dans les années 1840, soit 15 ans avant l'abolition de l'esclavage dans tous les états américains. Pour les Africains Libres, le mot d'ordre est de rentrer sur le continent de leurs ancêtres et à cette époque, dans le Sud, il existe déjà beaucoup d'organisations de Noirs Libres qui forment les racines des tendances nationaliste et intégrationniste qui se sont déployées plus tard. Déjà, au XVIIIe siècle, notamment en Angleterre, beaucoup d'autres organisations de Noirs Libres luttaient pour la libération, et leurs membres ont été de fervents abolitionnistes durant tout le siècle (J. Grant 1986). Dès 1789, la Société Africaine Libre de Newport (Rhode Island) avait envoyé une proposition à « sa sœur » de Philadelphie pour un retour en Afrique. Plusieurs de ces associations qui furent soutenues par le Gouvernement Américain favorisaient le retour des Africains-Américains en Afrique jusqu'au premier quart du XIXe siècle. Quant au XVIIIe siècle, il fut marqué par l'agitation, les rébellions, le marronnage, les abolitionnistes et de grands changements dus à l'industrialisation. La rébellion de Nat Turner en 1831 a eu pour conséquence la dissolution dans les plantations des prédicateurs noirs : ce furent des prédicateurs blancs qui le firent par la suite.

Cette période ainsi que celle post-esclavagiste nous renseignent beaucoup sur les rapports intergroupes de la société américaine contemporaine, sur la naissance des grands mouvements de résistance du XXe siècle et sur la construction de l'identité dans cet environnement.

1.2.1. Le nationalisme africain-américain

Les historiens John.H. Bracey, Jr ; August Meier et le sociologue Elliot Rudwick définissent le «Black nationalism» dans l'histoire américaine comme un corps de pensée sociale, d'attitudes, d'actions rangées des simples expressions d'ethnocentrisme ou de solidarité raciale aux idéologies de «Pan-Negroism» ou de Panafricanisme. Ainsi entre une série de «Black nationalisms» dont l'un des plus prononcé est le nationalisme culturel qui soutient souvent que les noirs du monde ont une culture, un style de vie, une cosmologie, des

valeurs esthétiques distinctes de celles des Occidentaux. Des formes moyennes du nationalisme culturel intègre la culture africaine-américaine comme une des sous-cultures de la société pluraliste américaine (1970).

E.U. Essien-Udon (1962), John White (1985, 1990) et E. Redkey (1969) nous disent que tous les mouvements nationalistes, organisations religieuses et les associations fraternelles chez les Africains-Américains ont une origine commune : le problème non résolu du statut du Noir Américain comme citoyen de seconde classe aux États-Unis et de *l'air du temps*, celui du darwinisme social entre le XIXe et le XXe siècle.

Pourtant, ce contexte a aussi fait vivre aux Africains- Américains un sens de l'identité ethnique profond à la fois négatif, en raison du contexte social où l'Africain fut détruit psychologiquement, tout en ayant des caractéristiques positives puisqu'en regardant les différentes associations, elles ont toutes donné une réalité à celle-ci, sans pour autant revendiquer d'idéologie nationaliste (E.U. Eussien-Udon 1962 : 17).

Il est important de souligner que le nationalisme africain-américain n'est pas à comprendre sous l'angle d'une définition traditionnelle, car il ne répond pas nécessairement aux critères de nationalisme de l'État-nation, par exemple. Il existe différentes dimensions au nationalisme africain-américain : ainsi en 1973, Ch. Hamilton parle d'un nationalisme séparatiste et d'un nationalisme pluraliste et en 1978 S. Hall d'un nationalisme culturel, économique, religieux et révolutionnaire³. En 2002, R. Brown et T.C Shaw identifient deux dimensions à ce nationalisme chez les Africains-Américains, à savoir un nationalisme de communauté et un nationalisme séparatiste⁴.

Le XIXe siècle a vu la naissance du «Negro Nationalism» qui devait sa formation à des Noirs Libres éduqués qui tentèrent tant bien que mal de se bâtir une place dans la société.

³Hall S. 1994 (1990), «Cultural identity and diaspora», *Anthro 251. Issues on Cultural Studies*, hiver 1994, Stanford Bookstore, 251: 222-237.

⁴Brown, Robert and Todd C. Shaw. 2002. «Separate Nations: Two Attitudinal Dimensions of Black Nationalism», *Journal of Politics*. 64:1, 22-44.

Nombreux furent ceux qui voulurent rentrer en Afrique, mais la possibilité de se faire capturer de nouveau, en effrayait certains.

Trente ans avant la Guerre Civile entre le Sud et le Nord, est né le mouvement le plus important chez les Noirs Libres : «The Negro Convention Movement » pour qui, la seule solution était l'émigration dans différents lieux dont l'Afrique, le Canada et Haïti- libre dès 1802, foyer qui ouvrit ses frontières à tous ses compatriotes africains qui pouvaient s'y rendre. Le Révérend James Théodore Holly reçut 1 million de dollars, se rendit à Haïti, mais l'entreprise fut un échec pour différentes raisons. En effet, la perle des Antilles perdit la plus grande partie de son territoire agricole en raison des incendies pour la libération, qui ont ravagé l'île. Certains retournèrent en Afrique, mais ils demeurent dans les tiroirs de l'oubli : au Bénin, au Libéria, en Sierra Léone, en Afrique du Sud, au Sénégal, au Nigeria, etc. Le marin Paul Cuffee de Nouvelle-Angleterre reconduisit 38 Noirs sur leur terre ancestrale. Son action aurait inspiré la Société Américaine des colonies en 1816 et dès 1817, la Société américaine de Colonisation chercha à tout prix à renvoyer les Noirs, du moins les Libres, sur le continent africain. Quelques lois de l'État ont soutenu le projet en votant une allocation de \$100 000 000 pour le financer, ce qui a débouché sur la création du Libéria. Olaudah Equiano, capturé à l'âge de 11 ans, réussit à racheter sa liberté et retourna en Afrique avec plus de 200 de ses compatriotes africains. J.M. Whitefield de Buffalo, poète à New-York, voulut aller en Amérique Centrale : il se rendit en Californie, mais mourut à San Fransisco. En 1830, deux mille Africains-Américains se rendirent au Canada où ils achetèrent 800 acres de terres en Nouvelle-Écosse. D'autres, allèrent à Toronto, ce qui explique l'importance de la communauté noire dans cette ville.

Puis, à partir de 1835, pour une fraction du groupe -dont fait partie le héros et fervent abolitionniste Frederick Douglas- l'intérêt pour le retour en Afrique déclina face aux revendications pour des droits de citoyens. W. Whipper soutint que le terme «africain » devait être banni de toutes leurs organisations (religieuses ou autres) dans l'unique but d'avoir une chance d'être accepté par la société blanche. C'est à partir de cette période que l'émigration fut rejetée, que certains commencèrent à avoir honte de leurs origines africaines et qu'ils furent confrontés à la propagande américaine représentant le continent

noir comme étant sans histoire dans la presse, ce qui s'ajouta au trauma psychologique collectif. Pourtant, trois dissidents dont le Docteur Delany, éditeur de "The Mystery", ont continué à soutenir une émigration dans la vallée du Niger. Delany qui a été un homme extrêmement fier de ses origines et très attaché à sa terre ancestrale a réussi sa mission grâce à l'appui de huit rois africains pour un rapatriement sur leurs territoires. Il s'est ensuite battu en Amérique pour l'établissement d'une nation africaine sur le territoire américain et pour la citoyenneté.

J.H. Cone, W.E.B. Du Bois et J.H. Franklin nous disent qu'après l'esclavage, le climat, qui a prévalu dans la population noire, a été celui de la terreur et de la désolation, puisqu'une dizaine d'années après l'abolition générale, furent mises en place les Lois Jim Crows qui durèrent jusqu'en 1965. «*Ainsi l'esclave fût libre. Il resta un court instant au soleil et retourna à l'esclavage*» (W.E.B. Du Bois). D'ailleurs, les Noirs du Libéria, organisèrent en 1878, l'exode Joint Stock de la Steamship pour continuer le rapatriement. En 1891, le Pasteur Henry M. Turner, qui a été l'un des plus grands leaders nationalistes de son époque, a continué à défendre l'émigration et le rapatriement. Aidé par le Révérend Blyden, il a réussi à rapatrier des Africains en Afrique (E. Redkey 1969; W.J. Moses 1978). Puis, entre la fin du XIXe et le premier tiers du XXe siècle, il y a eu le combat entre W.E.B. Du Bois et son rival Booker. T. Washington. Le premier, nommé comme l'un des fondateurs du Panafricanisme au XXe, est vu comme celui qui parlait à tous sans partisanerie; alors que le second fut celui, qui représentait le leader acceptable par la société dominante et qui acceptait la ségrégation (J.H. Cone 1993). Ces deux leaders importants ont été perçus comme des "Race leaders" plutôt que comme des nationalistes.

Booker.T. Washington est né esclave en 1856 en Virginie. Il attirait les masses parce qu'il soutenait l'auto-suffisance économique mais aussi la ségrégation en raison de l'hostilité de la société dominante (H. H. Bell 1959). Il réussit à être diplômé et devint instituteur. Bien qu'il soit à l'origine de Tuskegee Normale and Industrial Institute où il a enseigné, il pensait que les Africains-Américains devaient mettre le focus sur l'éducation (principalement pour les professions manuelles car les Blancs ne voulaient pas de Noirs éduqués), le développement industriel et renoncer à leurs revendications pour les droits civiques s'ils

voulaient être acceptés par les Blancs. Ce discours, appelé le "Compromis d'Atlanta" a marqué une autre rupture entre les leaders Africains-Américains et c'est une des raisons pour laquelle dans la mémoire collective des Africains-Américains, B.T. Washington est resté un leader controversé (J.H. Cone 1993 ; J. White 1990, J.H. Franklin 1984). Il fut le médiateur entre le Nord, le Sud et les Noirs et il a financé discrètement plusieurs des premiers pourvois en justice pour cause de ségrégation mais il eut de nombreuses critiques qui lui reprochaient de proposer aux Noirs des formations en voie de disparition. Il avait aussi le projet d'envoyer des Africains-Américains en Afrique pour la formation de la main d'œuvre locale (J.H. Franklin op cit : 327).

Par opposition, W.E.B. Du Bois est né dans le Massachusetts et est issue d'une famille libre. Il fut le premier Africain-Américain à recevoir un doctorat en sociologie de l'université de Harvard. Au début du XXe siècle, ce qu'il demandait c'était une pleine participation de la communauté noire au développement de la société américaine et croyait en l'unité raciale des Noirs et des Blancs. En 1897, il commença à parler du concept de double conscience pour la communauté noire en expliquant que les Africains-Américains faisaient certes partie d'une vaste et grande "race" séparée de celle des Euro-américains mais que leur contribution dans l'histoire américaine devait en faire des citoyens et que Noirs et Blancs pouvaient vivre non seulement côte à côte, mais aussi partager des idéaux et apporter leur contribution à la culture américaine. C'est ce qu'on a appelé le nationalisme culturel ou "Negro Americanism" qui a débouché sur un pragmatisme nationaliste pour la protection de Noirs aux États-Unis. À cette même période, ayant pris conscience de la situation des Noirs en Afrique et ailleurs, Dubois eut l'idée de créer le "Pan-Negroism" qu'on définit comme une variation du "Black Nationalism" qu'il transforma ensuite en Panafricanisme. Bien que le Révérend Blyden ait déjà parlé dans de nombreux écrits de l'unité culturelle des personnes d'origine africaine dans le monde, on attribue la fondation du Panafricanisme en 1908 au sociologue W.E.B. Du Bois sur le plan international. Ce dernier a développé des thèses sur la condition de l'homme noir en Amérique en expliquant que les Africains-Américains sont demeurés Africains, en raison du grand nombre de valeurs et de comportements qui se sont maintenus malgré l'esclavage, sans nier pour autant leur acculturation. Il proposa à ses compatriotes d'origine africaine une solution pour sortir de

l'état mental de l'esclavage et pour être fiers de leurs origines. Le Panafricanisme qui est un mouvement pour l'unité africaine trouva de nombreux partisans (politiciens, leaders, chefs d'états) en Afrique dont son grand ami Kwame N'Krumah. C'est d'ailleurs en 1955 que Dubois vit que ses efforts et ceux de ses concitoyens africains-américains pour l'intégration étaient vains, qu'il renonça à sa citoyenneté américaine pour aller s'établir les vingt dernières années de sa vie au Ghana où il mourut en 1963. Tout en reconnaissant l'importance de l'enseignement de Booker.T. Washington, perçu comme le leader acceptable par la société dominante, il s'opposa fermement à lui concernant l'acceptation de compromis.

L'atmosphère de l'après Première Guerre Mondiale donna naissance aux plus grands mouvements nationalistes noirs du XXe siècle, tantôt religieux, tantôt politiques ou les deux à la fois : Moorish et Garvéistes dans les années 1920, la Nation de l'Islam ou Black Muslim (1930), dont Malcom X est l'héritier, ou encore les Black Panthers dans les années 1960.

Les années 1920 ont été marquées par la période de la Harlem Renaissance durant laquelle les écrivains africains-américains commencèrent à graver leur mémoire passée, présente et vivante sur le papier. Cette période est perçue comme une affirmation pour les uns et mort de l'âme pour d'autres. De nombreux défenseurs de la mémoire sont présents à travers les mouvements d'émancipation comme le Panafricanisme ou le Garvéisme et ont permis de préserver les liens de la diaspora avec l'Afrique. Compte tenu de la situation invivable des Noirs aux États-Unis, cette période fut marquée par la création de différents mouvements noirs séparatistes religieux comme The Father's Divine 's Peace Movement en 1915 où le leader était souvent le fils de Dieu ou le prophète créait une image messianique de lui-même et où il y avait un désir de forte indépendance par rapport à la société euro-américaine (rejet de la tradition chrétienne, du concept de Dieu, adhésion aux idées du Black nationalism...).

Le Jamaïcain Marcus Garvey, appelé le « black Moses », est l'un des plus importants promoteurs de la mémoire commune et le plus remarquable leader des années 1920 aux

États-Unis. Il a montré que malgré la séparation géographique, les diasporas demeuraient liées dans le Nouveau Monde. Il a continué à prôner le rapatriement des Africains en Afrique, principalement au Libéria, et a mis de l'avant la fierté et la mémoire du passé africain dans la lignée de pensée du pasteur H.M. Turner. Son but fut de développer le pays et de libérer tout le continent africain des puissances coloniales. Il envisageait même la création d'un seul état sur l'ensemble du continent. L'échec du Garvisme s'explique par le fait qu'il n'entraînait pas dans les intérêts des empires français et britannique, mais il a influencé les plus importants mouvements d'émancipation de l'époque. Simultanément, l'honorable Dru Ali développa une organisation s'appuyant sur l'Islam en évoquant le passé musulman ancestral de nombreux Africains-Américains. Roger Bastide dans son ouvrage intitulé "Les Amériques Noires" parle des musulmans noirs, issus de la Traite, qu'on retrouve dans les Amériques (Guyane, Surinam, Cuba, Brésil...) (1967 : 111-113) qu'on estime à 20%⁵.

L'Honorable Dru Ali, né Timothy Drew (1886-1929) est le fondateur du premier temple Moore Américain. Recueilli par une tribu cherokee, il eut l'opportunité de voyager en Égypte où il reçut l'enseignement d'un ancien qui vit en lui un prophète. Par conséquent, il fonda en 1913 *le temple de la science maure* en Amérique. Son principe fondamental était que les Africains-Américains étaient des descendants des Maures et qu'ils étaient par conséquent d'ascendance musulmane. Selon lui, il existe deux races sur la planète : les Asiatiques qui sont représentés par les peuples d'Afrique, d'Asie, du Pacifique et d'Amérique (Autochtones) et la seconde est celle des Européens. Dans cette organisation, Marcus Garvey y était très respecté et honoré. En 1929, à la mort mystérieuse de Drew Ali, l'organisation a éclaté en plusieurs groupes se réclamant de son héritage dont le *Moorish Science Temple of America ; Noble Drew Ali, Reincarnated ; the Moorish Orthodox Church* (l'Église orthodoxe maure) et *the Moorish League* (la Ligue maure) mais aussi la Nation de l'Islam dont le fondateur est un homme qui semble avoir fréquenté le temple des Moorish⁶.

⁵ Voir à ce sujet Black nationalism in America de E.U. Eussem-Edon (1962) et The Black Muslims in America, A search for identity d' E. Lincoln (1961).

⁶ La Nation de l'Islam est un héritage du garvisme mais aussi des enseignements de l'Honorable Dru Ali

J. H. Bracey, A. Meier et E. Rudwick notent un déclin du "Black nationalism" entre 1930 et 1945 mais ce qui n'empêche pas l'apparition d'autres mouvements nationalistes. En 1932, le mouvement « Peace Movement of Ethiopia » tente un rapatriement des Africains en terre éthiopienne; en 1937 « the Ethiopian World Federation » créé par Maluku E. Bayen, neveu de l'Empereur Haïlé Sélassié, demanda un soutien aux descendants des Ethiopiens(Africains) dans les Amériques. En 1938, une branche de ce dernier est créée à Chicago et porte le nom de « Love and Good will among Ethiopians at home and abroad » pour défendre et soutenir l'intégrité de l'Éthiopie. Ce dernier est semi-religieux et nationaliste. Il y eut aussi un mouvement nationaliste créé par Oscar C. Brown qui demandait l'établissement de 49 états pour les Africains-Américains aux États-Unis mais il fut peu supporté. D'autres organisations, orientées vers un nationalisme culturel, ont aussi vu le jour comme « Worldwide Friends of Africa » ou « the House of the Knowledge », fondée par F.H. Hammuabi, qui encourageait les Noirs à se connaître etc.

Dans les années 1930, on vit aussi apparaître la Nation de l'Islam, dont Malcom X a été membre. Héritage du Garvéisme en particulier, son leader Elijah Mohamed était un ex-membre de l'organisation de Marcus Garvey, tout comme le père de Malcom X l'était. Cette organisation est née dans les années 1930, sous l'égide d'un homme du nom de Fard Mohammed, un proche de Dru Ali, qui a disparu mystérieusement en 1933, après avoir confié le mouvement à un de ses bras droits connu sous le nom d'Elijah Mohamed. La principale revendication de la Nation de l'Islam fut de demander un territoire pour les Noirs en compensation de l'esclavage et la destruction de la mentalité esclavagiste. Jusqu'à l'apparition de cette organisation, les Noirs étaient appelés dans le vocabulaire populaire « Negro ou Colored People ». Selon Gilles Keppel, il semble que l'influence d'Élijah Mohamed ait contribué à l'élimination du terme « *negro* » dans le vocabulaire américain et à l'adoption de celui de « *black* ». En 1975, lors des obsèques d'Elijah Mohamed, Jessie Jackson dira : « *Il était le père de la conscience noire. À l'époque où nous étions des nègres ou de couleur, il était Noir!* » (1994 : 16). L'un de ses plus grands porte-

notamment au niveau du vocabulaire utilisé puisqu'il semble que son fondateur Fard Mohammed ait fréquenté le Temple Moorish. D'ailleurs, à la disparition de Noble Dru Ali, Fard disait qu'il était sa réincarnation. Voir l'ouvrage de J.H. Bracey, A. Meier et E. Rudwick (1970) *Black Nationalism in America*

parole sera Malcom X qui motiva par son charisme, les foules vers la voie du salut et la liberté. Il quitta le mouvement en raison de différends avec le groupe et devint un musulman orthodoxe.

En 1964, éclatèrent les émeutes de Watts à Los Angeles qui firent 34 morts et 4000 arrestations et provoquèrent la dévastation du quartier par le feu, tandis que les ruines fumantes furent investies par la Garde Nationale. Le mouvement Black Power réalisa les aspirations de Malcom X avant sa mort, celles de voir la jeunesse noire s'engager dans une remise en question de l'ordre établi par les cadres sociaux et d'exalter la fierté identitaire et la spécificité d'être noir. C'était là une anticipation des émeutes de 1992 durant lesquelles les jeunes sortirent dans les rues et crièrent : «Vive Malcom X»; et Martin Luther King fut hué (J.H. Cone 1992).

Au début des années 1990, J.H. Cone constata une sorte de «Malcomania» aux États-Unis : films, héroïsme à travers les chansons, conférences et économie lucrative autour du personnage avec tee-shirts, casquette à son effigie, vente de ses discours; Martin Luther King commençait alors à être boudé par la communauté noire qui se demandait si sa philosophie d'intégration et de non-violence était adéquate, compte tenu de la dégradation des ghettos sur le plan culturel et de l'estime de soi. Sans pour autant nier l'apport des droits civiques sur le plan de la liberté et de l'égalité, la classe moyenne noire a pu se frayer un chemin dans divers domaines (politique, médical, éducatif...), mais les pauvres semblent être encore plus pauvres aujourd'hui que dans les années 1950-1960. Pourtant, entre 1950 et 1980, M.L. King occupa la première place dans le panthéon des dirigeants africains-américains et il la conserva parmi un bon nombre d'individus, qui avaient plus de 50 ans en 1990. En 1992, le Newsweek publie que 57% des Noirs voient Malcom X comme un héros contre 6% en 1964 dans un sondage publié par le New York Times. Chez les jeunes, âgés entre 15 et 24 ans, la proportion monte à 84%. Pour eux, Malcom X symbolise leur colère contre le racisme blanc et contre les Noirs de la classe moyenne, sourds aux gémissements de leurs frères et sœurs abandonnés dans les ghettos. Pour ces derniers, étrangers aux églises Malcom est véritablement devenu un objet d'admiration plus que quiconque dans l'histoire noire américaine. Certains l'appellent

« saint-Malcom et « son nom et son effigie réapparaissent fièrement sur les T-shirts, les chemises... comme pour proclamer " Nous sommes fiers d'être Noirs comme lui, et peu importe si cela vous gêne." Cela peut sembler insignifiant à des Blancs dont l'autorité n'a jamais été remise en question. Mais pour des Noirs incapables de s'en sortir dans une société blanche, dont les structures institutionnelles leur répètent inlassablement qu'ils ne valent rien, Malcom X est une source d'inspiration et l'espoir qu'ils peuvent être quelqu'un dans un tel environnement de désespoir et de mort...» (1993: 10-11)⁷.

Quelles conclusions tirer de ces résultats? J.H. Cone explique dans son ouvrage que ces deux courants qui semblent contradictoires, dans la croyance populaire, se complètent en fait, car tous deux incarnent « les dimensions de la lutte afro-américaine pour l'identité dans la société américaine »(12), ainsi que la perpétuation de la tradition entre l'intégrationisme et le nationalisme noir. Selon lui, les Noirs ont besoin des deux leaders, dont les propos procurent l'équilibre et la compréhension de soi pour vivre sainement en Amérique. Négliger l'un aux dépens de l'autre serait une erreur fondamentale, car l'union de leurs apports représente une solution à la destruction de soi. Dans son ouvrage, il compare les deux leaders, non comme des pôles extrêmes, mais complémentaires en expliquant que les images sont avant tout très médiatisées et que leurs discours sont teintés de leur cheminement personnel.

M. Luther King Jr qui est né à Atlanta dans une famille de pasteur a eu la chance de pouvoir étudier. Très jeune, il se rend compte des problèmes de la communauté noire aux États-Unis. Il est associé à une philosophie d'amour, à la non-violence et à l'intégration, à un rêve où Noirs et Blancs vivent tous ensemble dans une communauté bien-aimée. Cette image est, selon J.H. Cone, celle

« ...d'un leader acceptable par et pour la communauté blanche ...figé comme en 1963, entre les monuments de George Washington et d'Abraham Lincoln, regardant les cieux en

⁷ J.H. Cone souligne aussi que les années sous la présidence de R. Reagan qui ont permis la barbarie à l'encontre des Noirs pauvres, ont tellement choqué la communauté Noire, qu'elle l'ont conduite à considérer Malcom X sous un nouveau jour (op cit : 9). Il est aussi intéressant de rappeler le cheminement de Malcom X qui fut un prisonnier et un voyou.

proclamant son rêve d'une Amérique sans troubles raciaux...Les Blancs adorent ce King non violent comme s'il n'avait rien dit d'autre ce jour-là et par la suite... »(13).

Pourtant, il semble qu'il se soit rapproché de Malcom X à la fin des années 1960, lorsqu'il réalisa la profondeur du racisme américain, à savoir que les Blancs ne désiraient qu'une intégration de façade. À ce titre, il accepta même «un séparatisme ponctuel». Il a soudainement été perçu comme un Malcom non violent et s'est retrouvé isolé. Beaucoup de Blancs qui le soutenaient lui tournèrent le dos quand il voulut étendre son mouvement vers le Nord, à cause aussi de sa position contre la Guerre du Vietnam et du défi qu'il jeta au Président Américain Lindon Johnson de mettre fin à la pauvreté. En fait, J.H. Cone montre que M.L. King n'est pas si éloigné de Malcom X et qu'il est impensable de nier son apport sur le plan politique avec le mouvement des Droits Civiques. Pour Martin Luther King, la non-violence est une stratégie de survie pour la minorité qu'est la communauté noire des États-Unis à cette époque de violence raciale, si on voulait éviter le génocide.

Malcom X est né dans une famille du Sud des États-Unis. Son père, prêcheur garvéiste a été assassiné par le Ku Klux Klan. Sa mère éleva seule ses huit enfants qui lui échappèrent très vite en raison de problèmes économiques. J.H. Cone décrit Malcom X comme « le leader cru » et l'incarnation effrontée de la «noirceur», qui parlait avec mépris aux Blancs, car il n'attendait rien d'eux. Il mettait en lumière leur hypocrisie et bien qu'il ait été associé à la violence, à la haine et à la séparation; il ne portait jamais d'armes. D'ailleurs, à l'époque, les manifestations de M.L. King étaient plus sujettes à provoquer des émeutes et des discordes, que celles de Malcom X. Après sa rupture avec la Nation de l'Islam, des voyages en Afrique et à la Mecque, le discours de Malcom X se disait prêt à soutenir l'intégration et la collaboration avec des Blancs, des radicaux qui contestent l'ordre établi comme John Brown ou les Quakers qui firent partie de ces Blancs qui soutinrent l'abolition, mais pas avec les Libéraux. Peu avant sa mort, il se situa dans une perspective tiers-mondiste et en appela à l'union de tous les peuples opprimés dans la lutte contre la colonisation et s'engagea fermement pour la révolution africaine. Sur le plan culturel, Malcom X est un héros non seulement pour les Africains-Américains mais aussi pour les Africains du continent. En effet, il éveilla les premiers à réaliser qu'ils étaient Africains et

les seconds qu'ils avaient aussi des frères et des sœurs captifs en Amérique et partout dans le monde. D'ailleurs, à sa mort la presse africaine lui a fait beaucoup d'éloges (A. Haley 1964 dans J.H. Cone 1993). J.H. Cone conclut que l'apport de Malcom X est principalement d'ordre culturel et que celui de Martin Luther King se situe sur le plan politique. La thèse du théologien africain-américain J.H. Cone qui est l'un des principaux supports dans notre mémoire, semble nécessaire pour comprendre les trajectoires identitaires d'aujourd'hui. King et Malcom représentent les deux faces Américaine et Africaine du concept d'identité développé par W.E.B. Dubois au début du XXe siècle, « *luttant pour donner sens à leur involontaire présence en Amérique du Nord. Dans la première phase de leur participation au mouvement de libération noir, les réponses de King et de Malcom X à la question de Dubois, «Qui suis-je» ? Le premier répond Américain et le second Africain* » (1993: 60).

En 1989, le Révérend Jessie Jackson, un proche de Martin Luther King qui combattit à ses côtés dans les années 1960, décide d'instaurer le terme «Africain-Américain» pour désigner les Noirs Américains lors d'un Black caucus. Plusieurs, dont des Africains du continent et des diasporas, semblaient sceptiques, surpris et réticents puisqu'ils soulignèrent que le terme «Black» était intégré et accepté par tous et que maintenant il leur était demandé de le changer de nouveau. Comme nous allons le voir, ce nouveau terme n'est pas accepté par tous les Africains-Américains en 2001. Aujourd'hui, il semble que certains Noirs Américains aient accepté de s'identifier à la nouvelle désignation alors que d'autres la rejettent catégoriquement en s'identifiant en tant qu'Africains.

1.3. Le cadre théorique

Cette section qui vise à présenter le cadre théorique à la base de cette recherche, s'organise autour des quatre concepts suivants : la mémoire, l'identité, la citoyenneté et la diaspora.

1.3.1. Le concept de mémoire

Discuter du thème de la mémoire implique nécessairement de se référer à la mesure du

temps qui chevauche entre le passé, le présent et l'avenir, aussi bien sur le plan individuel que collectif, car le présent n'est pas seulement le contemporain, mais est aussi porteur de traces du passé (A. Grosser 1996). La mémoire s'inscrit dans l'existential et l'incontrôlable, et permet de préserver une continuité, d'absorber les ruptures et de les intégrer (M. Halbwachs dans Henry Rousseau 1999 : 97).

La mémoire individuelle prend ses origines dans l'espace social sous la forme de la mémoire des autres (G. Namer 1987). Cette mémoire individuelle répond aux besoins de représentations de soi et implique une rhétorique qui vise à persuader le destinataire que la vie du sujet qui se raconte a un sens positif ou négatif.

« C'est une présentation hiérarchique des matériaux faits de la chaîne Moi-Nous et de la trame l'Autre-Eux de l'expérience sociale. Le sujet met donc en scène les autres qui, tout au long de sa vie lui ont fait prendre conscience de ce qui le distinguait. Par conséquent, celui qui parle est l'équivalent des autres qui parlent ou le font parler » (J. Du Berger 1999 : 43-44).

Cette mémoire individuelle est donc un construit et correspond à un ou des choix selon les besoins pragmatiques et/ou symboliques. Cela nous fait déboucher sur ce que Maurice Halbwachs appelle les cadres sociaux de la mémoire qui sont des mécanismes servant aux groupes et aux individus dans le processus du souvenir. Ces cadres sont pluriels et peuvent désigner le milieu, l'entourage, le langage, l'espace et le temps. Ils sont les instruments dont la mémoire collective se sert pour recomposer une image du passé qui s'accorde à chaque époque, avec les pensées dominantes de la société. Toute société est traversée par différentes mémoires individuelles qui donnent naissance à des mémoires collectives et à des mémoires sociales (G. Namer 1987: 21-27).

A La mémoire collective et la mémoire sociale

Les auteurs qui se réfèrent au concept de mémoire collective le font selon la formule de Maurice Halbwachs qui est le précurseur de ce concept. Gérard Namer définit la mémoire collective comme la mémoire qui particularise un groupe dans sa spécificité. Celle-ci peut être transmise par le groupe lui-même, mais aussi par d'autres groupes et véhicule les

vestiges du passé, qui peuvent être transmis par le biais de la généalogie, de la mémoire de classe sociale, du groupe religieux ou ethnique, etc.

Jean Du Berger évoque, dans «la Mémoire dans la culture», l'épistème d'une mémoire micro-collective partagée qui donne forme aux pratiques coutumières, pragmatiques et esthétiques dans lesquelles les membres se reconnaissent et expriment leur identité. Celle-ci est inscrite dans les savoirs, les savoir-faire, les savoir-vivre. Elle correspond donc à un transmis et non à un vécu. Elle regroupe les habitudes domestiques, les mœurs sociales, les souvenirs, les récits et légendes. C'est en quelque sorte le tissu de la tradition.

Pour Joël Candau, la mémoire collective devient pertinente, selon les rhétoriques holistes, si tous les individus d'un groupe partagent un certain nombre de représentations socialement déterminées et communiquées de manière variable. Cette mémoire collective est constituée d'un ensemble de souvenirs communs à un groupe alors que la mémoire sociale, est vécue au quotidien et se constitue de l'ensemble des mémoires collectives d'une société qui interagissent entre elles et incluent les variantes individuelles (J. Candau 1996).

Certains chercheurs préfèrent utiliser uniquement le concept de mémoire sociale et ignorer celui de mémoire collective. Or, nous pensons que le second prend toute sa pertinence dans un contexte d'exclusion où la trame Nous-l'Autre, l'Autre-Eux a été marquée par une distanciation forcée. On assiste ainsi à la mise en place d'autres formes de mémoire comme la mémoire ethnique.

B La mémoire ethnique

La mémoire ethnique ou religieuse se construit toujours en s'opposant à d'autres mémoires ou en les assimilant (ex: la mémoire juive s'organise par rapport à l'antisémitisme; la mémoire protestante en France en fonction de la révocation de l'Édit de Nantes). Il est aussi fréquent que la mémoire ethnique se structure en intégrant des événements tragiques qui, mis en saillance, vont conforter les sentiments d'appartenance

quitte à jouer avec la mémoire historique de ces événements en fonction des circonstances (J. Candau 1998).

1.3.2. Mémoire, histoire et oubli

Joël Candau définit la mémoire comme « *la somme des souvenirs et des oublis* » d'une collectivité. Les souvenirs représentent l'ensemble de ce qu'un groupe d'individus a mis en commun. Ce qui implique qu'il y ait non seulement des porteurs de mémoire mais aussi des récepteurs de mémoire. Sans leur présence, le message est perdu ou passe dans l'oubli. Cette crainte paraît fondée en ce qui concerne certaines formes de mémoire du système totalitaire, par exemple. Selon cette définition, J. Candau (1996) explique que l'oubli est indissociable de la mémoire et il en distingue quatre types. Il peut s'agir d'un oubli naturel dû aux mouvements des générations; d'un oubli volontaire instauré par un régime afin d'en instituer un nouveau; d'un oubli-déni à des fins de déculpabilisation et d'un oubli en tant que processus d'amnistie afin que la société puisse vivre en harmonie. L'oubli est une censure, mais il peut être un atout permettant au groupe de construire ou de restaurer une image de lui globalement satisfaisante. Il semble cependant toujours être un processus temporaire, car il y a toujours un moment où le souvenir revient. D'où la nécessité, si l'on veut mesurer l'ampleur de cette reconstruction mémorielle, de reconstituer aussi fidèlement que possible le contexte ancien de l'évènement considéré à l'aide de l'histoire, de la culture matérielle etc., afin de le mettre en parallèle avec le récit des informateurs.

Mémoire et Histoire sont toutes deux des représentations du passé. Cependant, la mémoire est un transmis correspondant à un vécu, ayant laissé des traces vivantes, perceptibles par les acteurs sociaux et portés par eux. Elle s'inscrit dans l'existential. Alors que l'histoire est une reconstruction savante du passé s'intéressant aux individus et aux événements qui peuvent avoir totalement disparus de la mémoire collective. Elle délimite le temps par des critères idéologiques ou rationnels et elle remet le passé dans le présent pour mieux appréhender la distance.

Pierre Nora(1993) oppose totalement mémoire et histoire car, selon lui, la première est vivante et ouverte à la dialectique. À travers elle, souvenirs et amnésie évoluent en permanence et s'accommodent des détails qui la confortent. Avec l'histoire, il n'y a pas d'attachement aux continuités temporelles car elle a vocation universelle et représente une opération intellectuelle et laïcissante (J. Candau 1996). Pourtant, à travers l'histoire, les émotions sont aussi présentes avec plus ou moins de véritable transparence.

M. Halbwachs s'est opposé à analyser l'histoire comme mémoire universelle, car elle

«commence là où finit la tradition. L'Histoire ne peut prétendre reconstituer puisqu'elle déconstruit les traces de mémoire collective en assemblant la totalité, les évènements dans un tableau unique formant une continuité de temps et d'espace qui rassemblent les faits historique : c'est un tableau des changements» (1968, c : 21-22).

Alors que *«la mémoire collective forme un tableau de ressemblances résultant de la répétition du groupe social qui en est le support. La reconstitution du passé ne peut se faire qu'à travers les mémoires collectives...»* écrit P. Sabourin (1997).

Nous pensons que malgré les débats, la mémoire et l'histoire sont indissociables, car elles ont besoin l'une de l'autre afin de se légitimer. L'histoire comme la mémoire collective sont sujettes à *l'air du temps*, c'est à dire aux tendances d'un moment (politiques, économiques, sociales) ainsi qu'aux manipulations volontaires ou involontaires des individualités, des collectivités ou du milieu intellectuel qui produit l'histoire. L'histoire peut parfois donner des pistes de recherche dans le cas de mémoires collectives ayant plus ou moins disparu et devenir un support. Par exemple, c'est par l'intermédiaire de l'histoire de l'Égypte, sur la stèle de granit de Méneptah (-1211,-1202), que l'on peut voir écrit, parmi les 28 lignes de hiéroglyphes, une série de peuples de l'Asie occidentale dont Hatti, Canaan, Ashkelon, Gazer, Yanoam (ville du nord de la Palestine), Israël et Hurru (S. Campeau dans A. Da Silva 1995-1996). Mais comment concevoir la mémoire sans faire référence à l'identité et à la citoyenneté?

1.4. La citoyenneté et l'identité

Lorsqu'ils utilisent le concept de citoyenneté, les auteurs en parlent toujours en terme d'inclusion et d'exclusion (C. Mc All 1998; D. Lallemand 2000; S. Castle 1998).

Ce concept apparaît entre le XVIIe et le XIXe siècle avec l'essor de l'État-nation, qui correspond à l'institutionnalisation de la citoyenneté, c'est à dire à l'intégration de tous les membres d'une population dans une communauté politique et un accès à l'égalité politique. Être citoyen donnait le droit de vote, la jouissance de l'égalité devant la loi, l'obligation d'obéir aux lois, le paiement des taxes ainsi qu'un devoir de défendre son pays (S. Castle 1998). Or, la mobilité des populations vers les grandes métropoles a donné naissance aux minorités ethniques qui ont non seulement changé la définition de la citoyenneté mais ont développé la construction d'identités reliées aux concepts d'ethnicité. La citoyenneté a donc impliqué des désavantages et des positions isolées dans la société. Le problème des inégalités sociales résultent donc, selon Max Weber de *«l'appropriation collective d'un accès aux ressources d'un groupe par rapport à un autre sur un territoire donnant ainsi naissance à des communautés d'intérêts. Ainsi, un territoire reflète toute une diversité de citoyennetés que l'on peut nommer "citoyenneté juridique et citoyenneté sociologique"»* (dans C. Mc All 1998 : 81). Sous ces termes, C. Mc All se réfère dans un premier temps à ce que la société devrait être juridiquement et dans un deuxième temps aux principes qui sont présents dans la réalité sociale des sociétés contemporaines pluriethniques. Ces deux composantes qui sont reliées aux inégalités et aux discriminations font nécessairement appel à la construction identitaire impliquant les concepts d'ethnicité et de citoyenneté (1998).

Mais comment appartenir à une nation dont la langue est l'un des premiers indicateurs et qui met toujours l'accent sur l'ethnicité? La littérature anglo-américaine paraît ambiguë dans sa définition de communauté, qui représente des individus ayant des liens communs, un sens de la solidarité, une culture commune et une conscience nationale (Seton-Watson 1977 dans S. Castles 1998: 229). Pourtant, il y a une différence entre les discours et les faits, notamment dans la société américaine, car la définition de la nation semble aussi ambivalente, puisqu'elle est définie comme un groupe d'individus ayant une origine, une histoire, une culture, des expériences et des valeurs communes (Walker, Connor &

Maynihan 1993 dans S. Castles 1998: 230). L'ethnicité est vue comme culturelle par opposition aux notions biologiques de race. En Amérique, la distinction entre un groupe ethnique et la nation est basée sur le principe de souveraineté. Par conséquent, un groupe ethnique qui contrôle un territoire limité devient une nation et s'établit en État-nation. L'histoire et la culture partagées sont complétées par une économie commune et un système légal. L'intégration d'autres communautés ethniques passe forcément par l'imposition de la culture du groupe dominant (A. Smith 1991).

Alors qu'en France, d'après S. Schnapper, la nation a été fondée sur un désir commun de former une communauté dans le but de créer un projet politique capable de transcender universalisme et particularisme. Ce sont les injustices qui font qu'on assiste à une ré-ethnicisation de la nation, impliquant que les individus se perçoivent comme membres d'une communauté émotionnelle, basée sur une histoire et une culture partagées, plutôt que comme des citoyens politiques qui participent à une démocratie (1994: 83-114).

La définition de la citoyenneté américaine de notre sujet d'étude nous invite à nous référer au contexte diasporique.

1.5. Qu'est-ce que la diaspora ?

William Safran définit un groupe diasporique selon quatre critères: un groupe d'individus qui a été dispersé loin de sa terre d'origine par la violence, ayant pour conséquence une construction mémorielle et une vision de la terre quittée, impliquant donc un désir de rapatriement ainsi qu'une relation identitaire qui se traduit par le partage et une conscience de solidarité. Mais tous les groupes diasporiques ne répondent pas nécessairement à ces critères. C'est la raison pour laquelle James Clifford (1997) soutient que leur articulation peut être variable par rapport à une vision réelle ou symbolique de la Terre Mère. Il peut y avoir une décentralisation, des connections latérales aussi importantes par des connections transnationales, que celles d'un retour, une origine commune et une histoire partagée de déplacements. Souffrances, adaptation et résistance peuvent être aussi importantes qu'une origine spécifique. La diaspora n'est donc pas un

territoire souverain avec des frontières, une langue officielle, car beaucoup de membres se voient comme une nation opprimée sans véritable chez soi ou ont une image du pays d'origine comme leur futur "*homeland*".

Stuart Hall (2001) identifie deux concepts par rapport à l'identité: une identité culturelle et une identité diasporique. La première représente un terme collectif avec des individus qui partagent une histoire et des ancêtres communs; la seconde implique que ces identités culturelles reflètent des expériences historiques communes. C'est un processus et une condition reconstitués à travers les mouvements, les migrations et les voyages pouvant être aussi bien imaginés, à travers la pensée, la production culturelle et le combat politique. La diaspora africaine existe à travers un contexte de race globale et de hiérarchisation des genres formulés à travers les frontières nationales, variant d'un pays à l'autre. La diaspora ne peut pas non plus se limiter à des déportations par la violence étant donné que par le biais du transnationalisme, les individus deviennent membres de celle-ci. Aux États-Unis, les liens qui unissent la diaspora sont constitués historiquement et se construisent continuellement. Par conséquent, ce concept implique des différences et des discontinuités. La condition diasporique implique un individu vivant une expérience en dehors de son territoire d'origine modelé par le concept d'aliénation, d'étranger conduisant au concept binaire aliéné vs natif⁸.

Paul Gilroy marque un tournant dans l'étude des diasporas en appliquant une approche culturelle. Il raconte une histoire intellectuelle africaine et ses constructions culturelles en offrant un modèle privilégié à l'hybridité. Il souligne la séparation à partir d'une origine commune et le fait que la construction de l'Atlantique noire n'est pas nouvelle, et qu'elle s'est accélérée au cours des quatre cents dernières années. Son nouveau concept de personnes diasporiques rompt avec le modèle traditionnel en incluant toutes les communautés d'origine africaine. Le thème de la double conscience décrit l'Atlantique Noire comme étant en perpétuelle construction, à travers la relation à la terre de naissance, le sentiment d'appartenance ethnique et politique qui se transforment dans

⁸ Voir aussi T. Patterson et R. D G Kelley 2000. Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World. *African Studies Review*, 43(1): 11-45.

l'espace et le temps. Cette double conscience ne se limite donc plus uniquement à la déportation par le biais de l'esclavage, mais intègre aussi le transnationalisme. Dans son ouvrage, il évoque les interactions entre les cultures d'origine africaine et européenne ainsi que les apports des unes aux autres dans les constructions identitaires et le développement des idées à partir du Siècle des Lumières.

1.6. L'utilisation de la mémoire

Nous concluons ce chapitre en faisant référence à l'utilisation de la mémoire que nous empruntons à Nietzsche. Selon Nietzsche, il existe trois manières d'utiliser le passé. La première consiste à construire une histoire monumentale, c'est-à-dire à bâtir une galerie de héros mythiques ou non, dans le but de renforcer l'image identitaire et de créer des nations fortes avec un sentiment d'appartenance important. La seconde est antiquaire et vise plus à la conservation et se rapproche du folklore. Cette dernière «...*recueille, archive et met en vitrine les objets du patrimoine* » du passé proche ou lointain, empêchant parfois l'avancement de l'histoire du groupe en la moulant dans le statique, car elle donne des goûts sédentaires et la peur du nouveau (G. Bibeau 1995). La dernière est l'histoire critique qui permet de jeter un regard critique sur le passé dans le but principal de ne pas répéter les mêmes erreurs. Selon Nietzsche, cette dernière peut même aller jusqu'à la volonté de tourner complètement le dos au passé pour se libérer parfois des échecs portés comme un fardeau par le groupe. Gilles Bibeau ajoute que malgré l'impossibilité de se défaire de son passé, il est tout de même possible de le relire « ...*constamment à partir de nouvelles grilles...* »(1995).

Chapitre 2 : La méthodologie de la recherche

Dans ce chapitre consacré à la méthodologie, je présente les objectifs poursuivis et la méthode employée pour les atteindre. Dans un premier temps, j'aborde la question de la constitution de l'échantillon, les critères et la méthode choisis. Dans un deuxième temps, j'expose l'analyse des données, le type et la forme de l'entrevue.

2.1. Pourquoi la ville d'Atlanta?

"Atlanta is too busy to hate..." (Maynard Jackson 1989).

C'est la ville de naissance de Martin Luther King Junior, des Cent un Associés et où la mémoire de W.E.B. Du Bois reste vivante à travers les monuments, partout dans le paysage urbain (pierres mémorielles, pavés, les universités).

Aujourd'hui, Atlanta est considérée comme « *la Mecque noire* » («*Black Mecca*»), où les portes sont ouvertes et où existe une masse critique du leadership noir ». Depuis une trentaine d'années, deux maires noirs s'y sont succédé dont Maynard Jackson en 1989 avec le projet " *to give minority a piece of the pie*". Ville de succès pour les professionnels et pour les gens d'affaires, cette métropole a depuis le milieu des années 1970, le taux d'embauche le plus haut et le plus rapide par rapport à la moyenne nationale. De plus, elle est le centre où de nombreux leaders du Civil Rights Act restent actifs et où la communauté noire peut compter sur des ressources intellectuelles noires uniques : Moorhouse College, Clark Atlanta University, Morris Brown College, le centre M.L. King, des bibliothèques et d'autres institutions (Garry Orfield & Carole Ashkinaze 1991 : 1-5).

2.2. La constitution du groupe de personnes interviewées

Je suis arrivée dans la ville d'Atlanta pour y effectuer un terrain de recherche au début du

mois de mars 2001.

J'ai pu rejoindre des individus, hommes et femmes âgés entre 18 et 68 ans, de différentes catégories socio-économiques, afin d'avoir une vision d'ensemble, malgré la petite taille du groupe. Au cours de ces entrevues, j'ai rencontré trois membres du corps professoral universitaire, un journaliste, une enseignante en études africaines, des représentants d'églises dans deux églises différentes, six étudiants choisis aléatoirement sur des campus universitaires, un plombier et une femme de ménage.

Les entrevues que j'ai menées en mars 2001 se sont déroulées auprès de dix-sept personnes d'origine africaine-américaine, installées, nées et/ou socialisées à Atlanta ou dans différents endroits des États-Unis. En effet, sur les dix-sept entrevues réalisées, seulement sept individus sont nés à Atlanta. Certains y sont installés depuis plus d'une trentaine d'années, alors que d'autres y vivent depuis cinq ans. J'ai constaté que rares sont les individus rencontrés dont on peut retracer une généalogie atlantaise.

Au total, huit hommes et neuf femmes constituent notre groupe.

Lieu de naissance des personnes interviewées

Sexe	Lieu de naissance	Âge
Kadia (F)	Atlanta	50 ans
Kouri (F)	Savannah(Georgia)	44 ans
Kani (F)	Alabama	44 ans
Kina (F)	New York	26 ans
Cheir (H)	Compton(Californie)	46 ans
Kush (H)	New York	30 ans
Karamoko(H)	Los Angeles	47 ans
Sory (H)	Georgia	54 ans
Khephren(H)	Mississippi	65 ans
Alpha (H)	Atlanta	36 ans
Kemba (F)	Atlanta	46 ans

Issa (H)	Atlanta	19 ans
Amalia (F)	Atlanta	26 ans
Koumba (F)	Atlanta	18 ans
Aidara (F)	Atlanta	44 ans
Néfertari (F)	Georgia	47 ans
Ousman(H)	n-a n'est pas né à Atlanta	26 ans

2.3. Les critères de sélection des répondants

J'ai sélectionné des individus âgés entre dix-huit et soixante-huit ans, afin d'observer la variabilité des générations concernant les discours identitaires.

Chez les hommes, l'âge varie entre dix-neuf et soixante-huit ans. J'ai rencontré un étudiant en affaires de dix-neuf ans, un finissant en études de la langue française de vingt-six ans, un journaliste de trente ans, un plombier de trente-six ans, deux professeurs de quarante-six et quarante-sept ans, ainsi que deux représentants d'églises, respectivement de cinquante-quatre et soixante-cinq ans.

Chez les femmes, cinq ont atteint l'âge de quarante ans et trois ont entre dix-huit et vingt-six ans. Quatre étudiantes dont une en sciences physiques de dix-huit ans, deux en administration de vingt-six et de vingt-deux ans et une autre de quarante-quatre ans en études anglaises. Les deux autres, qui ont quarante-quatre ans, sont une femme de ménage et une enseignante en études africaines. Les deux représentantes d'église ont quarante-six et quarante-sept ans et la professeure de l'université va avoir cinquante ans.

La moitié des individus qui ont plus de quarante ans, sont nés dans la ségrégation et font partie de la génération des années 1970. Par conséquent, les plus jeunes sont les enfants de cette génération. Bien qu'il y ait de multiples opinions des pôles identificatoires, tous les individus se réfèrent à un moment ou un autre, au concept d'acculturation et par conséquent aux rétentions culturelles, aux emprunts et à la place unique qu'ils occupent dans l'histoire américaine en tant que nation à l'intérieur de la nation (E.Eussem Edon

(1962), J.H. Franklin 1984 ; J. White 1990, M.L. Hecht, M.J. Collier & S.A. Ribeau 1993).

2.4. L'outil privilégié de terrain : l'entretien semi-dirigé

La méthode d'enquête choisie a été de mener des entretiens semi-ouverts, variant de trente à soixante minutes, se déroulant sous le mode de la conversation.⁹

Ainsi, le sujet a pu répondre librement aux questions et au fil des entretiens, des questions sont venues se greffer, pour me permettre de mieux comprendre la pensée des personnes. Cette recherche est donc de type qualitatif.

2.5. L'analyse des données

Afin d'analyser notre sujet, je m'inspire de la démarche d'analyse de L. Bardin (1977 : 1-11). Cette méthode vise, dans un premier temps, à faire une « lecture flottante » avec une attention aux redondances et co-occurrences thématiques dans chaque récit, aux ponctuations, hésitations, expressions... Puis, l'analyse systématique a permis de dégager les régularités thématiques et structurales de chaque récit comme un tout afin d'en dégager le sens. L'étape finale a été celle de l'analyse transversale qui a consisté à préciser à partir des thèmes identifiés dans chaque récit de l'étape précédente, la liste des catégories communes aux récits. Sous l'axe structurant de la mémoire, j'ai relevé les sous-thématiques suivantes: l'identité, l'ethnicité, la mémoire collective, la mémoire sociale, l'histoire, la citoyenneté et la diaspora. Ces catégories sont pertinentes car elles correspondent aux thèmes les plus débattus dans la littérature et les revues des sciences sociales et humaines. Les récits ont ensuite été découpés en fonction de ces catégories. Après avoir classé le matériel en fonction des catégories thématiques, l'interprétation s'est faite en m'appuyant sur les concepts énoncés dans le cadre théorique. J'ai retranscrit des extraits de récits, afin de mieux comprendre les expériences individuelles sur le modèle de R. Sévigny (1970) et C. Petonnet (1989).

⁹ Ce questionnaire est présenté en annexe.

J'ai aussi emprunté à G. Bibeau et à M. Perreault, leur méthode qui consiste à utiliser un ou deux textes appelés récits canoniques, qui semblent résumer explicitement les tendances principales dans le processus identitaire du groupe. La sélection fournit l'ossature autour de laquelle s'articulent les thèmes dans le processus mnésique.

Pour résumer les tendances que j'ai observées à Atlanta, j'ai utilisé 4 récits canoniques dont ceux de deux hommes et deux femmes qui sont âgés entre 30 et 50 ans, ainsi que des extraits des autres personnes interviewées qui auront permis de compléter les dires des uns et des autres.

J'ai trouvé la ville d'Atlanta très accueillante où j'ai pu observer un sens de la communauté très fort entre les personnes de la communauté noire. En 2001, j'ai remarqué que toutes les personnes Noires se saluaient dans la rue quelque que soit leur âge.

J'habitais sur un campus universitaire d'un département de théologie qui louait des appartements à des étudiants, à des familles ou à des touristes. Sur les murs de ma chambre, on pouvait voir 3 tableaux dont le premier représentait l'Afrique sur lequel trois femmes Africaines étaient assises sur un banc et semblaient discuter en se reposant. Sur le deuxième tableau, au centre, on pouvait voir deux fillettes africaines-Américaines, en raison de leurs tenues vestimentaires, qui s'amusaient. Puis, sur le troisième, on pouvait voir les différents peuples ayant peuplé l'Amérique dont les Autochtones, les Européens et les Africains.

Mon lieu d'habitation était situé à quatre stations du Centre-ville et le quartier était très paisible. C'était un quartier à forte concentration noire car je n'y voyais pas de personnes euro-américaines aussi bien dans les habitations alentours qu'un peu plus éloignées. Les quelques lieux de culte ou services (garderies...) à proximité étaient tenus par des Noirs.

Ce qui m'a impressionnée dans les médias, à la télévision et dans les journaux, c'était que les relations entre les Américains étaient basées sur l'ethnicité et principalement sur la polarité Noirs versus Blancs, quoique l'on parle aussi des Hispaniques. Tous les jours, quelle que soit la chaîne télévisée ou les journaux, il y avait une émission, une nouvelle

ou un article concernant l'ethnicité. D'ailleurs, j'ai demandé à plusieurs personnes interviewées ou pas : "Mais comment faites-vous pour vivre dans un pays où on ne parle que de race tous les jours et partout (journaux, tv) ?". Elles m'ont toutes répondu : "*je suis né(e) avec ça donc je suis habitué(e)*".

Je me suis renseignée pour savoir où se trouvait le métro qui était situé à dix minutes du campus. En y allant j'ai remarqué, en passant sous un pont, le premier rappel de la mémoire de W.E.B. Dubois inscrit sur une plaque métallique noire grisâtre dans la pierre où était gravée une inscription sur ce qu'il avait accompli.

J'allais tous les jours au Centre-ville pour visiter des musées, des lieux de mémoire (rues, centres communautaires, bibliothèques, lieux de cultes...) ou pour des entrevues et je me suis promenée dans différents quartiers principalement dans le sud-ouest d'Atlanta.

J'aimais beaucoup me promener au Centre-ville sur la rue Auburn où on peut visiter des musées, des bibliothèques, de nombreux monuments et voir les traces de la mémoire. Il y avait beaucoup de monuments dédiés aux contributions de personnes d'origine africaine-américaine.

J'ai visité plusieurs églises dont the African Episcopal Church et ce qui a retenu mon attention, c'était le caractère afro-centrique des lieux de cultes dû à la réforme de ceux-ci dans les années 1970, où Jésus et les personnages bibliques sont toujours peints ou représentés (sculptures) en noir.

Le dimanche de la deuxième semaine, j'ai découvert un marché public : Sweet Auburn Curb market, fondé en 1918, qui se trouve dans une aire fermée et qui reflète les différentes cultures présentes à Atlanta. Il est possible d'y acheter des fruits et des légumes frais ainsi que de déguster des spécialités de différents pays de la Soul Food (nourriture africaine-américaine) à la cuisine italienne. J'y ai remarqué un stand appelé Afrodish fondé par un homme d'origine ghanéenne. Dans ce stand, on peut manger des spécialités des Caraïbes et de l'Afrique de l'Ouest. En sortant de ce marché, je me suis promenée sur la rue Edgewood pour me rendre dans un centre communautaire religieux.

En faisant le tour du bloc, je me suis retrouvée dans un quartier noir très populaire où il y avait des habitations très modestes: d'anciennes maisons ainsi que de nombreux logements subventionnés par l'état, compte tenu des inscriptions sur les maisons. Comme de nombreux ouvrages et articles le soulignent, il est vrai que les communautés noires sont principalement concentrées dans le(s) Centre-ville(s) ou les alentours alors que les communautés euro-américaines vivent dans des quartiers à l'extérieur ou dans les banlieues. Un jour, en me rendant à une place que je voulais visiter, j'ai pris l'autobus qui est sorti du Centre-ville. Durant le voyage, je me suis aperçue que plus je m'éloignais du Centre-ville, moins je voyais de personnes d'origine africaine. Il n'y avait que des maisons en bois de style colonial qui étaient très anciennes avec de grands domaines qui rappelaient les plantations de coton (ou d'autres cultures) qui existaient encore au milieu du XXème siècle. Il y avait quelques petites maisons isolées mais elles étaient aussi très anciennes et appartenaient peut-être à des personnes moins bien nanties. L'impression que donnait ce paysage historique, lieu de mémoire, donnait véritablement des frissons et la sensation de vivre la mémoire d'Atlanta dans un lieu sans paroles mais qui en racontait beaucoup à travers la mémoire du maintien des lieux.

Je n'ai eu aucun problème à entrer en contact avec les personnes que j'ai interrogées et j'étais souvent invitée à participer à des conférences par les gens des campus ou des personnes que je rencontrais dans les rues d'Atlanta. Par exemple, le plombier que j'ai rencontré m'a parlé alors que j'étais assise sur une pierre au Centre-ville. La femme de ménage travaillait où je logeais et elle m'a accordé l'entrevue à la fin de mon séjour lors d'une discussion. Le jeudi de la première semaine, j'ai communiqué avec une église Africaine-Américaine que j'avais remarquée en me promenant dans un quartier au sud d'Atlanta. J'ai téléphoné et le cardinal a accepté de me donner une entrevue la même journée à l'église à 15h. Puis, il m'a référée à une femme pasteur pour une autre entrevue.

La première fin de semaine, je suis allée dans un centre afro-centrique que j'avais remarqué en allant vers le sud de la ville où j'ai rencontré le directeur du centre ainsi que sa femme. C'est d'abord sa femme qui m'a reçue dans son bureau puis, elle m'a introduite à son mari.

J'avais accès aux services internet alors j'ai regardé les différentes universités qui avaient des départements d'études africaines-américaines. Je me suis donc rendue dans le département en expliquant mon projet à la secrétaire et elle m'a donné trois cartes pour joindre des professeurs. Je les ai contactés, leur ai parlé de ma recherche et je n'ai eu aucun problème pour obtenir les rendez-vous. Je me suis aussi rendue dans une autre université mais il s'avérait que c'était une semaine de relâche donc je n'ai pas pu y rencontrer de professeurs, ni d'étudiants.

Un autre jour, en allant dans un musée, j'ai commencé à discuter avec une dame de 44 ans, enseignante et un journaliste qui y travaillaient et/ ou s'y impliquaient. Je leur ai donc parlé de mon projet et ils ont accepté de me donner des entrevues. Le journaliste m'a reçu deux jours plus tard, à son travail qui se trouvait juste à côté du musée.

Le 22 mars 2001, je me suis rendue sur un campus où j'ai fait 6 entrevues d'affilé avec des étudiants que j'ai rencontrés à différents endroits dont deux dans le département d'études africaines-américaines et une en sortant d'une bibliothèque. Les trois autres ont été rencontrés sur le campus à l'extérieur. C'est en me promenant sur ce campus que j'ai fait la connaissance de deux étudiantes dont l'une en études anglaises et l'autre en affaires. Elles m'ont saluée et je leur ai parlé de ma recherche. Celle de 44 ans a tout de suite accepté alors que celle de 26 ans a émis un peu de réticence mais dès qu'elle a commencé à écouter la conversation, elle a voulu y participer avec enthousiasme. Puis, en les quittant, j'ai rencontré un autre étudiant qui a accepté de participer à ma recherche.

J'ai adoré la ville d'Atlanta qui est un véritable lieu de mémoire.

2.5.1. De la mémoire à l'identité

Les deux termes sont reliés l'un à l'autre et il est difficile de les distinguer tant ils sont en lien: il n'y a pas d'identité sans mémoire, ni de mémoire sans identité, car c'est la mise en

relation d'un enchaînement de séquences temporelles ayant une signification (J. Candau 1998). Qu'elle soit individuelle ou collective, la mémoire est la faculté première qui nourrit l'identité, définie par Isaac Chiva, comme la «*capacité de chacun de nous de rester conscient de la continuité de sa vie à travers les changements* » (dans M. Augé 1994 : 89). Les individus souffrant de la maladie d'Alzheimer montrent comment la perte de la mémoire conduit à la perturbation de l'identité. La mémoire est une identité en acte, mais elle peut aussi détruire le sentiment d'identité, notamment lors de tragédies ayant causé des traumatismes (holocaustes, abus sexuels chez les enfants, ...). Par conséquent, la mémoire représente une somme de souvenirs et d'oublis qui peuvent devenir thérapeutiques dans certaines circonstances. Dans le domaine de l'identité ethnique, par exemple, l'appartenance d'individus assimilés à un groupe peut être contestée par la société d'accueil si le travail d'oubli de leurs origines n'a pas été totalement effectué, ou si la société ne les accepte pas pour diverses raisons: ethniques, culturelles, sociales, économiques, etc. (J. Candau 1998). Pourtant, malgré le désir de certains de s'assimiler et de s'éloigner totalement de leurs origines, il peut être difficile de se distancier d'une mémoire ethnique lorsque celle-ci est perceptible au niveau des traits physiques. Mentionnons que dans notre étude, la société n'est pas une société d'accueil, mais qu'elle est imposée par l'Histoire et que le groupe est en situation diasporique.

À l'échelle individuelle, l'identité peut être un état résultant d'une administration comme la carte d'identité par exemple, permettant une représentation où l'individu se fait une image de lui-même. Sur le plan collectif, il est un peu problématique de définir l'identité comme étant synonyme d'identique ou de pareil, car comment parler d'authenticité dans le cas où les individus sont différents malgré des ressemblances (C. Lévi Strauss, A. Green, J. Lachelier)? L'identité s'élabore donc sur l'axe de la similitude au sens métaphorique et désigne une ou des représentations. Elle peut être aussi un état pouvant s'exprimer par la gestuelle, les manières d'être au monde, de dire et de faire.

Ce qui doit retenir notre attention est de considérer que les identités ne sont pas statiques qu'elles se modifient dans le temps et dans l'espace, lors d'interactions sociales qui sont circonstancielles.

Les historiens John Bracey, August Meier et le sociologue Elliott Rudwick qui ont travaillé sur le nationalisme noir jusqu'à la fin du XXème siècle, parlent dans leur analyse d'un concept essentiel à toutes les formes de nationalisme noir qu'ils nomment "Racial feelings" qui correspond à un sentiment de solidarité ethnique.

"It has no ideological or pragmatic implications beyond the desire that black people organize themselves on the basis of their common color and oppressed condition to move in some way to alleviate their situation..." Ce sentiment est donc fortement lié à l'identité ethnique (1970 : XXVI).

2.5.2. L'identité ethnique

Les auteurs soulignent que l'identité ethnique est une des catégories, ne pouvant pas être ignorée, car elle marque la distance entre les groupes. Le terme d'ethnicité a remplacé ceux de race et de tribu, devenus problématiques en raison des connotations péjoratives qui leur sont associées. Auparavant, l'anthropologie définissait les sociétés tribales comme des sociétés politiques, autonomes, caractérisées par un haut degré d'autosuffisance, dotées d'une technologie simple, d'une langue distincte, d'une culture et d'un sens de l'identité. Dans les années 1970, Iliffe et Mafèje ont soutenu que les tribus étaient une invention coloniale en Afrique, puisqu'avant la colonisation, les Africains appartenaient à différents réseaux sociaux en lien à la famille étendue ou nucléaire, à des lignages, sectes religieuses, sociétés secrètes, villages et à des chefferies. Par conséquent, loyauté et identité étaient très complexes et vagues. Historiens et anthropologues s'accordent donc pour dire que groupes ethniques et tribus n'existent pas à l'époque précoloniale, en raison d'une grande mobilité (dans C. Lentz 1976 : 316-317). Cela paraît peu plausible puisque les groupes ethniques se sont toujours désignés par des patronymes claniques qui prennent racine dans leur lieu d'origine visant à marquer des différences. Les sentiments d'appartenance étaient donc variables et de divers ordres : religieux, de genre, artistique, etc. L'ouvrage de P. Diagne offre une excellente synthèse de l'histoire de l'Afrique et de l'histoire universelle dont les négociants, voyageurs et auteurs islamo-arabes ont fait les

descriptions. Il y décrit et rappelle l'origine de nombreux noms de famille africains et de clans qui ont préservé la mémoire de la terre de leurs ancêtres. La création de cultures ou groupes ethniques sous de nouvelles appellations, à l'époque coloniale, est le fait de l'acculturation avec l'Occident, qui implique que des peuples en contact modifient leurs cultures en fonction d'intérêts, d'obligations... Mais qu'y a-t-il de nouveau? Aucune culture ne reste statique dans l'espace et le temps, car les conditions écologiques, économiques, politiques et sociales se maintiennent rarement (M.J. Herskovits 1968).

Les constructivistes soutiennent que l'ethnicité est une identité sociale construite dans des circonstances historiques et politiques spécifiques, existant uniquement sur la base de la relation entre le "Nous" et les "Autres".

F. Barth critique, par exemple, le concept d'ethnicité basée sur une culture commune et y voit avant tout des frontières sociales pouvant devenir un instrument politique en fonction d'intérêts. Les essentialistes mettent plutôt l'accent sur les liens primordiaux et l'histoire commune par rapport aux ancêtres, à la langue et à la culture (dans C. Lentz : 306).

Christopher Mc All y voit une croyance en une origine commune par le biais des alliances matrimoniales, comme l'expansion de la famille perpétuée par l'endogamie ou des événements fondamentaux comme la colonisation ou la subordination d'un peuple conquis. Pour lui, le système identitaire et l'ethnicité sont des processus importants produits dans le cadre de l'appropriation et de la communalisation. Ce sont ces derniers qui réinventent constamment le passé pour qu'il soit en conformité avec le présent. Ils donnent lieu à une forte idée de parenté, expliquant une première expérience de solidarité entre les individus. Ainsi, se créent des frontières sociales pouvant devenir des barrières génétiques non franchissables, racialisant des groupes minoritaires. Plus les rapports sont inégalitaires, plus on fait appel à la racialisation (C. Mc All : 27-40).

Isaaks (1975) définit l'identité basique, héritée par les membres d'un groupe à leur naissance, comme ce qui donne lieu à un sentiment d'appartenance et d'estime de soi; les identités secondaires des groupes sont plutôt acquises et acceptées plus tard. F.Barth

définit les identités ethniques comme étant des catégories impératives qui ne peuvent être ignorées et qui impliquent des contraintes. Elles font partie de la communalisation qui permet l'identification des membres et des non-membres à partir de différences phénotypiques et culturelles. Elles représentent des sentiments d'appartenance par rapport à une langue commune, des normes partagées qui permettent l'existence d'une communauté, en tant que système de réseaux plus ou moins fermés par rapport à l'extérieur. La communalisation est un sentiment ethnique.

Pour Jean Comaroff, les identités ethniques sont des relations dont le contenu se trouve dans les constructions historiques qui sont appelées à changer dans l'espace et le temps. Le système identitaire est donc une construction sociale composée de différentes identités portées par l'individu (dans C. Lentz 1995).

L'identité ethnique est donc un miroir subjectif de l'ethnicité qui s'affirme dans un espace social donné. Dans les sociétés occidentales qui sont et deviennent de plus en plus pluralistes, l'espace devient celui du citoyen où les communautés doivent vivre et se conjuguer ensemble.

Chapitre 3 : Analyse et interprétation 1 : La mémoire

L'analyse des dix-sept entrevues nous permet d'identifier plusieurs polarités autour desquelles s'articulent les discours identitaires. C'est à travers les différents thèmes dont nous avons traité dans notre cadre théorique que nous les avons organisés.

Concernant l'axe de la mémoire, nous avons identifié la polarité de la mémoire collective et de la mémoire sociale, pour pouvoir interpréter le mouvement de la mémoire chez les Africains-Américains d'aujourd'hui. Nous y avons discerné la polarité de la mémoire collective et celle de l'oubli. À travers cette partie, nous verrons comment l'oubli s'articule à partir des cadres sociaux dans le temps et l'espace et comment la culture, selon les interlocuteurs, s'est adaptée au nouvel environnement.

Le choix d'un récit canonique offre la possibilité de faire une synthèse représentative qui peut résumer les tendances de l'identité africaine-américaine, car les conversations sont cependant toutes enrichissantes, riches de sens et teintées d'individualité : c'est la raison pour laquelle nous mentionnons quelques extraits de ces entrevues.

Pour des raisons d'anonymat, nous modifions les noms de nos interlocuteurs et les remplaçons par des prénoms africains. Nous avons remarqué que plusieurs personnes en portaient déjà, notamment ceux et celles de la catégorie d'âge de plus de quarante ans, ainsi que les enfants héritiers de la génération Black Power. Nous avons rencontré trois personnes âgées entre dix-neuf et vingt-six ans dont deux hommes et une femme, qui portaient des prénoms africains de naissance.

3.1. La mémoire sociale et la mémoire collective chez les Africains-Américains: entre mémoire, histoire, mythe et réalité

Avant de réfléchir à la question de la mémoire collective, nous allons traiter de la mémoire sociale des Africains-Américains. Pour y parvenir, nous proposons de faire un tour

d'horizon sur l'évolution des sciences historiques qui représentent l'un des cadres sociaux qui a influé sur la mémoire du groupe.

Tout comme la mémoire, l'histoire est une représentation sélective du passé qui a pour objectif d'éclairer l'homme, afin que ce dernier puisse comprendre son cheminement d'hier à aujourd'hui. Légitimant parfois le passé, elle prétend être à vocation universelle, neutre et distanciée des émotions, contrairement à la mémoire collective qui, bien qu'ouverte à la dialectique, y soit souvent sujette (P. Nora 1995; J. Candau 1996). L'ethnicité joue donc aussi un rôle dans la diffusion de celle-ci. John.D. Baldwin nous dit que :

« Nos historiens de l'Europe occidentale commencent avec ce que les Romains nous racontent de l'occupation de l'Espagne par les Carthaginois et leur propre domination sur les Celtes. Les historiens ne voient pas en général au-delà. Ce que les Romains n'ont pas décrit ou dit ne semble pas digne d'intérêt et les esprits sous contrôle de l'autorité des Romains et des Grecs ont trouvé aisé de glisser dans la conviction que les peuples de l'Europe n'ont jamais été à aucun moment, en-dessous de la condition barbare avant l'influence de la civilisation romaine » (dans P. Diagne 1995 : 35).

L'Afrique a pourtant joué un rôle de premier plan dès la Haute-Antiquité de même que par la suite. Pourtant seuls, quelques vestiges du patrimoine et des noms de peuples en préservent les traces: le nom de l'Égypte, que les Orientaux appellent encore le Pays de Mistrain fait encore partie de la mémoire orale (Ch. A. Diop 1957, 1979). Le nom de la ville de Paris ou *Par Isis* rappelle le culte voué à la déesse égyptienne Isis; les Sénégalais auraient enseigné à Christophe Colomb la navigation pour la traversée de l'Atlantique et les constructions pyramidales des cultures aztèque-olmèque-ganawak sont le rappel des échanges entre les peuples africains et autochtones d'Amérique (P. Diagne 1995). Les Européens ne sont-ils pas partis à la recherche du prêtre Jean l'Éthiopien en raison du grand questionnement spirituel de l'époque? Pourtant l'Histoire universelle ne se rappelle plus de tous ces faits? Le darwinisme social du XIXe siècle alimentant les idéologies coloniales n'a fait que renforcer la propagande de l'idéologie raciale.

Karamoko, professeur associé, 47 ans, nous a dit :

« ...European propaganda makes that sometime it was a shame to be African: Africa was a terrible place, evil, cannibals and our people received a colonial education...New names created in European period, race and genetic being so...it was really a shame to connect to Africa...and even in some black institutions, African was a recognition of the name but not necessarily a part to be associated to Africa...»

Karamoko nous parle justement des cadres sociaux qui favorisent la distanciation par rapport au continent. Tout comme Malcom X avant lui, il dénonce le système politique et éducatif américain qui n'a proposé qu'une pseudo-histoire aux Africains au sujet de leurs origines « sauvages et sauvés par l'esclavage ». Combien de chercheurs en sciences humaines comme Hegel ont alimenté cette image d'un continent sans histoire. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre Mondiale, qu'a commencé à s'opérer un remaniement des sciences historiques et le combat de la génération des Africains du monde parmi qui on compte W.E.B. Du Bois, le célèbre anthropologue et savant Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Aimé Césaire, J. Ki Zerbo, K. N'Krumah, L.S. Senghor, ou encore F. Fanon. Cheikh Anta Diop a permis par ses thèses, la réconciliation des Africains du continent et de la diaspora avec eux-mêmes et la restitution de l'Histoire universelle. Promoteur de la mémoire oubliée de l'Afrique, les thèses de Cheikh. A. Diop atteignirent les masses africaines durant la décennie des années 1990 et se sont inscrites dans la continuité de tous les mouvements africains de par le monde. Il est intéressant de mentionner que Cheikh.A. Diop n'est pas le premier à avoir parlé de la richesse du passé africain en rappelant au XXe siècle ses origines égypto-nubienne et l'unité culturelle de l'Afrique¹⁰. Le Révérend E.W. Blyden, le Docteur Delany, les Garvéistes et l'Honorable Dru Ali, entre autres, l'avaient aussi fait en ressuscitant des "souvenirs historiques" oubliés dans d'anciennes bibliothèques poussiéreuses. Dans ce contexte il fallait comprendre ce que firent l'esclavage, puis le colonialisme (N.I. Huggins, J.H. Franklin, W.E.B. Du Bois, R.

¹⁰ Malauna Karenga souligne dans son ouvrage "Introduction to Black Studies" que "...No one to date has done much work toward the rescue and reconstruction of the rich cultural legacy of Ancient Egypt to the world as Cheikh Anta Diop... Diop brought to bear a multidimensional knowledge base, as well as did scientific field and lab work, to prove his contentions and explicate the African/Egyptian legacy..." (1993:222- 224).

Bastide, M.J. Herskovits). Par conséquent, l'image actuelle de l'esclave demeure encore dans l'imaginaire populaire, celle de ce gentil oncle Tom qui a attendu patiemment que son maître le libère; alors que la réalité a été toute autre comme nous l'avons exposé brièvement dans les pages précédentes. Cependant, les cadres sociaux sont demeurés inchangés, statiques. Même si des Africains ont réussi à restituer l'histoire de l'Afrique, ce continent et ses descendants sont représentés, encore aujourd'hui, par le biais de l'image de sauvages civilisés par les Européens. C'est la diffusion d'une nouvelle l'histoire de l'Afrique qui a modifié cette image dans la mémoire du groupe.

Il serait aussi intéressant de commenter l'Histoire à travers les propos d'un professeur africain-américain de l'Université de Chicago, tenus lors d'une entrevue faite durant le Mois de l'Histoire des Noirs, en 1997. Il disait : « *...Dans l'histoire il est toujours question des 5% de Noirs qui se sont évadés avec l'aide des Blancs, mais on ne nous parle jamais des 95% qui se sont évadés seuls ou avec l'aide d'autres esclaves...* ».¹¹ Le héros demeure toujours l'Euro-Américain, celui qui crée les maux, mais en délivre aussi ; alors que les faits historiques montrent le contraire. L'exemple du Chemin de fer Clandestin dont Harriett Tubman est l'une des grandes héroïnes, permet à des milliers de Noirs de s'évader et de partir vers le Canada ou d'autres contrées. On parle d'Abraham Lincoln comme du fervent héros de l'abolition de l'esclavage, or, si on lit ses écrits, il dit bien lui-même que l'abolition avait pour seul but de sauver l'Union et non la libération des esclaves (dans N. Bacharan 1994). Pourtant, il eut des enfants avec l'une de ses esclaves qu'il semblait aimer. Le Nord fait de l'abolition une de ses batailles, simplement en raison des rébellions qui ont eu lieu et du commencement de la révolution industrielle (E. Lincoln ibid, G. Balandier 1983). Dans les années 1960, les frères John et Bob Kennedy, qui étaient les figures de la voix vers l'intégration, ont montré à bien des égards que le problème noir était un dossier de verbatims politiques et surtout symboliques. Pourtant, les frères Kennedy demeurent les héros historiques et légitimes acceptables pour des Noirs et pour les Blancs (R. Brown 1970). Les victimes, véritables héroïnes de cette histoire, furent le plus souvent les personnages secondaires dans cette invitation au voyage en enfer. Si les Africains avaient

¹¹ A ce sujet, voir le documentaire intitulé " Par tous les moyens" réalisée par I. Isitan et diffusé à Montréal durant le mois de l'Histoire des Noirs (1997).

été dociles, la cruauté n'aurait sans doute pas été l'apanage du commerce. Pourtant la terreur a été telle que l'acceptation a été parfois préférable.

Il est aussi difficile de séparer l'histoire africaine-américaine de celle des autres Africains partis ou restés en raison de la mobilité des esclaves à travers les plantations, les pays et les îles d'Afrique, d'Amérique et d'Europe, les informations circulaient partout où soufflait un vent de liberté. Même si " la perle des Antilles" n'est plus ce qu'elle était, Haïti est restée le symbole de la liberté durant l'esclavage et un symbole d'espoir.

La vie quotidienne construit l'histoire collective, individuelle et sociale façonnant ainsi l'identité. Cette citation de R. Wright pourrait résumer l'environnement qui a façonné l'Africain en Amérique. « *...Tenu dans le servage, privé de vie familiale pendant des siècles, forcé à travailler pour les autres, le Noir a essayé d'apprendre la vie du Nouveau-Monde dans une atmosphère de mépris et de haine...* » (dans N.I. Huggins ibid: 121).

Le deuxième point, soulevé par Karamoko est celui du terme « africain » adopté dès le XVIIIe siècle par les différentes organisations noires religieuses, d'entraide ou autres. Quel que soit le type d'organisations, les Noirs d'Amérique se sont considérés comme une nation entièrement séparée des autres Américains déjà bien longtemps avant l'émancipation (E. Essien-Udon 1968; J.H Franklin 1984 ; M.L. Hecht et S.A. Ribault & Albert 1989; Kochman 1972, 1981 , Labov 1970, 1972 dans M.L. Hecht, M.J. Collier et S.A. Ribault 1993: 3). En effet, dès leur arrivée en Amérique, les Noirs se sont reconnus et nommés en tant qu' « Africains » et toutes leurs organisations ont indiqué cette référence jusqu'au milieu du XIXe siècle.

Quand les premières églises noires apparurent aux États-Unis, toutes mirent de l'avant la nationalité des différentes dénominations auxquelles elles étaient affiliées, ce qui devient ensuite la norme à travers tous les États-Unis. La première église organisée par les Africains du Sud en 1788, s'est dénommée «The First African Church in Savannah » (Georgia).

J.H. Cone parle de certaines églises qui sont restées aliénées en les comparant à celles qui furent révolutionnaires. Ces dernières existèrent dès l'époque esclavagiste et furent à la

fois un lieu de prières, mais aussi d'échanges et de discussions politiques sur leurs conditions. D'ailleurs, les Euro-Américains comprirent vite qu'elles étaient un lieu de propagande anti-esclavagiste, donnant lieu à la présence de prédicateurs blancs afin d'éviter les rébellions (J.H. Franklin op cit, N.I. Huggins op cit, W.E.B. Du Bois op cit).

Karamoko laisse aussi sous-entendre qu'il existe deux tendances qui ont pris racines dans l'histoire, au moment surtout où le groupe de Frederick Douglas cherchait une voie vers l'intégration à la société américaine en voulant se distancier de ses origines, pour devenir des citoyens à part entière (Ph. Fony 1991). L'histoire s'est donc construite sur l'idéologie d'une Afrique sans histoire, d'une propagande et d'un sentiment anti-africain à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle pour des raisons politiques; bien qu'il y ait des porteurs de la mémoire de l'Afrique.

Nous pourrions encore continuer, mais nous concluons cette partie sur l'histoire et la mémoire en affirmant que la mémoire des Africains-Américains s'est construite dans un environnement de terreur et d'oppression où le souvenir du continent a pris deux formes différenciées. Avant 1945, l'Histoire ne leur fournit qu'une image négative d'eux-mêmes et de leurs origines africaines dont ils ne purent se distancier, même si la présence de porteurs de mémoire se faisait sentir.

Concernant les Africains-Américains, le poète martiniquais Édouard Glissant, fondateur des concepts d'«antillanité», créolisation et de «tout-monde», souligne que l'Histoire véhiculée est "*... a fantasy of the West, originated at a precisely time when "it alone made the history of the world as a discourse, it identifies which ensemble of texts stand as legitimate sources and through which method a people can inscribe their past..."*"(dans H.L. Bennett 2000: 106).

3.2. La polarité de la mémoire et de l'oubli

De W.E.B. Du Bois à nos jours, la question de la mémoire collective du groupe africain-américain a fait couler beaucoup d'encre. Dans la première moitié du XXe siècle, les

chercheurs en sciences humaines et sociales s'intéressèrent à définir la culture africaine-américaine. Cette culture existait-elle vraiment? Était-elle africaine, européenne, hybride? Telles furent les questions auxquelles les chercheurs tentaient de proposer des réponses. Avant 1960, Franklin Frazier, R.E. Park, R. Wright pensent que toutes traces des cultures africaines ont disparu en raison de la destruction du lien au clan, de la mobilité des esclaves et de la séparation des familles¹; d'autres tels que M.J. Herskovits, Lorenzo Turner, J.H. Franklin, H.P. Mc Adoo, Lorenzo D. Turner, Toni Morrison, ont montré au contraire, que la culture africaine n'avait pas seulement laissé des traces, mais qu'elle représentait une dynamique vivante de la culture africaine-américaine. Le continent africain a-t-il été oublié depuis le temps de la traversée de l'Atlantique? Depuis combien de temps l'Afrique est-elle un sujet d'actualité?

J. Candau a écrit que l'oubli est une partie intégrante de la mémoire. Il a défini celle-ci comme la somme des souvenirs et des oublis. On assiste ainsi à différents types d'oublis qui peuvent être volontaires et qui servent à refouler des événements, qui peuvent être dus aux mouvements des générations et à d'autres qui sont mis en place dans le but de redonner au groupe une image satisfaisante de lui-même ou d'établir la paix entre des groupes.

À la question: *Do you think the group has already forgotten the continent and why?*

Karamoko a répondu:

«Some did because it's a trauma. It's a cultural trauma and political violence. It's like a child or a woman who is molested by someone. You forget where you're from with the violence. Connection and being African was the first thing in slave person and the political violence made it collective and they submerged Africa. You don't forget but you push it far into memory away. But historically, there's always been emotional connection to Africa with religious movement: from Noble Dru Ali in the 19th, refers to Islam to Marcus Garvey and UNIA with biblical message that we are a part of God: «Princes shall come from Ethiopia...», in reference to Mosiah: "Out of Egypt", refer that Jesus was Black. So, there were contradictions with connection to Africa even if was a pushing away from Africa ... ».

L'institution de l'esclavage réduisant l'Homme à l'état de chose, sans âme dans la terreur, a exigé des Africains qu'ils oublient leur nom, leur clan et leur terre ancestrale. Ils durent

noyer leur peine en disant "oublier" par un oubli de façade, ce qui fut le cas, jusqu'au milieu du XIXe siècle; puis ils le firent pour s'intégrer dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Mais individuellement et collectivement, ils n'ont pas oublié les événements qui les ont marqués car « *il y a toujours un moment où le souvenir revient...* » (G. Bibeau 1995). Dans le contexte américain, les Africains-Américains n'ont jamais vraiment oublié le continent africain, car il y a toujours eu des porteurs de mémoire qui ont renforcé l'estime du groupe (M. Garvey, W.E.B. Dubois, les Black Panthers, etc.) et de plus la culture est toujours restée vivante (O. Patterson op cit; N.I.Huggins op cit ; P.H. Fony op cit; M.J. Herskovits op cit; J.H. Franklin op cit; L.D. Turner op cit).

L'image négative, véhiculée par la société coloniale, a sans doute poussé des hommes comme B.T. Washington à se distancier de plus en plus de la Terre ancestrale et à accepter une intégration de façade en accord avec les lois Jim Crow, afin de pouvoir être reconnu comme un leader acceptable par la société dominante. N'oublions pas le climat de terreur qui régnait aux États-Unis durant la période post-esclavagiste et jusqu'aux Droits Civiques (lynchages et sévices légaux, incendies criminels, intimidations, humiliations...). La cruauté de l'esclavage vue et vécue était telle, que bon nombre d'esclaves s'en accommodaient pour rester en vie.

À la question: *So they didn't identify?*

Karamoko a répondu « *Cause it's a painful. It's cultural political violence to make as a shame, shame...and if anyone said they were Africans, they would may seem crazy... Some... never forget!* ». Karamoko nous parle de l'oubli volontaire de certains, afin de se distancier de l'événement traumatisant de la Traite et de ceux qui n'ont jamais accepté le culte de l'oubli.

J.H. Franklin, W.E.B. Du Bois, L. Barrett, M.J. Herskovits, N.I. Huggin et J.G. Moore montrent que bon nombre d'esclaves ne se sont jamais adaptés à l'Amérique, notamment les Marrons (les fugitifs) vivant dans les marécages ou organisés en communautés dans les forêts. J.H. Franklin, J. Ki Zerbo, J.G. Moore, R. Batide, M.J. Herskovits ont souligné le fait que tous les bateaux négriers sont assurés, dès le XVIe siècle, en raison des rébellions qui

sont la crainte quotidienne des armateurs. W.E.B. Du Bois souligne que le XVIII^e siècle est celui du marronnage partout dans les Amériques. Janice G. Moore nous apprend que les Marrons des Sea Islands en Géorgie (États-Unis), sont bien organisés et le Chemin de Fer Clandestin entre les États-Unis et le Canada bat son plein.

Les Africains du Surinam (Guyane Hollandaise) ont tous retrouvé leur liberté dès 1717 et se sont organisés en trois grandes communautés de Marrons qui ont signé des traités avec les Hollandais. La révolte du Surinam de 1782 permit de signer un acte de paix et de liberté avec les Hollandais qui étaient, semble-t-il, d'une extrême cruauté. Les Noirs du Surinam d'aujourd'hui sont les descendants de ces trois grandes communautés de Marrons formées durant l'esclavage, qui réussirent dès le XVIII^e siècle, à obtenir la liberté. Ils ont préservé leur héritage culturel ancestral jusque dans la langue qui est encore proche des langues africaines.

En Jamaïque, les communautés de Marrons ont obtenu leur liberté et leur sécurité en 1739, en signant un traité avec le Gouvernement Britannique (E. Chevennes 1981).

Il y a eu aussi beaucoup de sociétés de Noirs Libres qui luttèrent pour la libération et qui furent de fervents abolitionnistes en Angleterre, notamment au XVIII^e siècle (J. Grant 1986).

Certains se sont réfugiés en Floride qui a été jusqu'en 1819, un territoire espagnol : en 1733 le Roi d'Espagne, accorda la liberté à tous les esclaves échappés des colonies britanniques, même si les colons ne l'appliquèrent que cinq ans plus tard.

Il y eut aussi l'alliance des Africains et des Indiens Séminoles, ces derniers accueillirent des Marrons et refusèrent de les restituer aux Blancs. Osceola, l'épouse du grand chef séminole, qui dirigea la révolte de 1835-36, était une métisse née d'une mère Marron et d'un père Séminole.

Le XIX^e siècle a donc été marqué par l'agitation, les rébellions, le marronnage, les abolitionnistes et les grands changements dus à l'industrialisation. Pour la majorité la Résistance fut le mot d'ordre peu importe où et comment, car ceux qui pensaient à leur

survie résistaient dans les chaînes (J.H. Franklin. a, N. I. Huggins. a, J. Grant. a).

Voici le témoignage de Solomon Bradley, cuisinier et maréchal-ferrant de 27 ans:

Un jour, il entend les cris d'une femme et regardant par dessus la clôture il la voit

« ...étendue, le visage contre le sol, pieds et mains liés à des piquets enfoncés dans la terre...Mr Farraby la frappait avec la courroie des harnais de son cabriolet. Au fur et à mesure qu'il la frappait, la peau de son dos et ses jambes se soulevaient en crêtes longitudinales sous la force des coups...de temps en temps, quand la pauvre épave exhalait des cris de souffrance trop aigus, Farraby lui donnait des coups de pieds dans la bouche. Finalement, épuisé lui-même, il envoya chercher chez lui de la cire à cacheter et une chandelle allumée, fit fondre la cire puis la versa sur le dos lacéré de la femme. Ensuite, il arracha la cire durcie à coups de cravache. Son tort: avoir laissé brûler le bord des gaufres » (recueilli par la Commission d'enquête des hommes libres en Caroline du Sud, 1863 dans N.I Huggins op cit: 154).

Nos interlocuteurs pensent tous qu'il était à la fois possible et impossible d'oublier. Ils parlent aussi de leur expérience à travers leur éducation ou leur vécu, par exemple.

On note que les cadres sociaux n'ont jamais permis aux Africains-Américains d'oublier la terre de leurs ancêtres, malgré le grand désir de certains de s'en distancier. Nous avons donc assisté à plusieurs formes d'oubli. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, les Africains capturés eurent un esprit de revanche, leur grand désir de retrouver la liberté et surtout de rentrer en Afrique avec les Marrons ou encore les Affranchis. Par opposition, l'abomination qu'est l'esclavage en contraignait beaucoup à demeurer et à vivre la vie infernale des plantations (W.E.B. Du Bois 1995).

Concernant la famille, la première chose qu'on retira aux Africains, ce fut leur nom, l'oubli de leur clan et la séparation de leurs familles: le clan passa donc dans les tiroirs de l'oubli dans la majorité des familles. Puis, vers le milieu du XIXe siècle, le noyau de l'intégrationnisme pensa en fait, qu'une intégration possible ne pouvait se faire qu'en se fondant à la société dominante. L'oubli devint celui dû au mouvement des générations, qui s'expliqua pour des raisons politiques, dans un contexte d'oppression (Balandier 1958 ; H.H. Bell 1959).

Nous concluons cette partie avec notre deuxième récit canonique par la réponse de Kadia, professeure d'études africaines-américaines âgée de 50 ans : «...*I don't think people forget 'cause politically, it wasn't time in history to talk about it... and the culture was there..*».

L'air du temps montre que les Africains ont toujours dû utiliser des stratégies pour s'affirmer et s'intégrer dans la société américaine. En effet, Nefertari, femme de 47 ans, représentante d'une église dira qu'à l'époque «...*il fallait lutter pour survivre ...* » et que l'identification devenait secondaire.

3.3. La mémoire africaine-américaine et l'Afrique

Le témoignage de Shilene Holmes, professeure associée de communications évoque la mémoire de l'Afrique:

« On June 21, 2000, I board a plane for Senegal, West Africa. I was swirling in an ocean of emotions as big as Atlantic... "Hello sister from America" I heard over and over. This would be the standart greeting for the 10 days that I spent in Senegal and in Gambia. Immediately, I had to dissolve the old notion that Africans don't embrace Africans-Americans. I had to let go out the feeling that I was a tourist, and just settle into being a family member that had been gone away from home a long time...I made so many connections. We have many things in common, we Africans in the Diaspora and we Africans in the motherland. Our love of color and laughter. Our reverence for greater power. Our honor for Momma, our resilience and passion. Our craving for unity, knowledge, independence and harmony. When it came time, at the airport, I was handed a form to fill out, and it was the question, what is your nationality? I wrote African-American and for the first time in my entire life, I knew exactly what it meant » (2000: 4-5).

Le témoignage de cette femme nous replonge dans une perspective panafricaine qui définit des liens entre tous les descendants d'Africains du monde: malgré l'éloignement et la diversité des origines ethniques, la culture et les liens demeurent. De nombreux auteurs d'origine africaine, tels que W.E.B. Du Bois, K. N'Krumah, CH.A. Diop, P. Diagne, L.H. Gates Jr, Jenkins, N. King James ou encore le Dr Karenga, M.K. Asante qui a développé l'afrocentrisme(afrocenticité) dans les années 1960, tous parlent d'une unité symbolique et culturelle qui unit le monde africain dans sa manière d'appréhender la vie.

Quelle que soit leur approche identitaire, tous nos interlocuteurs définissent la culture africaine-américaine comme spécifique et différente de l'euro-américaine. Pour eux, la culture africaine n'a jamais disparu. Ils en parlent tous en termes de rétentions ou de ré-interprétations qui sont, selon M.J. Herskovits, des concepts centraux, afin de saisir les phénomènes d'acculturation. Cheir nous dit: « *...We are ethnic group 'cause we have distinct culture, distinct speaking, looking, musical form...I think, We are distinct people*».

À la question: *Do you think the group has already forgotten Africa? How you define your culture?*

Karamoko nous dit que:

«Memory of Africa has always been a part of our people not always positively...But in some institutions as African Methodist Episcopal Church or African Baptist church develop in XVIII-XIX century, where people realized that they were Africans using those names to identify themselves even if the African identity was submerged by the change of the name, but there's always been this knowledge that we are Africans even if European propaganda made that it was a shame to be Africans...our culture is African and not European, even if some people have an another idea of it: education, behaviors ...»

-Is-it a mix up?

-«...All African cultures have been interfering by Europe in Africa and here. But to have European things in our culture doesn't mean our culture is not african. The culture of Africans here is African: the way we like to eat spicy, educate our kids... all of these things come from Africa and interfere with Europe like in Zimbabwe...our culture is african...»

Pour Karamoko, l'inclusion d'éléments étrangers dans la culture africaine-américaine ne justifie pas qu'elle ne soit plus africaine. M.J. Herskovits, J.H. Franklin, G. Moore, le Docteur Karenga et L. Barrett ont montré que le phénomène d'acculturation n'affecte pas un groupe au point d'en anéantir totalement la culture. Ils soutiennent que les Africains possédaient un héritage suffisant d'expériences communes pour être capables de coopérer dans ce nouvel environnement et de se forger de nouvelles traditions et coutumes reflétant leurs origines africaines. Le phénomène se vérifiait surtout lorsqu'un certain nombre d'Africains se trouvaient rassemblés dans un même lieu, comme dans les Sea Islands de Georgie (E-U). J.H. Franklin ajoute que dans certains pays comme au Brésil

ou dans certaines îles des Caraïbes, «...le succès de plusieurs révoltes permit la transplantation d'une grande partie du mode de vie africain. En d'autres endroits..., le processus se poursuivit de façon normale, progressive, mais il reste toujours quelque survivance, si faible soit-elle, de la culture africaine... »(31).

Certains auteurs, comme F. Frazier ou R. Wright ont négligé de considérer l'environnement dans lequel les Africains-Américains ont dû vivre pendant l'esclavage et après l'affranchissement. Contrairement aux histoires à l'eau de rose, les maîtres et les esclaves furent séparés et eurent peu de contacts. Beaucoup ne connaissaient même pas leur maître. Seuls, quelques-uns, souvent domestiques de maison, voulurent imaginer et créer une classe à part: la «Black bourgeoisie». Ayant souvent quelque ascendance européenne, qu'ils vont vouloir mettre de l'avant, ils voulurent se distancier des Noirs. Selon Franklin, ces derniers furent les perdus de l'identité comparés à ceux des plantations dont l'identité était solide. Puis, après l'émancipation, les Africains-Américains furent placés dans des lieux ségrégués. A l'exception de quelques psaumes chrétiens, dans certaines assemblées du dimanche, les contacts furent restreints au maximum (J.H. Franklin 1984; J. White 1990). Du reste :

«Le destin des Africains-Américains n'était pas d'être absorbés par une servile imitation de la culture anglo-saxonne, mais d'user d'une originalité rigoureuse totalement dévouée aux idéaux nègres (Rampersad dans M.L. Hecht, S.A. Ribeau et M.J. Collier 1993: 64), donnant ainsi naissance aux deux grandes réalités pouvant se subdiviser : l'intégrationnisme et le panafricanisme. Les premiers ont tenté de développer des formes d'expression, philosophies éducatives et des stratégies politiques. Les seconds ainsi que les nationalistes, se sont efforcés de renforcer leurs liens avec l'Afrique et ont développé des traditions et des rituels qui ont grandi à partir des racines de la Terre-Mère...» (M. Karenga 1982 dans M.L. Hecht, S.A. Ribeau et M.J. Collier 1993: 64).

L'approche afrocentrique qui date de la fin des années 1970 inclut les premières expériences des Africains, sur leur continent d'origine, comme le fondement structurel de la culture afro-américaine (Asante 1980, 1987 dans W.L. Van De Burg). Cependant cette l'idée de principes afrocentriques dans l'éducation avait déjà été amenée par Carter G. Woodson (1875-1950) dans *the Mis-education of the Negro* in 1933. Ce dernier qui fut

éducateur, historien et journaliste à l'origine du Mois de l'histoire des Noirs, avait noté que les Africains-Américains, bien que placés dans des écoles ségréguées, étaient éduqués en dehors de leur culture et de leurs traditions. Ce qui contribuait à la mort psychologique lente de la communauté noire. C.G. Woodson ne rejetait pas la citoyenneté américaine mais pensait qu'il était nécessaire que les Noirs aux États-Unis soient conscients de leur histoire millénaire (qui ne commence pas en 1619 en Amérique) afin de comprendre leur cheminement dans la société américaine en prenant connaissance de leurs contributions en Afrique et en Amérique. Le problème qui s'est longtemps posé était que les instructeurs Noirs valorisaient principalement la culture européenne au détriment de leur héritage africain (dans W.L. Van Deburg 1997: 289-294). D'autres avaient aussi parlé de ce problème dans l'éducation comme Anna Julia Cooper (1892) mais on attribue le concept d'afrocentrisme (afrocentricité) à Molefi Kete Asante qui l'a développé à la fin des années 1970. Cependant le Dr Malauna Karenga souligne qu'il serait préférable de parler d'afrocentricité plutôt que d'Afrocentrisme (M. Karenga 1993 : 34-38). Il est aussi important de souligner que l'Afrocentrisme n'est pas une version noire de l'Eurocentrisme et qu'il existe plusieurs conceptions de ce concept. En effet, l'Eurocentrisme est basé sur des notions de suprématie "blanche" dont le but est de protéger leurs privilèges dans toutes les sphères sociales (économiques, politiques, éducatives...) en présentant

«The particular historical reality of Europeans as the sum total of the human experience. It imposes Eurocentric realities as universal ;i.e., that which is White is presented as applying to the human condition in general, while that which is non –White is viewed as group-specific and therefore not "human" . This explains why some scholars and artists of African descent rush to deny their Blackness; they believe that exist as a Black person is not do exist as a universal human being» (dans W.L. Van Deburg op cit: 291).

Pour Asante, l'approche afrocentrique est une première étape vers la voie d'un système éducatif multiculturel où tous les peuples pourraient voir leur contribution dans l'histoire de l'humanité. En effet, l'approche eurocentrique nuit non seulement aux individus des communautés noires et ethniques mais aussi aux membres de la communauté euro-américaine. Le " White -only" a toujours prédominé dans l'éducation américaine et il

évoque les témoignages de Blancs qui, après avoir assisté à ses conférences, racontaient ce que le système scolaire leur avait enseigné concernant Martin Luther King, par exemple, décrit par un professeur comme un commis qui avait juste participé à une sortie avec sa classe sans parler des idées. Il souligne aussi

« One cannot remain comfortable teaching that art and philosophy originated in Greece if one learns that the Greeks themselves taught that the study of these subjects originated in Africa, specially ancient Kemet. The first philosophers were the Egyptians Kagemni, Khun-Anup, Ptahhotep Kete and Sety...» (dans W.L. Van Deburg op cit: 293)

Par conséquent les étudiants sont ignorants de l'impact de l'Afrique dans l'histoire de l'humanité. Certains pensent que l'Afrocentricité est un concept raciste mais Asante tente de montrer que c'est au contraire une théorie contre le racisme et l'ignorance dont le but est l'épanouissement d'une Amérique plurielle. Il ajoute aussi que des critiques prétendent que l'histoire des Africains-Américains devrait commencer en 1619 mais l'histoire montre que les Africains avaient déjà visité l'Amérique bien avant la découverte du Nouveau Monde par les Européens depuis l'Antiquité; ou encore que l'Amérique était devenue comme leur nation depuis l'esclavage, que leur expérience était différente de celle d'Européens ou pas, venus par le biais du transnationalisme, qui peuvent trouver des opportunités impossibles dans leur pays d'origine, etc. Asante tente de mettre cette approche en perspective¹². Les grands mouvements transnationaux du XXème siècle et les réponses de nos interlocuteurs nous montrent que la définition d'Africain-Américain est très large et que l'acculturation est un concept qui revient toujours dans les sociétés d'aujourd'hui qui sont de plus en plus multiculturelles.

Gilles Bibeau et Ellen Corin montrent que le processus d'acculturation n'est pas propre aux Africains de la diaspora dispersés dans le Nouveau-Monde, mais qu'il concerne aussi les Africains du continent. En Afrique, aujourd'hui encore, il y a cette remise en question de l'authenticité des cultures africaines. Or, aucune culture ne peut être authentique et

¹² Voir le chapitre IV concernant la définition du terme africain-américain ainsi que la partie sur la citoyenneté. Il serait intéressant de rappeler que le père de W.E.B. Dubois était Haïtien.

statique, puisque depuis des millénaires, les cultures du monde échangent entre elles et se modifient au contact les unes des autres. Le statisme n'existe pas sur le plan culturel et les hommes, conscients ou non, ont tous des cultures hybrides. Paul Gilroy parle de cette problématique qui se pose au monde et en particulier à l'Occident, en expliquant qu'il y a toujours cette tendance à refuser l'hybridité culturelle comme pour rechercher une pureté, généralement occidentale, inexistante dans les faits. Comme le souligne l'anthropologue Pierre Beaucage: « *la vraie culture : c'est celle qui est avec ses emprunts. Ce qui ne signifie pas que la culture en perd sa spécificité, car l'ethnicité joue son rôle comme véhicule des formes d'appartenance à travers les critères de la culture, qui elle, en donne les éléments...* »(1992).

Le monde actuel n'est qu'hybridité et avec des moyens de communication de plus en plus performants, la mondialisation de la culture et les phénomènes transnationaux, les cultures changent encore plus rapidement.

3.3.1. L'Afrique dans les cultures africaines-américaines : la rétention d'une africanité

A La linguistique, les habitudes culinaires et le folklore

M.J. Herskovits fait remarquer que la majorité des Noirs de Boston ne parlent pas l'anglais en 1902. Cela s'explique par le fait que le niveau d'anglais des esclaves des plantations était juste nécessaire à la compréhension des ordres et donna naissance à l'Ebony ou «Black English », qui s'est construit à partir des différentes langues africaines et de la langue anglaise.

À la fin des années 1970, Seymour et Seymour (1979) ont suggéré l'utilisation du terme « Ebonics » qui devint Ebony. Aujourd'hui, cette langue est reconnue comme une langue avec sa syntaxe, sa sémantique et sa grammaire issues des différentes langues africaines qui l'ont influencée selon les régions d'origine (Jenkins 1982; Smitherman Donald 1988; Stewart 1970). L'Ebony est maintenant reconnu comme spécifique de la culture africaine-

américaine (Dillard 1972; Harrison et Trabasso 1976; Jenkins 1982, N. King et James 1983, H. Stuart 1970 dans M. Hecht et C. Rimbaux 1992).

De nombreuses métaphores et phrases ont été directement traduites des langues africaines. D'autres dérivent de la vie quotidienne et des expériences de la culture ségrégationniste, incluant la langue de l'oppression et des expressions qui indiquent une forte orientation chrétienne. Cette langue possède sa propre phonétique (Moulton 1976; Jenkins 1982 dans M.L. Hecht. M.J. Collier & S.A. Ribeau 1993 84-88).

La langue Gullah parlée par les différents groupes des Sea Islands de Géorgie dérive d'une langue d'un peuple africain de l'Angola qui a été raccourci en Gola, puis transformé en Gullah. Dès la deuxième moitié du XIXe siècle, cette langue fut décrite comme "*the worst english in the world*", en raison de sa tonalité, de son énonciation et de ses règles de grammaire, incompréhensible pour les Euro-Américains, mais aussi pour certains Noirs. Pourtant, pendant des décennies, cette langue n'a pas été perçue par les chercheurs africains-américains ou euro-américains comme étant d'influence africaine (J.G. Moore). Leur argument était simple,

« The negro African language was lost here for two reasons that the imported Negroes were compelled to learn the language of the enslavers, and the Africans brought from various places, speaking different tongues did not find themselves always in contact with fellow members of the same stock » (C.G. Woodson 1958).

Cependant, des linguistes africains-Américains tels que Lorenzo D. Turner ont montré au contraire que cette langue était fondamentalement africaine, en raison de la présence importante de mots africains. Elle représente un créole qui a vu le jour pendant la Traite, tout comme il en existe un au Sénégal, en Gambie, au Cap Vert similaire au créole martiniquais, guadeloupéen ou encore haïtien. Les contacts intergroupes et avec les Européens permirent de souligner que le créole naît de l'impossibilité de pratiquer sa langue d'origine et que chez les Africains, il donna les mêmes résultats, à quelques variantes près, selon la langue de la culture dominante. Jenkins, Labov (1982) ; Smitherman Donaldson (1988), Stewart (1970), S. Weber (1991) et Moulton (1976) soulignent que le dialecte se développe tout en apprenant la langue de la culture dominante, ce qui est sans

doute plus visible dans les communautés de Marrons. Alors que le créole, selon S. Stewart (1970) et Trangott (1976) se forme à partir des langues africaines et de la langue anglaise évoluant comme des formes de pidgins (dans M. Hecht, M.J. Collier et S.A. Ribeau 1993).

Avant 1960, M.J. Herskovits, C.G. Woodson et Lorenzo Turner ont montré que l'héritage culturel africain était discernable dans de nombreux aspects de la vie américaine contemporaine. Puis le débat a repris dans les années 1960-1970 et cette fois de nombreux Noirs et un certain nombre de Blancs dont l'anthropologue M.J. Herskovits ont commencé à soutenir que les cultures africaines avaient survécu (Voir J.H. Franklin op cit : 30). Des personnages africains ont non seulement préservé leur place, mais se sont aussi installés dans le folklore et la culture américaine. Le lapin Bugs Bunny ne serait qu'une réplique et la trace de Luck, le lièvre ouest-africain, évoqué dans des contes, dont Léopold S. Senghor raconte les histoires (M.J. Herskovits 1990). Ainsi, par exemple, le recueil de contes: « Quand les hommes savaient voler » préserve l'héritage des contes ancestraux africains qui se sont perpétués de générations en générations, dans les traditions africaines-américaines. Kouri, enseignante d'histoire africaine, nous apprend qu'un jour,

«...a man from Sierra Leone, who was in a family meeting here, heard a song from his country that a young girl was singing. He asked where she learnt it and she said that come from her grand-mother who learnt herself from her grand-mother. It's for we talk about retentions...».

M.J. Herskovits, J.H. Franklin et H. Mc Adoo ont montré que nombre de recettes américaines, aujourd'hui, sont simplement des plats d'origine africaine. Les Africains ont non seulement préservé certaines habitudes culinaires et le vocabulaire s'y rapportant mais ils ont aussi transmis ce savoir-faire à l'Amérique. Le paléontologue américain Kenneth Jacobs a évoqué cette tradition africaine-américaine de fin d'année et pratiquée par la société américaine qui consiste à manger du riz et des haricots noirs: cette même recette se retrouve en Martinique, au Brésil et au Burkina Faso où en a préservé la saveur ancestrale. La consommation et la préservation du « Yam »¹³(ignames), par exemple, qui

¹³ D'autres mots ont aussi été préservés comme banjo, goober(arachides), canoe... (J.H. Franklin, op cit :31)

sont des tubercules, montrent que leur nourriture ancestrale se perpétue.

Kouri nous dit : « *Yeah cause the culture is here. It's in our dance, our music, our church. Now cultural research show that we can talk about african culture in term of lost and retention. We cook food as somewhere in the continent. We cook gombo, red rice and fish like Senegalese. In a colloque, when I saw that, I said to the Africans that plate came from Savannah and they told me that from Senegal. No that comes from Savanah. No (2x)... and we laugh a lot...* ».

Kouri nous a raconté, qu'elle a découvert, lors d'une rencontre, qu'une recette de riz au poisson de Savannah, n'était que le tiep bou dienn sénégalais, qui est très populaire dans la région du Sénégal et du Niger. Roger Bastide souligne à ce sujet,

«...The slave-ships carried not only men, women and children; but also their gods, beliefs and traditional folklore. They maintained a stubborn resistance against their white oppressors who were determined to tear them loose by force, if need be from their own cultural patterns, and acclimatize to those of the West...Revolts they engineered bore witness to their determination to escape the economic exploitation of which they were victims and hideous working conditions; but this by no means their only motive. Such rebellions also hint at their struggle against being dominated and swallowed up by an alien culture. It should come then as no surprise that in America we find whole enclave of African civilization surviving intact, or at least to a very substantial extent... » (1967: 197).

B La religion

S'il est un thème sur lequel les auteurs s'accordent sur les rétentions culturelles des Africains-Américains, c'est bien celui de la religion. En effet, la croyance aux forces mystiques de l'univers est commune à tous les Africains. On en retrouve la raison dans les affirmations de John Mbiti :

«...the whole atmosphere of the African village life is filled with the belief in this mystical power. African peoples know that the universe has a power or a whatever else one may call it...To my knowledge, there's no african society which doesn't hold belief in mystical power of one type or another...» (dans J.G. Moore).

Cette réalité culturelle, partagée par toute l'Afrique, a toujours fortement résisté au

temps : ainsi les descendants des Africains déportés ont transporté avec eux l'institution la plus puissante du monde africain qui a pris la forme du candomblé brésilien, du vodou haïtien ou encore de la santería de Cuba et que l'on retrouve sous d'autres noms partout en Amérique. Dans le domaine religieux, la divination ainsi que certaines pratiques culturelles ont des origines africaines (J.H. Franklin 1984 : 31).

Aujourd'hui, en dépit des bouleversements historiques, les gens des Sea Islands de Géorgie racontent que leurs pratiques religieuses ancestrales n'ont pas disparu. Le docteur *Roots* tient encore une place très importante et les membres de la communauté le consultent régulièrement. Cet individu homme ou femme, que nous pourrions nommer guérisseur en Afrique, a le pouvoir de contrôler certaines forces de l'univers, bonnes ou mauvaises et il existe aussi des spécialisations. Il ou elle jouit d'un haut statut et est très valorisé(e) par la communauté (J.G. Moore, a).

Elisabeth Kilhami, bien que prêchant l'évangélisation blanche, s'est dite surprise de voir la lente assimilation des Noirs, notamment dans les campagnes (E. Brooks & Bottom Higgin 1992; J.H. Franklin 1984). D'ailleurs, souvent les noms de Saints chrétiens ne sont que des transpositions de divinités africaines (R. Bastide 1967 ; M.J. Herskovits 1968, J. Ki Zerbo 1978; J.H. Franklin 1984; A. Chevennes 1995).

Rien ne justifie l'hypothèse selon laquelle les simples contacts, comme ceux qui se produisent dans les villes, provoqueraient la disparition des africanismes. Toutefois, même si ces derniers ne conservent pas une forme pure, ils sont adaptés et se réinventent en préservant leurs origines. On peut penser que les Africains n'ont pas simplement assimilé la culture proposée dans leur nouvel environnement comme la croyance populaire le laisse souvent entendre. Ce processus a été lent: sur le plan religieux, le christianisme a mis du temps à être accepté (J.H. Franklin 1984; W.E.B. Dubois 1902; N.I. Huggins 1995). Les Noirs des plantations se moquent d'ailleurs de ceux qui délaissent leurs pratiques africaines ancestrales (N.I. Huggins 1995). Ces religions qui sont souvent interprétées comme de l'animisme par l'Occident ne sont en fait, que des bribes des cultes de l'Ancienne Égypte (P. Diagne 1992).

Bien que la littérature du XIXe siècle vise à effacer tous les souvenirs des contacts avec l'Afrique ou l'Éthiopie, les croyances populaires décrivent encore les Africains comme des individus n'ayant pas de religion révélée et la connaissance des écrits de la Bible ou du Coran avant leurs contacts avec l'Europe. Or, les Africains partis en Amérique pendant l'esclavage, connaissent déjà Jésus, Moïse, Mahomet et les prophètes, dans leur langue, notamment à travers l'Islam que beaucoup pratiquaient et il y avait aussi des chrétiens parmi eux (R. Bastide a ; J. Mbiti dans J.G. Moore ibid; J. Ki Zerbo ibid; Ch.A. Diop ibid).

B.1. L'église africaine-américaine: l'éthiopianisme et l'aliénation

L'église a joué un rôle de premier plan dans la communauté africaine-américaine jusque dans les années 1970 et cela même si elle tenait parfois un double discours entre éthiopianisme et aliénation.

Bien que l'éthiopianisme religieux demeure très présent; les pasteurs noirs furent encouragés dès le milieu du XIXe siècle à prêcher une doctrine de soumission. J.H. Cone a écrit qu'il existe encore aujourd'hui « cette église de soumission », ce qui a poussé des penseurs comme R. Wright ou L.H. Gates Jr, à dire que l'église a été une source d'aliénation pour les Noirs aux États-Unis; les églises chrétiennes auraient accentué l'humilité, la docilité et l'acceptation du monde colonial. Cette église de l'aliénation qui implique l'asservissement de l'être humain en raison de contraintes extérieures, a mené à la destruction de soi et à la perte de la liberté. Elle a beaucoup insisté sur la malédiction de Cham (ancêtre biblique des Noirs) comme bon nombre de chefs religieux l'ont prêché jusque dans la première moitié du XXe siècle. Pourtant, il a toujours existé cette église révolutionnaire dans laquelle l'éthiopianisme a pris une place importante.

L'éthiopianisme est la mémoire de l'Éthiopie antique, laquelle représente le continent africain et non la partie actuellement délimitée géographiquement, qui est l'Abyssinie depuis la réforme de Ménélik II, à la fin du XIXe siècle. L'origine de l'éthiopianisme prend

ses racines dans les écrits bibliques. Comme nous l'avons déjà mentionné, au temps de l'émergence des églises noires, toutes portaient leur nationalité en avant des dénominations auxquelles elles étaient affiliées. L'Afrique comme entité géographique avait été effacée de leurs esprits mais la vision de leur patrie était l'Éthiopie biblique. Vision d'un passé riche et la promesse que l'Éthiopie tendrait à nouveau ses mains vers Dieu d'après le psaume 68 :31. Puis, l'éthiopianisme prit une dimension réaliste avec le Révérend Edward Wilmot Blyden (1832-1912), un missionnaire qui s'était rendu au Libéria où il comprit longtemps avant ses contemporains la dimension panafricaine du peuple noir à travers le monde qu'il structura à travers une série d'ouvrages et d'articles en se basant sur les sources classiques grecques, romaines et arabes(L. Barrett 1997 : 75-76).

Malgré les sceptiques, la Bible reste l'antique livre historique de l'humanité. L'historicité est notamment prouvée lorsque ce sont des autres groupes ethniques avoisinants et cousins, qui en parlent à travers leur propre histoire. L'oubli chez certains historiens, groupes ou individus est normal puisqu'il fait partie de la mémoire. Pourtant, dès le XVIIe siècle, les Anglais et les Portugais sont conscients qu'ils soumettent en esclavage ces Éthiopiens, Égyptiens, Cananéens, Haviliens, etc. qui sont mentionnés dans la Bible. C'est la raison pour laquelle ils optent tous pour le terme portugais « *negro* » pour désigner les Éthiopiens mis en esclavage alors que dans la Bible, ils demeurent Éthiopiens, Nubiens, Égyptiens (Révérend James Peebles 1993). Les Africains d'Amérique se voient comme une tribu d'Israël en servitude, à travers l'Amérique; ce qui est présent à travers les discours de tous les mouvements de libération du XXe siècle (Garvéiste, Moorish, etc.). Le Révérend J. Peebles relate les témoignages des Anciens comme Hérodote, qui nous apprennent que « *les Hébreux sont des Égyptiens et des Éthiopiens chassés en Canaan* ». Le temps donnera naissance au métissage et à la dispersion. La présence de l'éthiopianisme est donc démystifiée sous un angle historique et vivant pour les Africains-Américains. En 1992, pour 90% des Africains-Américains, la Bible King James Version reste l'incontournable bible par excellence. Cette traduction pour le Roi James d'Angleterre datant de 1611, se veut être à l'époque, la plus proche de la langue originelle.

Nous savons que la crise spirituelle qui a commencé au XVe siècle en Europe, est aussi

l'une des raisons pour laquelle les Européens sont partis pour la route des épices et à la recherche du Prêtre Jean, l'Éthiopien et de la fontaine de jouvence qu'était l'Éthiopie. D'après L. Barrett, il est impossible de savoir avec certitude quand l'éthiopianisme a commencé à émerger dans la religion africaine-américaine, mais il était présent dans les plantations jamaïcaines au XVIIIe siècle, assemblé au revivalisme, typique des sociétés africaines. Anthony F.C. Wallace (1956) voit dans le revivalisme un phénomène de changement culturel dans le but de construire une culture satisfaisante, notamment lors de changements brusques occasionnés par le stress. Pourtant, Ralph Linton souligne que le revivalisme observé en Amérique, à quelques variantes près, peut sembler associé à un effort d'un segment de la société pour perpétuer ou revitaliser des aspects de la culture afin de mettre l'accent sur leur distinction et rejeter la culture dominante. Par exemple, le Rastafarisme, que nombreux aiment décrire comme une nouvelle religion du XXe siècle, a ses échos jusqu'en Afrique du Sud au XIXe siècle. En 1892, l'année même où naissait l'Élu, pour les membres de cette église; un diacre africain de l'église wesleyenne d'Afrique du Sud du nom de Mongena Mokone, marronna l'église des Blancs et fonda la première église dite éthiopienne. Son credo : « la libération du continent africain et son unité sous la bannière du Roi des rois d'Abyssinie » (Jean Ziegler). Au XXème siècle, le mouvement incarnant l'idéologie éthiopienne par excellence fut "the Back to Africa Movement" de Marcus Garvey.

B.2. La musique

Musique (chants et danses, avec ou sans instruments) et religion ont toujours été indissociables combinées au revivalisme. La littérature montre que les chants des esclaves qui ont pu être répertoriés aux États-Unis, étaient tous d'ordre religieux (J.G. Moore op cit). Comme le mentionne Kouri : « *It's in our dance, our church...* ».

La musique montre que, malgré l'interdiction du tambour aux États-Unis pendant l'esclavage¹⁴, elle occupe toujours une place prépondérante dans les églises et autres religions africaines d'Amérique.

¹⁴Car c'est un moyen de communication des esclaves, notamment lors des rébellions. Voir J.H. Franklin, op cit et N.I. Huggin, op cit.

Le contretemps africain est toujours très présent dans les chants gospels et dans toutes les musiques africaines créées par les Africains de la diaspora dans le temps: jazz, reggae, Blues, R&B ou rap (L. Barrett op cit).

La guitare est un instrument de musique africain, que les Africains ont toujours fabriqué depuis leur arrivée sur le continent américain; le banjo et sa forme ne seraient en fait que des coras ouest-africaine (M.J. Herskovits 1968). Les Africains ont aussi reproduit et ont continué pour certains, leurs professions ancestrales en Amérique: forgerons, charpentiers, médecins, etc. (J.H. Franklin 1984; N. I. Huggin 1995).

C La famille et la généalogie

Sur les dix-sept entrevues, trois ont mentionné connaître un de leur pays d'origine.

Cheir, un professeur de 46 ans nous dit :

« *...My grand-mother always says that she was a pure African, no mix up with anything...in my father branch we have a part that comes from Madagascar...* ».

Kadia, parle de son prénom qui est un objet en Afrique de l'Ouest et que ce nom est porté par deux générations de femmes avant elle. Elle pense, par déduction que ses origines sont dans la région du Sénégal et du Niger. Chez les Gullah Geechie, la communauté Hog Hammock Sapelo (Georgia Island) est composée de 65 descendants d'Africains dont la plupart peut retracer sa généalogie ancestrale à partir de l'Afrique (Kenyatta Gedegvi 2000).

Dans un article intitulé *Afro-Americans names and Identity* (1979), Sheila S. Walker souligne qu'au XIXe siècle, des voyageurs Blancs du Sud avaient été frappés par le choix des noms "fantaisistes" et "étranges" des Africains-Américains¹⁵. Les Africains arrivaient

¹⁵ À ce titre, il existe une collection spéciale de 500 000 noms qui ont été répertoriés couvrant la

en Amérique avec leurs noms d'origine et on constate qu'avant la guerre de révolution, beaucoup d'esclaves portaient des noms africains et certains étaient exclusivement connus sous ces appellations telles que Sambo, Quash(variante de Kwasi), Mingo, Cuffee, Kudjo pour les noms masculins; Abba et Juba pour les noms féminins qui ont été parmi les noms les plus répandus aux États-Unis¹⁶. L'auteure souligne un fait intéressant relevé par Newbell Niles Puskket¹⁷(1975), que les noms africains étaient plus courants entre 1619 et 1799 chez les Noirs libres du Nord que chez les esclaves du Sud. S. S. Walker pense que ce fait est attribuable à la plus grande liberté de ceux du Nord de pouvoir définir leur identité et leur attachement à la terre de leurs ancêtres plutôt que de s'en voir imposer une autre. Paul Cuffee dont nous avons parlé, choisit de se faire appeler par le prénom de son père qui s'appelait Cuffee Socum plutôt que par son nom de famille. Notons que son nom a été ressuscité dans les années 1970, dans une série afro-américaine dont le titre de l'héroïne était "Coffie"(1979).

Après la Guerre de Sécession, le premier objectif des Africains-Américains était de retrouver les membres de leur famille. Au XXe siècle, dans cette quête identitaire Alex Halley et Leonard Barrett ont eu la chance de retrouver des membres de leur famille respectivement en Gambie et au Nigeria.

Karamoko n'a pas cette chance et se perçoit uniquement comme une continuité de l'Afrique, en Amérique. Il souligne qu'il peut remonter sa généalogie jusqu'à son premier ancêtre qui est arrivé en Amérique mais il n'est pas en mesure de retracer son nom clanique africain. Ce qui pourrait s'expliquer par une tradition africaine. En effet, chez de nombreux groupes africains, le choix des prénoms peut se faire en fonction des jours de la semaine, par exemple, ou de circonstances vécues. Comme une femme pasteur interviewée nous le mentionne, au moment de l'Abolition de l'esclavage, beaucoup d'Africains-Américains ont changé leur nom pour célébrer l'avenir nouveau qui était sensé

période de 1619 à 1940 au département John G. White de la bibliothèque publique de Cleveland (Ohio)(dans S. S. Walker 1979: 1).

¹⁶ Ces noms ont aussi été retrouvés aux Antilles notamment chez les communautés de Marrons (S. S. Walker 1979).

¹⁷ Cet auteur a beaucoup travaillé sur la religion et le folklore chez les Africains-américains du Sud.

se présenter à eux. Sheila S. Walker mentionne aussi ce fait dans son article.

«...A black spiritual says, I told Jesus it would be all right if he changed my name. Even if my mother, father, brother, sister, friends Won't know me, my name must be changed to symbolically manifest my change in identity and status to become a new person. And in the words of a great Black American heroine, Isabella Baumfree whose name was changed to Sojourner Truth: " When I left the house of bondage I left everything behind I wa'n't goin' to keep nothin' of Egypt on me, an' so I went to the Lord an' asked him to give me a new name. And the Lord gave me Sojourner because I was to travel up an' down the land showin' the people their sins an' bein' a sign unto them. Afterward I told the Lord I wanted another name cause everybody else had two names and the Lord gave me Truth, because I was to declare the truth to people" Lerner 1972... » (dans S.S. Walker 1979: 6-7)

C'est peut-être ce que l'ancêtre de Karamoko a fait... Karamoko a, lui aussi, changé son nom et son prénom et il soutient que malgré la déportation, les oublis (généalogie, clan), les Africains maintiennent leur héritage ancestral.

En mars 2001, le journal hebdomadaire Atlanta Daily News, informe qu'il va être désormais possible de retrouver des membres des familles à travers les États-Unis et que ces possibilités vont s'étendre à l'Afrique (2001: 6).

W.E.B. Dubois, Toni Morrison, Maya Angelou, Richard Wright, Orlando Patterson et Harriett Bottam ont parlé des relations familiales instables et avec la société dominante, qui demeurèrent longtemps sous le joug de la terreur et de l'infériorisation. Les cadres sociaux ont favorisé des conditions où l'homme noir a perdu sa place dans son foyer. Cette instabilité a eu pour conséquences la situation connue aujourd'hui, en sachant que 50% des enfants africains-américains vivent dans des familles monoparentales (J.H. Cone 1993, Loïc Wacquant 1996) et montre comment l'institution esclavagiste a détruit non seulement l'homme noir dans ses fonctions paternelles et d'époux, mais aussi la famille (O. Patterson 2002).

Beaucoup d'autres thèmes, sur les rétentions culturelles des Africains-Américains, pourraient être encore discutés et approfondis, mais nous devons écourter.

Nous pouvons conclure ce chapitre, selon nos interlocuteurs, en soutenant que la mémoire de l'Afrique a toujours été présente dans la culture africaine-américaine. C'est la raison pour laquelle, l'oubli n'a jamais été véritablement possible. En fait, les Africains-Américains ont préservé un nombre de codes et/ou réinventé d'autres reflétant leurs origines africaines.

Chez certains, on a aussi assisté à certaines formes d'oubli comme le refoulement, le déni ou simplement celui dû au mouvement des générations. Mais d'autres, tels les Marrons ou les porteurs de mémoires, ont toujours été présents et n'ont jamais accepté l'oubli. De plus, les cadres sociaux n'y laissaient guère de place.

J.G. Moore raconte que, lors d'un cours universitaire où elle a parlé d'une pratique des Sea Islands de Géorgie, un étudiant africain-américain lui a demandé: « *Is this Africa?* ». Elle en a conclut que 400 ans de séparation n'ont pas coupé la continuité culturelle.

Henry Rousseau dit que la mémoire collective recouvre la présence active du passé à l'échelle d'un groupe donné, qu'il soit caractérisé par le milieu social et soutenu par l'appartenance religieuse ou un lien national. Elle préserve l'identité permettant à la fois une inscription dans la durée et l'affront du changement assurant une forme de continuité. Il y a un lien étroit entre mémoire individuelle et collective, car une expérience individuelle peut être transmise à d'autres créant ainsi un lien social et collectif.

Chapitre 4 : Analyse et interprétation 2 : Autour de l'identité et de la citoyenneté

Ce chapitre vise à présenter les résultats concernant l'interprétation identitaire que les Africains- Américains ont d'eux-mêmes. Sous l'axe de l'identité, nous avons noté la polarité de l'identité africaine et de l'identité africaine-américaine, à travers laquelle nous tentons de savoir comment ils se définissent?

La polarité de l'identité et de la citoyenneté nous permet de définir les frontières du terme «africain-américain» du point de vue du groupe. La polarité de l'identité ethnique et de l'ethnicité montre la conjugaison de ces deux pôles aux États-Unis. Pour terminer nous analysons la polarité de l'identité ethnique et de l'identité diasporique. Se sentent-ils membres de la diaspora africaine, comment s'identifient-ils à travers cet espace et y délimitent-ils des frontières?

Dans ce chapitre, les récits de Karamoko, Kusch, Kadia et Kouri nous serviront pour expliquer les différentes perceptions de l'identité. À quelques reprises nous utilisons aussi les propos de Cheir qui complètent les différents propos. Nous analysons deux grandes tendances et une troisième qui se situe entre les deux, mais se rapproche peut-être plus de celle de Karamoko sur de nombreux points.

4.1. Dans la foulée de Malcom X

-« *Are you African-American?* »

Karamoko: « *No, I'm just an African born in America* »

Sur les dix-sept entrevues menées, sept personnes nous ont répondu qu'elles ne s'identifiaient pas à ce terme dont cinq hommes et deux femmes âgés entre 19 et 54 ans. Près de la moitié des individus s'identifient uniquement en tant qu'africains et semblent s'inscrire dans le courant de Malcom X, soit dans une perspective de nationalisme noir,

culturel et politique. Les hommes sont surreprésentés ainsi que les représentants des églises (quatre dont deux hommes et deux femmes), deux professeurs et un étudiant âgé de dix-neuf ans.

Pour comprendre les fondements du refus de certains de s'identifier en tant qu'Africain-Américain, le récit de Karamoko explique une des tendances du nationalisme noir aux États-Unis.

-« *So do you consider yourself as African-American and what it means for you?* »

Karamoko: « ...No. I'm not and I don't refer to myself as an African- American. I m an African who lives in America, born in America and who is the subject of the American Empire...This term is a political compromise for me. It's a colonial name. For me, it's a colonial name keeping Africans in America tie to our oppressors and slavers. It's a political decision which tries to in one hand check an identity for Africans, two: integrate the Africans into the history of the American Empire. For me this term does the same thing the Martinicans or Algerians try to transform themselves. I criticize Africans who not really liberate themselves from European colonial instance: Algerian intellectuals might say:" I speak to you as an Algerian and as a French or English man". This is an effort from the intellectual class to colonize people, keep themselves as so emotionally, economically and politically tie to oppressor country. It's the same for African-American! So I don't refer to myself as African-American. »

Karamoko explique clairement son refus pour des raisons historico-politiques. Tout au long de l'entrevue, nous sommes face à un homme extrêmement fier de ses origines africaines, qui condamne l'esclavage, le colonialisme et le néo-colonialisme. Un passé récent que certains Noirs et Blancs paraissent mentionner comme s'il était lointain et n'affectait plus les descendants des Africains aujourd'hui dans leur identité. N'oublions pas que nous sommes maintenant à la cinquième ou sixième génération maximum née libre. Cela signifie que toute la génération baby-boomer a des arrières grands-parents ou grands-parents esclaves qu'elle a peut-être connus. Les centenaires sont les mémoires vivantes de cette histoire. Comme le souligne l'ensemble des auteurs de la revue *Historia* en novembre 2002, il est facile d'éloigner le passé dérangeant de l'Africain. Or, l'identité est indissociable de la mémoire et les traces du passé sont présentes. Karamoko est en mesure de se libérer, du moins individuellement en excluant Américain de son identité. Comment ne pas

entendre résonner Frantz Fanon sur l'intellectuel colonisé, qui ressent encore ce besoin de se rattacher à son ancien maître, comme s'il était nécessaire au credo de son existence en assumant- allant même jusqu'à ramasser toutes les déterminations possibles l'ayant conditionné pour se placer dans une perspective universelle. F. Fanon explique que cet intellectuel colonisé est celui qui n'a pas réalisé, dans un premier temps, son aliénation vis à vis du colon.

Karamoko ajoute: « *...I always consider myself as an African 'cause of my personal experience in that constance. It was in the church where they always told me that I was African... ».*

Nous sommes en présence d'un nationalisme culturel et de par son âge, Karamoko est né en plein dans la ségrégation. L'identité qu'il affirme à la fois culturelle, historique et politique est fortement liée à la condition vécue par le peuple africain aux États-Unis. Karamoko explique son besoin de distanciation vis-à-vis des anciens esclavagistes, qu'il appelle aujourd'hui oppresseurs. Il nous rappelle que le passé proche et lointain des expériences individuelles et collectives traverse l'identité. Les auteurs Africains-Américains O. Patterson, Toni Morrison, J.H. Cone, Richard Wright, M. Angellou et L.H.Gates Jr sont unanimes sur la représentation de soi négative de nombreux membres de leur communauté. Le rappel de l'être inférieur, bon ou violent est toujours présent, mais il est plus subtile qu'autrefois et devient circonstanciel selon l'espace (M. Bay 2000). Comme le souligne un professeur de l'Université de Chicago: «*...Aucun noir, vivant en Occident, ne peut prétendre ne pas avoir été confronté au racisme au moins une centaine de fois dans sa vie... »*¹⁸ Le rappel de la condition historique passée demeure présent. Peut-être, seul le sociologue Euro-Américain J.H. Griffin peut prétendre comprendre la psychologie collective qui habite le groupe africain-américain. En effet, dans les années 1950, ce sociologue américain, spécialiste des questions raciales, en absorbant des substances, réussit à pénétrer dans la communauté africaine-américaine et il a vécu une expérience phénoménologique allant au cœur même de la psychologie du groupe. C'est là qu'il

¹⁸ Voir le documentaire intitulé "Par tous les moyens" de I. Isitan, 1997 op cit.

découvre de nombreuses réalités insoupçonnées en tant que spécialiste. Les conditions ont certes changé, mais la toile de fond que sont le racisme et l'exclusion, demeure. Quel Noir n'aura pas entendu un jour : «*Les Noirs sont ainsi, mais toi tu es gentil(le) ou différent(e)...* » ou vivre des situations de distanciation de l'Autre, incomprises aux premiers instants? W.E.B. Du Bois qui vécut entre la fin du XIXe et le milieu du XXe siècle, racontait déjà ces expériences dans *the Souls of the Black Folk*. Comme la chanson apprise dès l'enfance, dès la socialisation en dehors du cercle familial, variant d'un individu à l'autre, d'une époque et d'un espace à l'autre et qui berce l'esprit collectif des Africains-Américains. À ce titre, Karamoko pense que ses frères africains qui habitent l'Europe, ne vivent pas une situation bien différente de la sienne.

Si la Traite des Noirs doit ou est volontairement passée sous silence, les conséquences de la ségrégation, que l'on appelle aussi communément l'apartheid américain sont visibles à l'œil nu par nos contemporains africains-américains, qui arborent selon certains- T. Todorov et A. Grosser- un rôle de victimes.

Karamoko ajoute: «*It's a political compromise for me, in one hand to check an identity for Africans and give a place to Africans in the American Empire...*». Il soulève un autre point : celui de l'accréditation aux politiciens et aux intellectuels qui ont préséance sur les masses. Tout au long de l'entrevue, il nous rappelle, comme tous ceux qui sont dans sa tendance, que les Africains- Américains n'ont pas besoin d'une identité choisie par des politiciens puisqu'ils ont déjà une identité à part entière. Pour lui, être Africain représente une façon d'être au monde, une culture avec ses sous-cultures, une expérience quel que soit le lieu. Tout comme W.E.B. Du Bois, Kwame N'Krumah, le Dr Karenga, M.K. Asante et la génération des indépendances, le tronc culturel commun permet de voir l'unité culturelle et historique des Africains à travers les contrées. En 1997, le documentaire intitulé «*Par tous les moyens* » montre que, pour certains Africains-Américains, le terme «Africain-Américain » n'existe pas en soutenant que si ils sont Africains, alors leur héritage culturel est africain comme les Euro-Américains en ont un européen. Selon Karamoko, certains leaders se plient au pouvoir politique pour se créer un espace acceptable et jouent un rôle dans le processus d'aide à la colonisation des masses. Le psychiatre martiniquais Frantz

Fanon parlait déjà, dans les années 1960 en analysant une poésie de Fodéba, Ministre de la Guinée Conakry après l'indépendance, comment les colons Français avaient utilisé d'anciens soldats guinéens -qui avaient combattu pour la France (1939-1945)- contre l'indépendance de Sékou Touré et le nationalisme naissant (1961). Nous pourrions faire un autre parallèle avec G. Kraemer (2002) qui, dans un article sur la Presse francophone en Méditerranée, soutient qu'« *il n'existe jamais de véritable indépendance...puisque souvent les propriétaires (de médias) cultivent des liens flous et soutenus avec le pouvoir et que la majorité se définit dans son rapport au pouvoir* ».

John White dans son ouvrage sur le Leadership Noir Américain mentionne que le Noir a toujours dû composer du XIXe siècle à nos jours, avec l'approbation de l'Euro-Américain. Les leaders noirs acceptables sont ceux qui acceptent les compromis, avec les conséquences néfastes et bénéfiques sur la communauté. Quant aux modérés, ils ont toujours servi à rétablir l'équilibre avec ceux que l'on nomme les radicaux qui sont perçus comme des agitateurs. Karamoko ne prend pas de place dans l'histoire américaine car, selon lui, cela suppose une place quémandée et les compromis toujours présents à travers les cadres sociaux qu'il n'accepte pas. Il fait aussi allusion au débat qui se déroule sur la place occupée par les Africains au sein des États-Unis.

« *The question of nationality, identity-as stalks afro-American history from its colonial beginnings when the expression "a nation within a nation" was already heard...Some historians , black and white, interpret the afro-American experience as a separate national experience; others, black and white interpret it as more and less ethnically distinct component of a single or national experience...in this book, I refer to the Black Nation and argue that the slaves, as an objective social class laid the foundations for a separate black national culture while enormously enriching American culture as a whole...* » (Roll Jordan Roll dans H.L. Bennett 2000: 107)

Il est difficile de soutenir que l'histoire des Africains-Américains n'appartienne pas à l'histoire américaine, car la nation américaine s'est formée à partir des contacts entre les groupes autochtones, africains et européens. Par conséquent, le processus d'acculturation

a permis l'apport des uns et des autres à la formation des cultures américaines contemporaines. Mais en même temps l'exclusion, la ségrégation et le racisme forment l'identité des Africains-Américains et le désir d'un État-nation noir aux États-Unis avait déjà pris racine au XIXe siècle avec le Dr Delany¹⁹.

Par conséquent, nous pouvons conclure notre partie selon les arguments énumérés par nos interlocuteurs, que la distanciation et le refus d'identification s'expliquent pour des raisons culturelles, politiques, historiques et sociales. Ainsi, pour éviter une identité floue, certains se distancient du sentiment d'appartenance à l'engagement civique américain. Nous sommes donc en présence d'un nationalisme noir culturel et politique.

Nous allons maintenant analyser le discours d'une personne que nous situons entre les deux grandes tendances identifiées à travers ce mémoire.

4.2. L'entre-deux

-Do you consider yourself as African-American and what it means for you?

Kouri répond : « *...It depends. What you mean, if I consider myself as African-American...tell me what you mean...?*

- Do you consider yourself as African-American and what it means for you what this term means for you?

«It's on my papers and in everything I complete. But except of my papers I feel strong identity with my african culture. For me, the term african-american represents a description of black people of African descent who live in America, who born here and our ancestors came here for the reasons we already know...»

Pour Kouri, ce terme désigne les descendants des Africains qui vivent en Amérique, y sont nés et/ou dont les ancêtres se sont retrouvés là, à cause de la Traite des Noirs. Dans un deuxième temps, « *it's on my papers and in everything I complete* » fait référence à son identité politique de citoyenne. Les propos de Kouri sont un exemple de la multiplicité des identités qui peut traverser l'individu, qu'il hiérarchise et est circonstancielle. À travers son

¹⁹ Voir Paul Gilroy "Black Atlantic" op cit.

récit, elle ne s'identifie pas en tant qu'Africaine-Américaine dans son identité profonde, mais simplement par rapport à sa citoyenneté. Nous sommes toujours en présence d'un axe identité versus citoyenneté et d'un nationalisme noir qui est avant tout culturel. Nous pouvons nous référer à son identité sociale en tant que sentiment d'appartenance à une communauté (Davis 2002).

S. Dev et Bourhis soutiennent que le mouvement des identités est dû à la situation relationnelle, qu'il dépend du statut du groupe, est supporté par le groupe et a besoin d'un support social dont les médias de masse. Ils font une distinction entre l'identité dans le groupe et la pensabilité des frontières. Ce qui a pour conséquence que les individus passent d'un monde à l'autre et principalement chez les minorités ethniques, et c'est ce qu'on appelle le biculturalisme pouvant impliquer des changements dans l'identité (dans C. Lian 1982).

Toni Morrison raconte aussi sa distanciation et sa lutte pour faire parti de l'Amérique, mais que la porte lui a toujours été fermée. Elle ne comprend donc pas les Africains qui se prétendent Américains.

« ...the I too sing America option is not for her (said Paul Gilroy)...My childhood efforts to join America were continually rebuffed. So I finally said: you got it...America has always mean something other to me-Them. I was not fully participant in it...I feel estrange from Blacks American .There are Black Americans of all class...» (dans P. Gilroy 1993: b).

Le racisme et l'exclusion, bien que plus subtiles qu'autrefois, sont le fondement de l'ostracisme de la communauté noire aux États-Unis, expliquant pourquoi certains Africains-Américains s'attachent moindrement, pas ou plus à leur citoyenneté.

« L'Amérique préconise une approche libérale sur la question raciale, d'équité et d'intégration...en donnant certains postes clés aux Noirs de la classe moyenne afin de soulager la crainte des Blancs et dissimuler le problème de l'identité noire. Mais les masses qui sont pauvres croupissent toujours dans un monde de pauvreté et de mort...(en notant

que 50% des enfants noirs naissent dans la pauvreté)... » (J.H. Cone 1993: 134-135)²⁰.

Pourtant, il ne fait aucun doute que la classe moyenne noire a fait beaucoup de progrès depuis l'époque ségrégationniste, mais elle reste minoritaire (J.H. Franklin op cit; J.H. Cone op cit; L. Wacquant 1996). À ce titre, nous pouvons mentionner la ségrégation dans le logement, à laquelle nous pouvons ajouter le préfixe « hyper » pour les plus pauvres. Aujourd'hui encore, les Noirs de toutes classes ne sont pas libres de demeurer où bon leur semble et ils se concentrent majoritairement dans les centres-villes. Les Euro-Américains sont installés dans les banlieues, car nombreux sont ceux qui ne veulent pas vivre à proximité des Noirs, notamment lorsqu'ils ont de jeunes enfants à cause de la délinquance et préfèrent le voisinage asiatique ou hispanique (M. Perreault 1994 ; James et William 1989; Newsweek 2001). Il ne faut pas oublier qu'aux États-Unis l'organisation politique et sociale est véritablement organisée autour de l'ethnicité afin que chacun maintienne la place qui lui est assignée que J.H. Cone interprète comme une tentative pour apaiser la crainte des Blancs et dissimuler le problème de l'identité noire. Il ajoute que seule une minorité de la classe moyenne noire fait l'expérience du rêve américain mais comme il le souligne «très peu a changé pour améliorer la qualité de vie de la sous-classe noire ». Au chômage ou sous-employés, leurs enfants se trouvent souvent pris dans le même cycle de pauvreté que leurs parents. Alors que signifie pour eux le rêve américain? (1993: 135).

Issa, un étudiant en affaires de 19 ans nous a dit: «*Personally I don't consider myself as an African-American cause it's a name of bondage , not a name we are accepting. I consider myself as a human being of direct African descent 'cause all humans come from Africa. There's so much oppression here and there's opportunity but you can't make money...* ». Ces allocutions nous montrent que même pour un jeune étudiant de 19 ans en 2001, l'image de la société américaine projette encore un portrait pessimiste²¹.

Durant notre séjour, il n'y a pas un jour où nous n'avons pas entendu parler de race selon le terme couramment employé, de mémoire ou d'identité à travers les médias. La société

²⁰ Voir aussi Loïc Wacquant 1996, op cit.

²¹Voici la perspective d'un Africain-Américain aujourd'hui en 2011.
<http://www.youtube.com/watch?v=Em3GuWh1N4&feature=share>

américaine est à l'heure des races et des groupes ethniques. Ces thèmes sont comme ancrés dans la culture américaine, du sol aux monuments en passant par les individus. Ce n'est pas un hasard si nous entendons parler d'une Amérique blanche et d'une Amérique noire.

En 1989, dans une entrevue réalisée par le Time Magazine, plusieurs Africains-Américains ont exprimé leur sentiment de non-appartenance à la classe moyenne américaine en dépit d'une parfaite intégration socio-économique. Stanley Grayson, député-maire de New York et son épouse, Présidente à la National Medical fellowships, ont des revenus annuels de \$200 000, pourtant ils se sentent exclus. S. Grayson raconte le nombre de fois où il s'est fait fermer la porte de l'ascenseur devant le nez, malgré sa course pour l'attraper. Elle, parle des nombreuses insultes de la part de ses propres voisins de palier. Il souligne: « *No matter what I accomplish as an individual, I will always be judged by what people see first: my color...* ». D'autres interviewés disent que lorsqu'ils se rendent dans certaines institutions, notamment bancaires, observer une surveillance accrue à leur égard comme de potentiels voleurs; ou encore lors d'achats immobiliers où ils se voient toujours proposer par les agents, des résidences en dehors des aires d'habitation des Blancs (T. Mc Caroll, Mc Dowell, D. Winbush 1989). Ces exemples montrent que l'intégration des Africains-Américains n'est pas du tout en corrélation avec une intégration économique, d'après le rêve de B.T. Washington ou selon J.H. Cone, qu'elle ne s'est pas encore réalisée et/ou prend énormément de temps (1993). Le rapport de l'anthropologue M. Perrault montre que l'intégration des Noirs en Occident reste partout à réviser aux États-Unis, en France, au Canada et au Royaume-Uni (1994).

Après des siècles de cohabitation "*dans une même maison, mais dans des chambres séparées*" (Toni Morrison 2000), l'Africain-Américain du XXI^e siècle est encore confronté au même dilemme que W.E.B. Du Bois à la fin du XIX^e siècle- à savoir s'il est possible d'être Noir et Américain? Peuvent-ils rester insensibles à des cadres sociaux qui ont juste pris *l'air du temps*? D.L. Smith montre qu'être Noir, aux États-Unis, est une catégorie sociale et n'est absolument pas en corrélation avec le bagage génétique, mais avec les traits physiques. Il souligne que les Noirs

« ...can have white skin, blue eyes, and naturally straight hair, they can be half, three quarters, seven-eighths or more white; they can deny or not, know they are Black. Call him what they will or look as they may, they are still by law and custom Black. Race is slippery concept in our society. In effect, race is a set of social prescriptions invented by slaveholders and their descendants to exploit and constrain persons classified as black. The White supremacists maximized the socially inferior category by relegating to it, everyone who possessed even the remotest of African ancestry...thought such counterintuitive accounts of blackness make a mockery of scientific reasoning and even of common understanding of mixing (as in painting, cooking or animal husbandry) the social utility of racial hierarchy is...obvious but we have accepted foolishness in the service of utility...» (2000: 180)

Etre Noir aux États-Unis, c'est avoir au moins un ancêtre noir et en avoir les traits physiques. Le drame: ce sont les Noirs qui ne le ne savent pas et un jour, c'est la société qui va le leur rappeler. J.H. Franklin parle de ces Noirs qui s'auto-excluent de leur communauté et deviennent finalement les perdus de la communauté. Or,

« ...Aucune personne ne peut jamais, nulle part au monde, abolir le rapport au passé, aux ancêtres et personne n'échappe à l'histoire de son groupe...On aura beau voyager, émigrer, se transformer, trahir, abandonner, s'émanciper, se libérer, l'histoire viendra souvent hanter les replis de la mémoire individuelle et s'imposer au cœur même de l'oubli comme un rappel ou un reproche culpabilisant. Souvent même les autres se chargeront de renvoyer la personne vers l'origine qu'elle oublie ou trahit, et la forceront à se (ré)identifier à la référence collective qu'elle masque et maquille ou par rapport à laquelle elle a choisi de se distancier » (G. Bibeau 1995 :152-153).

Nous avons donc situé Kouri entre les deux, car son identité civique ne prend pas la même importance que son identité sociale qu'elle met plus en avant. Il existe différentes catégories de Black nationalisme (culturel, économique, politique...) aux États-Unis plus ou moins modérés. Nous pensons que le nationalisme de Kouri est culturel et plus modéré que celui des personnes qui refusent d'intégrer Américains dans leur identité. Elle semble marquer une distance entre le fait d'être Africain et celui d'être Africain-Américain en mentionnant «ça dépend» des circonstances. Comme le soulignent M.L. Ribeau, M.J. Collier et S.A. Ribeau: «There's no single and correct way to be African American. These identities are negotiated in context and situationally emergent... »(1993: 2) .

4.3. Une perspective complémentaire entre Malcom X et Martin Luther King

Les individus qui se considèrent Africains-Américains sont au nombre de neuf et nous donnent tous la même définition : être d'ascendance africaine et vivre en Amérique.

A la question : *Are you African-American ?*

Kadia professeure de cinquante ans dit: « *Absolutely 'cause it means a person who is American but of African descent. It's an ethnic political designation.* »

Durant l'entrevue, Kadia explique les empreintes culturelles laissées par Malcom X et celles politiques de Martin Luther King, soit le rapport de l'identité (culturelle) et de la citoyenneté (politique). W.E.B. Du Bois et Paul Gilroy évoquent de cette double conscience dont nous avons brièvement parlé. D. Meintel observe le même phénomène avec des enfants d'immigrants nés ou socialisés en Terre d'accueil qui s'identifient soit à leur terre d'origine soit à leur terre d'accueil. La différence est que l'Amérique n'a jamais été une terre d'accueil et Barber (2002) se demande si l'histoire des Africains-Américains peut être perçue sous le même angle que celle des Latinos ou des Asiatiques-Américains, car le temps de cohabitation des communautés implique nécessairement une variabilité des données. Il n'est pas non plus possible de les comparer à des personnes réfugiées. En effet, ces dernières, bien que fuyant leur pays pour des raisons politiques, ont souvent la possibilité de choisir leur société d'accueil alors que les Africains-Américains n'ont pas eu cette possibilité. L'ascendance africaine devient un référent identitaire comme pour définir une communauté intégrée à la nation.²²

Kusch, un journaliste de trente ans, nous a répondu:

« *Term means that I identify primarily with Black People that were born in America, but I identify with the African continent. It's like to say our history didn't begin with slavery that's only one part. It's a way to unify Black People in America instead of I'm Moroccan-American for example. But I know for a lot of people who will say: "African-American", they use the term 'cause they don't know which part of Africa they represent... »*

²²Lors de notre analyse sur le thème de l'identité et de la citoyenneté, nous allons voir que les frontières de la communauté africaine-américaine sont très vastes.

Kusch soulève deux points intéressants à travers son discours. Il mentionne le fait que relier les descendants des Africains à leur continent ancestral, leur assure une continuité historique, longtemps déniée par l'Histoire. Dans son autobiographie *Malcom X*, parmi d'autres, soulignait le blanchiment de l'histoire humaine et les répercussions identitaires sur la communauté noire «d'être sans histoire». En effet, à son époque et même après les années 1960, le continent n'est perçu que sous l'angle de l'esclavage, de la malédiction de Cham, du paganisme ou de la colonisation dans les manuels scolaires (J. Grant 1986). À ce sujet, plusieurs de nos interlocuteurs, âgés de quarante ans et plus, disent que l'école leur en a toujours donné une image négative et le film de Tarzan est souvent évoqué.

Dans un article intitulé *La douloureuse quête de l'humanité perdue*, Boniface Mbonso souligne que l'esclavage a été aboli mais que les inégalités à travers les représentations médiatiques persistent. Le Noir est toujours vu et représenté par rapport à l'esclavage et il semble qu'on se questionne encore subtilement sur son humanité. Par exemple, dans de nombreuses publicités (en Amérique du Nord et en France), les Noirs doivent presque toujours affronter une image dévalorisante où on les présente à travers une image grotesque. L'auteur ajoute que c'est comme si on demandait encore au Noir de fournir son brevet d'humanité (soit le passage du stade animal à celui de la race humaine) (1998: 31-43).

Le deuxième point énoncé par Kusch se rapporte à l'unification du peuple noir aux États-Unis. L'histoire du groupe a montré que les Noirs se sont toujours identifiés au continent africain dès leur arrivée, même si certains ont choisi des parcours intégrationnistes.

Le terme « africain-américain » a été institutionnalisé par le Révérend Jesse Jackson, en 1989, en tant qu'offensive culturelle, à la conférence de l'Institut africain-américain. Pour lui, « *...there's no integrity in skin color. The african roots of the American Empire are substantial...We must tell the truth* » (J. Jackson dans Lusaka Zambia 1989). Selon lui, le rôle des Africains est peu relaté à l'exception de quelques évènements (commémoration, Mois de l'Histoire des Noirs) et comme le souligne Toni Morrison, le groupe est tantôt

inclus tantôt exclus comme les meubles d'un décor, en fonction des besoins de la cause (2000). Par conséquent, il pense que les Africains-Américains ont besoin de s'identifier à travers la nation et d'affirmer leur identité. Durant la période électorale de 1989, « *...tv profiles of the candidates traced them to the village of their forebears- Ronald Reagan's Ireland, Georges Bush's England, Michael Dukaki's Greece. With me it was just the South Carolina, as though we start there!* ». Serait-ce une tentative pour donner une identité au groupe? J. Jackson a tenté une ré-identification du groupe à travers la nation, en excluant catégoriquement l'esclavage comme point de départ historique de ses aïeux. Pour lui, l'ajout d'une ethnicité globale s'explique aussi du fait de l'oubli des noms de clans en s'identifiant à la Terre-Mère. En tant que voix représentative politique influente de la communauté noire, il souligne que le groupe a besoin de s'identifier à travers la nation, qui devient de plus en plus multiculturelle notamment grâce à l'immigration, mais surtout pour se situer dans une courbe historique qui n'est plus délimitée au Nouveau-Monde. J. Jackson souligne aussi que son objectif est d'unifier les descendants d'Africains et d'en faire une communauté forte organisée autour d'idéaux (1989).

Cheir qui se situe dans la lignée de Karamoko, dira :

«In 1989, Jessie Jackson at a Press Conference to Chicago using the term "African-American", it will be the new cultural offensive for Black people in this country helps us to identify with Africa, gives us a more mature definition of who we are. At the same time we have people who say that we are a nation and we are African not African-American 'cause we never give our consent to this country. We came here with slavery and no point we never ask to be American citizens...»

Les Africains-Américains redécouvrent leur histoire si longtemps occultée, se libèrent de leurs chaînes mentales en retrouvant la fierté de leurs origines, quelles que soient leurs approches identitaires. Pourtant, est-il possible d'être Noir et Américain et d'avoir une place dans la société américaine aujourd'hui?

4.4. Africains-Américains et Africains

Il est aussi intéressant de mentionner que parmi les neuf individus, quatre considèrent être

aussi Africains ainsi que Kouri que nous avons situé dans l'entre-deux. Par conséquent, être Africain-Américain n'est pas en opposition avec le fait de se considérer Africain, contrairement à ceux qui se définissent dans le courant malcomien.

-« *Do you consider yourself as African* »

Kush : « *Yes cause I can identify myself with my ancestry...so I take information about history that take place in Morocco, the Morocco relationship with the continent...* ».

Kusch a la chance de pouvoir non seulement s'identifier à un lieu, mais aussi au continent tout comme d'autres interlocuteurs. Kouri nous a dit : «... *We have the same DNA...*». Nous sommes toujours en présence d'un Black nationalisme qui demeure historique, politique et culturel.

Si nous analysons les quatre entrevues, nous nous apercevons que les individus qui se considèrent aussi Africains sont âgés entre 26 et 44 ans, dont deux femmes et deux hommes. Nous concluons que compte tenu de leur âge, ils font soit partie de la jeunesse afro des années 1970 ou sont les enfants de cette génération.

4.5. Africains-Américains seulement

Cinq individus sur dix-sept s'identifient en tant qu'Africain-Américain uniquement.

À la question: « *Do you consider yourself as African?*»

Kadia, professeure de 50 ans, a répondu : « *I'm just an African-American* ».

À travers son discours, Kadia explique qu'elle est ce qu'elle est, soit Africaine-Américaine de par ses ancêtres et sa citoyenneté. D'ailleurs, elle définit ce terme comme une désignation ethnique et politique, liée à la citoyenneté. Implicitement, elle fait référence à l'acculturation soit à l'environnement qui a façonné la culture africaine. Par la suite, nous voyons comment Kadia revient au continent; comparativement à Kouri (l'entre-deux) pour qui la citoyenneté est secondaire.

Le fait de ne pas connaître l'Afrique incite aussi certains à ne pas se considérer Africain. Amalia était très triste et émouvante dans ses propos. Elle en avait les larmes aux yeux :
 « ...I would like to consider myself but I can't ...I don't know anything about Africa, culture, history...and that's why I take courses in the department to know our culture... ». Pourtant, sans le savoir, ses codes africains sont encore présents à travers les rétentions culturelles dont nous avons parlé dans le chapitre sur la mémoire.

Il semble que les Africains-Américains soient divisés sur le nouveau patronyme instauré par Jessie Jackson en 1989. Notre analyse nous a permis de dégager diverses tendances identitaires toujours en continuité avec les deux grandes tendances Black nationaliste et intégrationniste des 100 dernières années et elles ne sont pas en opposition. Elles s'inscrivent toutes dans la lignée de Malcom X et de M.L King, soit dans des courants nationalistes noirs parfois politique et/ou culturel. Nous pourrions même les comparer à The Negro Convention et aux Africains libres du XIXe siècle. Aujourd'hui, la différence est que les Africains-Américains sont libres et ont la possibilité de s'exprimer plus ouvertement.

La division entre Africains et Africains-Américains est pratiquement de moitié si l'on considère Kouri dans un entre-deux.

Nous avons aussi noté que les deux appellations Africain et Africain-Américain ne sont pas en opposition, ce qui ramène à douze le nombre d'individus qui se considèrent Africains, dont quatre pour des raisons historiques et culturelles et les huit autres y ajoutent des causes politiques.

Il semble qu'une partie de la population ait compris, reçu et intégré le message de Jessie Jackson, soit la synthèse de nos deux grands leaders Malcom X et Martin Luther King. Alors, compte tenu de la définition que les Africains-Américains donnent à leur auto-désignation : « *black person born in US, living in US, ...* », nous les avons interrogé pour savoir si cette définition incluait les Africains issus de la diaspora, mais cette fois, issus du transnationalisme.

4.6. La polarité de l'identité et de la citoyenneté

Sur les dix-sept entrevues, quatorze individus incluent les Africains issus du transnationalisme dans le groupe africain-américain de par la naissance ou l'octroi de la citoyenneté. Comme nous le voyons dans notre cadre conceptuel, la citoyenneté s'articule en terme d'inclusion ou d'exclusion, donnant lieu à ce que C. Mc All appelle la citoyenneté sociologique qui octroie des droits en théorie, mais qui sont souvent non respectés et font appel à l'ethnicisation. La citoyenneté implique aussi des enjeux comme la pauvreté. Cette citoyenneté rime avec travail (intégration économique) et par conséquent avec consommation. Lorsqu'un individu n'a pas d'emploi, il consomme peu et n'est pas réellement considéré par la société. Il devient un fardeau et se définit souvent dans son rapport de dépendance vis à vis d'elle (V. Labrie 1997). La société américaine revêt de façon éloquente cette dynamique avec d'une part son rêve américain- avec des cadres sociaux du passé esclavagiste et post-esclavagiste qui persistent et d'autre part, l'ethnicité mêlée au genre. En effet, les Noirs et les femmes sont plus touchés par la pauvreté aux États-Unis et il semble que les chiffres soient en augmentation constante. En 1979, il y avait 18% d'enfants pauvres, en comparaison à 1994 où les chiffres sont passés à 25%, dont 6% d'enfants blancs vivant dans la pauvreté extrême comparativement à 30% d'enfants noirs. Par conséquent, la citoyenneté américaine semble en corrélation avec l'ethnicité. Être Africain-Américain aujourd'hui, signifie être d'ascendance africaine et n'est pas lié au moment d'arrivée.

À la question: «*Do you include Africans from migration in the African-American group?* »

Kadia nous a répondu: «*Yes, I include them 'cause it's people from African descent who is in America. It's citizenship. Than your ancestors came in 1750 or in 1995, you still African living in America...* ».

Cheir ajoute: «*... That's not a tem I used for myself... I believe I'm a New African. I include them (as New African) 'cause for example someone from Ghana, his experience is Ghanaian but their children born or grew up in America became an ethnic group. I call them New African. There's different ways to belong to a community: first culture and most immigrants to America or anywhere, the second generation use the kind of culture with they born into. Sometime your mind is with your ancestors and sometime you identify a lot with the place*

you grew up. That depends 'cause identity is related to political laws...».

Comme D. Meintel, Cheir parle de ce sentiment de double appartenance de certains enfants d'immigrants. Il nuance « it depends...» des politiques en vigueur. Il ne faut pas négliger que certains gouvernements élaborent et appliquent des politiques de concentration immigrante. À ce titre, la NAACP a déposé une plainte, au mois de mai 2002, contre plusieurs états qui continuent de perpétuer la ségrégation (T. Henry 2002. U.S.A Today).

Nous pouvons donc comprendre que les Africains issus du transnationalisme puissent faire partie du groupe puisqu'ils disent qu'Africain-Américain « *...is Black people born in US or it's Black people in Us* ».

Les réponses de nos interlocuteurs nous permettent de conclure que les Africains-Américains intègrent toute personne d'ascendance africaine, née ou pas sur le sol américain et qui y vit. Les Africains-Américains ne se sentent pas encore citoyens américains et sont conscients qu'ils ne sont pas vus différemment des autres Africains arrivés plus récemment. Les frontières du groupe s'élargissent.

4.6.1. La citoyenneté en tant que choix politique

Pourtant le courant nationaliste nous dira que si il ne s'identifie pas au terme, alors comment l'attirer aux autres?

Karamoko: «No, I'm not and I don't refer to myself as an African-American for the reasons I told...only if they want to call themselves as the name that we choose, become a choice and consciousness. I think if an African from the continent chooses to become a citizen of US and choose to call himself African-American or African-Canadian, that's a political choice. The difference, We Africans born in America, we never have that choice, never give the choice national identity and self determination ».

Dans un article intitulé «*Africans Yes, Americans not yet*», réimprimé pour the City Sun, Imari Abukari Obadele s'oppose à Jessie Jackson en expliquant que les Africains sont en

Amérique en raison de la Traite des Noirs et qu'ils-ainsi que les Natifs Américains- n'ont jamais été consultés sur un éventuel choix de citoyenneté.

« As Malcom X, years ago expressed the invalidity of any notion that the rule of jus Soil-Our being born in United States soil could make us citizens of the United States: « a cat can have kittens in the ovens, said Malcom, that doesn't make them biscuits... ».

S'appuyant sur le Loi internationale de la résolution 1514 de la déclaration des indépendances(1960) et sur celle des principes de la loi 2665 (1970), selon lesquelles

« ...conquerors may no longer convert those whom they have conquered and colonize into Portuguese, French, British or American citizens without the informed consent of the colonized...». I.A. Obadele souligne que l'Amérique aurait dû les consulter en leur proposant différentes alternatives, soit de retourner en Afrique, de leur donner une terre en Amérique ou ailleurs, des compensations, etc. Or, depuis l'abolition de l'esclavage, les descendants des Africains ont toujours demandé des compensations mais n'ont pas eu les opportunités promises. De plus, le retour massif n'arrangeait pas les intérêts des puissances coloniales pendant comme après l'esclavage. Puis, les Africains ont vécu une centaine d'années de lutte après l'émancipation, pour devenir des *citoyens avec des droits de l'Homme*²³ en 1965.

L'absence de choix et la précision d'un territoire devient donc un enjeu identificatoire. En effet, une communauté s'identifie en général dans son rapport mythique ou réel à un territoire. Ce qui est représentatif des groupes diasporiques. L'absence de consultation, de choix, mais aussi de réparations pour le génocide et la destruction de l'Homme, entretiennent les questions de l'identité et de la citoyenneté qui demeurent dans les tiroirs de l'histoire.

Certains individus rencontrés ont aussi parlé de choix politique; d'autres de choix personnels des Africains et de la possibilité pour l'Africain, issu du transnationalisme, de s'identifier à un lieu précis.

²³ Expression que nous empruntons à Gilles Bibeau (2000).

Les réponses des individus sur la polarité de l'identité ethnique et de la citoyenneté montrent que le terme « africain-américain » est une appellation politique qui s'articule autour de l'identité ethnique et de la citoyenneté. L'inclusion des Africains issus du transnationalisme revêt un caractère globalisant dont de nombreux auteurs comme W.E.B. Dubois, K. N'Krumah; Ch. A. Diop ont parlé et que nous allons développer à travers la partie sur l'identité ethnique.

4.7. L'identité ethnique

Les résultats nous montrent que, contrairement à l'Afrique où les identifications ethniques peuvent être plus marquées et très complexes²⁴; l'Afrique est la terre de la cohabitation par excellence depuis l'aube des temps (J. Ki Zerbo 1978; Ch. A. Diop 1950; P. Diagne 1992, J. Du Besnoid 1994). Malgré les nouvelles frontières héritées du partage de l'Afrique entre les nations européennes à la fin du XIXe siècle, le découpage actuel reflète encore les vestiges non seulement de la cohabitation, mais aussi de la mobilité des populations.

L'Afrique a été conquise par une lutte sans merci et par étape. La conquête de la région entre le Sénégal et le Niger s'est faite entre 1878 et 1890 et même à partir de 1890 où Ségou (Mali) est conquis, ce royaume a résisté encore pendant 2 ans. Puis, Samori Touré prit le relais de 1891 à 1898 où il fit connaître aux Français son génie militaire. Malheureusement, il est fait prisonnier, cette même année, à Guélérou par le Capitaine Gouraud qui le fait déporter au Gabon où il meurt en 1900. Sikasso, capitale du Kéné Dougou, est prise en 1900, mais le roi Babamba Traoré préfère se donner la mort plutôt que de se rendre (A. Ba Konaré 1984). Pénétrer l'intérieur du continent ne se fit donc pas sur quelques années, mais sur les 200 dernières années. Les Africains ont toujours lutté pour leur liberté et ont aussi su malgré leurs conquêtes interethniques, trouver des manières de cohabiter et d'intégrer.

²⁴ Sans obsession, sauf en cas de guerre.

Pour en revenir à notre sujet, en Amérique les barrières ethniques sont brisées entre personnes d'origine africaine, car les Africains-Américains tendent vers une unification quelle que soit leur date d'arrivée. L'affaire Diallo en est un exemple. En 1998, un jeune immigrant, fraîchement arrivé du Sénégal²⁵, est abattu par des policiers alors qu'il n'était pas armé. Cet évènement a soulevé plusieurs mouvements de protestation et la communauté noire s'est mobilisée à travers tout le pays. Une fois de plus, le Révérend Jessie Jackson a dénoncé une bavure à l'encontre de la Communauté Noire. R. Estrada explique que l'union politique des diverses communautés ethniques noires ou autres, est une réponse à l'oppression sous toutes ses formes: politiques, économiques, racistes de surcroît, les forçant ainsi, en tant que minorité, à mettre en place des organisations sur une base ethnique (1995). En fait, l'identité ethnique africaine-américaine a émergé dans l'oppression historique et l'esclavage (Bergman 1969). L'histoire des Africains-Américains rappelle aussi que c'est l'union des différentes associations, pour survivre aux cadres sociaux américains, qui leur a permis la reconnaissance de leurs droits de citoyens qu'ils n'obtiennent en totalité, qu'en 1965 (un siècle de résistance).

L'histoire et la constitution du groupe nous montrent l'absence de barrières puisque la séparation était d'augure (J.H. Franklin a, R. Bastide a; J. Ki Zerbo 1978 a; M.J. Herskovits 1968 op cit).

Selon M.L. Hecht, M. Collier et S. Ribeau, entre 1980 et 1990, l'environnement n'était pas conducteur d'une identité forte et positive en plus de l'alimentation négative par les médias américains. Ce n'est qu'à la fin des années 1980 que s'opère un changement avec le modèle d'une classe moyenne noire qui jouit du succès avec la série Cosby Show ou Huxtables versus l'image négative dans les séries policières où crimes et drogues demeurent (Gray 1989). L'assomption culturelle et ethnique et de l'identité a commencé avec W.E.B. Du Bois qui soutenait que le concept d'identité ethnique impliquait ce sentiment de double appartenance entre Américain de par la citoyenneté, les idéaux politiques, la langue et la religion et Africain comme membre d'une vaste et historique

²⁵ Dix mois, exactement.

race séparée de l'Amérique. Les Africains-Américains ont élargi le concept en incluant la diaspora africaine issue du transnationalisme (1989).

À travers nos parties sur l'identité, l'ethnicité et la citoyenneté nous avons montré que le conflit de la double-appartenance de l'Africain-Américain dont ont parlé W.E.B. Du Bois ou encore R. Wright au début du XXe siècle, a pris une autre tournure aujourd'hui. À l'époque, les auteurs montraient le tiraillement identitaire des Africains qui, pour Toni Morrison, était *“une stratégie de survie dans un milieu propice à l'extinction de soi”* (2000 :12). Or, il semble que les Africains-Américains aient trouvé aujourd'hui de nouvelles perspectives d'appartenance identitaire qui leur permettent le rétablissement ou renforcent l'estime du groupe, malgré les diverses opinions. En effet, la reconnaissance d'une sphère identitaire et culturelle leur permet de donner un sens à la trajectoire du groupe dans la société américaine aujourd'hui.

Selon Grasser (1958), il existe quatre façons de s'intégrer à un groupe dominant: s'auto-ségréguer en valorisant sa propre identité comme une fin en soi, même si cela peut désavantager; se marginaliser en changeant son identité²⁶; se dé ségréguer en évitant d'avoir une identité ethnique et s'assimiler en réagissant sur une base non ethnique et individuelle. Compte tenu des cadres sociaux américains, cette théorie serait difficilement applicable aux États-Unis. Stanbeck et Pearce (1981) ont aussi parlé de quatre manières de s'intégrer comme l'acceptation d'un bas statut; agir comme un membre du haut statut; se conformer aux stéréotypes bien que rejetant leurs significations ou s'y conformer en attribuant de nouvelles définitions.

4.8. La question diasporique

Le terme de diaspora africaine prend son essor entre les années 1950 et 1960 (période diopienne, panafricaine, indépendantiste, de la négritude, etc.), où l'accent est mis sur l'uniformité des conditions de vie et des expériences africaines dans le monde. Ce concept

²⁶ Cette attitude est une marque d'insécurité par rapport à la définition que les membres du groupe peuvent avoir d'eux (Grasser 1981).

a permis de parler de communautés noires en dépassant les frontières nationales. Kwame N'Krumah disait en parlant des Africains du monde:

« ...quand je rencontre d'autres Africains, je suis toujours impressionné par ce que nous avons en commun. Ce n'est pas seulement notre passé colonial et les buts que nous partageons: cela va beaucoup plus profond. Le mieux est de dire que j'ai le sentiment de notre unité en tant qu'Africain et cette unité s'est manifesté avec la naissance du panafricanisme qu'on a appelé dans la politique internationale personnalité africaine... » (1963 :159).

L'ancien et premier Président du Ghana, K. N'Krumah fut un fervent panafricaniste et un grand ami de W.E.B. Du Bois. Le Ghana sera la terre où Du Bois retournera volontairement et où il s'éteindra. Ce qui montre des retours sporadiques et qu'en l'absence de connaissance d'un territoire défini, l'Afrique peut être ce territoire. Plusieurs pays ont été créés pour et en collaboration avec les Africains pour retourner sur la Terre-Mère comme le Liberia et la Sierra Leone entre le XIXe et le XX e siècle.²⁷

Quand nous leur demandons à quelle Afrique ils s'identifient, la majorité s'identifie à l'Afrique Ancienne de l'Antiquité au Moyen-âge²⁸ et d'autres à l'Afrique contemporaine.

J. Clifford souligne la spécificité des diasporas africaines, en notant le contexte historique, car les connections transnationales liant les diasporas n'ont pas besoin d'être articulées en rapport avec une terre mythique précise ou réelle, qu'elles peuvent être au contraire décentralisées et que des connections latérales peuvent être aussi importantes que celles formées autour d'une téléologie des origines par un retour. En fait, une histoire partagée du déplacement, de la souffrance, de l'adaptation ou de la résistance peuvent être aussi importantes qu'une origine spécifique. Dans notre étude de cas, la diaspora n'a pas de territoire souverain avec des frontières bien établies; il n'y a pas de langue officielle et pourtant il y a cet effort de localiser une culture avec des racines historiques puisque certains imaginent encore l'Afrique comme leur futur «Homeland».

²⁷ Rappelons les mobilisations des nationalistes aux États-Unis en 1891 et la solidarité des Africains du continent pour soutenir leurs frères vivant en Amérique à rentrer en Afrique.

²⁸ C'est-à-dire avant la fin de l'esclavage.

Stuart Hall identifie deux concepts spécifiques aux diasporas africaines: une identité culturelle où les individus partagent une histoire et des ancêtres communs. Le second est une identité diasporique où les identités culturelles reflètent des expériences historiques communes soit réelles. Les auteurs Africains-Américains R. D G Kelley et T. Patterson soulignent que les liens qui unissent les diasporas sont constitués historiquement se sont développés à travers les mouvements d'émancipation, les migrations et les voyages mais ont aussi été imaginées à travers la pensée (production culturelles et combats politiques). Pour eux, il est indispensable de repenser la diaspora dans un contexte de « global race », de genre et de hiérarchie en les formulant à travers les frontières nationales et d'y inclure toutes les diasporas africaines aussi bien celles issues de l'esclavage que celles issues du transnationalisme. Ce concept implique des différences (diasporas anglophone, hispanique) et des discontinuités (2000: 21-24).

Paul Gilroy montre aussi que la diaspora africaine ne se limite pas dans l'espace, qu'elle n'a pas non plus de territoire défini et dans le temps, il ne la cantonne pas uniquement à la Traite. Dans son ouvrage «Black Atlantic », il raconte les différents voyages d'Africains depuis le Siècle des Lumières, qui permirent la circulation, le développement et le mouvement des idées²⁹ en Amérique, en Europe mais aussi en Afrique. Nos parties sur l'identité et la citoyenneté montrent que la diaspora africaine est extensible à différents égards et est en perpétuelle construction.

4.8.1. La polarité de l'identité ethnique et de l'identité diasporique

Quelle que soit leur approche identitaire, tous nos interlocuteurs nous répondent sans exception qu'ils se considèrent comme des membres de la diaspora africaine.

Karamoko: «...Yeah 'cause we are a part of dispersion. We've been dispersed from Africa and we are in America, North America, Caribbean, France, and Britain... We are all part of Diaspora who dispersed from Africa ».

²⁹ Ces échanges entre les Africains du monde mèneront notamment vers la route des droits civiques. Voir à ce sujet l'Atlantique Noire de Paul Gilroy.

-Do you include in the Diaspora, Africans from the continent who live here?

Kadia: « Oh yes, any place outside the African continent is Diaspora. Yes, I'm a member of it because Diaspora implicate movement of people, culture, ideas. African-American are a part of that movement cultural ideas exactly. Do I from Africa? Yes! We are a part of Diaspora! ».

Comme O. Patterson, R.D.G. Kelley & T. Patterson, S. Hall, J. Clifford et P. Gilroy, Karamoko et Kadia expliquent que la diaspora est un processus en mouvement constant, ainsi qu'une condition qui se situe à l'intérieur des hiérarchies de race et de genre en Amérique. Les diasporas redeviennent la diaspora dans un territoire donné, en transcendant les origines ethniques et recréent la diaspora africaine-américaine. Nous pouvons nous référer à Stuart Hall concernant l'identité diasporique qui reflète une expérience réelle.

Ce qui est intéressant dans le discours de Kadia, c'est que dans sa perception identitaire, elle est juste Africaine-Américaine, puis elle revient au moment de la diaspora : *«Do I come from Africa ? Yes!... »* avec un regard et une voix profonde et déterminée.

Elle ajoute: *« I'm an historian, so I see time as a continuum. I refer to myself to a contemporary as well as historical... »*

Les hommes s'identifient souvent à une partie spécifique alors que l'ensemble des femmes au continent entier du Nord au Sud. L'Afrique du Sud et le Ghana sont les plus souvent mentionnés ainsi que Nelson Mandela et Kwame N'Krumah.

M. Bernal, P. Diagne, Ch. A. Diop, R.D.G. Kelley & T. Patterson, J.H. Franklin et P. Gilroy montrent que l'Afrique n'a jamais rompu avec ses diasporas dans l'espace et le temps et cela depuis l'Antiquité. Il existe aussi une diaspora africaine en Inde : les Dravidiens qui proclament, eux aussi, leur héritage culturel africain ainsi que leur sentiment d'appartenance à la Terre-Mère (83-94).

Pour P. Gilroy, l'identité diasporique africaine dans son ensemble a toujours été en mouvement et ses manifestations se sont accélérées notamment à partir du Siècle des Lumières en raison de la diversité des trajectoires et des circonstances.

En 1999, au cours d'un voyage au Burkina Faso, lors de discussions au sujet de la diaspora avec plusieurs individus, nous avons noté que la diaspora était conçue et composée, par un nombre d'Africains du continent, comme très vaste. En effet, ils parlaient des membres de la diaspora partis pendant l'esclavage et de ceux partis simplement par le biais du transnationalisme en Europe, en Amérique ou dans d'autres pays africains frontaliers ou pas. Dans ce dernier cas, la diaspora est délimitée à travers la nation.

4.8.2. Le désir d'aller en Afrique?

Comme nous l'avons mentionné, trois individus sont en mesure de retracer une branche de leur généalogie. Alors à défaut de pouvoir s'identifier à un lieu précis en Afrique, des Africains-Américains s'identifient au continent.

Tous nos interlocuteurs nous font part de leur désir d'aller en Afrique. Quatre s'y sont déjà rendus et deux s'y rendront durant l'été 2001. Kouri mentionne que chaque année, 35% des étudiants africains-américains se rendent en Afrique.

Bien que le continent entier soit cité; les Africains-Américains que nous avons rencontré aimeraient visiter des pays comme le Zimbabwe, le Ghana, le Botswana, l'Afrique du Sud, etc. Kadia nous a dit que c'est en se rendant en Afrique : au Kenya, au Botswana, en Egypte, etc., qu'elle a compris et appris que nombre d'éléments de sa culture venaient d'Afrique : « *...sometimes we don't know the origin of what we do...the way black women stand that the way my ancestors stood, expressions, etc.* ».

Nous avons eu la chance de parler à Karamoko, qui nous a raconté que sa famille et lui, s'y sont rendus, en été 2001, comme faisant « le retour à la maison » et s'y sont sentis chez eux.

4.9. Les héros Noirs

Pour les Africains-Américains, peu importe l'origine géographique ou ethnique, ils considèrent et classent immédiatement et sans distinction toute personne d'origine africaine comme faisant partie de leurs héros. Sont au même titre, Malcom X, Kwame N'Krumah, Marcus Garvey, Martin Luther King et Amiral El Cabral.

Les héros par excellence sont Kwame N'Krumah, premier Président du Ghana en 1958 et Marcus Garvey. Kusch mentionne que Kwame N'Krumah a influencé de nombreux Africains-Américains et cite l'échange des idées et l'influence des uns et des autres, malgré la distance géographique. Il a aussi souligné l'héroïsme de Marcus Garvey. Les héros noirs ne sont pas non plus limités à l'intérieur d'un territoire défini.

Nous pouvons confirmer ce que W.E.B. Du Bois, L.H. Gates Jr, Kwame N'Kruma, J.G. Moore et Stuart Hall mentionnent encore aujourd'hui : un sentiment d'appartenance à une vaste et même communauté, qui se vérifie par les réponses de nos interlocuteurs. Et de reprendre avec J.G. Moore que 400 ans de servitude sur le continent américain, n'ont jamais brisé les liens entre les exilés forcés et l'Afrique. C'est la mémoire vivante qui parle dans toutes ses dimensions possibles : culturelles, familiales et claniques pour certains, religieuse, musicale... Ils se voient toujours comme faisant partie d'un groupe africain à part en Amérique, opprimé par la société dans laquelle il vit. Cheir, professeur, 46 ans, nous a dit : «... *We are just New Africans...* ».

Ce qui nous fait conclure sur la diversité des conditions diasporiques qui revêtent pour les uns comme pour les autres, un caractère globalisant et centralisant. Ces courants diasporiques deviennent des périphéries qui gravitent autour d'un centre qui part du local au global et prend diverses formes. La peine invisible, indescriptible ramène toujours à un moment ou à un autre les Africains, où qu'ils se trouvent, à partir de leur mémoire individuelle vers leur mémoire collective, en dépassant les frontières et le temps présent. Rappelons que la majorité des Africains-Américains identifient et considèrent «Africain-Américain », tout individu d'ascendance africaine aux États-Unis. Faire partie de la

catégorie sociale «noire ou africaine-américaine », est avant tout une catégorie socio-économique, politique et culturelle. Y a-t-il un traitement particulier ou différent pour les personnes d'origine africaine (O. Patterson 2002)? Ce sont juste la juxtaposition et l'ajout de communautés africaines qui se marient aussi entre elles, transformant et élargissant la diaspora. Une étudiante en études anglaises de 44 ans nous a parlé d'une de ses amies, dont l'époux est africain du continent et le jeune homme de 19 ans a mentionné son grand-père.

Chapitre 5 : Analyse et interprétation 3 : L'utilisation de la mémoire

Nous concluons ce mémoire par un point de vue critique sur l'utilisation de la mémoire selon le concept de Nietzsche pour qui il existe une mémoire monumentale, une mémoire antérieure et une mémoire critique.

Lorsque nous avons questionné les Africains-Américains sur leur manière de vivre leur mémoire, tous ont dit chercher à en apprendre chaque jour plus sur l'Afrique pour se retrouver. Cinq d'entre eux ont changé leur nom et d'autres adoptent des tenues vestimentaires mettant en valeur leurs origines africaines.

5.1. Les Africains-Américains utilisent-ils leur mémoire de façon monumentale?

Le mois de l'Histoire des Noirs, créé en 1926 par Carter Gordon Woodson aux États-Unis, a permis aux Africains-Américains de reconstruire une histoire qui s'enrichit dans le temps. La ville d'Atlanta est un musée par excellence et les Africains-Américains y ont gravé leur empreinte historique dans tout le paysage urbain.

Retrouver un chapitre glorieux de sa mémoire, peut-il avoir d'autre effet que celui de redonner à l'individu et au groupe, une image de lui-même globalement satisfaisante (J. Candau ; P. Naura) ? En effet, leur histoire ne se limite pas ou plus aux 400 dernières années, mais à 6000 ans d'histoire dans l'espace et le temps. Aucun peuple ni individu ne survit sans mémoire d'être conscient de son existence (M. Halbwachs). Faut-il rappeler qu'après l'esclavage, la principale préoccupation des Africains-Américains était de retrouver les membres de leur famille (Daniel. G. Hill 1923, 1981, 1992, N.I. Huggins op cit : 130)? N'est-il donc pas compréhensible que cette image devienne curative et réconfortante? Pourquoi ne devraient-ils pas être fiers au même titre que les autres peuples des chapitres glorieux de leur histoire si longtemps occultée? Cela ne fait qu'une

quarantaine d'années qu'on veut bien commencer à se rappeler que l'Afrique a une histoire à l'intérieur comme à l'extérieur du continent alors qu'auparavant tout le milieu scientifique cherchait des identités aux différents groupes africains de par le monde.

Les Européens célèbrent la mémoire d'évènements nationaux, régionaux ou locaux et les moments glorieux (ou pas) de leur mémoire; les Africains-Américains en font de même en tant que groupe. L'être humain n'est que mémoire individuellement et collectivement. Comme le souligne Nietzsche, l'histoire monumentale n'a-t-elle pas dominé la scène politique des l'Europe des Nations (dans G. Bibeau 1995 : 157)?

5.2. Utilisent-ils leur mémoire de manière antique ?

Peut-on dire que les Africains-Américains utilisent leur mémoire de façon antique en préservant toutes les traces du passé, alors que la mémoire des peuples est visible partout (architecture, noms des rues...) (P. Nora) ? Nous avons vu à travers ce mémoire que l'objectif des Africains-Américains est de retrouver toutes les traces de leurs origines dans l'espace et dans le temps. La recherche de repères généalogiques, historiques, culturels, religieux, etc. Peut-elle être perçue comme une vision antique puisque le premier repère identitaire : le nom est perdu?

La ville d'Atlanta est un véritable musée où la mémoire et l'histoire sont gravées jusque sur les trottoirs et des souvenirs de mémoires individuelles sont encore enfermés dans des tiroirs et reviennent de façon sporadique à travers les musées, les conférences, les histoires familiales, etc.

Plus de la moitié des individus rencontrés a vécu la ségrégation, dans un contexte où l'Afrique portait une image de continent sans histoire et cela en dépit des porteurs de la mémoire. Pourtant, vivre leur mémoire s'est toujours traduit par la prise de conscience d'une identité spécifique de plus en plus affirmée dans l'espace et le temps.

La Harlem Renaissance des années 1920 a été fortement imprégnée du Garvisme pour certains et de mort spirituelle dans son individualité, pour d'autres. C'est ce que Langston Hughes a appelé *The negro artist and the racial mountain*, concernant la construction culturelle de ceux qu'on appelle la classe moyenne noire, qui a cherché désespérément à vouloir se distancier de tout ce qui pouvait avoir rapport à la culture noire (Langston Hughes dans W.L. Van Deburg : 1997 52-58). Ce sont ceux que J.H. Franklin a aussi nommé les perdus de la communauté, car leurs aspirations étaient impossibles, quels que soient leurs traits physiques. Ces derniers ont adopté un comportement fort accommodant et ont donné naissance à certains poètes dont l'identité était confuse, mais ils restaient dans les normes acceptables de la société dominante. Cependant, au centre, on peut situer, une autre catégorie représentant la majorité qui a préservé son individualité, sans se poser de questions face aux standards américains.

Une mémoire qui a rompu avec les chaînes meurtrières de l'esprit préservées à travers les cadres sociaux et les porteurs de mémoire qui se sont exprimés dans le temps, ont aussi permis à la mémoire de l'Afrique de ne pas sombrer dans l'oubli.

Selon Nietzsche : « *Les nations qui oublient leur histoire se condamnent elles-mêmes à la rejouer de nouveau sur la scène du monde comme si les peuples étaient sans cesse travaillés du dedans par une force qui transcende le temps, par ce quelque chose que l'on appelait dans ce XIXe siècle finissant le génie de la nation...* » (dans G. Bibeau 1995: 156)

5.3. Les Africains-Américains utilisent-ils leur mémoire de manière critique ?

T. Todorov se complaît à affirmer de façon simpliste que les Noirs Américains cherchent à user de la discrimination raciale et à abuser de la mémoire pour se réclamer des droits; alors qu'il se permet de ressentir les vestiges de sa mémoire collective qu'il n'a lui-même pas vécus.

« *On entend des voix convaincantes affirmer qu'une part non négligeable du malheur des*

Noirs Américains provient non des discriminations dont ils souffrent dans le présent, mais de leur incapacité de surmonter le passé traumatisant, celui de l'esclavage et des discriminations dont ils ont été victimes; et de la tentation qui s'ensuit, comme l'écrit Shelby Steele « d'exploiter ce passé de souffrance comme une source de pouvoirs et de privilèges... »(57).

À la fin, T. Todorov assimile ces groupes et individus à des complaisants au statut de victimes puisque «...la société reconnaît que les groupes et non seulement les individus, ont des droits, autant en profiter; or plus grande a été l'offense dans le passé, plus grands seront les droits dans le présent. Au lieu d'avoir à lutter pour obtenir un privilège, on le reçoit d'office par sa seule appartenance au groupe jadis défavorisé. D'où la compétition effrénée pour obtenir la clause de la nation la plus défavorisée. Les Noirs Américains fournissent un exemple éloquent de cette conduite. Victimes incontestables de l'esclavage et de ses séquelles comme de la discrimination raciale, désireux de sortir de cette position, ils ne souhaitent nullement abandonner le rôle de victimes qui leur assure un privilège politique durable... »(1995 : 56)

Pour argumenter, T. Todorov cite Louis Farrakhan, chef de la Nation de l'Islam pour qui «l'Holocauste du Peuple Noir a été cent fois pire que l'Holocauste des Juifs» (T. Todorov : 1995 : 57). Pourtant, entre 1880 et 1990 les lois Jim Crow et la ségrégation ont laissé leur impact et des marques indélébiles dans la société américaine et sur la population africaine-américaine. Alors cherchent-ils à arborer le rôle de victimes?

S'il se réfère à la politique de l'*Affirmative Action*³⁰, malgré les abus, il faut tout de même en reconnaître les mérites (M. Perrault 1994; Boxill 1988; S. Clayton 2001; Barber 2002). Il serait intéressant d'évaluer le pourcentage d'abus comparativement à l'application de la loi. Dans son ouvrage *the Color Line*, J.H. Franklin explique que cette politique a été mise en place sous la pression du mouvement des droits civiques dans les années 1960. Elle visait à la promotion des minorités autres qu'européennes sur le plan de l'employabilité et des programmes sociaux (emploi, formation, assistance médicale, assistance aux familles

³⁰ Soulignons que cette politique est controversée par des Blancs et certains Noirs qui ont l'impression qu'ils ne sont pas évalués selon leurs compétences réelles. Voir Cole, Stephen and Barber Elinor 2003, *Increasing Faculty Diversity: The Occupational Choices of High-Achieving Minority Students* (Harvard University Press,). Kivel P. 1996. *Affirmative Action works? Motion Magazine*. Oakland, California.

démunies...) qui touchent fortement la communauté noire. Dans les années 1970, sous la présidence de Jimmy Carter, cette politique prend son essor. Mais à ses côtés, une nouvelle majorité conservatrice, composée de la classe ouvrière catholique, de Blancs du Sud, d'habitants de banlieues prospères et d'une classe moyenne, s'inquiète et devient de plus en plus hostile à tout programme public visant à aider les déshérités. Principale soutien du nouveau Président Ronald Reagan, ce dernier a transformé cette politique en rétablissant un climat de tolérance à l'égard du racisme et il a encouragé les politiques et les mesures qui renient l'égalité des chances entre Noirs et Blancs, mais aussi entre riches et pauvres en procédant à leur démantèlement et en tolérant la violence à l'égard des Noirs des ghettos. C'est à partir de cette époque que vont être réhabilitées et actualisées les images racistes les plus absurdes issues tout droit de l'esclavage. Ces images ont fortement imprégné la société américaine et certaines publicités actuelles en sont les vestiges, dans lesquelles le Noir y est toujours présenté comme l'animal qui a gravi les échelons humains et l'Européen comme cet homme, qui le lui a permis. C'est avec ces images négatives et stéréotypées que les Noirs doivent conjuguer intérieurement sans pouvoir parler, dans certaines situations. Même si des Noirs ont une image positive d'eux-mêmes, ils se rappellent dans ces circonstances, ce que l'Autre veut leur dire. Parfois, les mots n'ont pas besoin d'être prononcés, le regard de l'Autre parle de lui-même³¹. Comment l'homme Noir et son semblable Européen peuvent-ils prendre du recul si la société ne le veut pas ? Alors, nous nous interrogeons sur la pertinence des affirmations de T. Todorov sur le soi-disant rôle de victimes des Africains-Américains.

Depuis la Guerre de Sécession et jusqu'à aujourd'hui, les Africains-Américains demandent officiellement des compensations pour l'esclavage afin d'émerger dans leur société, mais aucune promesse n'a été tenue. Quarante âres et une mule devaient être alloués aux combattants ayant soutenu l'Union, selon les affirmations d'Abraham Lincoln, mais ces promesses ne furent que rhétoriques. Par contre les propriétaires d'esclaves des États-Unis et de la Caraïbe furent dédommagés pour la perte des objets humains qui faisaient leur richesse. Martin Luther King en a, lui aussi, refait la demande.

³¹ Voir à ce sujet la revue *Africultures*, 1998, (6), pour une comparaison avec la France.

Par conséquent en mars 2002, une plainte a été déposée à la Cour Fédérale Américaine par un comité d' Africains-Américains, afin d'obtenir des réparations des grandes entreprises qui ont bénéficié de la Traite. Selon le comité, les compensations devraient être versées à une commission afin de financer des projets destinées au bénéfice de la communauté noire. Selon R. Randall deux siècles et demi d'esclavage et un siècle de ségrégation continuent d'exercer des effets néfastes sur la communauté africaine-américaine.

«des réparations des grandes entreprises qui ont bénéficié de la Traite des Noirs, car la pratique de l'esclavage a constitué une privation immorale et inhumaine de la vie, de la liberté des droits, de l'héritage culturel des Africains et les a privés des fruits de leur propre travail ...Les compensations devraient être versées à une commission, chargée de financer des projets humanitaires au bénéfice de la communauté noire-américaine dans des secteurs comme l'éducation, la santé, le développement...Selon la plainte, deux siècles et demi d'esclavage et un siècle de ségrégation continuent d'exercer des effets néfastes sur la population noire-américaine...» (P. Riché: 2001).

Orlando Patterson parle justement de l'impact de ces lois qui, de 1880 à 1990, ont permis la torture de nombreux Africains-Américains dans la légalité.

« ...There were over 5000 such ritual tortures, stretching from the 1880's to the 1990's most recently in Jasper ...Beyond this, there was communal events to systematically terrorize the Afro-American population and to emphasize the total emasculation of the Afro-American male. The entire southern culture was focused on that, thought of course recent historical scholarship has indicated that the North was fully implicated, thought in different ways...» (O. Patterson 2002 : 86).

L'auteur souligne que ces faits ne sont pas à interpréter avec une vision conservatrice de l'histoire, mais comme étant les causes expliquant la situation d'aujourd'hui.

Il semble que le thème des compensations soit assez populaire, notamment depuis que le Congrès Américain a décidé d'offrir des excuses et des réparations aux Américains d'origine japonaise qui ont été internés dans des camps pendant la Seconde Guerre Mondiale. *« ...Plusieurs groupes ont obtenu des compensations dans la deuxième moitié du XXe siècle, pourquoi pas les Noirs? » demande l'activiste Randall Robinson, dans son*

ouvrage «What America owes to Blacks», dans lequel il raconte l'horreur de 246 années d'esclavage. En revenant sur sa propre vie, il parle de l'impact laissé sur les descendants d'esclaves désavantagés dès la naissance par rapport aux Blancs. Ce sujet soulève des polémiques et différentes personnalités ont été invitées à se positionner, dont Hilary Clinton, Sénatrice de New York, qui s'oppose à cette plainte soutenant que de telles mesures ne feraient que «*diviser les Américains*». David Howorritz, Directeur du centre for The Study of Popular Culture, soutient à travers des publicités : «*...Dix raisons pour lesquelles les réparations liées à l'esclavage sont une mauvaise idée, racistes de surcroît ...* ». Selon lui, «*la majorité des Américains ont donné leur vie pour y mettre fin ...les réparations ont été payées sous forme de prestations sociales...* ». Des compensations ont été demandées de l'esclavage à aujourd'hui, mais rien ne leur a été accordé ou le sujet a été étouffé. Cette question nous pousse à nous questionner, à savoir si certains groupes ont droit à des places privilégiées à la Table des Nations, en rappelant qu'aucune compensation n'a jamais été octroyée aux Africains d'Amérique, en dépit des droits et promesses. En supposant que *l'air du temps* sur l'esclavage soit passé, faut-il oublier la ségrégation du XXe siècle et tous les désastres qu'elle a entraînés et de surcroît légalement : lynchages, pendaisons, humiliations physiques et psychologiques, perte d'estime de soi et de son humanité...? Y a-t-il eu réparations pour ces crimes ou ne sont-ils considérés que comme des anecdotes populaires? Pourquoi, encore aujourd'hui, les Noirs remplissent-ils les prisons et ont-ils cinq fois plus de chances que les Blancs de passer sur la chaise électrique aux États-Unis?³²

En janvier 1998, le Président Bill Clinton a fait des excuses à la Communauté Noire pour les désastres de l'esclavage et ses répercussions actuelles, mais pourquoi serait-ce suffisant pour les Noirs? Les Autres, hommes ayant perçu des compensations financières pour des souffrances, ont-ils eu juste droit à des excuses? Ce n'est qu'en 1970 que les Noirs peuvent devenir propriétaires dans le Vermont (L.H. Gates 2000), ce qui montre que l'application des lois met du temps à se concrétiser.

³² Loïc Wacquant mentionne dans son article intitulé "(Re)poser le problème Noir Américain", qu'en 1991 pour la première fois, le nombre de Noirs incarcérés(1895 pour 100 000) dans les prisons est sept fois supérieur à celui des Blancs(293 pour 100 000)(1996: 224).

La mémoire ne peut pas non plus par magie effacer 346 ans d'oppression présente dans l'invisible, les dits et Non-dits. « *Les fossés sociaux économiques entre les races restent, comme les grands séquoias enracinés dans leur terreau, n'allant nulle part, contemplés mais jamais dérangés simulant l'Infini, la normalité. Statiques* » (R. Randall 2000 dans P. Riché 2001).

Seuls les Africains n'ont jamais eu ce droit de parler de leur souffrance et cela, même si certains ont la réussite économique. De plus, les cadres sociaux permettent-ils d'oublier le passé? Sans avoir vécu des événements historiques que nous avons pu citer dans ce mémoire, ou avoir vécu «*Dans la peau d'un Noir*» comme J.H. Griffin, personne ne peut parler de ces Non-dits, attitudes et cadres sociaux qui reflètent des plaies invisibles à l'œil nu, mais sensibles.

Nous pouvons nous demander si les écrits occidentaux ont un caractère idéologique dans le but de minimiser et de manipuler les mémoires individuelles, collectives et sociales à des fins de déculpabilisation. Il ne faut pas oublier que la Traite représente la plus grande déportation de populations de tous les temps : soit environ vingt millions de personnes dans des conditions sinistres, avec les conséquences qu'elle a entraînées dont nous pouvons voir les différentes manifestations aujourd'hui. Le problème qui se pose aux Africains-Américains est qu'ils ne peuvent pas évacuer cette partie de leur histoire, car même si ils ont obtenu l'émancipation physique, la société américaine n'avait pas, à l'époque, pensé véritablement à la question noire. En effet, les portes de la liberté se sont ouvertes, mais dans un monde qui ne voulait pas leur accorder ne serait-ce qu'un droit d'égalité (C. Folhen 1979). Ils ont donc dû se battre selon différentes stratégies (J. White 1990). Aujourd'hui, les Africains-Américains sont des victimes contre diverses inégalités sociales (emploi, logement...) alors, comment oublier dans des cadres sociaux qui ne sont que des rappels?

Crouch se permet d'interpréter le roman de Toni Morrison : « *Beloved* » comme faisant partie d'une théorie du martyr noir où l'opprimé se voit canonisé et sa souffrance filtrée

pour en *tirer une force morale magique* (dans P. Gilroy). Nous ne pensons pas que ce fût là l'intention de T. Morrison. Elle donne plutôt l'impression de montrer que l'histoire du groupe, la mémoire collective et sociale racontent et expliquent aussi une partie de ce que nous sommes aujourd'hui. L'histoire de la famille fait partie de cette mémoire comme un rappel. Nous pensons que le problème ce n'est pas l'esclavage, qui a toujours existé, mais c'est ce que les hommes en ont fait : une machine meurtrière sur le plan physique et psychologique dont on veut effacer ou rappeler le souvenir, selon différentes stratégies (manipulations psychologiques...) en fonction d'intérêts. Toni Morrison montre toujours dans ses romans *l'ambiguïté de l'âme noire où les héros sont toujours porteurs de cette mémoire collective à travers le folklore, la tradition orale en révélant les dérapages et les cassures et les vérités enfouies. Ses personnages sont toujours confrontés au combat intérieur entre les ancêtres, la culture afro-américaine et la société raciste dans laquelle elle vit aujourd'hui. Elle écrit pour son peuple et reconstruit avec lui à travers la mémoire collective une identité interdite* (M. Fabre dans A.M. Paquet 1996 : 9). *La force morale magique* est justement une forme de thérapie collective puisqu'on remarque qu'à la fin de ses romans, il y a toujours un retour vers le pays des ancêtres : l'Afrique mythique où la blessure de l'esclavage se serait résorbée. (M. Fabre dans A.M. Paquet 1996 : 134). Il est si aisé de maintenir tout dans l'oubli pour les anciennes puissances coloniales, quand il est question de l'Holocauste des Africains et de la dette. Or, le passé est tellement vivant, présent et si récent que l'oubli ne prend pas sa place. L'esclavage physique est terminé, mais l'esclavage mental persiste.

Est-ce la question des compensations, soigneusement rangée dans les tiroirs de l'oubli, qui pose problème, en raison du nombre d'acteurs impliqués : l'Amérique, l'Afrique et même l'Europe? Ou serait-ce, comme le souligne Toni Morrison parmi d'autres, parce que les Africains-Américains « *have always been used as a buffer in this country between powers to prevent class wars (or) other kinds of conflagrations...* »³³.

Aussi, faut-il oublier alors que tous les peuples se font un devoir de mémoire? Nous ne le

³³ Toni Morrison 1989(22 mai). dans *the Pain of Being Black*. entrevue avec Bonnie Angelo. *Time Magazine* p 68 .

pensons pas, car il y a aussi un devoir de mémoire vis-à-vis de leurs ancêtres (familles, porteurs de mémoire, activistes...) et surtout pour que cela ne se reproduise jamais.

Les propos de Cheir nous permettront de conclure :

Malcom X disait: «... *"I think if we truly said we American, they have to reconcile with us for damages for what we suffer over years..."*. *We want to love America casually, but it abusing us in several ways politically, economically, socially and others ways. So I think there's an ambivalence on a part: we wanna be a part of America...*»

Nous pensons donc que les Africains-Américains savent utiliser leur mémoire de façon critique, puisque malgré les cadres sociaux, ils ont toujours su rebondir, exprimer leurs opinions et réfléchir sur leurs conditions. Grâce aux porteurs de mémoire et à tous ceux qui se sont battus et continuent le combat aujourd'hui, les universités et les bibliothèques n'ont cessé de se doter de ressources pour retracer la mémoire collective du groupe, la préserver afin de retrouver une image globalement satisfaisante.

Nous concluons ce chapitre sur l'utilisation de la mémoire en pensant que les Africains-Américains utilisent leur mémoire de manière critique³⁴ et cela quelles que soient les façons d'utiliser la mémoire selon Nietzsche (antiquaire ou monumentale). En effet, la lecture de ce mémoire expose assez de faits qui nous permettent de comprendre le parcours de ces Africains dont les ancêtres ont été arrachés à leur Mère-Patrie pour une autre contrée et qui ont dû s'adapter à un environnement hostile. Nous serions redondants de les relater de nouveau. Les cadres sociaux actuels ne sont que des rappels et demeurent inchangés.

Notre mémoire individuelle se construit à partir de nos vécus tout comme notre mémoire collective. Par conséquent, personne ne peut juger l'utilisation de la mémoire chez les Africains-Américains, en rappelant que les Africains font partie des peuples dont on veut manipuler la mémoire en fonction d'intérêts et qui n'ont reçu aucune compensation, en

provenance de l'Occident, pour les dommages et les traumatismes causés par l'Holocauste des Africains.

Conclusion

À travers ce mémoire, nous avons tenté de couvrir le maximum d'avenues des objectifs que nous nous étions fixés d'explorer relativement aux discours identitaires chez des Africains-Américains. Mais nous n'avons pas pu développer toutes les questions, que nous avons posées à nos interlocuteurs, car les exigences du mémoire ne nous le permettaient pas.

La mémoire de l'Afrique et la perception identitaire des Africains-Américains est comme celle de tous les peuples. Elle n'est pas statique et change dans l'espace et le temps. L'être humain n'est qu'une somme de mémoires, qui s'enchaînent et nous informent sur qui nous sommes en tant qu'individu ou collectivité, toujours par rapport aux Autres (J. Du Berger) et dans un rapport économique et d'appropriation à un territoire (C. Mc All).

L'histoire du nationalisme noir explique très bien comment les Africains ont dû forger leur identité en Amérique, où la mémoire et l'oubli se sont conjugués en permanence.

L'oubli de génération pour certains ou le déni pour d'autres, n'ont pourtant pas été le lot de tous, car il y a toujours eu des porteurs de la mémoire pour qui l'oubli n'a jamais été possible et acceptable comme les Marrons, le Dr Delany, W.E.B. Du Bois, Marcus Garvey, l'Honorable Dru Ali ou encore Malcom X.

Nous concluons aussi que quatre-cents ans de déportation n'ont pas réussi à anéantir la mémoire de l'Afrique dans la culture, en variant d'un espace à l'autre. Les rétentions culturelles sont restées vivantes et de nouvelles traditions ont été inventées dans le nouvel environnement, en préservant leurs origines africaines. Aucune culture ne peut rester statique aux contacts d'autres cultures et se transformer au point de disparaître. Un jour, peut-être auront-ils la chance de connaître leurs noms de famille, puisque le nom est l'un des premiers marqueurs de l'identité. L'hebdomadaire *Atlanta Daily News* fait état de ses avancées pour retrouver des membres des familles aux États-Unis et que ces recherches pourront s'étendre à l'Afrique.

La mémoire collective africaine-américaine, en faisant partie de l'histoire américaine, fait aussi partie de l'histoire africaine, comme une continuité de la généalogie et de l'histoire des Africains en Amérique.

Concernant l'identité, nous avons pu voir que les deux grandes tendances nationaliste et intégrationniste sont toujours présentes avec des variantes qui ne s'opposent pas nécessairement. L'identification est en direction de plusieurs pôles sur l'axe de l'identité et quelles que soient les approches, le *Black nationalism* (culturel, religieux ou politique,) est présent. Le plus notable est le nationalisme culturel.

Le contexte diasporique a moulé les Africains-Américains dans un environnement où a régné la terreur, ne laissant plus le choix au Gouvernement Américain de leur octroyer des droits de citoyen en 1965. Les cadres sociaux américains ont donc orienté l'identité diasporique dans l'espace et le temps. Dans ce contexte, l'identité ethnique et la citoyenneté sociologique sont suffisantes pour délimiter de nouvelles frontières à la diaspora africaine-américaine qui est en perpétuelle construction depuis le Siècle des Lumières. Nous concluons qu'en 2001, plus de la moitié des Africains-Américains s'identifient comme Africains-Américains et les trois quart s'identifient comme Africains (douze individus sur dix-sept). Par conséquent, les conclusions hâtives, entre 1989 et 1992, soutenant que les intéressés ne s'identifiaient pas au terme, ne tenaient plus la route en 2001. Aujourd'hui, les Africains des États-Unis retournent à leurs racines et se ré-identifient à l'Afrique comme au XIXe siècle.

Concernant l'utilisation de la mémoire, nous pensons que les Africains-Américains utilisent leur mémoire de manière critique, selon le troisième concept de Nietzsche. Rappelons que de groupe sans histoire, ils sont devenus historiques grâce au combat des Africains du monde, des mouvements de résistance et de reconnaissance de leurs droits au XXe siècle. Quant au statut de victimes volontaires qui leur est assigné, seule la conscience humaine et la justice peuvent répondre à cette grande question, qui n'est toujours pas réglée. Beaucoup d'Africains-Américains ont réussi et continuent de réussir à travers différents domaines (médical, éducatif, scientifique, administratif, artistique...). Pourtant comment

fermer les yeux sur les statistiques officielles américaines qui montrent que des Africains-Américains partagent la même vie que nombre de leurs frères Africains du Brésil ou d'Afrique du Sud malgré les programmes mis en place, depuis plus de quarante ans avec l'adoption des Droits Civiques? Le jour où les discriminations seront véritablement abolies de la mémoire sociale et des cadres sociaux, que la question des compensations sera débattue : « *for what we suffered and continue to* » (Cheir) et ne sera pas compensée simplement par des ...excuses; peut-être qu'une réconciliation pourra s'opérer entre les deux groupes ethniques noir et blanc. Ce processus ne nécessite pas seulement des compensations financières, mais avant tout morales manifestes par un changement d'attitudes à travers les cadres sociaux.

On entend maintenant des échos de la France, où les descendants des Africains des Antilles francophones, demandent aussi des compensations, mais le Gouvernement Français répond qu'il ne veut pas importuner les descendants avec ce souvenir collectif, non quantifiable et cela sans aucune consultation des intéressés. Pour la France, la reconnaissance de l'Holocauste des Africains comme crime contre l'Humanité, est suffisante. Alors, sommes-nous en présence du même système de traitement pour le monde africain de par le monde? Pourtant, l'heure est aussi aux bilans.

La mémoire et l'identification à l'Afrique ont toujours été présentes, depuis l'arrivée des Africains sur le continent américain, comme nous l'ont si bien montré l'histoire et la culture. Par conséquent, l'Afrique n'est finalement jamais passée dans les rangs de l'oubli. Aujourd'hui, les Noirs Américains sont encore Africains et certains acceptent d'être aussi Africains-Américains.

Bibliographie

Alpers E.A. 2000. Recollecting Africa Diasporic Memory in the Indian Ocean World, Deals with the Indian Ocean, *African studies Review* 43(1): 43-99.

Amselle J-L. 1990. Logiques Métisses, Anthropologie de l'Identité en Afrique et Ailleurs, Paris, Bibliothèque Scientifique Payot.

Anctil P. 1997. Le Racisme avec un Sourire, *Relations* (septembre): 215-218.

Apter A. 2002. On African origin: Creolization and knowledge in Haitian Vodoo, *American Ethnologist and American Anthropologist Association* 29(2): 233-260.

Augé M.

- 1994. Le sens des Autres, Paris, Fayard: 13-89.

- 1996. Pour une anthropologie des Mondes contemporains, *L'Homme*, 36 (138): 151-153.

Bacharan N. 1998. Histoire des Noirs Américains au XXe siècle, Paris, Éditions Complexes.

Balandier G. 1958. Negritude in Race, in B.E Thompson & E. Hughes E, Glencoe Tree (eds) Press: 364-370.

Baldwin John.D. dans Diagne P. 1991. Bakari II (1312) et Christophe Colomb(1492) à la Rencontre de l'Amérique, Éditions Sankoré : 35.

Barber La Shawn 2003. Jim Crow New Face. Project 21 New Visions Commentary.

<http://www.nationalcenter.org/P21NVBarberFlorida903.html>

Bardin L. 1998. l'Analyse de contenu, Paris, 9ème édition, Presses Universitaires de France, Puf.

Barrett L. 1997. The Rastafarians with a New Afterword, (1988) Boston, Massachusetts, Beacon Press.

Barth F. dans C. Lentz. 1995. Tribalism and ethnicity in Africa, a Review of four decades of Anglophone research: *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2): 306

Bastide R. 1967. Les Amériques Noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde, Paris : Petite Bibliothèque Payot.

Bay M. 2000. The white image in the black mind: African-American ideas about white people, 1830-1925, New York, Oxford University Press: 1-20.

Beaud M & Latouche D. 1988. L'Art de la Thèse, Boréal.

Bell H.H. 1959. The Negro Emigration Movement 1849-1954, a place of Negro nationalism, *The Phylon* (summer) XX (2): 135.

Bennett H.L. 2000. The Subject in the Plot: National Boundaries and the "History" of the Black Atlantic, *African Studies Review* 43: 106-123.

Bernal M. 1999. Black Athena, les Racines Afro-asiatiques de la Civilisation Classique, les sources écrites et archéologiques, v 2, Puff.

Bibeau G.

- 1995. Tropismes Québécois, Je me souviens dans l'oubli, *Anthropologie et Sociétés*, 19(3): 151-198.

-2000. Vers une éthique créole, *Anthropologie et Sociétés*, 24(2): 124-148.

Bibeau G & Corin E. 1995. A refiguration of intellectual mindscapes in post-colonial Africa, *Transcultural psychiatry*, manuscrit.

Blyden E. 1994. Christianity, Islam and the Negro race, MD Black Class (eds): 277-298.

Bloch M. 1995. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné, *Enquête* 2: 60-76.

Bourhis G & Taylor. 1990.; Johnson G. 1981, 1987. Théories de l'Ethnicité, Les Groupes Ethniques et leurs Frontières dans F. Barth, (1999) 1^{ère} édition(1995), Éditions Presses universitaires de France, Puf: 52-53.

Bracey J.H Jr.; Meier A., Rudwick E.M. 1970. Black Nationalism in America, Indianapolis.

Brown R. 1970. Crève sale Nègre, Crève (titre original : Die Nigger, *Die*. 1969. New York, The Dial Press Inc. Bernard Grasset (eds).

Brown R. and Todd C. Shaw. 2002. Separate Nations: Two Attitudinal Dimensions of Black Nationalism. *Journal of Politics*. 64(1): 22-44.

Brooks Higginbotham.,

- 1998. Rethinking Vernacular Culture, in *American Studies: an Anthology*, édité par J.A. Radway, K. Kevin..., Wiley Blackwel: 224-231.

- 1998. Rethinking vernacular culture: Black Religion and Race Records in 1920s and 1930s, in *The House that Race has Built*, original essays by Toni Morrison, Angella Davis C. West and authors on *Black Americans politics in America Today*, New York: Vintage Books (eds).

Butler K.D. 2000. From Black History to Diasporan History. *African Studies Review*,43: 1.

Candau J.

- 1996. Anthropologie de la mémoire, Paris : Que sais-je, Presses universitaires de France.

- 1998. Mémoire et Identité. Paris, Puf.

Castel R. 1995. Les métamorphoses de la question, Paris : Seuil, Fayard: 12-23.

Castles S. 1998. Globalisation and the Ambiguities of National Citizenship, R. Baubock, J.Rundell (eds), European Centre Vienna, Aldershot, Ashgate.

Chalaye S. 1998. La Traite négrière: mythes et idées reçues et Retour vers le futur. La tragédie de l'irreprésentable. *Africultures* (6): 3-10, 23-31.

Chevannes B. 1995. Rastafari. Roots and Ideology, Syracuse University Press (eds).

Chiva I. 1992. Crise et Rupture, les Territoires de la mémoire, dans M. Augé, Les Territoires de la mémoire, Puf : 8.

Clifford J. 1994. Diasporas, *Cultural Anthropology*, 9(3): 303-335.

Cole S and Barber E. 2003. Increasing Faculty Diversity: The Occupational Choices of High-Achieving Minority Students, Harvard University Press.

Collectif. 2002. L'esclavage un Tabou français Enfin Levé, Les Vrais chiffres de la Traite des Noirs. *Histoire Internationale*, Historia thématique, (novembre-décembre): 80.

Comaroff J. dans C. Lentz. 1995. Tribalism and ethnicity in Africa, a Review of four decades of Anglophone research: *Cahiers des Sciences Humaines*, 3 1 (2): 303-328

Cone J.H. 1991. Malcom X et Martin Luther King, les effets d'une colère noire (Martin & Malcom & America. A dream or a Nightmare), Orbis Books, Maryknoll, traduit de l'Américain par Serge Molla, Genève, Labor et Fides.

Conner M.C. 2000. The aesthetics of Tony Morrison Speaking the Unspeakable, Jackson, University of Mississippi, 153.

Connor W. 1991., dans Castles S. 1998. Globalisation and the Ambiguities of National Citizenship, R. Baubock, J.Rundell (eds), European Centre Vienna, Aldershot, Ashgate: 232.

Cox J. 2002(21/02). Corporations challenged by reparations activists. *USA Today*.

Da Silva A avec la collaboration de P. Campeau. 1995-1996. L'Histoire Biblique et ses Sources, Faculté de théologie, Université de Montréal.

Davis, D.W & Brown R.E. 2002. The Antipathy of Black Nationalism: Behavioral and Attitudinal Implications of an African-American ideology, *American journal of Political Science*, Midwest

Political Science Association, 46(2): 239-253.

Diagne P. 1991. Bakari II (1312) et Christophe Colomb(1492) à la Rencontre de l'Amérique, Éditions Sankoré.

Dillard 1972.; African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 84-89.

Diop Ch. A. 1979. Nations nègres et cultures, 1^{ère} édition (1959), tome 1, Paris, Présence Africaine.

Du Berger J. 1995. *La Mémoire dans la culture*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 43-77.

Du Bois W.E.B. 1998. *The Soul of the Black Folk*, with a new introduction by Randell Kenan, New York: Penguin Books (eds).

Edelin Ramona H. 1989. African Americans: Beginning of Cultural Offensive (7 janvier) , *The City Sun*: 4.

Équiano O. 1989. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, edited with an introduction by Paul Edwards, Harlow and White Plains, New York, Longman.

Essien-Udon E.U. 1962. *Black Nationalism, a Search for an Identity in America*, New York: Laurel (ed).

Estrada R. The Dynamics of assimilation in the United States, in Earle and Wirth, *Identities, The Search for Community in North America*, R.L Earle et J.D Wirth (eds): Stanford University Press: 81-101.

Fanon F.,

- 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*, Collection Esprit(1952), Éditions du Seuil.

- 1991. *Les Damnés de la Terre*, édité par François Maspéro S.A.R.L (1961-1968), Paris,

Gallimard.

-1975. Pour la Révolution Africaine, Éditions François Maspéro S.A.R.L.

Faye J. Crosby & S. Cayton. Affirmative Action: Psychological Contributions to Policy @SAP.

Folhen C. 1979. Les Noirs aux États-Unis, Paris, Que sais-je, Presses Universitaires de France.

Foner Ph. S. 1976. History of Blacks Americans, from Africa to the emergence of the cotton Kingdom, Greenwood Press (1st ed) (1975), Westport Connecticut (1975), London (England) (1976).

Franklin J.H. & Moss, Jr. & Alfred. A. 2000. From Slavery to Freedom, An History of Negro Americans, published by A. Knopf, Grow-Hill Inc (eds).

Frazier F. dans Franklin J.H. & Moss, Jr. & Alfred. A. 2000. From Slavery to Freedom, An History of Negro Americans, published by A. Knopf, Grow-Hill Inc (eds): 30.

Frederickson G.M. 1971. The Black Image in the White mind, The Debate on Afro-American Character and Destiny 1817-1914, published by Harper and Row, New York, Evanston, San Francisco, London, Standart Book Number (eds).

Garvey A.J. 1967-1987. Philosophie et réflexions de Marcus Garvey, un Homme et sa Pensée, Paris, Éditions Caraïbéennes, traduction française d'Adolph Dwards, New Beacon Books Ltd.

Gates L.H. Jr. 1994. Colored People, a Memoir, New York, Vintage Books a division of Random House Inc.

Gilroy P.

- 1993. The Black Atlantic, Modernity and double consciousness, Massachusetts, Harvard University Cambridge.

- 1993. Living Memory: A meeting with Toni Morrison. Small Acts, Thoughts on the politics of Black cultures, *Serpent's Tail*, London and New York. 175-182.

Glaser D. 1958 & M. Stanbeck 1981 dans Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 64.

Gleason P. 1983. Identifying Identity: A Semantic History. *The Journal of American History*, 69(4): 910-931.

Glissant E. dans Bennett H.L. 2000. The Subject in the Plot: National Boundaries and the "History" of the Black Atlantic, *African Studies Review* 43: 106.

Gosselin G. 1993. Les Nouveaux Enjeux de l'Anthropologie autour de Georges Balandier, *Logiques sociales*, Éditions Lharmatan : 11-14.

Grant J. 1974. Black Protest history documents and analyses, 1619 to the Present, New York Fawcett Premier (ed) et published by Ballantine Books (1968), M.E. Gettleman Political Perspectives Series, M.E. Gettleman General Editor: 7-133.

Gray H. 1989., dans Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 64.

Grier W.H. & P.M. Cobbs. 1970. La Rage des Noirs Américains, Étude Psycho-sociologique (Titre original : Black Rage) New York, Basic Books (1968), traduit de l'américain par L. Forel (b), Paris: Payot.

Griffin J.H. 1962. Dans la peau d'un Noir (titre original : Black like me), traduit de l'anglais par M. De Gramont, Paris : Gallimard.

Grosser A.

- 1996. Les Identités Difficiles, la Bibliothèque du Citoyen, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

- 1996 (Avril). La Mémoire des Peuples, *Études* 3844: 503-515

Gupta Akhil & James Ferguson. 1992. Beyond Culture: Space, Identity, and politics of difference, *Cultural Anthropology*, 4 : 6-23.

Hall S. 1994 (1990). Cultural identity and Diaspora, *Anthro. Issues on Cultural Studies*, hiver 1994, Stanford Bookstore, (251):222-237.

Halley A. 1993. Biographie de Malcom X, Paris, Éditions Press Pocket.

Halbwachs, Maurice.

- 1968. La Mémoire Collective, Paris, Puff.

- 1976. Les Cadres Sociaux de la Mémoire, Paris, Mouton.

- 1999. De l'Utilité et des Inconvénients de l'Histoire pour la Vie considérations actuelles, Mémoire et histoire, traduction de P. Rush, Paris, Gallimard : 21-31.

- 1999. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, dans Henri Rousseau 97 p.

Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds).

Harrison D.S & Trabasso T. 1976.; African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 84-89.

Hecht M.L, S.A. Ribeau & J.K. Alberts. 1989; Kochman 1972, 1981, Labov 1970, 1972. Introduction, dans Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 3.

Henry T. 2002(15/05). NAACP may file education-bias complaints. *USA TODAY*.

<http://www.usatoday.com/news/education/2002-05-16-naacp.htm>.

Herskovits M.J. 1990. The Myth of the Negro Past, Boston: Beacon Press.

Holmes Sh. 2000. *The Drum*, printemps. 5(2): 4-5.

Hope.L & Klonof.E. 1996. African American Acculturation, Deconstructing Race and Reviving Culture, Thousand Oaks, London, New Delhi : Sage Publications (eds).

Huggins N.I. 1990. l'Odyssée Noire, L'épopée humaine, préface de Roger Garaudy, J.A (eds): 1-200.

Iliffe et Mafeje dans Lentz C. 1995. Tribalism and ethnicity in Africa, a Review of four decades of Anglophone research: *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2): 316-317.

Isitan I. 1997. Par tous les Moyens. Dans le cadre du festival Vues d'Afrique, Telefilm Canada, produit et réalisé par Isitan Isaac, Productions ISCA inc avec le Conseil des Affaires culturelles du Canada, Montréal.

Jackobs H.A. 1987. Incidents in the Life of a Slave Girl, written by herself, édité par Jean Fagan Yellin, Cambridge, Massachussetts and London (England), Harvard University Press.

Jenkis A.H. 1982. African American Ethnic Identity dans Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 66.

Johnson D.M, et Campbell Rex. R. 1981. Black Migration in America, a Social Demographic History, Durham NC : Duke University (eds).

Johnson B. Poll finds Blacks and Whites Worlds Apart, *The New York Times*: A 18-19.

Johnson D.M. & Campbell R.R 1981. Black Migration in America. A social Demographic History. Duke University Press Durham, Nc. 15-63.

Jordan Roll dans Bennett H.L. 2000. The Subject in the Plot: National Boundaries and the "History" of the Black Atlantic, *African Studies Review* 43: 107.

Joyner T; Gates L.H; Newton & James. 2000. Little known Black History, Illinois, History facts, *Mac Donald's Corporation*, Oak Brook.

Karenga M. 1993. Introduction to Black Studies, The University of Sankore Press, Los Angeles, Second edition, first edition(1982).

Kepel G.1994. À l'Ouest d'Allah, Paris : éditions du Seuil.

King N & James M.J. 1983. African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 84-89.

Kivel P. 1996. Affirmative Action works! Motion Magazine. Oakland, California.

<http://www.inmotionmagazine.com/pkivel.html>

Ki Zerbo J. 1978. Histoire de l'Afrique Noire, d'hier à demain, Librairie A. Hatier.

Kraemer G. 2002). La Presse francophone en Méditerranée. Anomalie d'un media de masse nationale en langue non nationale. *La Découverte(1)(111): 194-214.*

<http://www.cairn.info/revue-reseaux-2002-1-page-194.htm>

Labov W.P. 1982. African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 84-89.

Labrie, V. 1997. Choisir la Citoyenneté, *Relations*, (mai) 630 :103-112.

Lacour-Gayet R. 1976.Histoire des États-Unis, tome 1, chapitre XVIII, Fayard.

Lallemand D. 2000. Pour la citoyenneté, contre les discriminations, in : *Actualités sociales hebdomadaires*, Paris. Les jeunes : cogneurs ou souffre-douleur ?, Commission Fédérale pour la Jeunesse (Rapport), Berne, 1998.

Larson R.C., J. Jacob, P.G. English, G. Johnson, W.J Haskins & HD Schoen... 1992. The State of Black America, edited by Billy J.Tidwell, publié par la National Urban League, New York.

Lentz C. 1995. Tribalism and ethnicity in Africa, a Review of four decades of Anglophone research: *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2): 303-328.

Lewis F. 1989. Jackson as African-American, *Foreign Affairs, USA Today* (janvier): A23.

Lévi Strauss C. 1977. *l'Identité*. Paris. Puff.

Lincoln E. 1961. *The Black Muslims in America*, Green Wood Press (eds).

Mac Adoo H. 1988. *Black Family*, edited by H. Mac Adoo, London, New Delhi Sage Publications, Inc Newbury Park: 1-53.

Mc Carroll TH. /New York; Mc Dowell J./ Los Angeles; Winbush D./ Atlanta 1989 (13 mars). *The Black Middle Class: Between two Worlds. Time Magazine*, 133 (11).

Marienstras R. 1975. Être un peuple en Diaspora, *Mosaïques I*, François Maspero(Éds), 175-204.

Mason S. 2001. Historians Shares Great Sources to research Family History, *Atlanta Dayly World*, Wednesday March 11-14: 5.

Mc All C. 1999 (automne). L'État des citoyens et la liberté du marché, *Sociologie et Sociétés*, 31(2) : 27-40.

Mbiti J. dans Moore, Janie. G. 1980. Africanism among Blacks of the Sea Islands. *Journal of Black Studies* 10 (4):467-480.

Meintel D. 1992. L'Identité ethnique chez les jeunes d'origine immigrée, *Sociologie et Sociétés*, 24 (2) : 73-89.

Mason S. 2001(March 11-14). Historian Shares Great Sources To Research Family History. *Atlanta Daily World*, p 6.

Memmi A. 1985(1957). *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris,

Gallimard.

Mongo Mboussa B. 1998. La douloureuse quête de l'humanité perdue, *Africultures*, 6 : 31-43.

Moore, Janie. G. 1980. Africanism among Blacks of the Sea Islands. *Journal of Black Studies* 10 (4):467-480.

Morrison Toni.

- 1989(mai). *The Pain of Being Black*, entrevue avec Bonnie Angello, Time Magazine: 68-70.

- 1992. *Sula*, édité par Christian Bourgeois traduit de l'anglais par P. Alien.

- 1987. *Beloved* édité par Ch Bourgeois, traduit de l'anglais par H. Charbrier et Sylvianne Rué.

Moulton W.G. 1976. African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier

M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 84-89.

Namer G.,

- 1987. Mémoire et Société, La Mémoire Sociale, éditions Méridiens Klincksieck, Collection Sociétés : 22-61 et 132-139.

- 1993. La Mémoire Collective comme Pratique de la Mémoire Sociale, dans Nora P., 1978, 1984, 1992. Les lieux de la mémoire, entre Mémoire et Histoire, Gallimard, 1 : 3.

National Urban League.1992. The State of Black America, New York, Billy J. Tidwell Eds, 393p.

Nieman D.G.1994. Black Freedom / White Violence, 1865-1900. African American Life in the Post-Emancipation South , Garland v 7

Nietzsche dans G.Bibeau.1995. Tropismes Québécois, Je me souviens dans l'oubli, *Anthropologie et Sociétés*, 19(3): 151-198.

Nkrumah Kwame.2001. L'Afrique doit s'unir, Paris, Éditions Présence Africaine.

Obadele, Imari Abubakari.1989. *Afrikans, Yes. Americans, Not Yet*, reprinted from The City Sun.

Orfield G & Ashkianaze C. 1991. Business & Economics. The closing door, Conservative Policy and Black opportunity with a forward by A. Young, (May 28), University Of Chicago Press,

1st edition.

Paquet A.M. 1996. *Americana, Toni Morrison, Figures de femmes*. Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 140 p.

Park R.E., dans Franklin J.H. & Moss, Jr. & Alfred. A. 2000. *From Slavery to Freedom, An History of Negro Americans*, published by A. Knopf, Grow-Hill Inc (eds): 30.

Patterson O. 2002. *Afro America at the Start of a New Century*, Editions Salmagundi, (hiver-printemps), 133(134): 85-92.

Patterson T. & Kelley R. D G. 2000. *Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World*. *African Studies Review*, 43(1): 11-45.

Paiement G. 1996. *La Ronde de la Citoyenneté*, *Relations*, 622: 169-181.

Peebles J. 1993. *The Original African Heritage study Bible, King James Version*, Iowa Falls, éditeur général: Le Révérend Cain H. Felder, distribué par Worlds Bible Publishers: 1-11.

Perreault M. 1994. *L'intégration des Noirs révisée. La situation aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en France et au Canada*, coordonnée par Pierre Anctil, Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, Direction des politiques et programmes de relations interculturelles, manuscrit.

Petonnet C. 1985. *On est tous dans le Brouillard*, *Ethnologie des banlieues*, Paris, édition Galilée.

Piché V. 1997. *Les Grandes Migrations Internationales*, *Relations*, 629 :73-78

Potvin Maryse, automne 1997. *La Mémoire Sociale, Les Jeunes de la Deuxième Génération à Montréal : Entre la Communauté Réelle et la Communauté Représentée*, *Sociologie et Sociétés* 29(2), Les Presses de l'Université de Montréal: 66-77.

Planète Action. 1970. *Martin Luther King*, *Planète* (septembre-octobre) 18: 1-37.

Redkey E. 1971. Black exodus, Black Nationalism and Back to Africa movements 1890-1910, *Journal of the History of behavioural Sciences*, (octobre), 7(4): 383-384.

Rémond R. 1994. Histoire des Noirs Américains, Paris, Que sais-je, Presses universitaires de France.

Riché P. 2001(17 août). Pour ou Contre dédommager les Noirs. Aux États-Unis. L'indemnisation de l'esclavage refait débat. *Libération*.

<http://www.fsa.ulaval.ca/personnel/vernag/eh/f/ethique/lectures/indemnisation%20des%20Noirs.htm>

Ricœur P. 2000. La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil.

Rousseau H. 1998. La hantise du passé, Entretien avec Philippe Petit, *Conversations pour demain* : 18-21.

Sabourin P. 1997. Perspectives sur la mémoire sociale de Maurice Halbwaks, *Sociologie et Sociétés*, XXIX: 154.

Safran. W. 1994. dans J. Clifford *Cultural Anthopology*. 9(3) : 302-338.

Seton-Watson 1977 dans S. Castles.1998. Globalisation and the Ambiguities of National Citizenship, R. Baubock, J.Rundell (eds), European Centre Vienna, Aldershut, Ashgate: 229

Sévigny R. Le Québec en héritage : la vie de trois familles montréalaises, Laval, Éditions coopératives Alain Saint-Martin.

Schnapper D. 1994. La Communauté des Citoyens. Paris, Gallimard.

Seton-Watson H. 1977. National Identity. London: Penguin.

Special to the New York Time. 1989. Jesse Jackson Gains Backers, *The New York Times* (janvier):

A 15.

Seymour C.M & Seymour H.N. 1979. Dans Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (Eds): 66.

Shragge E. 1997. La Pauvreté aux États-Unis, *Relations*, (mai) 630: 113-116.

Stanbeck M. & W.B. Pearce 1981. Dans Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 65.

Stewart W.A.1970; African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (eds): 84-85.

Taylor-Guthie D. 1994. Conversations with Toni Morrison, edited by D. Taylor–Guthie, Jackson: University Press of Mississippi.

Testart A. 2002. The Extent and Significance of debt Slavery, *Revue française de Sociologie*, éditée par Philippe Besnard, CNRS, (avril), 43 : 173-204 .

Todorov T.,

- 1995. Les Abus de la Mémoire, Collection Viollet, Arléa.

- 1995. La Mémoire devant l'Histoire, Paris, Ministère de la Culture, Mission du patrimoine ethnologique, 25: 101-112.

Turner L.D. 1949. Africanisms in the Gullah Dialect. Chicago, University of Chicago Press.

Van Deburg W.L. 1997. Modern Black Nationalism, from Marcus Garvey to Louis Farrakhan, edited by William L. Van Deburg, New York and London: New York University Press.

White J. 1985. Black Leadership in America 1895-1968, London and New York, Studies in

Modern History.

Wacquant, Loïc.

- 1996 (mars). (Re) poser le Problème Noir Américain, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Littérature et politique, Seuil 111(111-112): 122-124.

-1997 (janvier). La Généralisation de l'Insécurité Salariale en Amérique, Restructuration d'entreprises et Crise de Reproduction sociale. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Seuil, 115 : 65-79.

Walker, Connor & Maynihan 1993, dans S. Castles. 1998. Globalisation and the Ambiguities of National Citizenship, R. Baubock, J.Rundell (eds), European Centre Vienna, Aldershot, Ashgate. 1998: 230.

Walker Sheila. 1979(avril) Afro-Americans names and Identity, *Ethiopiennes Culture et civilisations* <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article962>.

Wallace A.F.C. 1956. Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58(2): 264-281.

Weber S. 1991. African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (Eds): 84-89.

Wolfram W. 1971. African American communication Style, Black English in Hecht M.L., Collier M.J. & Ribeau S. 1993. African American Communication. Ethnic identity and Cultural Interpretation, London, New Delhi, Newsbury Park, Sage Publications (Eds): 84-89.

Wright R., dans Franklin J.H. & Moss, Jr. & Alfred. A. 2000. From Slavery to Freedom, An History of Negro Americans, published by A. Knopf, Grow-Hill Inc (Eds): 30.

Zambia L. 1989. Jackson as African-American, *The New York Time*, (11 janvier): A23.

Ziegler J. 1975. Main Basse sur l'Afrique, Éditions Combat, Seuil.

Annexe 1

Questionnaire

1-Are You African-American?

2-Are you born in Atlanta? (If not), how long are you living there?

3-What the term African-American means for you?

4-Do you feel yourself as African-American? Do you include Africans born in America?

5-Do you consider yourself as African and why? Have you always considered yourself as African?

6- Did you receive any education remembering any African memory? What kind or when this African memory born?

7- When this social memory came back for the group? Who is to the origin?

8- How and when this African memory became institutional to the origin of this institutionalization from Black to African American?

9- Do you think the group has already forgotten the African continent? But was it possible to forget about it in the American social context and why?

10- Do you think this kind of African memory is a fact of identity causes by globalization or just by society where you're living?

11-How do you live you African memory?

12-Do you define your culture as African and why?

13- Do you consider the African-American group as Diaspora?

14- When you refer to Africa, which part of Africa do you refer: early Africa, contemporary Africa and why?

15- Have you ever been to Africa? Where, why and would you like to go?

16- What represent *the blackness* or to be black for you?

17- Who represent for you, people from Africa as Nelson Mandela or Kama Nkrumah?
