

L'Afrique et le nouveau monde

Richard David Ralston

(avec la contribution du professeur Fernando Augusto Albuquerque Mourão pour les sections consacrées à l'Amérique latine et aux Caraïbes)

Diverses régions du monde, telles que la Grèce et la Rome classiques, le Portugal (depuis le XV^e siècle), les Caraïbes, les États-Unis d'Amérique (depuis le XVII^e siècle), la Grande-Bretagne (depuis le XVII^e siècle), le Canada (surtout après la guerre d'indépendance américaine), le Brésil (particulièrement depuis le XVIII^e siècle), l'Arabie saoudite, l'Inde et la Turquie (par moments), ont accueilli des communautés assez importantes d'Africains expatriés ou ont été exposées à des influences africaines assez nettes. En même temps, l'ampleur de la diaspora africaine a varié en fonction des allées et venues de commerçants, de marins, d'interprètes et d'éducateurs africains, de la présence d'étudiants africains en Amérique et de la réinstallation de Noirs américains, d'Afro-Brésiliens et d'Afro-Cubains en Afrique. Les liens entre les continents qui sont devenus les deux principaux domaines d'implantation de la population noire — l'Afrique et les Amériques — ont été maintenus au fil des ans par une circulation à double sens des personnes, des objets culturels et des idéologies politiques. Le présent chapitre s'efforce de définir les interactions entre les Africains et les populations d'ascendance africaine des Amériques pendant la période coloniale de l'histoire africaine.

De 1880 à 1935, les liens entre Africains et Noirs américains sont essentiellement de cinq types: *a*) mouvements de retour des Noirs en Afrique ou émigration des Noirs — surtout d'Amérique du Nord, mais aussi des Caraïbes et du Brésil — dans diverses régions de l'Afrique (surtout l'Afrique occidentale, mais aussi l'Afrique du Sud et la Corne) (voir fig. 29.1); *b*) évangélisme américain, avec la venue de missionnaires afro-américains en Afrique pour y répandre l'Évangile; *c*) résurgence de l'exode transatlantique



29.1. Zones dans lesquelles il y a eu interaction entre l'Afrique et l'Amérique, 1880-1935.

sous forme d'un courant d'étudiants africains s'inscrivant dans des établissements scolaires et universitaires pour Noirs américains; *d*) panafricanisme, revêtant des formes diverses (conférences, créations d'organisations, activités éducatives, littéraires ou commerciales), qui ont mis des Africains en contact avec le monde noir des Amériques et ont contribué à influencer sur l'évolution de l'Afrique coloniale; *e*) persistance et mutation des valeurs culturelles africaines en Amérique latine et aux Caraïbes. Ces cinq points seront analysés tour à tour dans les cinq sections du présent chapitre.

Mouvements de retour en Afrique

Bien que le courant favorable à l'émigration des Noirs d'Amérique du Nord vers le Libéria, qui avait été puissant pendant la première moitié du XIX^e siècle, se soit sensiblement affaibli, les Afro-Américains ont continué à manifester un certain intérêt pour l'émigration en Afrique à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. En fait, cet exode, dont des Noirs comme Daniel Coker, Lott Cary, John B. Russwurm, Paul Cuffee, Henry H. Garnet et Martin R. Delany avaient été les premiers avocats, s'est poursuivi et même accru au cours du dernier quart du XIX^e siècle. En 1878, par exemple, la South Carolina-Liberian Exodus Joint Stock Steamship Company transporta 206 immigrants noirs au Libéria. En 1881, Henry H. Garnet fut nommé ministre résident et consul général au Libéria et fit ainsi lui-même cette traversée de l'Atlantique qu'il avait prônée. En 1889, Edward W. Blyden, panafricaniste antillais né à Saint-Thomas, effectua le voyage du Libéria aux États-Unis au nom de l'American Colonization Society (ACS) pour contribuer à obtenir des Noirs qu'ils soutiennent l'émigration. De 1880 à 1900, en outre, l'évêque Henry McNeal Turner s'efforça de combiner les deux traditions longtemps dominantes dans l'histoire moderne de l'interaction entre Africains et Afro-Américains: l'émigration africaine et l'évangélisme chrétien. Par ailleurs, le retour de milliers de Noirs brésiliens en Afrique occidentale, au moins jusqu'à l'abolition officielle de l'esclavage au Brésil (1888), suscita lui aussi d'importantes interactions entre Africains et Noirs d'Amérique. Les compétences techniques et commerciales et les aspirations politiques des Afro-Brésiliens qui se réinstallèrent dans leurs terres d'origine ou à proximité, au Nigéria, au Dahomey (l'actuel Bénin), au Togo et en Gold Coast (actuel Ghana), semblent avoir eu de grandes répercussions sur la situation sociale, économique et politique de ces pays. Peut-être parce qu'ils ne formèrent pas dans ces régions une communauté distincte de colons — comme cela se produisait au Libéria —, les Afro-Brésiliens y poursuivirent par la suite des objectifs sociaux et politiques qui ne différèrent guère de ceux des Africains autochtones.

Bien qu'il ait été fondé par des Blancs américains de l'American Colonization Society (ACS) longtemps avant la période de lutte pour la conquête de l'Afrique (« Scramble »), le Libéria occupe une place particulière dans toute étude des migrations entre les différentes régions du monde noir. Un projet de loi tendant à aider les émigrants noirs fut discuté par le Sénat des États-Unis d'Amérique en 1889, en partie grâce aux efforts déployés par Blyden pour obtenir un soutien en faveur des programmes de l'ACS. Le nombre des

Noirs, qui s'inscrivirent à l'ACS pour aller au Libéria s'accrut rapidement et, en 1892, plusieurs centaines d'agriculteurs noirs de l'Arkansas et de l'Oklahoma arrivèrent à New York dans l'espoir d'être transportés en Afrique. En 1893, lorsqu'il se rendit au Libéria, l'évêque Turner écrivit avec enthousiasme que « l'homme noir trouve ici [au Libéria] [...] la dignité et la liberté la plus complète; il a l'impression d'être un seigneur et sa démarche reflète ce sentiment¹ ». Il affirma de nouveau en 1896: « Je pense que 2 ou 3 millions d'entre nous devraient retourner sur la terre de nos ancêtres, y établir nos propres nations, civilisations, lois, coutumes, modes de production [...] et cesser de grommeler, de récriminer chroniquement et de menacer le pays que l'homme blanc revendique et qu'il dominera nécessairement². » Du fait de l'action de l'évêque Turner, plus de 300 Afro-Américains émigrèrent au Libéria en mars 1896. Le jeune W. E. B. Du Bois lui-même — qui devait plus tard rejeter l'émigration comme solution aux problèmes des Noirs américains — estima que l'émigration proposée par Turner offrait une issue louable à « l'humiliation d'avoir à quémander pour être reconnu et traité avec justice aux États-Unis³ ».

Alors qu'il était au Libéria, l'évêque Turner dit à ceux qu'il appelait les « capitalistes noirs » d'Amérique que, « s'ils voulaient commencer à faire du commerce avec le Libéria, ils gagneraient des millions en quelques années ». Le pourcentage de réponse fut peu élevé. Toutefois, en 1899, un groupe créa l'African Development Society, dont le principal objectif consistait à encourager les Afro-Américains à acheter des terres dans le centre-est de l'Afrique et à s'y établir. La société vendrait des actions ou des titres de propriété offerts par les Africains, mais seulement à des acheteurs afro-américains ou africains⁴. L'évêque Turner joua aussi par la suite le rôle de conseiller de l'International Migration Society (IMS) de l'Alabama, qui envoya environ 500 émigrants en Afrique avant de disparaître en 1900. Certains de ces émigrants demeurèrent au Libéria; d'autres retournèrent aux États-Unis d'Amérique. Ceux qui restèrent réussirent assez bien et il est même hors de doute qu'une proportion non négligeable d'entre eux prospéra. Ceux qui retournèrent, en revanche, racontèrent d'horribles histoires de terres pauvres, de malnutrition et de conditions de vie médiocres. Ces récits réduisirent les chances que se constitue un large mouvement d'émigration afro-américaine, bien que les perspectives des Noirs aux États-Unis d'Amérique soient devenues moins bonnes de 1895 à 1900. Néanmoins, il est évident que de nombreux Afro-Américains continuèrent à envisager sérieusement d'émigrer en Afrique, tandis que d'autres Noirs des États-Unis et des Caraïbes se bornèrent à s'installer dans des régions voisines pour fuir des pratiques discriminatoires déclarées.

Après 1900, le flambeau du retour en Afrique fut repris par d'autres. C'est ainsi, par exemple, qu'un certain capitaine Dean caressa, au début du XX^e siècle, l'espoir d'inciter les Noirs américains à s'installer en Afrique du

1. L. Davis, 1974, p.3.

2. *Ibid.*, p.5.

3. *Ibid.*

4. A. C. Hill et M. Kilson (dir. publ.) 1971, p.192-194.

Sud pour y créer un puissant État noir. Toutefois, lorsqu'il s'y rendit pour préparer cette installation, les autorités blanches l'expulsèrent promptement du Cap en l'accusant d'«activités provocatrices». En 1914, le chef Alfred C. Sam, Africain de la Gold Coast, arriva dans l'Oklahoma et, ayant persuadé une soixantaine de cultivateurs noirs que l'Afrique leur offrait de meilleures perspectives, les emmena à Saltpond (Gold Coast). Constatant que les affirmations du chef Sam étaient exagérément optimistes et se heurtant à des restrictions imposées par les officiels de la Gold Coast à l'entrée d'immigrants américains, la plupart de ces Noirs finirent par retourner aux États-Unis d'Amérique. Mais c'est Marcus Garvey (né en Jamaïque en 1887) (voir fig. 29.2) qui fut l'avocat le plus éloquent de l'émigration auprès des Noirs d'Afrique et d'Amérique.

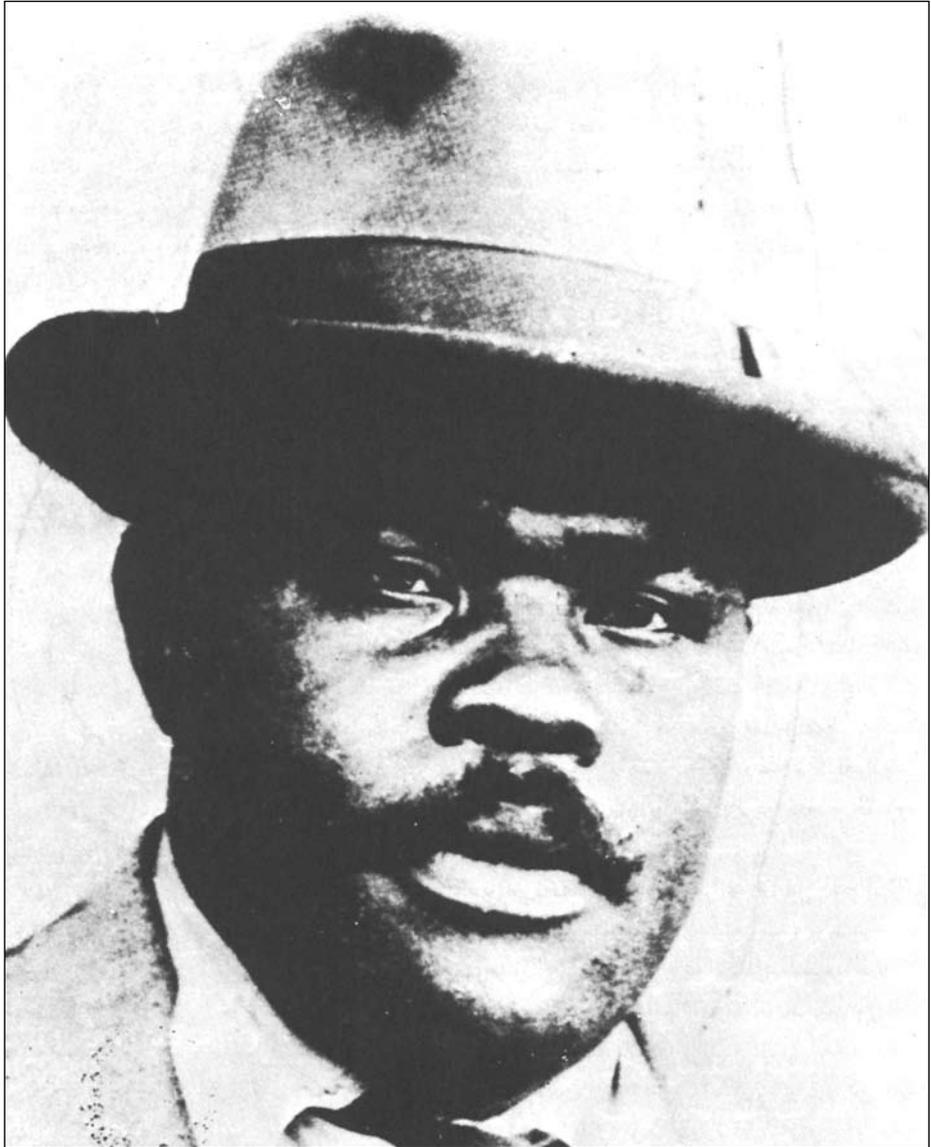
Parce qu'il en appelait à la fierté noire, Garvey sut amener des millions de Noirs américains à s'intéresser à l'Afrique après la première guerre mondiale. Du Bois observa plus tard qu'«en quelques années le mouvement, les promesses et les plans [de Garvey] devinrent assez célèbres pour être connus en Europe et en Asie et atteindre toute l'Afrique⁵». Ses voyages aux Antilles, en Amérique centrale et en Amérique du Sud et un séjour de deux ans en Grande-Bretagne persuadèrent Garvey que le triste sort réservé partout aux Noirs rendait nécessaire une action militante de leur part. Deux événements intervenus dans sa vie pendant son séjour à Londres influèrent sur sa pensée. Le premier fut la lecture de *Up from slavery* (1899) de Booker T. Washington, qui lui fit dire plus tard qu'il était «voué» à devenir un dirigeant pour ses frères de race⁶. Le second fut sa rencontre avec l'intellectuel soudano-égyptien Duse Mohammed Ali, qui dans *In the land of the Pharaohs* (1911) critiquait violemment les politiques africaines de la Grande-Bretagne et des États-Unis d'Amérique. Avant de s'établir à Londres, Duse lui-même avait effectué un bref séjour aux États-Unis où il avait été acteur et militant politique.

En 1914, de retour à la Jamaïque, Garvey créa un organisme destiné notamment à promouvoir l'émigration en Afrique, la Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities League (désignée ensuite, plus simplement, par le sigle UNIA). À l'âge de vingt-huit ans, Garvey se rendit aux États-Unis, enflammé par l'ouvrage de Washington et l'exemple de Duse, avec un programme de rédemption pour les Noirs: création, à leur intention, d'établissements d'enseignement industriel et agricole à la Jamaïque, mise sur pied d'une flotte (la Black Star) pour le commerce entre les Noirs d'Afrique et des Amériques et, surtout, constitution d'une «nation centrale pour la race noire». Ce dernier projet était principalement axé sur le Libéria, qui était depuis longtemps un des pôles du mouvement d'émigration afro-américain.

Il y envoya, en mai 1920, un émissaire qui définit les buts de l'association: transfert de son siège au Libéria, aide financière à ce pays pour la construction d'écoles et d'hôpitaux, liquidation des dettes libériennes, installation au Libéria de Noirs américains qui contribueraient à développer l'agriculture

5. W. E. B. Du Bois, 1968, p. 277.

6. A. J. Garvey (dir. publ.), 1923-1925, vol. I, p. 126.



29.2. *Marcus Garvey (1887-1940), fondateur et chef de la Universal Negro Improvement Association.*
[Photo: © Royal Commonwealth Society.]

et à mettre en valeur les ressources naturelles⁷. Le gouvernement libérien accepta avec enthousiasme la requête initiale de l'UNIA, qui demandait la concession de terrains à l'extérieur de Monrovia, et Garvey envoya un groupe de techniciens faire le levé du site et y construire des bâtiments pour les 20 000 à 30 000 familles qu'il espérait y établir en deux ans, à partir de 1924. Mais les techniciens de Garvey, arrivés dans le Maryland County en mai 1924, y furent arrêtés et détenus, puis expulsés en juillet. Peu après, le gouvernement libérien interdit complètement l'UNIA, condamnant ainsi à l'échec le plan de colonisation de Garvey dans ce pays.

Vers la fin des années 1920, Garvey envoya une petite équipe de techniciens qualifiés étudier les possibilités d'émigration de Noirs américains en Éthiopie, de l'autre côté du continent africain. Cette équipe, toutefois, fut accueillie avec moins d'enthousiasme qu'il ne l'avait espéré. Pendant les années 1930, une toute petite communauté afro-américaine résida en Éthiopie. Certains de ses membres y étaient venus à la suite des appels de Garvey, mais beaucoup d'entre eux y avaient été attirés par d'autres circonstances. Des travaux, anciens et récents, ont mis en lumière un certain nombre de faits concernant les relations entre Afro-Américains et Éthiopiens⁸, mais ce point particulier des rapports entre l'Afrique et l'Amérique demeure relativement peu étudié.

Un rabbin noir de la Barbade, Arnold Ford, émigra en Éthiopie en 1930 après avoir passé un certain temps à New York et y fonda le Tambourine Club où il organisa des récitals de negro spirituals. Mais cet établissement fut « fermé par le gouvernement en raison des discriminations à l'encontre de clients éthiopiens locaux⁹ ». Lorsqu'il était à Harlem, Ford avait été attiré par le message de Garvey. Il semble, par conséquent, que si les délégations envoyées par l'UNIA n'ont pas permis d'établir, comme avec le Libéria, des liens institutionnels avec la Corne de l'Afrique, elles ont toutefois réussi à orienter vers cette région certains candidats noirs à l'émigration. Il est même possible que l'Éthiopie ait attiré un plus grand nombre d'émigrants individuels influencés par Garvey que le Libéria. En effet, bien que l'Éthiopie fût moins aisément accessible, son ancienne et splendide civilisation a peut-être « exercé une attraction plus forte que la politique bourgeoise et (dans l'esprit de Garvey) anti-africaine de l'élite américo-libérienne au pouvoir¹⁰ ». Lorsque Garvey rompit ouvertement avec le gouvernement libérien, il est donc évident qu'un grand nombre de ses adeptes reportèrent leurs espoirs sur ce nouvel horizon.

Toutefois, si certains Noirs américains qui émigrèrent en Éthiopie pendant et après les années 1920 furent pour une large part motivés par Garvey, leur décision finale peut avoir été prise à la suite d'une rencontre fortuite avec des étudiants éthiopiens ou de contacts avec une des délégations éthiopiennes qui venaient, de temps à autre, à New York, vers la fin des années 1920,

7. Voir M. B. Akpan, 1973 (a); F. Chalk, 1967, p. 135-142.

8. Voir par exemple C. Coon, 1936; K. J. King, 1972, p. 81-87; W. R. Scott, 1971.

9. C. Coon, 1936, p. 137.

10. K. J. King, 1972, p. 82.

« pour tenter d'obtenir que des Noirs qualifiés aillent s'établir en Afrique¹¹ ». De plus Ford, comme l'évêque Turner, estimait que les Noirs américains avaient un rôle rédempteur spécial à jouer vis-à-vis de l'Afrique en raison des longues années de souffrance et d'exil qu'ils avaient endurées. Ford lui-même répondit à un appel d'une délégation de falacha (Juifs noirs éthiopiens) et partit en 1930 pour l'Éthiopie où il demeura manifestement jusqu'à sa mort, survenue à l'époque de la guerre italo-éthiopienne (1935-1936)¹². La majorité des émigrants américains que Ford rencontra en Éthiopie lorsqu'il y arriva étaient des Jamaïquains et, parfois, d'autres Noirs des Antilles. Selon un travail récent, « les Antillais paraissent avoir été mieux préparés que certains Noirs des États-Unis à s'adapter à la vie en Éthiopie », bien que les uns et les autres aient souffert de discrimination de temps à autre¹³.

Bien entendu, même avant Garvey, d'autres Noirs américains avaient émigré en Éthiopie, mais comme colons individuels. Dans les dernières années du XIX^e siècle, par exemple, un Haïtien, Benito Sylvain, se présenta à la cour de Menelik II avec un plan d'organisation « pan-noir ». Il est clair, toutefois, que les vagues les plus importantes d'immigrants afro-américains y arrivèrent autour de 1930, c'est-à-dire après que Garvey eut rompu avec les Libériens et jusqu'à une date postérieure à l'avènement de l'empereur et, cela, pour la plupart d'entre eux, à la suite de rencontres avec des voyageurs éthiopiens. Une poignée d'Afro-Américains (peut-être une vingtaine) vinrent en Éthiopie immédiatement après le rétablissement de Haïlé Sélassié sur son trône, mais cette période n'est pas couverte par le présent chapitre. Bornons-nous à dire que l'époque où l'émigration de Noirs américains en Éthiopie fut la plus considérable a coïncidé avec des activités associées aux noms de Garvey, de Ford et de Haïlé Sélassié¹⁴.

Les Afro-Brésiliens

Les contacts entre le Brésil et la côte occidentale de l'Afrique furent facilités par l'établissement de lignes régulières de cargos mixtes, qui se substituèrent ainsi aux négriers. La British African Company et l'African Steam-Ship Company, entre autres, garantissaient les voyages réguliers entre les ports de la Baie de Tous les Saints et Lagos. Selon le *Weekly times* du 11 octobre 1890, le paquebot *Biaffra*, à son retour à Lagos à la fin de son voyage inaugural, transportait 110 passagers et 400 tonnes de marchandises. À cette époque, le commerce entre les deux côtes était déjà assez important. Selon Pierre Verger¹⁵, les exportations du Brésil « se composaient surtout de cigares, de tabac et de rhum » ; les importations « d'étoffes du pays, tissées de fil de coton européen, de noix de kola et d'huile de palme, avaient été respectivement en moyenne de 19 084 et 11 259 livres sterling pour les cinq dernières années ».

11. *Ibid.*

12. Voir cependant une chronologie légèrement différente dans H. Brotz, 1970, p.12; W. R. Scott, 1971.

13. K. J. King, 1972, p. 82.

14. Voir W. R. Scott, 1971.

15. P. Verger, 1968, p. 623.

Le commerce entre les deux côtes, indépendamment de son importance permit le développement d'une bourgeoisie africaine constituée d'anciens esclaves qui avaient travaillé au Brésil et à Cuba. Cette migration commença à la fin du XVIII^e siècle¹⁶ et se développa après la révolte des Mâles (esclaves de religion musulmane) en 1835. Ces contingents d'émigrants se fixèrent en particulier dans les villes de la côte du Nigéria, du Dahomey (actuel Bénin) et, sur une plus petite échelle, au Togo et en Gold Coast (voir fig. 29.3). Dans ces zones côtières, ils s'établirent en communautés, évitant ainsi de pénétrer à l'intérieur, exception faite de ceux qui intégraient les groupes yoruba et hawsa, en s'établissant non seulement à Lagos, mais aussi dans les villes de l'intérieur, comme Abeokuta¹⁷. De nombreux émigrants avaient été des *negros de ganho* au Brésil, c'est-à-dire des esclaves qui habitaient dans les villes, exerçaient librement leurs professions (maçons, menuisiers, calfats, etc.) et partageaient leurs revenus avec leurs maîtres. Disposant d'une technologie propre, quelques excellents constructeurs édifièrent plusieurs quartiers à Porto Novo, Ouidah et principalement à Lagos, où fut construit le Brazilian Quarter¹⁸, endroit où l'on rencontre encore des maisons à étages du style de celles de Bahia, sur l'actuelle place Tinubu. Il en va de même pour Campos Square ou pour de grandes constructions comme la cathédrale catholique de Lagos ou la mosquée érigée au centre de la ville. Le style de ces maisons à étages caractérise quelques constructions de l'intérieur, dans les zones où vivent les populations yoruba. À Ouidah, tout comme à Porto Novo, il s'est développé un type de construction qui, indépendamment de son opulence ou de sa simplicité, suivait de très près le tracé de la « Casa Grande », type de construction caractéristique des moulins à sucre ou des plantations du Brésil colonial.

Au Dahomey (actuel Bénin), les enfants qui fréquentèrent les écoles de missionnaires anglaises et françaises furent en partie utilisés comme auxiliaires de l'administration coloniale, à cause de leur niveau d'instruction. La religion, le type d'habitation, l'habillement, l'exercice du commerce atlantique et le fait d'être employé dans l'administration publique coloniale ont donné un « statut » spécial à ce groupe. Cependant, ils ne furent pas totalement acceptés par la société européenne¹⁹ et n'avaient pas toujours de bonnes relations avec les populations africaines autochtones en raison de leurs habitudes et de leur style de vie.

Peu à peu, ces groupes perdirent leur spécificité afro-brésilienne, car, bien qu'ils eussent importé des livres du Brésil comme le *Compêndio de Doutrina Christã*, et *O Fabulista da Mocidade*²⁰, l'enseignement dans les écoles se fit peu à peu exclusivement dans la langue du colonisateur français ou

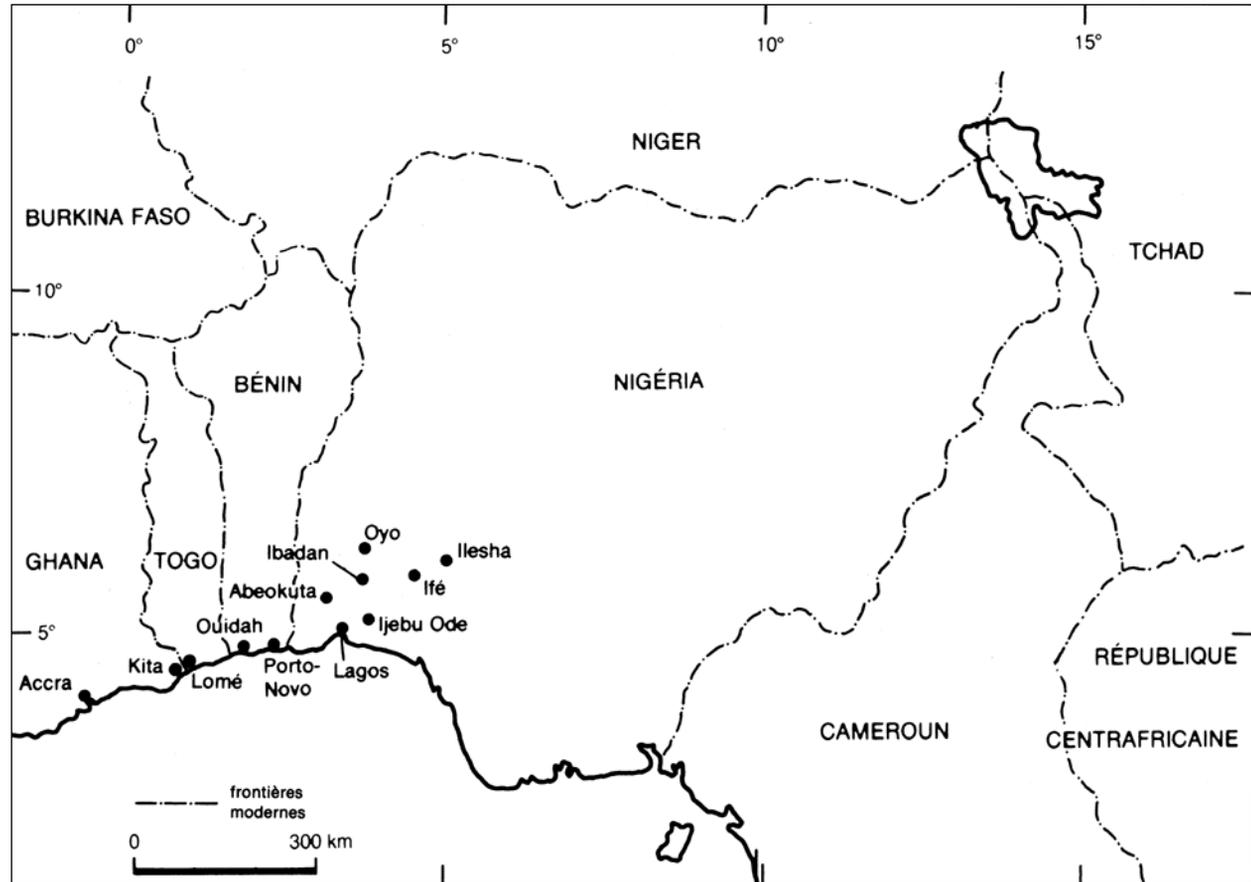
16. C. W. Newbury, 1961, p. 36-37.

17. L. D. Turner, 1942, p. 65.

18. D. Araedon, dans : S. O. Biobaku (dir. publ.), 1976, p. 40-41.

19. J. M. Turner, 1975, chap. V.

20. « Bouche à Planque », Porto-Novo, 25 janvier 1869, Archives de la Società delle Missioni Africane, Rome (SMA), entrée n° 21.150, rubrique n° 12/80200 (11/082) [lettre du père Bouche à son supérieur, le père Planque].



29.3. Les Afro-Brésiliens en Afrique occidentale aux XVIII^e et XIX^e siècles.

anglais; d'autre part, les descendants des Yoruba, pour mieux s'intégrer à la société locale, commencèrent à utiliser de nouveau les noms yoruba; certains prirent l'habitude de participer au culte des Églises africaines dérivant du protestantisme.

Dans le cas de Lagos, la communauté conserva son caractère spécifique, comme les sorties dans les rues pendant les jours de fête pour présenter des danses folkloriques, à l'exemple de la Aurora Relief Society qui, en 1900²¹, continuait à s'identifier à un noyau bourgeois. Cependant, avec le temps, ce groupe perdit sa spécificité. Le portugais, qui, autrefois, était considéré comme langue commerciale, perdit sa place au profit de l'anglais au Nigéria et du français au Dahomey (actuel Bénin)²². Quelques formes de résistance purent être enregistrées; ce fut le cas de l'apparition en 1920 du journal *Le guide du Dahomey* à Porto Novo²³, journal qui, jusqu'en 1922, contenait des critiques sur l'administration coloniale française. Un autre journal, *La voix du Dahomey*²⁴, publié plus tard par les descendants des Afro-Brésiliens, contenait des critiques sur les difficultés de traiter commercialement avec l'extérieur, comme il était de coutume pendant les périodes antérieures à l'établissement de l'administration française.

En Gold Coast, les Afro-Brésiliens, bien qu'établis comme un noyau distinct en raison de leurs habitudes plus ou moins occidentalisées, appelés, pour cette raison, *Tabon*, abandonnèrent peu à peu les traditions typiquement brésiliennes, gardant d'autres traits culturels comme battre le tambour à l'occasion des fêtes telles que la procession annuelle qui parcourt les vieilles rues d'Accra pendant deux jours²⁵. Les *Tabon*, en s'installant dans le pays, durent signer un pacte de vasselage avec un chef ga d'Accra. Très tôt, ils abandonnèrent complètement l'usage de la langue portugaise. La rapide intégration des *Tabon* de la Gold Coast contraste avec l'intégration plutôt lente des Afro-Brésiliens de Lagos, Abeokuta, Porto Novo, Ouidah et autres villes moins importantes de la côte du Nigéria, du Dahomey et du Togo.

À Lagos, à côté de la communauté brésilienne, se constitua également une communauté afro-cubaine formée d'éléments rapatriés de Cuba, mais en plus petit nombre.

Action d'évangélisation menée par les Noirs américains en Afrique

L'arrivée dans les échanges entre Noirs d'Afrique et d'Amérique de missionnaires noirs venus évangéliser les Africains pour «élever» leur âme est l'un des moyens par lesquels le contact s'est opéré entre les Noirs d'Afrique et d'Amérique pendant la période coloniale. Dans l'ensemble, l'évangélisation fut le fait de missionnaires noirs américains appartenant d'abord à de grandes Églises où les Blancs étaient prépondérants. L'Église presbytérienne, par exemple, envoya des missionnaires noirs au Cameroun

21. *Lagos Standard*, 8 janvier 1896 et 2 mai 1900.

22. M. C. da Cunha, 1976, p. 33.

23. J. A. Ballard, 1965, p. 16.

24. C. Tardits, 1968, p. 39.

25. J. M. Turner, 1975, p. 23.

dès 1896. Le révérend William H. Sheppard, diplômé noir de l'Institut Hampton, Virginie, incita la Southern Presbyterian Church à entreprendre des activités missionnaires au Congo dans les dernières années du XIX^e siècle. Il y représenta lui-même son Église et constata vite que les conversions se comptaient par «centaines» et que sa mission se développait jusqu'à devenir un des établissements chrétiens les plus importants²⁶. Vers 1900, les Adventistes du Septième Jour envoyèrent trois missionnaires noirs au Nyasaland (actuel Malawi) où ils effectuèrent plusieurs séjours de cinq ans et d'où ils envoyèrent trois jeunes adeptes africains, dont Daniel Sharpe Malekebu, dans des établissements d'enseignement pour Noirs américains afin qu'ils y reçoivent une formation. (Non seulement certains évangélistes de cette Église blanche étaient noirs, mais des missionnaires blancs furent également envoyés par elle dans des écoles pour Afro-Américains afin de s'y préparer à servir en Afrique.) Toutefois, les Églises noires devinrent bientôt, de leur plein gré et de leur propre chef, les animatrices d'une action missionnaire en Afrique qui fut peut-être la plus efficace de toutes.

Dès le XIX^e siècle, les Afro-Américains furent exhortés à assumer des responsabilités particulières dans la «rédemption» des sociétés africaines. L'évêque Turner, notamment, ne craignit pas de soutenir que «Dieu a amené le Noir en Amérique et l'a christianisé pour qu'il retourne sur son continent et le rachète²⁷». D'autres évoquaient le grand destin politique futur de l'Afrique et la volonté divine pour expliquer aux Noirs du Nouveau Monde qu'ils étaient tenus d'agir. On leur disait, par exemple, dans un discours prononcé en 1902, que, «si les Noirs américains daignent prendre conscience de leurs responsabilités, être à la hauteur de la tâche qu'il leur est donné d'accomplir et entreprendre d'évangéliser l'Afrique au nom du Seigneur, des millions de fils de l'Afrique, qui restent encore à naître, verront un continent transformé²⁸».

Dès 1884, l'African Methodist Episcopal Church (AME) organisa un important colloque sur le thème suivant: «Quelle devrait être la politique des Américains de couleur à l'égard de l'Afrique?» En août 1893, des Africains et d'autres participants des États-Unis d'Amérique et d'Europe assistèrent à un Congrès mondial sur l'Afrique organisé par l'American Missionary Association à l'occasion de l'exposition internationale qui eut lieu à Chicago cette année-là. Ce congrès, qui dura une semaine, visait à promouvoir l'action missionnaire afro-américaine en Afrique et la reconnaissance des droits des «Africains d'Amérique».

L'évêque Turner réitéra lors de ce congrès son plaidoyer en faveur de l'émigration noire au Libéria. En fait, au moins un Libérien (Momolu Massaquoi) vint y assister et participa aux débats. Au moins un délégué africain (Etna Holderness, du Libéria) participa à une conférence ultérieure (en décembre 1895) sur l'Afrique et le Noir américain, qui se tint au Gammon Theological Seminary d'Atlanta. L'obligation, pour les Noirs américains, de contribuer à christianiser la totalité de l'Afrique fut à nouveau soulignée lors de cette

26. C. Clendenen, R. Collins et P. Duignan, 1966, p. 63.

27. M. M. Ponton, 1917, p. 77.

28. I. G. Penn et J. W. E. Bowen (dir. publ.), 1902, p. 310.

réunion: «Il devrait, il doit y avoir une ligne ininterrompue de missionnaires chrétiens du cap de Bonne-Espérance à l'Égypte [...] et de là vers la Sierra Leone et le Libéria, [...] jusqu'au Soudan et à l'État du Congo [...]»²⁹.

Les Noirs américains répondirent de diverses manières à ce genre d'appel. En 1930, par exemple, un évêque de l'AME acheta, dans un accès d'enthousiasme, une ferme de plus d'un millier d'hectares en Afrique du Sud avec l'intention d'y installer une colonie de membres de son Église. En revanche, des Églises noires des États-Unis s'inquiétèrent lorsque des articles faisant état de l'expulsion de tous les missionnaires du Libéria parurent, en janvier 1926, dans la presse noire. Fait plus important, toutefois, l'AME et l'African Methodist Episcopal Zion (AMEZion) et la National Baptist Convention (NBC) envoyèrent des missionnaires noirs en Afrique tout au long de la période coloniale. Les premiers établissements de la NBC furent fondés au Libéria en 1883, poursuivant l'action menée encore plus tôt par Lott Carey. L'AMEZion commença aussi à s'implanter au Libéria en 1878 et en Gold Coast en 1896. L'évêque John Bryan Small, des Antilles, organisa ultérieurement deux conférences annuelles de l'AMEZion en Gold Coast et attira ainsi J. E. K. Aggrey et Franck Osam-Pinanko dans les Églises afro-américaines, puis, finalement, au service de l'AMEZion. En 1930, des missionnaires de l'AMEZion allèrent au Nigéria où des Églises africaines souhaitaient se rattacher à l'AMEZion. Pendant la même période, l'AME finança des missions dans diverses parties de l'Afrique, notamment en Sierra Leone en 1886 (exploitant l'action antérieure d'évangélisation de Daniel Coker), au Libéria dans les dernières années du XIX^e siècle (grâce à une visite personnelle de Henry Turner), et en Afrique du Sud en 1896. Eu égard à sa durée, il convient de s'arrêter davantage sur l'action missionnaire de l'AME en Afrique, et de dire un mot, en particulier, de la zone où elle eut les plus fortes répercussions, à savoir l'Afrique australe.

Un grand nombre des Noirs américains qui répondirent à l'appel de leur Église vers la fin du XIX^e siècle partirent en Afrique australe comme missionnaires et y exercèrent une profonde influence. Une véritable alliance entre l'Église indépendante schismatique d'Afrique (ou «éthiopianiste») et l'AME, conclue en 1896, ouvrit une décennie marquante dans l'histoire des Noirs sud-africains et américains. Bien que cette union entre l'AME et l'Église éthiopianiste ait peu duré, elle aida l'AME à s'implanter en Afrique du Sud avec une telle vigueur qu'elle y demeura forte pendant les cinquante années qui suivirent.

Constituée par des éléments dissidents de l'Église wesleyenne et par d'autres «mécontents», l'Église séparatiste noire, ou éthiopianiste, passa ses premières années d'existence à lutter pour sa survie. Elle ne fut sauvée, toutefois, que par l'intervention fortuite d'une étudiante africaine de l'Université Wilberforce, Charlotte Manye, qui faisait partie d'un groupe d'étudiants sud-africains arrivés dans les Universités Wilberforce et Lincoln, en 1895, comme membre de ce qu'on avait appelé un «chœur zulu», et qui écrivit une lettre à sa sœur en Afrique du Sud en se servant de papier à en-tête de

29. J. W. E. Bowen (dir. publ.), 1896, p. 205.

l'AME. Cette lettre incita les dirigeants de l'Église éthiopianiste à rechercher davantage de renseignements sur l'AME; ils demandèrent et reçurent des exemplaires de documents de cette Église relatifs à la discipline et à la liturgie et des recueils d'hymnes. Comme ils s'intéressaient particulièrement à la possibilité pour les Africains de faire des études supérieures aux États-Unis, ils y envoyèrent, en 1896, une délégation dirigée par le révérend James Mata Dwane. Il en résulta que l'Église éthiopianiste fut absorbée officiellement par l'AME et que celle-ci se lança dans l'action missionnaire à l'étranger.

Plus précisément, Dwane insista auprès des Afro-Américains pour qu'ils viennent en Afrique du Sud et y étendent vigoureusement la mission d'éducation de l'AME, en faisant valoir que l'Afrique du Sud offrait « le champ d'action où les Noirs américains instruits et consacrés seraient le plus utiles³⁰ ». Dans un premier temps, toutefois, il fallait que l'Église mère accorde une aide en formant de jeunes Africains dans des établissements d'enseignement américains.

L'évêque Turner répondit en insérant dans son journal, *The Voice of Missions*, un avis cryptique: « Take notice, Wilberforce. South Africa coming » (Attention, Wilberforce. Voici venir l'Afrique du Sud).

Néanmoins, Dwane et les dirigeants africains estimèrent que des négociations relatives à la création d'écoles indigènes analogues à celles où des étudiants africains suivaient alors des cours aux États-Unis devaient être le résultat logique de l'établissement de liens avec les Afro-Américains. Il convenait, selon Dwane, de mettre fin à la dépendance totale à l'égard d'écoles étrangères pour la formation de missionnaires et d'enseignants en faisant en sorte que les établissements ainsi créés forment suffisamment de cadres pour répondre aux besoins de la population africaine. Turner se rendit en Afrique du Sud en 1898, consacra Dwane évêque auxiliaire de l'AME, et proclama l'intention de son Église de construire une école qui ne le céderait en rien à « tout ce qui avait été fait auparavant en matière d'enseignement par des missionnaires ». Dwane, quant à lui, parlait de créer l'École normale Turner de Queenstown ou le Wilberforce du continent noir.

Turner consacra la totalité du numéro de mars 1899 de *The Voice of Missions* à la campagne pour le South African College. Un article où la rédemption de l'Afrique était décrite comme « le fardeau du Noir américain » donnait les caractéristiques de ce collège: il s'agirait d'un établissement pour Africains, doté d'un corps enseignant africain, qui serait fondé et entretenu par le département missionnaire de l'AME. Les premiers professeurs seraient des étudiants africains alors à l'Université Wilberforce, au Morris Brown College, à l'Université Howard et au Département médical du Central State College de Nashville (Tennessee).

Mais Dwane ne put tolérer que le mouvement soit dirigé et dominé par des non-Africains. Dès 1899, il se retira de l'union formée par l'AME et les éthiopianistes et provoqua ainsi le schisme dans les rangs de l'Église noire d'Afrique du Sud. Cherchant à recréer une base pour ses missionnaires dans le pays, la conférence générale de l'AME nomma Levi Coppin premier évêque

30. J. M. Dwane, 1897.

résident en 1900. Charlotte Manye, l'étudiante sotho qui avait initialement été à l'origine de la fusion entre l'AME et les éthiopianistes, vint à nouveau au secours de cette Église. Elle rentra d'Amérique en 1901 et reprit immédiatement à son compte l'idée d'un établissement d'enseignement sud-africain en fondant une école de mission de l'AME chez les Pedi de la partie orientale de la province du Cap. En 1908, Charlotte Manye Maxeke et son époux avaient obtenu assez d'argent du Département missionnaire pour acheter un terrain au Transvaal, construire un bâtiment (auquel ils donnèrent le nom de l'évêque Coppin) et établir l'école (qui avait été débaptisée pour recevoir le nom d'Institution Wilberforce) sur son site permanent d'Evaton.

Entre-temps, en 1905, John Chilembwe, jeune Yao converti par la NBC, écrivit timidement du Nyasaland à son Église mère: «Les activités missionnaires dépendent essentiellement de votre aide.» Avec une nuance de désespoir, il indiquait déjà, dix ans avant de prendre la tête d'une révolte malheureuse contre les Britanniques du Nyasaland: «La situation n'est pas la même ici, en Afrique centrale britannique, qu'en Afrique du Sud où le peuple peut faire quelque chose lui-même pour les missions [...] J'ignore quel sera l'avenir de cette action³¹.» Chilembwe était allé en Amérique en 1897 pour faire des études au Séminaire théologique de Virginie, institution réservée aux Noirs. Il y avait été formé comme ministre du culte et était retourné au Nyasaland vers 1900 sous les auspices de la National Baptist Convention. Il s'efforça de créer une mission, au sujet de laquelle il exprima les sentiments évoqués ci-dessus, en s'inspirant de ce qu'il avait observé chez les Noirs américains. Il s'agirait donc d'un «établissement orienté vers le travail manuel où les Africains étaient formés à divers métiers et techniques en même temps qu'ils s'initiaient aux principes du christianisme³².»

L'évêque Coppin dressa le bilan des efforts de l'Église noire américaine en Afrique dans son discours à la conférence générale de l'AME en 1916. «Notre Église, constata-t-il, a construit et aidé à construire des églises et des écoles en Afrique de l'Ouest et du Sud. De nombreux étudiants ont été formés ici dans nos écoles, largement ou entièrement aux frais des églises [...] [parce que] nous ne sommes pas restés sourds aux appels de nos frères d'outre-mer; nous ne nous sommes pas dérobés à nos devoirs envers les pays étrangers en général et l'Afrique en particulier [...] nous avons œuvré pour le salut de l'Afrique où des millions d'individus vivent encore dans les ténèbres; nous avons su saisir la main tendue de l'Éthiopie [...]»³³.

En dépit de la résistance des autorités politiques et ecclésiastiques blanches en Afrique du Sud, les initiatives de Turner, l'action de Dwane et la création de solides établissements par les Coppin et les Maxeke eurent pour résultat que de très nombreux étudiants africains s'inscrivirent dans des écoles américaines. De même, des Églises noires d'Amérique encouragèrent des étudiants d'Afrique centrale britannique et d'Afrique occidentale à venir faire des études aux États-Unis et leur accordèrent

31. J. Chilembwe, 1905.

32. G. Shepperson et T. Price, 1958, p. 113.

33. Cité dans l'*Episcopal Handbook* de l'AME, 1963.

souvent une aide financière. Les séjours que firent outre-Atlantique les étudiants de ces dernières régions ouvrirent la voie à une nouvelle phase très importante de l'interaction entre Africains et Afro-Américains pendant la période coloniale, qui eut de profondes conséquences pour les mouvements nationalistes africains du milieu du XX^e siècle. De plus, si les représentants des Églises noires américaines jouèrent un rôle central dans les relations entre Afro-Américains et Africains, le type de contacts établis par les missionnaires se transforma insensiblement lorsque les Africains contribuèrent de plus en plus à définir eux-mêmes leurs raisons de s'intéresser aux Afro-Américains, voire le niveau auquel s'opéraient les échanges entre les deux groupes.

Les interactions religieuses entre le Brésil et la côte africaine

Du point de vue religieux — et plus spécifiquement de l'évangélisation —, nous ne pouvons pas comparer l'action menée par les Afro-Américains avec celle des Afro-Brésiliens. Alors que les premiers participaient de façon directe ou indirecte à la mission évangélique, les seconds ne développaient aucune mission de prosélytisme. Plusieurs d'entre eux, après leur arrivée à Lagos, réussirent à se rendre dans leurs pays d'origine. Quelques documents historiques font état du passage à Lagos des Afro-Brésiliens musulmans en route pour le pays hawsa. Verger³⁴ fait référence à l'activité du consul anglais à Lagos, Benjamin Campbell, qui délivra en 1858 des passeports à des Afro-Brésiliens manifestant leur désir de se rendre dans leur région d'origine. À Lagos, aux confins du Brazilian Quarter, une mosquée centrale fut construite par les artisans venus du Brésil. D'autre part, les catholiques³⁵ construisirent à Lagos leur première église, la Holy Cross Church, commencée en 1879, et envoyèrent leurs enfants étudier dans les écoles de missionnaires français et anglais qui commençaient à donner l'enseignement en français et en anglais.

Grâce à l'influence religieuse exercée de façon intermittente par des prêtres d'expression portugaise venus de l'île de São Tomé, la communauté fut orientée et assistée pendant les premiers temps par un affranchi appelé le père Antonio³⁶. Les fils des Afro-Brésiliens qui habitaient le Brazilian Quarter et qui avaient fréquenté les écoles de missionnaires commencèrent à exercer la fonction de maître d'école et de catéchiste dans les écoles et missions que les prêtres de la Société des missions africaines établissaient dans la région, ainsi que d'autres activités comme le travail dans l'administration coloniale³⁷. L'action de ces catéchistes était menée au nom de ces missions d'origine européenne; il ne s'agissait pas d'une activité missionnaire partie du Brésil ou issue d'une initiative de la communauté afro-brésilienne de Lagos. De fait, l'enseignement était donné en anglais et, quelquefois, en français.

34. P. Verger, 1968, p. 617-618.

35. J. F. A. Ajayi, 1965, p. 199-200, 202.

36. P. Verger, 1968, p. 618.

37. M. C. da Cunha, 1976, p. 32.

Les Afro-Brésiliens utilisaient le « catholicisme » comme une marque de distinction qui leur assurait une position sociale spécifique et faisait d'eux, à Lagos, le premier noyau d'une bourgeoisie africaine.

Bon nombre d'Afro-Brésiliens rapatriés, tout en se déclarant catholiques, n'avaient jamais abandonné leurs croyances religieuses africaines traditionnelles. Ainsi, de retour au pays natal, ils donnèrent plus de vigueur à leurs pratiques sous une forme plus ou moins syncrétique qui résultait des coutumes religieuses brésiliennes; ils empruntèrent les aspects formels du catholicisme et mêlèrent les saints catholiques avec les divinités africaines du panthéon yoruba, dont ils continuaient à pratiquer le culte. « Ce qui frappa les missionnaires catholiques à leur arrivée sur la côte d'Afrique, ce fut cet égal respect qu'avaient les Africains brésilianisés pour la religion acquise lorsqu'ils étaient en Amérique du Sud et pour celle qu'ils tenaient de leurs ancêtres [...] » L'abbé Lafite ajoutait que les « Brésiliens n'étaient chrétiens que par le baptême et qu'ils ne se faisaient pas faute d'invoquer les divinités nègres [...] » Les Brésiliens et les autres convertis étaient plus attachés aux avantages sociaux qui découlaient de leur « statut » de chrétiens qu'à une adhésion sincère et profonde aux dogmes de l'Église³⁸.

Contrairement à ce qui se produisit aux États-Unis où les conversions furent plus profondes — certains Afro-Américains se transformèrent en propagateurs de la foi chrétienne —, les Afro-Brésiliens conservèrent leurs croyances religieuses africaines.

Ainsi, les Afro-Brésiliens du Brazilian Quarter, qui formaient un noyau bourgeois tirant sa cohésion et sa spécificité sociale de la religion catholique, pratiquaient le culte des *orixás* (dieux) locaux et consultaient les *babalaos* (devins)³⁹. Plus encore: il y eut un mouvement religieux de l'Afrique vers le Brésil. Nina Rodrigues⁴⁰ signale qu'au début du XX^e siècle, des voiliers venus de Lagos transportaient des commerçants nagô parlant yoruba et anglais, apportant des noix de kola, des cauris, des objets du culte jeje-yoruba (juju), du savon, des « pagnes de la côte », etc. En 1888, sur 8 237 livres sterling de marchandises exportées au Brésil, 2 600 livres seulement concernaient l'huile de palme; le reste couvrait essentiellement des articles religieux et de culte et surtout des « pagnes de la côte » (3 367 livres sterling), objets de grande consommation au Brésil, des noix de kola de deux espèces (1 525 livres sterling), de la « paille de la côte », du savon noir, des cauris, des « oris », des Calebasses, des « grains de chapellet », etc. L'entrée au Brésil des produits africains destinés au culte et à des pratiques religieuses afro-brésiliennes ne cessa jamais et ces produits furent progressivement l'objet de grandes demandes. Par conséquent, ils acquirent une grande valeur au fur et à mesure que le nombre des adeptes du synchrétisme afro-brésilien augmentait.

38. P. Verger, 1968, p. 601.

39. M. C. da Cunha, 1976, p. 33.

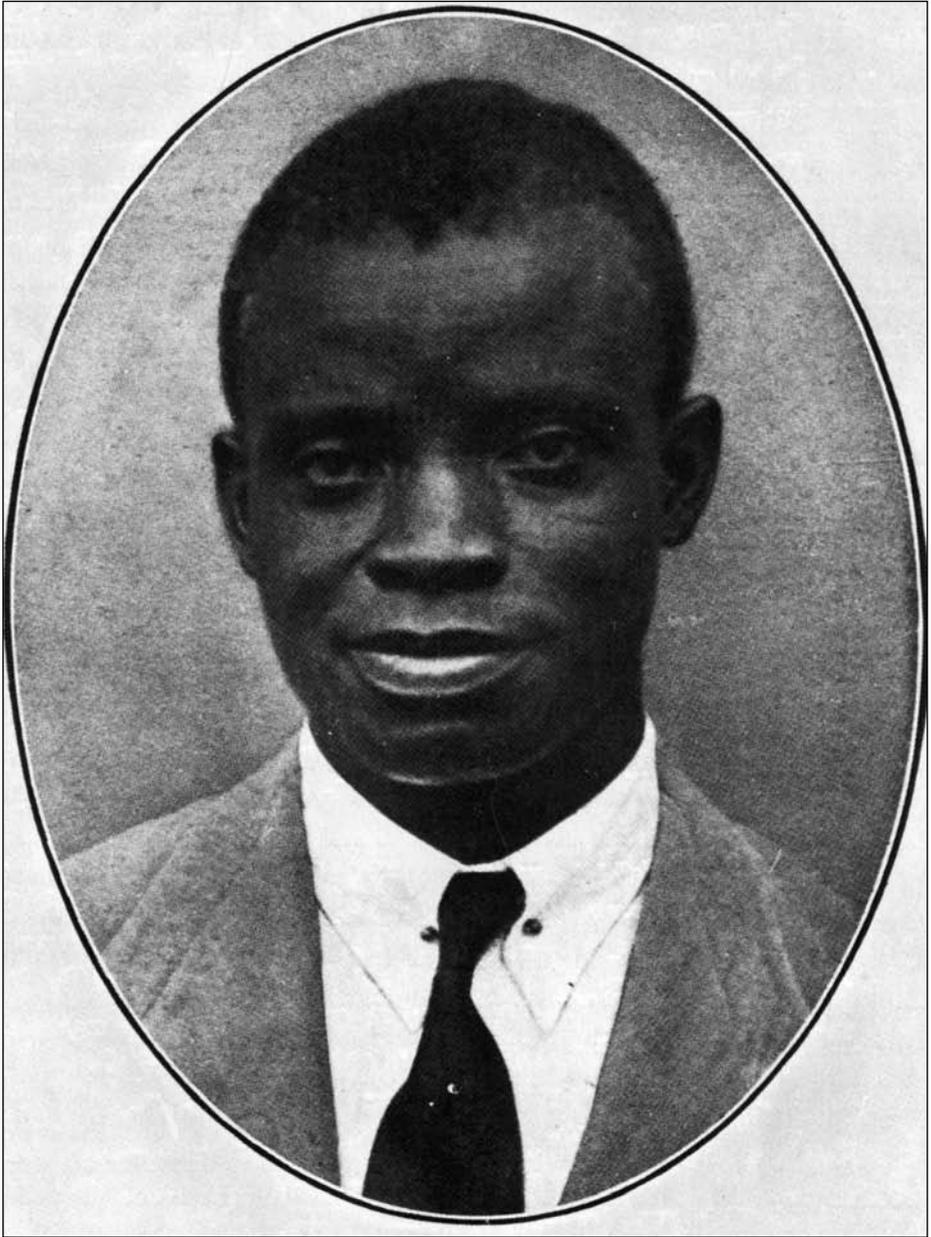
40. N. Rodrigues, 1976, p. 105.

La contribution de l'Amérique à l'éducation des Africains

En séjournant en Amérique pendant la période coloniale, des étudiants africains créèrent les conditions d'un nouveau rapport entre les Africains et les Afro-Américains et entre les étudiants africains venus de toutes les parties du continent. Lorsque ces étudiants revinrent dans leur pays, ils incitèrent, de 1880 à la deuxième guerre mondiale, des milliers de leurs compatriotes à s'inscrire dans des écoles américaines. Le nombre d'étudiants africains aux États-Unis se trouva donc ainsi accru et la période de contact entre des groupes d'Africains et des Noirs américains s'est prolongée. Parmi ces nombreux étudiants africains qui firent, à l'époque coloniale, des études en Amérique, figurent notamment de récents chefs d'État (tels que Nnamdi Azikiwe, Kwame Nkrumah et Kamuzu Banda) ainsi que des dirigeants nationalistes ou ethniques d'une période antérieure (comme A. B. Xuma, John Dube, Marshall et Charlotte Maxeke, J. E. K. Aggrey, Pixley Ka Izaka Seme, D. S. Malekebu, Franck Osam-Pinanko, Peter Koinange, Ndabaningi Sithole, Eduardo Mondlane et John Chilembwe). Avec le temps, le flot toujours croissant d'Africains vers l'Amérique dépassa nettement le mouvement inverse des missionnaires noirs vers l'Afrique. Autrement dit, ce qui avait commencé par une campagne d'évangélisation ayant pour but le salut spirituel de l'Afrique contribua finalement à créer un tremplin pour une révolution dans l'ordre de l'éducation, de la technique et de la politique.

Il est sans doute possible de déterminer l'influence de l'instruction reçue en Amérique sur les Africains colonisés et les mouvements anticolonialistes en examinant de brèves biographies de certains étudiants. J. E. K. Aggrey (voir fig. 29.4), par exemple, quitta la Gold Coast en 1898 pour se rendre aux États-Unis parce qu'il y avait été directement incité par un évêque de l'AMEZ originaire de la Barbade, qui avait fait lui-même ses études aux États-Unis. Aggrey fut dirigé sur le Livingstone College, principal établissement d'enseignement de l'AMEZ à Salisbury (Caroline du Nord), étant entendu, semble-t-il, qu'il retournerait immédiatement après en Afrique pour se mettre au service de cette Église. Mais, après avoir obtenu une licence et un diplôme de théologie, Aggrey accepta un emploi dans la maison d'édition de l'AMEZ à Charlotte, devint correspondant d'un ou deux journaux noirs, donna des cours gratuits à des enseignants noirs du voisinage, fut ordonné membre du Conseil de l'Église et se vit offrir une paroisse par deux Églises noires. Selon son biographe, ce travail pastoral fut « un des épisodes les plus importants du séjour d'Aggrey aux États-Unis » parce qu'« il a été extrait du milieu universitaire et plongé dans le cadre où vivait le Noir américain⁴¹ ». De plus, ses liens avec l'Amérique noire s'étaient déjà renforcés par son mariage, en 1904, avec une jeune Afro-Américaine qui descendait peut-être de Frederick Douglass. Après avoir passé vingt-deux ans parmi les Noirs d'Amérique, Aggrey retourna en Afrique à deux reprises en qualité de membre de la Commission Phelps-Stokes, mais mourut en 1927, peu après avoir accepté le poste de vice-directeur adjoint du Collège d'Achimota qui venait d'être créé

41. E. Smith, 1929, p. 85.



29.A. J. E. K. Aggrey (1875-1927), *éducateur de la Gold Coast.*
[Photo : © Royal Commonwealth Society.]

au Ghana. Parmi les dizaines de jeunes Africains sur lesquels s'exerça son influence figurent Nnamdi Azikiwe, Kwame Nkrumah et Kamuzu Banda, qui s'inscrivirent tous par la suite dans des écoles pour Noirs américains.

Alors qu'il était aux États-Unis, le Nyasalandais John Chilembwe put constater la montée du racisme. Il faisait ses études en Virginie au moment des émeutes raciales de Wilmington (Caroline du Nord) en 1898. Il semble aussi qu'il soit retourné en Afrique en compagnie du révérend Charles S. Morris, baptiste afro-américain qui s'intéressait à l'Éthiopie et qui avait été témoin des troubles de Wilmington. George Shepperson, et Thomas Price dans une admirable étude, ont montré les leçons que Chilembwe avait pu tirer de son séjour dans une Amérique raciste et ont fait observer que la façon dont les Noirs se sont adaptés à la discrimination après la reconstruction « leur a offert un modèle de stratégie et de tactique dont ils se sont inspirés quand ils ont réagi contre la discrimination, moins éclatante mais bien réelle, dont les Africains étaient victimes dans leur pays ». Shepperson et Price ne prétendent pas que Chilembwe a emprunté aux établissements afro-américains l'idée même d'écoles africaines « indépendantes de l'État et des missions européennes », mais seulement qu'il n'est pas déraisonnable de supposer que ces conceptions en la matière ont été influencées par ce qu'il a vu aux États-Unis⁴².

Bien que rien n'indique quelles ont été ses lectures pendant son séjour aux États-Unis, Chilembwe s'y trouvait au moment où les paroles et les écrits de l'évêque Turner et de Booker T. Washington étaient déjà abondamment cités et commentés dans la presse et où ceux de Du Bois et de journalistes noirs militants comme T. Thomas Fortune commençaient à attirer l'attention. De plus, la commission constituée pour enquêter sur le soulèvement de 1915 au Nyasaland a affirmé que de nombreux écrits incendiaires rédigés par des Noirs américains contribuèrent à inciter les partisans de Chilembwe à se révolter.

Le révérend D. S. Malekebu, nyasalandais lui aussi, retourna en 1926 en Afrique centrale britannique après avoir fait des études aux États-Unis. Son absence est loin d'avoir été aussi prolongée que celle d'Aggrey et son retour n'a pas été aussi catastrophique que celui de Chilembwe, mais son accession à un rôle de dirigeant pendant la période coloniale mérite également d'être signalée. Malekebu avait fait des études à la National Training School de Durham (Caroline du Nord) et au Moody Bible Institute de Chicago, puis avait obtenu le titre de docteur en médecine à la Meharry Medical School en 1917. Lorsqu'il retourna au Nyasaland en compagnie de sa femme, Flora Ethelwyn, congolaise diplômée du Spelman College, il rouvrit la Providence Industrial Mission de Chilembwe que le gouvernement du protectorat du Nyasaland avait rasée à la suite de la rébellion avortée de 1915. De plus, Malekebu fonda la Chiradzulu Native Association et fut nommé membre du conseil local. Bref, la construction d'une église et d'un hôpital, la reconstruction de la mission de Chilembwe et la vaste action qu'il a menée en faveur de la population lui ont valu de fervents admirateurs.

42. G. Shepperson et T. Price, 1958, p. 97-98.

Nnamdi Azikiwe (voir fig. 29.5), qui, comme Kamuzu Banda, fut incité à se rendre en Amérique par l'omniprésent James Aggrey et par le climat qui s'y était créé sous l'influence de Marcus Garvey, s'inscrivit d'abord en 1925 dans une école préparatoire pour Noirs de la Virginie occidentale. Quelques années plus tard, lorsqu'il fut admis à l'Université Howard, il collabora étroitement avec des spécialistes noirs comme Ralph Bunche et, en particulier, Alain Locke et William Leo Hansberry, à des études et à des recherches historiques sur les Afro-Américains et sur l'Afrique précoloniale.

Le professeur Locke devint le directeur d'études personnel d'Azikiwe qui, de son côté, remplit les fonctions de secrétaire particulier de Locke. Publié en 1925, l'ouvrage de celui-ci, *The new Negro*, exerça certainement une très grande influence sur le studieux Azikiwe parce que c'était un modèle d'étude comparée des sociétés et des cultures noires qui rassemblait des études dues à tout un éventail d'écrivains et d'érudits de la Renaissance de Harlem: Jean Toomer, Countee Cullen, James Weldon Johnson, le Jamaïcain Claude McKay, Langston Huphes, l'émigrant noir portoricain Arthur A. Schomburg, E. Franklin Frazier et W. E. B. Du Bois. En outre, ses contacts avec un étudiant en droit antillais, George Padmore, eurent une influence incontestable sur Azikiwe lorsqu'il était à Howard. Padmore prit la parole lors d'une réunion d'étudiants sur les choix politiques qui s'offraient à l'occasion des élections de 1928 aux États-Unis d'Amérique. Il collabora ultérieurement par des analyses politiques à la revue *African Morning Post* qu'Azikiwe publia dans les années 1930 en Gold Coast.

Dans une allocution prononcée en 1954 devant le conseil d'administration de l'Université Howard, peu de temps avant qu'il ne devienne premier ministre du Nigéria Oriental, Azikiwe rappela en ces termes l'époque où il était étudiant à Howard: «J'ai appris ici les rudiments des lettres, l'anatomie des sciences sociales et la grammaire de la politique⁴³.» Le professeur Hansberry, qui était à ses côtés lorsqu'il fut appelé aux fonctions de gouverneur général du Nigéria, en 1960, lui rendit alors hommage en saluant en lui «le plus illustre de mes anciens étudiants [...] celui qui a perçu le plus clairement la grandeur du passé de l'Afrique et montré les immenses possibilités recelées par son présent⁴⁴». Son éloge d'Azikiwe laissait sans aucun doute percer un peu de la déception qu'il éprouvait devant l'indifférence et même la fréquente hostilité avec lesquelles ses propres travaux sur l'histoire de l'Afrique étaient accueillis par les professeurs et les étudiants afro-américains de Howard.

Lorsqu'il entra, en 1930, à l'Université Lincoln, Azikiwe continua à s'intéresser à l'histoire des Noirs et aux relations raciales. Il se montra résolu à faire en sorte que des Noirs accèdent à des postes de professeur, qui étaient tous occupés par des Blancs, et critiqua «les ambitions traditionnelles de ses condisciples et les objectifs visiblement bourgeois de l'établissement [...]»⁴⁵. Il considérait comme «une énormité qu'une université pour Noirs ait fonctionné pendant quatre-vingt-six ans avant qu'un Noir y soit nommé

43. B. N. Azikiwe, 1961, p. 13.

44. K. A. B. Jones-Quartey, 1965, p. 76.

45. «Horace Mann Bond papers», Lincoln University (Pennsylvanie).



29.5. *Nnamdi Azikiwe (né en 1904), journaliste nigérian, panafricaniste et politicien.*
[Photo: © Camera Press, Londres.]

professeur⁴⁶ ». Les autorités universitaires prirent ombrage de l'activité contestataire d'Azikiwe (dont on parlait non seulement sur le campus, mais dans la presse afro-américaine de Pennsylvanie comme le *Philadelphia Tribune* ou les journaux de Baltimore). Elles refusèrent donc de recommander le renouvellement de son visa d'étudiant, ce qui l'obligea à quitter les États-Unis. Il partit pour l'Afrique en 1934. Au moment où Nkrumah s'inscrivit à Lincoln à la fin de la période que nous étudions ici (1935), plusieurs réformes réclamées par Azikiwe avaient été adoptées.

À l'occasion des voyages qu'il fit en Afrique de l'Ouest et en Afrique australe avec la Commission Phelps-Stokes et des cours qu'il donna en Gold Coast dans le cadre de ses fonctions au Collège d'Achimota, Aggrey, qui ne fut d'ailleurs pas le seul dans ce cas, toucha de nombreuses communautés africaines et incita des douzaines de jeunes Africains à faire leurs études en Amérique plutôt qu'en Grande-Bretagne. Azikiwe, Banda et Nkrumah sont les plus connus de ceux qui ont subi l'influence d'Aggrey. Leur expérience illustre aussi les aspects panafricains ou pan-noirs de leurs séjours en Amérique. Mais ces aspects de l'interaction entre Africains et Noirs de la diaspora n'expliquent pas entièrement l'action menée à leur tour chez eux par les Africains qui avaient fait des études en Amérique. En l'état actuel des recherches, cette action n'a d'ailleurs pas trouvé d'explication satisfaisante. Ce qui semble s'être passé, en particulier chez les Africains des colonies britanniques, c'est qu'il y a eu décalage brutal entre le changement de perspectives apporté par les études qu'ils avaient faites en Amérique et le climat peu accueillant de la colonie (d'autant plus ressenti qu'ils avaient complètement échappé au milieu colonial pendant leurs études)⁴⁷.

Toutefois, il n'y avait pas, dans les colonies africaines, une opposition ou un dédain général ou catégorique à l'égard des études en Amérique. Il semble que la formation professionnelle était bien considérée par les entrepreneurs coloniaux parce qu'elle leur permettait de trouver des ouvriers qualifiés pour « conduire leurs camions, construire leurs habitations et diriger leurs ateliers de mécanique ou d'électricité ». Les administrateurs et les missionnaires blancs encourageaient ce type de formation pour des raisons diverses : les administrateurs parce qu'ils pensaient que cela stimulerait le développement commercial et économique du territoire, les missionnaires parce qu'ils espéraient que les conceptions et les idées de Booker T. Washington sur « l'enseignement pratique » étaient bonnes pour la formation des caractères et contribueraient ainsi à élever le niveau moral général de la vie africaine.

Les deux exemples suivants montrent comment l'élément afro-américain de l'expérience des Africains qui firent des études aux États-Unis contribua à donner à leurs activités un caractère qui leur est propre.

Le révérend John Dube, qui fut plus tard le premier président général de l'African National Congress (1912-1917) et qu'on surnomma le « Booker T. Washington de l'Afrique du Sud », souligne expressément, dans une conférence qu'il donna à New York, la valeur qu'avait eue pour lui le modèle

46. H. M. Bond, dans : J. A. Davies (dir. publ.), 1958, p. 257.

47. Voir R. D. Ralston, à paraître.

de Tuskegee dû à Booker T. Washington. Il fonda d'ailleurs un « Tuskegee indigène » en pays zulu pour former l'esprit, les mains et le cœur des jeunes Zulu à la manière de Washington. Il se heurta à d'énormes obstacles, notamment pour rassembler les fonds nécessaires parce que les Sud-Africains redoutaient que les activités « éthiopianistes » des évêques Turner, Dwane et Coppin n'exercent une « influence perturbatrice ».

En 1934, au terme du séjour de neuf ans qu'il fit aux États-Unis, Azikiwe ne retourna pas au Nigéria, où il était né, mais en Gold Coast où il s'établit provisoirement après qu'on lui eut refusé des postes au Nigéria (une chaire de professeur au King's College de Lagos) et dans le service diplomatique libérien. Le président du Libéria, Barclay, rejeta sa candidature en rappelant sèchement qu'il n'était pas libérien et que sa connaissance de la république était donc insuffisante pour qu'il puisse remplir les fonctions qu'il briguait. Mais Azikiwe entreprit, avec l'ardeur qui le caractérise, de devenir une telle autorité en ce qui concerne le Libéria que même les Américano-Libériens le considéraient avec envie. À la fin de 1931, il avait acquis des connaissances suffisantes pour lire une communication sur le Libéria à la conférence annuelle de l'Association for the Study of Negro Life and History. Dans cette communication, il défendait le Libéria et condamnait ses détracteurs occidentaux. En 1934, il publia un livre intitulé « Liberia in World Politics ».

Le panafricanisme. Ses aspects politiques et culturels

Outre ces échanges sur le plan de l'éducation, une série d'organisations et de conférences panafricanistes et d'activités commerciales, littéraires et culturelles mirent les Africains en contact avec des Noirs américains et contribuèrent à influencer sur l'évolution de l'Afrique colonisée. Quatre personnalités jouèrent, par leur action, un rôle prépondérant dans le développement d'un panafricanisme officiel et organisé pendant la période coloniale: Booker T. Washington, fondateur et directeur de l'Institut de Tuskegee, établissement d'enseignement qui servit de modèle à de nombreuses communautés d'Afrique et des Caraïbes; le Dr W. E. B. Du Bois, qui, en tant que rédacteur en chef de la revue *Crisis* et « père » du Mouvement des congrès panafricains, fit de l'Afrique un champ d'action subsidiaire de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP); Marcus Garvey, qui utilisa son UNIA non seulement pour susciter un mouvement d'émigration, mais aussi pour promouvoir la solidarité, sur le plan institutionnel ou politique, entre tous les peuples d'ascendance africaine; Aimé Césaire qui (de concert avec d'autres Noirs des Caraïbes tels que Léon Damas, de Cayenne, Jean Price-Mars, d'Haïti, et le poète et homme politique sénégalais Léopold Senghor) lança, surtout dans le monde noir francophone, le concept de négritude, variante culturelle du panafricanisme en tant que conscience collective des Noirs.

Aussi importants qu'aient été le panafricanisme de Washington et de ses collaborateurs de Tuskegee, l'intérêt qu'ils portèrent à l'Afrique et l'impact qu'ils eurent sur elle et sur les Africains inscrits ou espérant s'inscrire dans des universités américaines, ces aspects de leur action sont mal connus. Toutefois

d'anciens élèves africains et américains de Tuskegee et, souvent, de nombreux Africains qui, s'ils ne s'incivrent jamais à l'institut, y firent une visite ou correspondirent avec Washington, firent connaître en Afrique cet établissement et ses ressources. Beaucoup d'Africains furent ainsi touchés par l'« esprit de Tuskegee » ou firent appel à l'institut et à d'autres possibilités offertes par l'Amérique noire à la suite de nombreuses conférences, visites et missions techniques internationales.

Prononçant un discours programme prononcé devant une conférence panafricaniste, la Conférence internationale sur le Noir, qui se tint à Tuskegee au printemps de 1912, Washington souligna l'importance des échanges de techniques et de ressources entre les Noirs africains et américains. « Cette conférence, déclara-t-il, a été organisée pour permettre d'étudier les méthodes utilisées pour aider les Noirs des États-Unis afin de déterminer dans quelle mesure les méthodes de Tuskegee et de Hampton sont applicables à la situation [...] en Afrique⁴⁸. » Parmi les participants à cette conférence figuraient des délégués du Ghana (J. E. Casely Hayford, auteur d'un ouvrage publié l'année précédente et qui faisait autorité, *Ethiopia unbound*, qui représentait l'Aborigines Rights Protection Society), de l'Afrique-Orientale britannique, du Libéria (F. E. T. Johnson), du Nigéria, du Rwanda, de l'Afrique-Orientale portugaise (actuel Mozambique) et de l'Afrique du Sud (le révérend Isaiah Sishuba, de l'Église éthiopianiste de Queenstown).

Bien que l'intérêt de l'Afrique pour Tuskegee ait été considérablement avivé par la conférence de 1912, il avait déjà été éveillé par les étudiants africains de l'institut qui étaient retournés dans leur pays et par des informations diffusées sur son activité antérieure. Une mission de Tuskegee, par exemple, était arrivée en 1901 au Togo, à l'invitation de l'administration coloniale allemande, pour améliorer les méthodes africaines de culture du coton. Son succès avait entraîné l'invitation d'autres missions au Tanganyika (actuelle Tanzanie), à Zanzibar et au Soudan, tandis que Washington lui-même était invité à s'installer en Afrique du Sud.

Parmi les autres activités panafricanistes du même genre auxquelles participèrent Tuskegee et Washington, il convient de citer des réunions organisées en 1908 par la Negro Business League, au cours desquelles Washington montra qu'il mesurait l'importance de la notion de panafricanisme dans les échanges entre Africains et Afro-Américains. Présentant cinq envoyés du Libéria qui sollicitaient une aide financière américaine, il souligna qu'« ils sont ici aux États-Unis en visite officielle non seulement comme envoyés de leur pays, mais aussi comme représentants de toute la race noire [...] »⁴⁹. Bien que l'accroissement du commerce réel entre Africains et Afro-Américains qui en a résulté ait été faible, une compagnie de navigation, l'African Union Company, fut fondée en 1913 par un adjoint de Washington, Emmett Scott, pour promouvoir la vente de produits africains sur le marché mondial. Cette

48. *The Tuskegee student*, 1912.

49. *Liberian bulletin*, 1908, p. 64-65.

idée d'une compagnie de navigation reliant l'Amérique et l'Afrique contribua fortement à attirer Garvey vers Washington.

Les rencontres entre Noirs africains et américains à Tuskegee et les autres initiatives de l'institut eurent pour effet que l'« esprit de Tuskegee » se propagea suivant une progression quasi géométrique. L'action menée au Nigéria par un diplômé de la Phelps Hall Bible Training School de Tuskegee en offre un exemple parmi de nombreux autres. « J'ai proposé à mes compatriotes, décrivait-il à ses anciens professeurs, de créer une école semblable à Tuskegee. Ils ont acquiescé avec joie. L'un deux a donné un terrain d'une vingtaine d'hectares et 1 000 dollars pour commencer immédiatement. » Et il poursuivait : « Dès que j'aurai construit deux ou trois bâtiments, je commencerai à prêcher pour répandre l'esprit de Tuskegee⁵⁰. »

John Dube et D. D. T. Jabavu figurent dans la longue liste des notables africains qui ont transmis l'acquis de Tuskegee. Au cours des années qu'il avait passées aux États-Unis comme étudiant à Oberlin et à New York, Dube s'était lié avec l'éducateur d'Atlanta, John Hope, et avec Booker T. Washington de Tuskegee. De retour en Afrique du Sud en 1899, il y créa l'Institut Ohlange sur le modèle de Tuskegee. Plus tard, en 1913, Jabavu, qui était alors étudiant à l'Université de Londres, passa environ six semaines à Tuskegee, où il observa les techniques d'agriculture, puis se rendit dans d'autres institutions noires du Sud.

En outre, une série d'épreuves annuelles de fin d'études dites « exercices d'éloquence africaine » étaient organisées à Tuskegee en fonction de certains objectifs ponctuels d'aide à l'Afrique, tels que la collecte de fonds pour une chapelle Tuskegee au Libéria. En général, des étudiants africains et afro-américains de l'institut participaient à ces exercices, qui consistaient en discours et en chants. Les thèmes des discours ainsi prononcés en 1916 allaient du « développement de l'industrie du cacao dans la Gold Coast et des possibilités de développement de l'agriculture en Afrique du Sud », par A. B. Xuma⁵¹, à « la religion et la vie sociale à Madagascar ».

Le panafricanisme en tant que mouvement politique organisé, joua aussi un rôle important en fournissant l'occasion de liens entre des Africains colonisés et des Noirs américains. En 1900, Henry Sylvester Williams, juriste de La Trinité, organisa à Londres la première d'une série de conférences panafricaines auxquelles participèrent des délégués des États-Unis, des Caraïbes, d'Amérique du Sud et d'Afrique. De plus, Williams, qui fut admis au barreau sud-africain, à partir de 1903-1904, en qualité « d'avocat auprès de la Cour suprême de la colonie du cap de Bonne-Espérance », participa à diverses activités politiques contestataires en Afrique. On sait aussi que Williams fut associé un moment, en 1907, à la célébration du soixantième anniversaire de l'indépendance du Libéria et qu'il plaida, à cette occasion comme l'en avait prié le président Barclay, la cause de l'émigration des Noirs du Nouveau Monde au Libéria.

50. *Southern letter*, 1917.

51. L'auteur du présent chapitre travaille actuellement à une biographie de A. B. Xuma.

Il est incontestable, toutefois, que ce furent les trois congrès panafricains convoqués dans diverses capitales d'Europe (Paris, 1919; Londres, Bruxelles et Paris, 1921; Londres et Lisbonne, 1923) par W. E. B. Du Bois, à la suite de la conférence organisée par Williams qui dominèrent le mouvement panafricaniste. Du Bois lui-même joua un rôle prépondérant dans ces trois congrès. Il convoqua le premier en 1919 alors qu'il se trouvait en France afin de: *a*) suivre pour *The Crisis* la Conférence de Paris sur la paix; *b*) rassembler des informations pour une proposition d'« Histoire du Noir américain pendant la Grande Guerre »; *c*) faire pression pour la reconnaissance des droits politiques des « races de couleur vivant aux États-Unis et dans le reste du monde »⁵². Une des résolutions adoptées à ce congrès de Paris demandait l'autodétermination pour les Africains.

Du Bois participa au II^e Congrès panafricain, convoqué en 1921, en compagnie de Walter White, de l'artiste afro-américain Henry O. Tanner, de Jessie R. Fauset, rédacteur noir d'éditoriaux pour *The Crisis*, qui était le plus prolifique des romanciers de la Renaissance de Harlem, du chanteur afro-américain Roland Hayes et du Sénégalais Blaise Diagne. Le congrès de 1923 rassembla des Afro-Américains, des représentants des Caraïbes et des Africains. Outre Du Bois, Rayford Logan et l'évêque de l'AME, Vernon, des États-Unis, le chef Amoah III, de la Gold Coast, et Komba Simango, d'Afrique-Orientale portugaise, y participèrent et contribuèrent à élaborer plusieurs résolutions de fond et un appel général au « développement de l'Afrique au profit des Africains »⁵³. Le congrès demanda aussi une représentation à la Commission des mandats de la Société des Nations, la création d'un Institut d'étude du problème noir, le rétablissement ou une meilleure reconnaissance des droits des Noirs dans l'ensemble du monde noir et la libération de l'Abyssinie, d'Haïti et du Libéria « des griffes des monopoles et des pratiques usuraires des financiers qui dominent le monde »⁵⁴. Du Bois alla personnellement à Genève saisir la Société des Nations de ces résolutions.

Peut-être en raison des préoccupations qu'elles exprimaient au sujet du Libéria, le président Coolidge demanda à Du Bois de représenter les États-Unis aux cérémonies d'investiture du président de ce pays, en 1923. Pendant qu'il s'y trouvait (effectuant ainsi son premier voyage en Afrique), Du Bois prit peut-être position contre l'action en faveur de l'émigration menée par Garvey au nom du panafricanisme, car les Libériens rejetèrent peu après le plan de l'UNIA.

En dépit des critiques sectaires dont lui-même et l'UNIA faisaient l'objet, Garvey devint, de 1916 à 1935 environ, la figure centrale d'une bonne part du mouvement panafricaniste aux États-Unis, aux Caraïbes et en Afrique occidentale, orientale, centrale et, surtout, australe. Vers la fin de la première guerre mondiale, son journal militant, *The Negro World*, dont le rédacteur en chef était un journaliste antillais vivant à New York, Hubert Harrison, toucha une corde sensible parmi les masses noires de New York, de toute l'Améri-

52. *The Crisis*, 1921, p. 119-120.

53. *The Crisis*, 1924, p. 120.

54. *Ibid.*, p. 121.

que du Nord et d'Afrique. Le message qu'il adressait à tous était le suivant : « Organisez-vous, achetez noir, soutenez la compagnie de navigation Black Star (qui pouvait emmener des émigrants noirs en Afrique et en rapporter des matières premières) et aidez à chasser les Blancs d'Afrique. » Il déclarait : « Nous sommes les descendants d'un peuple qui souffre. Nous sommes les descendants d'un peuple qui est résolu à ne plus souffrir [...] Nous ne désirons pas ce qui a appartenu à d'autres, bien que d'autres aient toujours cherché à nous priver de ce qui nous a appartenu [...] Les autres races ont des pays qui sont les leurs et il est temps que les 400 millions de Noirs [du monde] revendiquent l'Afrique pour eux-mêmes⁵⁵. »

Si l'influence panafricaniste de Du Bois était plus forte et plus répandue parmi les intellectuels noirs vivant en Afrique et celle de Washington chez les agriculteurs et les artisans, toutes les couches de la population noire, en Afrique et ailleurs, furent également touchées par Garvey. Celui-ci emprunta une bonne part de son inspiration panafricaniste à l'intellectuel égyptien Duse Mohammed Ali, qu'il rencontra en Angleterre en 1912, et à l'autobiographie de Washington, *Up from slavery*, qu'il lut également à Londres.

L'UNIA de Garvey, qui avait été créée initialement avec l'idée de fonder une école de type Tuskegee à la Jamaïque, devint un lien institutionnel entre un grand nombre d'Africains et de Noirs américains. Sa publication, *The Negro world*, fit beaucoup pour répandre le panafricanisme en Afrique. Huit conventions de l'UNIA se tinrent de 1920 à 1938. Les cinq premières, dont Garvey eut la responsabilité, furent organisées à New York en août de chaque année, de 1920 à 1924. Les deux suivantes eurent lieu à la Jamaïque, après que Garvey eut été banni des États-Unis, en 1929 et 1934. La huitième et dernière se tint en 1938 au Canada.

Dès la première convention, Garvey préconisa la création d'écoles spéciales pour dispenser un enseignement technique aux Noirs d'Afrique et des Amériques, le développement « de l'agriculture, de l'industrie et du commerce » pour promouvoir les échanges entre Noirs, le lancement de navires de la compagnie « Black Star » pour les faciliter et l'établissement de quotidiens « dans plusieurs grandes villes du monde », en particulier à Londres, Paris, Berlin, Le Cap, New York et Washington, ainsi que dans la Gold Coast et les Caraïbes, « pour créer un mouvement d'opinion en faveur de la totalité de la race noire ». Selon lui, la mise en œuvre de ce programme permettrait d'unifier « les peuples noirs dispersés dans le monde en les rassemblant dans le cadre d'un seul organisme⁵⁶ ». D'après ses contemporains, son message « eut un écho immense en Afrique » et « depuis son petit poste stratégique de Harlem, [il] devint une figure mondiale⁵⁷ ».

En 1917, l'intellectuel J. E. Casely Hayford (Gold Coast), profita de l'élan général imprimé par le garveyisme pour fonder le National Congress of British West Africa, dont la session inaugurale se tint à Accra en mars 1920.

55. Cité dans E. D. Cronon, 1962, p. 65.

56. A. C. Hill et M. Kilson (dir. publ.), 1971, p. 241.

57. J. H. Clarke, 1964, p. 15.

Jomo Kenyatta s'est souvenu, de son côté, qu'en 1921, « des nationalistes du Kenya, qui étaient analphabètes, se rassemblaient autour de quelqu'un qui leur lisait et leur relisait deux ou trois fois un article du *Negro world* [...] puis [...] s'égaillaient dans la forêt pour répéter méticuleusement tout ce qu'ils avaient entendu [...] à des Africains avides de disposer d'une doctrine propre à les affranchir de la mentalité servile à laquelle l'Afrique était réduite⁵⁸ ». Garvey lui-même écrivait des éditoriaux et de longs articles pour *The Negro world* qui tirait à 200 000 exemplaires environ, mais touchait en réalité un public beaucoup plus nombreux.

Au Nyasaland, la création d'antennes de l'UNIA se heurta à l'opposition des autorités coloniales et de certains dirigeants africains comme Clements Kadalie, fondateur de l'Industrial Commercial Workers' Union⁵⁹. En dépit de l'opposition déclarée du socialiste Kadalie à la doctrine de « l'Afrique aux Africains » prônée par l'UNIA, Garvey contacta peut-être directement des étudiants africains, y compris des étudiants venus du Nyasaland, qui se trouvaient alors aux États-Unis. En conséquence, l'administration coloniale britannique fit une enquête approfondie sur l'activité des étudiants du Nyasaland, comme le futur D^r D. S. Malekebu qui, pendant les années 1920, faisait ses études de médecine au Meharry Medical College, réservé aux étudiants noirs. De retour en Afrique, Malekebu se vit même interdire l'entrée au Nyasaland et dut commencer par passer un certain temps au Libéria. La crainte d'une résurgence de l'esprit révolutionnaire qui avait animé John Chilembwe fut une des raisons qui incitèrent les autorités coloniales britanniques à interdire « un voyage au Nyasaland et dans d'autres régions d'Afrique orientale projeté par Garvey et certains de ses collaborateurs pendant les années 1920 ». Pour éviter que l'influence de Garvey ne s'exerce par d'autres voies, par exemple celle de son journal tant vanté, ou par l'intermédiaire de travailleurs migrants revenus d'Afrique du Sud⁶⁰, les autorités interdirent *The Negro world* en 1922. Peut-être se jugèrent-elles particulièrement défiées par certains articles de ce journal comme celui, publié plus tard, où Kamuzu Banda, qui venait de terminer ses études à l'Université de Chicago, était présenté comme « l'héritier présomptif de la fonction de chef de 25 000 Africains du Nyasaland⁶¹ ».

La veuve de Garvey, Amy Jacques Garvey, avait entre-temps expliqué comment son influence s'était propagé effectivement en Afrique par des cheminements mystérieux : « Des marins et des étudiants d'autres régions d'Afrique [que le Libéria] ont été convertis à la doctrine de Garvey en Angleterre, en France et aux États-Unis d'Amérique. Lorsqu'ils sont retournés chez eux, ils ont propagé en secret l'évangile de l'unité et de la liberté ; certains sont devenus des dirigeants, d'autres ont rassemblé des fidèles autour d'eux par la vertu de leur enseignement et de leur foi inspirée⁶². » L'influence de Garvey devint manifeste dans les écoles de mission que fréquenta Azikiwe.

58. C. L. R. James, 1963, p. 396.

59. S. W. Johns, dans : R. I. Rotberg et A. A. Mazrui (dir. publ.), 1970.

60. Pour des indications sur les filiales sud-africaines de l'UNIA, voir *The Negro world*, 1927.

61. *The Negro world*, 1932, p. 8.

62. A. J. Garvey, 1963, p. 258.

Kwame Nkrumah confia plus tard qu'aucun ouvrage n'avait eu sur lui, lorsqu'il faisait ses études aux États-Unis, une influence plus forte que *Philosophy and opinions* de Garvey (1923).

Tandis que Garvey et Du Bois agitaient politiquement le monde noir pendant les trois premières décennies du XX^e siècle, il se forma un courant culturel orienté vers l'Afrique qui eut une large influence. La valeur de la culture noire fut, en particulier, réaffirmée avec dynamisme en Europe, aux Antilles et en Afrique occidentale, sous l'impulsion d'Africains et d'Antillais francophones qui furent attirés, alors qu'ils faisaient leurs études à Paris, par les congrès panafricains, les programmes de l'UNIA et l'enthousiasme général provoqué par la Renaissance de Harlem.

Bref, la conjonction de Noirs francophones des Antilles (comme le Martiniquais Aimé Césaire, dont le célèbre poème *Cahier d'un retour au pays natal* fut publié en 1939) et d'intellectuels ouest-africains (comme le poète et homme politique sénégalais Léopold Senghor) forgea le mouvement de la «négritude». Convaincu que tous les Africains et tous les peuples d'ascendance africaine avaient un patrimoine culturel commun, les écrivains liés à ce mouvement s'attachèrent à rétablir des liens entre les diverses composantes du monde noir.

L'expérience des Noirs d'outre-mer exerça, ainsi que les écrits et le dynamisme intellectuel de la Renaissance de Harlem, une forte influence sur la notion de «négritude». De son côté, le mouvement de Harlem se nourrit de son identification culturelle croissante avec l'Afrique. Countee Cullen se demandait dans un poème: «Qu'est-ce que l'Afrique pour moi?» Langston Hughes, dans son poème intitulé «Le Noir parle des fleuves», évoque comment il a construit sa hutte au bord du Congo et s'y est endormi⁶³! L'un et l'autre influencèrent profondément Senghor et les autres chantres de la «négritude».

Mais ce fut un autre Jamaïquain, Claude McKay, qui contribua par sa poésie à unifier le panafricanisme culturel et politique en insistant dans son œuvre sur le fait que les Noirs devaient prendre conscience de leurs souffrances communes, protester contre elles et affirmer leur dignité. Un de ses poèmes, au ton provocant et dont l'éloquence est particulièrement efficace, «Si nous devons mourir», devait être cité, sans la permission de l'auteur, par Winston Churchill pendant la bataille d'Angleterre. McKay, comme Garvey et des milliers d'étudiants africains, fut attiré aux États-Unis par la réputation de l'Institut de Tuskegee, mais il le quitta bientôt pour se joindre aux millions de Noirs qui vinrent à New York dans les années 1920.

Les rapports entre Africains colonisés et Noirs américains ont, parfois, trouvé une expression symbolique dans la littérature et la pensée populaires. Il est arrivé à des communautés africaines de donner une place centrale aux Noirs américains dans leurs rêves messianiques de délivrance du joug colonial. Au milieu du XIX^e siècle, par exemple, à l'un des moments les plus sombres de l'histoire africaine, celui du désastreux sacrifice du bétail des Xhosa, de nombreux Africains crurent que leurs terres et leurs biens

63. Cité dans C. H. Rollins, 1970, p. 19.

traditionnels, ainsi que les membres disparus de leurs familles, leur seraient rendus par des Noirs venus d'au-delà des mers. En 1910, au moment de la formation de l'Union sud-africaine, des journaux publièrent des articles sur un évêque africain nommé Msiqinya qui prétendit être un messie noir américain. Ce thème réapparut en 1921 quand Enoch Mjigima, adepte de Garvey et dirigeant d'un groupe dont les membres s'étaient donnés le nom d'Israélites noirs, entra en rapport avec l'Église afro-américaine de Dieu et des saints du Christ pendant la rébellion du Bulhoek et dans la prophétie de Wellington (voir chapitre 27). Mjigima avait alors correspondu avec Garvey et désirait créer une filiale de l'UNIA en Afrique du Sud.

Un roman intitulé *Prester John* (1910) donne une image saisissante de cette attente d'un messie afro-américain. Écrit par un Blanc, il relate une formidable révolte contre les Blancs dirigée par un ecclésiastique africain qui a fait des études outre-mer. Il fit immédiatement sensation en Afrique australe. Selon certains, il préfigura la révolte de Chilembwe, qui se produisit cinq ans plus tard au Nyasaland. Un autre roman intitulé *Bayete !*, paru en 1923, donnait une image dramatique de ce que serait l'influence afro-américaine en Afrique australe en faisant de la peur qu'elle inspirait aux Blancs sud-africains un des moteurs du récit.

Les craintes que suscitérent les deux mouvements prophétiques (Msiqinya et Mjigima/Wellington) et les deux romans messianiques (*Prester John* et *Bayete !*) furent avivées par deux événements qui semblèrent les confirmer : l'émergence du mouvement de Garvey et le voyage de James Aggrey en Afrique australe pour la Commission Phelps-Stokes. Quoique étant un Fanti de la Gold Coast, Aggrey fut largement perçu comme représentant l'avant-garde de l'invasion noire annoncée avec tant de force dans les traditions orales des Africains, des Métis d'Afrique du Sud et des Blancs. Un compte rendu contemporain se fit l'écho des croyances populaires : « Pour comprendre l'accueil enthousiaste réservé à Aggrey au Transkei et l'effet de ses discours sur un si grand nombre d'esprits, il faut se rappeler qu'ici, comme ailleurs sur le continent africain, un certain nombre d'habitants attendaient que des sauveurs leur viennent d'Amérique [...] Ils se sont donc imaginés qu'Aggrey était le héraut d'une troupe d'envahisseurs noirs [...] Ils ont cru que tous les Américains étaient des Noirs [...] qui rejetteraient des Blancs d'Afrique du Sud à la mer⁶⁴. » L'apparition d'Aggrey semblait concorder avec la prétention de Garvey de réinstaller des millions de Noirs américains en Afrique et d'y vaincre le colonialisme et attisait donc des espoirs et des craintes que l'on éprouvait depuis longtemps.

À la période considérée, au Brésil⁶⁵, on peut enregistrer l'action de quelques Brésiliens noirs en faveur de la lutte pour l'émancipation des esclaves (1888) : Luís da Gama (1830-1885), André Rebouças (1838-1898) et José do Patrocínio (1853-1905). En ce qui concerne les études relatives à la contribution africaine au Brésil, il faut signaler l'œuvre de Manuel Raimundo Queirino (1851-1923) qui vécut à São Salvador de Bahia et publia de nombreux

64. E. Smith, 1929, p. 181.

65. D. B. Porter, 1978; S. M. Couceiro, 1974; H. L. Alves, 1976.

ouvrages, entre autres *O Africano como colonizador e costumes africanos no Brasil*. Solano Trindade (1908-1973)⁶⁶ a incorporé les idées du panafricanisme et de la négritude dans la poésie brésilienne. On peut encore mettre en évidence la presse négro-brésilienne avec le lancement du journal *O Menelick* en 1915, à São Paulo, et bien d'autres tels que le *Getulino* (1923-1926), de Campinas, *O Clarim da Alvorada* (1924-1932), de São Paulo, créés par José Correia Leite et Jayme de Aguiar et, plus tard, *A Voz da Raça* (1933-1937), organe du Front négro-brésilien, mouvement de caractère politique.

Persistance et mutations des valeurs culturelles africaines en Amérique latine et aux Caraïbes

La présence africaine dans les pays d'Amérique et des Caraïbes a été soulignée par plusieurs auteurs⁶⁷ en fonction du pourcentage des descendants africains dans la composition totale de la population de chaque pays. Conformément à ce critère, trois groupes principaux apparaissent.

Dans un premier groupe, nous pouvons inclure les pays où la population noire constitue la majorité. C'est le cas d'Haïti, de la Jamaïque, de Trinité-et-Tobago, de la Barbade, etc. Dans un second groupe, nous avons les pays où la population d'origine africaine est démographiquement insignifiante, comme c'est le cas pour l'Argentine, le Chili, l'Uruguay, le Paraguay, la Bolivie, etc. Et, finalement, il y a un troisième groupe qui comprend le Brésil et Cuba, où le Noir a joué un rôle très important dans l'économie⁶⁸ et a eu une grande influence culturelle dans ces pays où le métissage a contribué de façon décisive à la formation ethnique. Enfin, il faut mentionner des pays comme la Colombie, le Panama et le Nicaragua, où l'on enregistre des noyaux de population d'origine africaine.

Du point de vue démographique, il y a lieu de vérifier avec précision la composition de la population de chaque pays, en considérant les trois principaux groupes : la population d'origine africaine, celle d'origine européenne, finalement celle d'origine locale — les « Amérindiens » — et la persistance démographique de chaque groupe et le résultat des croisements de races entre plusieurs groupes, selon les cas.

La distribution de chaque groupe selon l'échelle de la structure sociale, indépendamment d'indicateurs comme la scolarisation, complète le cadre de base et permet d'analyser l'évolution de la situation de la population d'origine africaine. Ce schéma a été utilisé par Octavio Ianni et Fernando Henrique Cardoso⁶⁹ dans l'étude du processus d'intégration de l'ancien esclave dans le marché de la main-d'œuvre libre et, plus tard, de son incorporation à l'économie urbaine.

Ce type d'analyse permet d'évaluer le degré d'intégration de la population d'origine africaine dans les économies et les sociétés sud-américaines.

66. M. Andrade, 1959, p. 97-99.

67. Par exemple, L. B. Rout Jr., 1976.

68. J. H. Rodrigues, 1964, vol. I, p. 51.

69. O. Ianni, 1962; F. H. Cardoso, 1962.

Mais l'analyse, en elle-même, n'évoque guère le respect de la permanence culturelle de l'Afrique dans le Nouveau Monde, à moins que l'on parte du principe selon lequel cette persistance pourrait être mesurée exclusivement à travers un critère racial, ou du fait que cette variable n'est pas importante.

Ici, deux écoles de pensée s'opposent. La position de M. J. Herskovits⁷⁰, qui défend la vision de la « réinterprétation » de la culture africaine à travers la persistance de certains segments culturels, a provoqué la réaction du sociologue noir nord-américain E. Franklin Frazier⁷¹, qui a mis en évidence le problème de l'intégration à la société globale. Selon Frazier, la théorie d'Herskovits pourrait mener à la conclusion selon laquelle la persistance des valeurs culturelles africaines vient renforcer la thèse des courants racistes qui affirment que le Nègre est inassimilable. Dans le cas des États-Unis, en raison de divers facteurs — et entre autres de l'action des Églises protestantes —, l'ancien esclave a perdu la majorité des valeurs culturelles traditionnelles d'origine africaine et s'est intégré à la culture anglo-saxonne.

Enfin, il faut mentionner deux autres groupes de pays. Le premier est constitué de pays comme la Colombie, Panama, le Nicaragua, etc., qui contiennent de petits noyaux de population d'origine africaine. Le second groupe est formé par ces pays qui contiennent des noyaux d'origine africaine qui n'ont pas été intégrés au Nouveau Monde, comme le Suriname, où les Boni, les Djuta, les Saramacae et les Akwa se maintiennent, la Jamaïque, la République dominicaine et même Haïti et Cuba, le pays des Nègres marrons. Vivant dans les forêts, les groupes du Suriname et de la Guyane française ont conservé de manière plus ou moins intégrale leurs valeurs culturelles et une certaine organisation sociale. Les Nègres marrons constituaient autrefois les communautés d'esclaves en fuite qui se sont réfugiés dans les montagnes de ces pays, coupant ainsi tout contact avec les colonisateurs. Une bonne partie de ces communautés est parvenue à se maintenir isolée. Plus tard, au Suriname, en Guyane française et, dans une certaine mesure, à la Jamaïque, elles se sont tenues à l'écart de ce qu'on pourrait appeler la « communauté nationale ».

Le parallèle proposé entre l'Amérique du Nord, l'Amérique du Sud et les Caraïbes à propos de la présence africaine, et spécialement des valeurs culturelles africaines, n'est pas probant. Il s'agit de réalités bien différentes, étant donné que l'« intégration » des anciens esclaves s'est faite de manière différente dans ces diverses régions et a présenté des variations selon chaque pays.

Du point de vue culturel, alors qu'aux États-Unis d'Amérique la conversion à la religion protestante a conduit à un abandon des traditions culturelles et à la création d'un nouvel univers mental, en Amérique latine et dans les Caraïbes, les valeurs culturelles africaines ont subsisté, à divers degrés, ou ont connu un processus de mutation.

Méthodologiquement, il convient de distinguer deux formes de présence : la présence culturelle de l'Afrique et la présence noire au sens physique. Selon

70. M. J. Herskovits, 1941, 1948, 1966 (a), 1966 (b), 1966 (c).

71. E. F. Frazier, 1949.

la situation et le type de processus colonial en jeu, nous aurons affaire à l'une ou à l'autre, ou aux deux simultanément.

Le problème des différences de couleur se pose de manière distincte. Selon Roger Bastide, « que la ligne des couleurs soit institutionnalisée comme aux États-Unis ou non, le résultat est le même. Les Noirs vivent ou tendent à vivre dans un monde à part, séparé; ils se sentent “différents” des autres, ils sont forcés — ou ils préfèrent (mais peu nous importe, du point de vue des conséquences) — rester “entre eux”⁷². »

L'analyse historique permet d'observer qu'au fil des années, la dichotomie entre « culture africaine » et « culture nègre », résultat d'une série de changements sociaux, ne s'est pas accentuée. Il y a eu plutôt des mutations culturelles à des degrés différents selon chaque situation concrète. En Haïti, où la population noire constitue la majorité, la religion de type africain a été influencée par la structure de la société haïtienne et le rôle des Métis; elle a connu une série de mutations provoquées par des « dieux » nouveaux ou adaptés à cette nouvelle situation. Déjà, dans les îles voisines, à la suite de l'action missionnaire du protestantisme, une « culture noire » s'était manifestée à travers divers mouvements comme celui du ras Tafari (courant messianique de réaction contre le dominateur blanc, qui recourait presque directement aux images religieuses africaines et dont Haïlé Sélassié était le messie). D'un autre côté, à la Jamaïque, avec le culte de Sasabonsan, d'origine ashanti, certains éléments de la « culture africaine » ont persisté pendant cette période historique, pour disparaître plus tard avec un changement de type spiritiste, fondé en bonne part sur la magie, comme cela a été le cas en 1894 de la Jamaica Free Church, une secte fondée par Bedward.

Dans les régions du continent américain investies par le catholicisme, une forme de syncrétisme fondée sur la coexistence de valeurs culturelles européennes et africaines émergea. Dans un tel contexte, être catholique n'implique pas de changements radicaux comme il advient dans les situations où prédomine le protestantisme.

Ce syncrétisme se caractérise par l'utilisation des dates des fêtes de la religion catholique et de ses saints et conjointement à un recours aux *orixás* et au vaudou. Ainsi, les fêtes des divinités correspondent aux dates des saints catholiques. Roger Bastide affirme que le syncrétisme n'est qu'un masque blanc mis sur les dieux nègres. Les valeurs des deux religions s'interpénètrent à des degrés différents. Au Brésil, par exemple (voir fig. 29.6 a, b, c, d), certains sacrements du catholicisme, comme le baptême, sont repris non seulement dans le sens du rituel, mais aussi pour renforcer ou fortifier l'individu. Cette acculturation des valeurs d'origine européenne marque même les formes les plus proches des origines africaines, comme le *candomblé*, la *macumba* et autres désignations; certaines se rapprochent même de la magie, ou sont caractérisées par elle. Dans le cas de la *macumba*, il faut signaler la présence des valeurs amérindiennes et l'acculturation revêt ici une triple dimension.

72. R. Bastide, 1967, p. 199.



29.6. *L'influence religieuse des Yoruba sur Bahia, au Brésil.*
[Photo : Pierre Verger.]

On peut trouver des exemples de syncrétisme avec la culture amérindienne dans la zone des Caraïbes, spécialement au Honduras, où apparaît un peuple métis issu de croisements de femmes amérindiennes avec des Africains, les Caraïbes noirs⁷³. Ces Africains sont les descendants des Igbo, des Efik et, ultérieurement, des Fanti, des Ashanti, des Fon et des Congo.

Les « sociétés africaines » se sont peu à peu transformées en « sociétés noires », dont les liens avec l'Afrique varient d'un cas à l'autre. Elles sont plus ou moins intégrées socialement — au sens de la conquête d'une citoyenneté à part entière.

Du point de vue social, l'intégration s'est effectuée en fonction des variables suivantes: le type de la société des colonisateurs blancs; la forme d'exploitation de la terre; la religion du colonisateur, protestante ou catholique; le pourcentage plus ou moins important de la population amérindienne et le degré d'intégration au processus économique imposé par le régime du colonisateur soit pendant la période coloniale proprement dite, soit pendant la période de l'indépendance américaine.

Les formes de résistance déjà constatées pendant la période coloniale, lorsque se sont formés des noyaux d'esclaves fugitifs qui tentaient de vivre en dehors du système imposé par le colonisateur, se sont manifestées à la fin du XVIII^e siècle et englobent des Métis. Elles tendent à maintenir et à défendre les valeurs typiques des sociétés africaines. L'isolement ou l'intégration de ces « isolés », en relation avec la société nationale, a varié au XIX^e siècle en fonction du degré de développement du pays concerné et de l'évolution du système socio-économique; on est passé d'un monde caractérisé par les valeurs rurales d'une économie de plantations, de fermes et de moulins à sucre à des formes plus proches du type d'économie qui existait tant à la fin du XIX^e siècle qu'au début du XX^e siècle.

L'intégration du Noir à la société rurale a varié en fonction des nécessités de l'agriculture, du manque ou de la disponibilité de la main-d'œuvre, de l'importance des contingents migratoires venant d'Europe — certains de ces contingents étant spécifiquement venus avec comme objectif de s'intégrer au système de travail. C'est ce qui s'est passé au Brésil avec la culture du café. Cette intégration se manifeste à divers niveaux: les chants des groupes religieux africains de Cuba et du Brésil, le rythme des instruments africains⁷⁴ — effectivement incorporés à la culture musicale —, l'art culinaire africain, l'emploi de certaines techniques africaines comme, par exemple, en Haïti, l'utilisation d'ustensiles comme la houe, etc., la transmission des valeurs de nature religieuse et de philosophie de la vie. Malgré la rupture provoquée par l'esclavage, la culture africaine a résisté et a même créé une nouvelle culture.

Conclusion

Quels ont été les effets des contacts entre Africains colonisés et Noirs américains? Les contacts avec les Noirs américains et ceux des Caraïbes ne

73. R. Coelho, 1964.

74. F. Ortiz, 1950.

touchèrent d'abord que la population de certaines régions d'Afrique. Au début de la période considérée, ces régions étaient celles qui devinrent les lieux privilégiés de l'émigration ou des efforts d'évangélisation des Noirs américains, c'est-à-dire surtout l'Afrique occidentale, l'Afrique du Sud et la Corne. Les populations des autres régions furent peu à peu touchées elles aussi à la suite de la pénétration progressive des projets panafricanistes, des écrits et du folklore des Noirs américains, etc., ou, ce qui a joué un rôle encore plus important, des initiatives de jeunes Africains de tout le continent qui, en nombre croissant, allaient poursuivre des études supérieures en Amérique.

Les contacts directs et profonds que des Africains ont pu avoir dans un milieu noir déterminé et les influences (voir fig. 29.7) qu'ils ont pu y subir modifièrent sans aucun doute leurs perspectives et celles des Afro-Américains, bien qu'il soit difficile d'évaluer dans quelle mesure. Mais les contacts que les Africains colonisés ont eu avec les Noirs américains semblent cependant avoir fortement marqué leurs activités sociales et politiques ultérieures. Selon certains, les idéologies et les stratégies que les nationalistes africains élaborèrent pendant la période coloniale s'inspiraient de façon très nette et sans erreur possible d'éléments empruntés aux Noirs américains. Selon d'autres, par exemple certains étudiants africains, les contacts avec les milieux noirs américains ont été décevants et stériles, ainsi qu'il ressort du témoignage caustique d'un de ces étudiants: « Une des questions que j'avais décidé d'élucider pendant mon séjour en Amérique était celle de la condition des descendants d'anciens esclaves qui y avaient été amenés d'Afrique [...] Je crois pouvoir affirmer sans crainte d'être contredit que les Noirs d'Amérique ont en moyenne progressé plus vite que ceux d'Afrique occidentale sur la voie du progrès économique et matériel, mais qu'ils sont loin derrière eux, par contre, pour ce qui a trait à l'intégrité et aux qualités qui font l'homme véritable⁷⁵. »

D'autres encore ont estimé qu'un grand nombre des missionnaires afro-américains qui considéraient les Africains comme « de pauvres sauvages païens » sont en partie responsables de la persistance chez les Noirs d'Amérique d'une image déformée et négative de l'Afrique et des Africains. Autrement dit, les Églises missionnaires, en s'attachant avec ardeur à recruter des Noirs d'Amérique pour leurs missions étrangères, ont sans nul doute succombé parfois à la tentation de dépeindre une Afrique exotique, érotique et socialement inférieure dont le salut nécessitait de grands sacrifices, un dur labeur et un concours étranger.

D'un point de vue panafricaniste plus général, il paraît certain, toutefois, que les contacts entre Africains colonisés et Noirs d'Amérique ont élargi les horizons politiques et idéologiques des Africains et accru leurs compétences techniques. Les plans d'émigration noire annoncés à grands fracas par Garvey, dont les écrits pénétrèrent jusqu'au cœur de l'Afrique, ne furent qu'un des leitmotivs grâce auxquels les peuples africains prirent conscience de l'existence des Noirs d'Amérique. Le thème de la rédemption de l'Afrique par des missionnaires noirs américains fut ressassé avec tout autant d'énergie.

75. A. E. Ani-Okokon, 1927, p. 10.



29.7. *La mosquée centrale de Lagos; un exemple de l'influence brésilienne sur l'architecture.*
[Photo: © Alan Hutchinson Library, Londres.]

Toutefois, ce furent ensuite les Africains eux-mêmes qui prirent l'initiative d'entrer en rapport avec les Noirs d'Amérique en s'inscrivant dans des établissements d'enseignement américains qui accueillaienent surtout des Afro-Américains, en participant à des conférences panafricaines, etc. En conséquence, de nombreux Africains découvrirent des conceptions techniques, pédagogiques et politiques différentes de celles que leur offrait leur monde colonisé. Lorsqu'ils retournèrent dans leur pays, beaucoup d'entre eux — inspirés par les nouvelles idées qui leur avaient été révélées — estimèrent qu'il était de leur devoir de chercher à résoudre des problèmes d'idéologie, d'identité culturelle, de valeurs de l'éducation, de pouvoir politique et d'unité ou de conscience panafricaine.

Dans ce contexte historique, les nombreuses conférences panafricaines, les projets d'enseignement général et technique de l'Institut de Tuskegee, le mouvement de la « négritude » et la place centrale donnée parfois aux Noirs d'outre-mer dans les rêves millénaires des Africains témoignent de la constance du thème panafricain chez les Noirs d'Amérique et des Caraïbes,

tout en montrant que les réponses africaines aux ouvertures du Nouveau Monde ont été variables et que les Africains eux-mêmes ont en fin de compte défini ces ouvertures de manière à les adapter à leurs propres exigences.

En résumé, deux conceptions ont inspiré les populations de la diaspora africaine et les nombreuses interactions entre habitants des deux mondes noirs. La première envisageait l'union des forces religieuses des populations noires d'Afrique et d'Amérique ou la reconstruction de l'Afrique en y faisant venir, à l'initiative des Noirs américains, des techniciens noirs d'Amérique et des Caraïbes. La seconde, qui reflétait l'évolution des Africains de l'état de prédiat à celui de sujet pendant la période coloniale, envisageait la rédemption spirituelle, la reconstruction sociale et la réforme politique des collectivités africaines grâce au rapatriement des *Africains* et à la mise en valeur des ressources *africaines*. Sous l'influence de cette conception, des Africains ont fait des études dans des écoles américaines ou ont été envoyés aux États-Unis pour participer à des activités techniques et commerciales, tandis que d'autres ont été touchés par les écrits des Noirs d'Amérique ou par les actions anticolonialistes qu'ont organisées les Noirs de la diaspora. Cette deuxième conception ne semble pas vraiment rejeter l'idéalisme qu'implique la première, mais plutôt le justifier et le réorienter dans une perspective africaine.