sans doute à prendre pour ce qu'elle est : une construction de l'identité qui appelle aux modalités de la séparation (nous/eux) et qui recourt à l'irremplaçable ressource symbolique qu'est le territoire pour venir signifier ses limites fictives. Mais pour être une réalité au sein de la diaspora, ce que la description de cette idéologie nous permettra de cerner sans ambiguïté, ce registre n'en est pas pour autant unique, ni même prépondérant. Il prend place au sein d'autres propositions qu'une deuxième étape nous aidera à aborder. Il s'agira alors de se tourner à nouveau vers la Caraïbe et de décrire, à travers divers exemples, les mutations de la « communauté a-centrée », de montrer comment le collectif se multiplie et échappe de ce fait à une construction sociale chargée d'unifier le groupe ou de tenir l'unification comme acquise. Enfin, nous terminerons cette tentative d'articulation entre théories et expériences par un chapitre consacré au rastaïsme, philosophie politico-religieuse originaire de la Jamaïque, à travers lequel se trouve comme amplifiée cette dynamique qui déroge à la centralisation communautaire. Le rastafarisme vient, de surcroît, expliciter ce qui pourrait être le plus inconsciemment dans les construits collectifs « démultipliés », à savoir une exigence de liberté traduite dans la neutralisation de l'ordre communautaire. Une exigence qu'il conviendrait de mettre en rapport avec une connaissance particulièrement aigüe des implications de l'exercice du pouvoir.

CHAPITRE VII

La ressource de la terre ancestrale

Panafricanisme et nationalisme noir comme projets d'une unité durable

Des orientations culturelles produites au sein de la diaspora noire, celles concernant les composantes idéologiques relatives au panafricanisme et au nationalisme noir nous ramènent sans ambiguïté à une identité pensée par référence à son origine territoriale et à sa filiation ancienne. Il n'est donc guère étonnant que ces idéologies figurent constamment dans les écrits consacrés à la diaspora noire quand ceux-ci mobilisent le « modèle centré » pour répercuter l'existence d'une conscience communautaire maintenue dans l'expérience transatlantique. Ce recours à un tel modèle est d'autant plus tentant que ces idéologies parcourent des réseaux établis au sein des Amériques noires, particulièrement entre les États-Unis et la Caraïbe, évoquant bien la configuration diasporique que l'on voudrait y voir. Avant d'aborder l'histoire de ces registres identitaires à vocation nationaliste et de tenter d'en évaluer la signification au sein de la diaspora, on cherchera à définir ces deux pôles idéologiques – nationalisme noir et panafricanisme – qu'il est pourtant bien difficile de séparer l'un de l'autre de façon rigoureuse. La plupart des écrits se consacrant à les décrire, bien que s'en défendant, mêlent ces deux mouvements. Il faut dire que les acteurs majeurs se trouvent la plupart du temps occuper un rôle central, à la fois dans la « branche nationaliste » et dans la « branche panafricaine ». Mais, surtout, l'un et l'autre discours sont complémentaires au point de ne pouvoir se passer l'un de l'autre : le désir d'une souveraineté sur un territoire (nationalisme) s'opérant le plus souvent par référence à une Afrique dont l'unité est pensée au travers de la solidarité entre ses peuples (panafricanisme).

d'appartenance. Pour les cultures noires du Nouveau Monde – c'est du moins ce que les exemples tirés de la Caraïbe finiront par exprimer –, il pourrait être rapidement dit qu'il y a toujours plusieurs centres, plusieurs noyaux opérant simultanément, en diverses instances. Certaines de ces instances, mais pas toutes, peuvent être retenues comme des marqueurs empiriques de l'expérience diasporique classique, c'est-à-dire marquée par une identité de la longue durée ou par la revendication d'une telle identité. Mais à ces lieux de production d'une identité du « un » (reconnaisable par sa volonté de continuité généalogique depuis l'Afrique) s'adjoignent d'autres lieux qui tendent difficilement à être attribuables à telle ou telle orientation collective la spécificité culturelle de la diaspora noire, si ce n'est sous les contours de cette diversité même.

Pour désigner ce construit, que l'on propose de tenir pour spécifique des populations issues de la traite transatlantique, le terme de « communauté a-centrée » est proposé. Il semble, au moins à ce stade de la réflexion, être en mesure de faire ressortir cette alliance antinomique entre, d'un côté, l'idée d'une absence de centre répercutée en une démultiplication collective et, de l'autre, le fait que, malgré tout, nous soyons en présence d'un « tout », à savoir une disposition collective à produire une telle formation culturelle démultipliée. Les chapitres qui suivent se consacrent à décrire les expressions de cette « communauté a-centrée » comme à en dégager les significations en rapport avec l'expérience de la traite, de l'esclavage et de la « racialisation » des rapports sociaux qui en forment le socle.

TROISIÈME PARTIE

La diaspora noire : articulation des expériences et des théories

À ce stade de notre parcours, nous avons à la fois campé les repères nécessaires à la connaissance de l'expérience issue de la traite transatlantique dans le Nouveau Monde, et mis en valeur la diversité des interprétations mobilisées pour qualifier une telle expérience. Avec cette dernière partie, il est question d'exposer l'interprétation qu'il apparaît pertinent de retenir pour comprendre les compositions tout à fait singulières que donnent à voir les cultures noires des Amériques, en particulier dans la Caraïbe. Nous avons entrevu cette interprétation à la fin du chapitre précédent avec l'idée d'une « communauté a-centrée », à savoir une construction sociale particulière qui serait constituée par un ensemble d'orientations collectives non hiérarchisées, une culture plurielle dépourvue de centralité dans la manière qu'elle a de signifier les appartenances.

L'étape qu'il faut maintenant franchir est celle de l'argumentation de cette proposition, ou encore son exemplification. Cette dernière partie ne sera donc pas que théorique. Elle cherchera au contraire à rassembler des repères empiriques qui incitent à proposer cette conception particulière de l'identité collective. Pour construire l'argumentation, on abordera d'emblée ce qui pourrait venir la contredire, à savoir l'idée d'une communauté « centrée ». La diaspora noire peut effectivement être vue comme une diaspora classique dans la mesure où elle produit un registre de références organisées autour de la désignation d'une filiation d'origine et d'une idéologie de retour vers la terre ancestrale. On explorera donc d'abord ces deux piliers idéologiques que forment le nationalisme noir et le panafricanisme, et ce depuis les États-Unis où ils se sont développés. Que nous apprennent-ils sur la diaspora ? Faut-il les verser au compte du « tout hybride », et même finir par exclure certaines de ses composantes pour ne pas perdre la cohérence du modèle, comme le fait Gilroy (1993) ? L'orientation nationaliste

ix idéologies indissociables aux significations complexes

Agissant du nationalisme noir à proprement parler, il est d'usage de le définir par de quelques caractéristiques majeures. Tout d'abord, son origine, qui est à la fois bien datée et localisée. C'est en effet aux États-Unis que cette idéologie a sa naissance au cours de la période révolutionnaire, au moment où les Noirs mêmes participent à la guerre d'indépendance. Dans un camp ou dans un autre, l'idéal d'autodétermination est entrevu comme accessible : tandis que le premier projet de Déclaration d'indépendance dénonçait violemment l'esclavage (on sait que ce passage a fini par être éliminé de la Déclaration définitive), les autres promettaient la liberté aux esclaves qui rejoindraient leurs troupes. Et dans ce contexte où soufflent les valeurs républicaines qu'émerge la première revendication « nationaliste » de la part de quatre esclaves de Boston, qui réclament les moyens « d'être transportés quelque part sur la côte africaine » (Moses, 1996, p. 7). Elle est suivie quelques années plus tard de la seconde, plus retentissante, conduite par Prince Hall, un Noir de couleur libre et combattant aux côtés des Anglais, fondateur de la première loge maçonnique aux États-Unis, à Boston, en 1775 (Howe, 1999, p. 69). À la tête d'une délégation, Prince Hall s'adresse à l'assemblée parlementaire du Massachusetts pour réclamer à la fois de meilleures conditions d'éducation pour les enfants noirs, mais aussi pour exprimer le désir « de retourner en Afrique, notre pays natal [...] où nous pourrions vivre parmi nos frères » (Moses, 1996, p. 9).

De ce fait, Prince Hall est tenu pour le premier militant d'un « proto-nationalisme » noir qui ne va cesser de s'amplifier. Son message contient en effet les trois repères fondamentaux qui en forment l'armature idéologique. Le premier tient à la lutte pour la reconnaissance des droits du peuple noir dans un contexte particulièrement oppressif. Le deuxième exprime ce qui est au cœur même du nationalisme, à savoir le désir d'exister de manière indépendante, au sein d'une nation où s'affirme le sentiment d'appartenance (ici, le « pays africain »). Le troisième, enfin, désigne explicitement cette nation comme étant l'Afrique, sans plus de distinction au sein du vaste continent.

Le désir d'une nation souveraine ne s'exprimera cependant pas toujours par référence à l'Afrique. D'après Moses (1996), c'est ce qui fait la différence entre le nationalisme et le panafricanisme. Car le premier relève de la volonté de créer une nation séparée, quel que soit le lieu où celle-ci se trouve. De fait, le nationalisme comprend des projets qui ne font pas forcément de l'Afrique le lieu d'élection de l'aspiration nationale. Tel est le cas, en particulier, de la revendication « séparatiste » qui s'est exprimée très tôt aux États-Unis en faveur de la création d'un État noir distinct. On la retrouve chez Gabriel Prosser, cet esclave qui déclencha l'attaque malheureuse sur la ville de Richmond (Virginie), en 1800. Le

plan de Prosser prévoyait la création d'un État indépendant en Virginie. Pourtant, cette volonté séparatiste ne prendra que très rarement des tournures formalisées. Pour Van Deburg (1997, p. 197), le projet le plus ambitieux est celui constitué par la « Republic of New Africa », un mouvement né à Detroit en 1968, dans la vague du Black Power. Sur la base de la conviction selon laquelle le peuple noir constitue une « colonie interne », ce groupe d'activistes réclame publiquement la création d'un territoire souverain – la « République de Nouvelle Afrique » – formé par les cinq États de Caroline du Sud, de Géorgie, d'Alabama, du Mississippi et de Louisiane. La secession est envisagée comme une réparation due à la nation noire pour les drames de l'esclavage et du racisme. En cas de refus, le mouvement oppose la menace d'une lutte armée. Installée dans une ferme du Mississippi, avec un président à sa tête, la « communauté africaine » née de ce projet n'a qu'une existence éphémère, arrêtée violemment par un raid de police en 1971. Notons qu'une revendication similaire est portée à la même époque par le fondateur de la « Nation of Islam », Elijah Muhammad, qui demande la création d'un État souverain comme remboursement de la dette américaine envers le peuple noir (Howe, 1999, p. 95 ; Van Deburg, 1997, p. 315).

Au cours de l'histoire du nationalisme, d'autres ancrages géographiques se précisent comme espace d'élection. C'est le cas de la République d'Haïti, symbole par excellence de la conquête de la liberté. En 1824, le nouveau président haïtien Jean-Pierre Boyer encourage l'immigration des personnes libres depuis les États-Unis. En lien avec l'African Methodist Episcopal Church (AMEC), la première formation religieuse noire indépendante aux États-Unis, le départ de 2 000 Noirs américains s'effectue vers Haïti, jusqu'en 1825. L'expérience se solde pourtant par un échec dû aux différences culturelles entre les natifs et les nouveaux arrivants, le président haïtien craignant de son côté de ne pouvoir garder le contrôle du pays. Certains finissent par retourner aux États-Unis (Geiss, 1974, p. 86).

Hors de ces épisodes, force est de constater que le nationalisme noir se tourne plutôt vers l'Afrique pour penser sa base territoriale. Pourtant, ceci n'est vrai que si l'on tient absolument à rattacher la définition du nationalisme noir à la volonté de création d'un État souverain. Or rien n'est moins sûr. Et si l'on se réfère aux propos d'un spécialiste aussi rigoureux que Moses (1996, p. 2), qui insiste pour caractériser le nationalisme noir comme « l'effort des Africains Américains pour créer un État-nation souverain et formuler la base idéologique du concept de culture nationale », on est très vite obligé de se rendre compte que toutes les expressions dites « nationalistes » n'entrent pas dans le cadre strict de cette double définition. Examinant des textes militants, Moses lui-même en vient à qualifier de *stateless* (sans État) certaines revendications qui n'ambitionnent pas effectivement la création d'un territoire séparé (*ibid.*, p. 18). Celles-là se consacrent plutôt à dénoncer l'oppression du peuple noir, à faire accéder à une conscience libératrice

en même temps qu'unificatrice, formulant ainsi les termes d'une identité plus nationale que territoriale.

C'est ici que le qualificatif « noir » accolé constamment à celui de « nationalisme » prend tout son sens. Car les composantes idéologiques qui cherchent à construire une identité collective unitaire le font avant tout à partir du socle historique qui est le leur et auquel elles ne peuvent se soustraire. Cette histoire est celle de rapports sociaux constamment structurés par la catégorie raciale. Il n'est pas étonnant alors de pouvoir affirmer, comme le fait Moses (*ibid.*), que le nationalisme noir est un « nationalisme racial » : c'est la race, celle du peuple « noir », qui est saisie ici comme principe de lien entre les membres de la « nation » et qui configure celle-ci. Il est aisé de vite refouler une telle idéologie au rang des options essentialistes, voire racistes, ce que fait un auteur tel que Gilroy (1993) en s'attaquant, entre autres, aux discours afrocentristes. Pourtant, ce serait oublier la complexité dans laquelle s'inscrivent les multiples variantes nationalistes. De ce point de vue, la réflexion de Lipsitz (1996, p. 195-197) en réponse à Gilroy est fort juste :

Le peuple qui risque l'enfer seulement parce qu'il est noir, agit logiquement et raisonnablement quand il utilise la négritude comme moyen d'augmenter le pouvoir et la solidarité du groupe [...]. Toute évaluation de choix politiques qui s'effectue sans respecter ce que les personnes pensent [...] comment elles parviennent à transformer l'oppression en une affirmation de soi plutôt qu'en une dépréciation de soi, est certainement vouée à l'échec quel que soit son niveau de subtilité théorique.

Le nationalisme noir est donc tout à la fois un outil de résistance à l'oppression, un moyen de restauration d'une dignité reniée, comme il est l'expression d'une volonté plus politique d'autodétermination. Les discours qui le constituent sont de ce fait très variés et peuvent être de tonalités fort différentes. Il ne faudra donc pas être surpris de trouver réunis sous la même appellation de « nationalisme noir », des acteurs aux visions parfois éloignées, du Jamaïcain Marcus Garvey, exprimant son souci de pureté raciale, au Martiniquais Aimé Césaire, déclinant son éloge poétique de la beauté nègre. Le mouvement francophone de la négritude que certains spécialistes associent aux formes du nationalisme (Geiss, 1974 ; Howe, 1999) n'aura de cesse de tenter de résoudre la contradiction qui lui fait mettre en valeur une conception « racialisée » de l'humanité tout en dénonçant les affres du racisme. Aimé Césaire affirmera la négritude comme « un certain nombre de valeurs que nous considérons comme nègres et le désir de rester fidèles à ces valeurs » (cité par J. Corzani, 1978, p. 335), mais dira aussi que « la conscience d'être noir, la prise en charge de son destin, de son histoire, de sa culture, [...] ne comporte ni racisme, ni exclusivité » (*ibid.*, p. 334). Avant tout littéraire et philosophique, le mouvement de la négritude n'a certainement pas eu la dimension de l'activisme politique qui caractérise le nationalisme noir américain. Elle

à un peuple, jusque-là méprisé et persécuté du fait de son appartenance raciale, les moyens d'accéder à la pleine estime de soi.

Si l'on s'en tient à la définition restreinte du nationalisme comme volonté politique de création d'un État, le panafricanisme apparaît bel et bien comme son corollaire incontournable puisqu'une telle volonté se tournera le plus souvent vers l'Afrique. Mais, là encore, la dimension panafricaine mériterait qu'on élargisse son champ de signification. Défini dans un sens strict comme l'adhésion à la cause politique en faveur de l'unité du continent africain, le panafricanisme débordé de cet objectif pour inclure tous les mouvements politiques ou intellectuels, « parmi les Africains et les Afro-Américains », qui contribuent au « sentiment de solidarité raciale et à une nouvelle conscience de soi » tout en faisant de l'Afrique « la patrie authentique sans nécessairement y envisager un retour physique » (Geiss, 1974, p. 3). Cette définition, on le voit, autorise à situer dans la mouvance panafricaine tout discours, toute représentation qui mobilise un registre destiné à valoriser un lien à l'Afrique, y compris sur la base de l'appartenance raciale. Le sociologue américain St Clair Drake (1982, p. 461-462), à la fois universitaire et ardent militant panafricain, adopte un point de vue tout aussi général : la « tradition Panafricaine » (avec un grand « P », précise-t-il) est ce qui permet de produire « un sentiment d'unité et d'action entre les individus en Afrique et dans la diaspora ». Elle est une tentative « consciente et délibérée de créer des liens de solidarité basés sur l'expérience commune imposée par l'esclavage et ses conséquences ». Avec un petit « p », elle correspondrait à une action plus diffuse, moins structurée sur le plan politique, vouée à maintenir une mémoire vivante de l'Afrique dont on pourrait trouver un exemple parmi d'autres dans les rituels mortuaires où le corps doit être orienté de manière à faciliter le retour de l'âme vers le vieux continent d'origine. Précisons que cette pratique, bien que n'ayant pas toujours été attestée par les ethnologues – Alfred Métraux (1958, p. 216-235) n'en fait pas mention dans son descriptif très détaillé du culte des morts à Haïti ; voir aussi d'Ans (1989, p. 288) –, a au moins le mérite d'exister comme représentation mythique largement diffusée.

Il est aisé d'imaginer combien les définitions qui viennent d'être énoncées, autant pour le nationalisme noir que pour le panafricanisme, demandent d'investir les nombreux aspects que traduit, au sein de la diaspora noire, toute sensibilité vis-à-vis de l'Afrique. Dans ce qui suit, on se limitera seulement à explorer certains traits marquants du nationalisme politique lorsque celui-ci rencontre la volonté affirmée de trouver sa base territoriale en Afrique. Selon cette perspective, il y a peu de raisons de dissocier le nationalisme et le panafricanisme, ce que confirment les ouvrages de Moses (1996) et de Geiss (1974) qui, consacrés exclusivement à l'un ou à l'autre, s'appuient pourtant sur les mêmes événements et les mêmes groupes d'acteurs pour les décrire.

Étapes du développement de la revendication de « retour » à la terre ancestrale

L'histoire du nationalisme noir, au sens de l'acception étroite qui vient de lui être donnée, se décline en trois périodes principales. La première, préclassique ou « proto-nationaliste », voit l'émergence de la revendication de retour à l'Afrique. Celle-ci se formalise au cours de la seconde période, dite classique, où se distinguent deux grands moments : autour de 1850, quand émerge la figure du Noir américain Martin Délandy, militant pour la cause dite « émigrationniste » puis au début des années 1920 avec le mouvement populaire d'une envergure inédite fondé par Marcus Garvey. La troisième période est celle du nationalisme moderne. Elle épouse les contours de la lutte radicale incarnée par le Black Power en rupture avec l'orientation pacifiste du mouvement des droits civiques.

Naissance du nationalisme

La notion de « proto-panafricanisme » utilisée par I. Geiss (1974, p. 30) paraît parfaitement interchangeable avec celle de « proto-nationalisme » de Moses (1996, p. 6). Elle sert à décrire cette période où s'élaborent les soubassements de la protestation noire contre la domination blanche. Geiss situe précisément l'origine de cette mobilisation en 1787, année où une série d'événements symboliques se produisent, traduisant les spécificités historiques durables de ce que l'on pourrait désigner, en rapport avec ce qui précède, comme le « nationalisme panafricain ». Cette année-là, à Philadelphie, la première organisation abolitionniste américaine, fondée par des quakers, se dote d'un statut lui permettant véritablement d'entrer en action. C'est aussi à Philadelphie, en 1787, que se réunit l'Assemblée constituante : le Congrès reçoit à cette occasion la première pétition des abolitionnistes. Encore à Philadelphie se constitue la première « Free African Society », établie par les Noirs Richard Allen et Absalom Jones, pour protester contre la discrimination dans les églises méthodistes blanches. Ce mouvement ne va cesser de s'amplifier et d'essaimer. Il est à l'origine de la fondation de la première dénomination religieuse noire américaine, l'AMEC (African Methodist Episcopal Church), puisque c'est Richard Allen qui crée celle-ci en 1816. La formation de la première loge maçonnique noire (Prince Hall) intervient également en 1787. À cette série d'événements en Amérique font écho ceux qui se déroulent aux autres pointes du fameux circuit triangulaire. En Europe, la naissance du mouvement abolitionniste est datée de cette même année 1787, lorsque se forme un comité pour la suppression de la traite conduit par ceux qui deviendront les plus actifs d'entre les abolitionnistes : William Wilberforce, Thomas Clarkson et Granville Sharp. Autre fait troublant, encore à cette date précise, la publication du livre d'Ottobah Cugoana, cet Africain d'origine Fanti, capturé et vendu dans l'île de Grenade, ramené en Angleterre par son maître où il

partie et non intégralement d'après certains spécialistes – d'un ouvrage (*Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*) où il demande l'abolition totale de l'esclavage, ouvrage fut immédiatement traduit en français et préfacé par l'abbé Grégoire pour la campagne de la Société des amis des Noirs. En Afrique, c'est toujours cette même année 1787 que se produit un événement majeur, passé d'inaperçu, mais qui va très vite devenir le point focal des aspirations nationales au retour, à savoir l'arrivée des premiers Noirs « rapatriés » en Sierra Leone.

C'est avec beaucoup de finesse que Geiss (1974) analyse cette convergence de faits comme révélatrice de la nature même du panafricanisme (ou du nationalisme), avec cette localisation dans un ensemble qui inclut forcément les pôles du triangle Amérique-Europe-Afrique et met en relation les points nodaux de la destinée historique des peuples noirs : traite, esclavage, discrimination, lutte pour l'égalité, autodétermination, désir de souveraineté.

Sierra Leone et Liberia : terres de retour ambiguës

L'épisode de la Sierra Leone apparaît comme le déclencheur d'une problématique du retour vers l'Afrique avec toutes les ambiguïtés que celle-ci recèle au regard de la complexité des rapports entre univers blanc et noir, ambiguïtés qui vont durablement la teneur du débat pour l'autodétermination. L'initiative de créer une colonie pour accueillir les anciens esclaves d'Amérique est en effet étroitement liée à la volonté des Européens, abolitionnistes et/ou colons américains. Elle naît d'abord en Angleterre où se forme, à la fin du XVIII^e siècle, une sous-prolétariat urbain noir (*black poor*) qui résulte, entre autres, de l'arrivée en Amérique des anciens esclaves américains ayant combattu avec les loyalistes déçus. Souhaitée par les abolitionnistes, encouragée par le gouvernement britannique, l'idée de favoriser la formation d'une communauté noire libre et autonome, sur un territoire africain qu'elle contrôlerait selon les mêmes droits dont jouissent les Blancs, ne tarde pas à se préciser comme une solution à la pauvreté urbaine tout comme un aboutissement vertueux de l'esprit philanthropique. Mais l'initiative comporte aussi des objectifs commerciaux : un botaniste n'a-t-il pas récemment eu pour mission dans la péninsule sierra-léonaise au terme de laquelle il conclua sur le bon potentiel agricole pour l'économie du coton ? Environ 400 immigrants Noirs libres et quelques Blancs, foulent ainsi le sol de cette région où ils érigent, en 1787, une première colonie, « Granville Town » (du nom de l'abolitionniste britannique qui soutient activement le projet), rebaptisée rapidement « Freetown ». La Sierra Leone Company, créée en 1791, constituée par des abolitionnistes et des banquiers britanniques, entérine le caractère de l'entreprise commerciale par ce chemin entre humanisme et rationalité économique. Le premier groupe de migrants est rejoint dès 1792 par d'autres « loyalistes noirs » réfugiés

jamaïcains à l'issue de la campagne guerrière qui les a opposés aux autorités britanniques de l'île. Alors que la Royal Navy contrôle sur les mers l'application du décret d'abolition de la traite, les captifs libérés à la suite de l'interception des bateaux frauduleux sont dirigés vers la Sierra Leone. De 1808 à 1863, ils seront ainsi 60 000 à retrouver la liberté en terre africaine, à Freetown. La communauté qui se constitue doit faire avec les difficultés de la différence culturelle. Dotés du statut de « sujet britannique » qui les oppose aux populations autochtones de l'intérieur, les migrants finissent par constituer une collectivité plus ou moins homogène – les Créoles (Krios) – où s'impose l'influence des plus anciens arrivants (Wyse, 1982). Ce groupe s'affirme bientôt comme une élite dominante vis-à-vis des populations locales, imposant sa suprématie au travers des signes distinctifs de la civilisation européenne.

L'expérience de la Sierra Leone inspire de toute évidence les Américains, qui fondent en 1817 l'American Colonization Society (ACS), une société chargée d'organiser le rapatriement vers l'Afrique. Constituée par des Blancs, elle s'appuie sur des arguments philanthropiques ambigus, à la fois soucieux de favoriser un établissement autonome des Noirs libres et exprimant la nécessité d'une destinée séparée entre Noirs et Blancs. Déjà, l'auteur de la Déclaration d'indépendance, pourtant favorable à l'abolition, Thomas Jefferson, avait fait connaître son doute quant à la cohabitation harmonieuse entre les « races », consigné dans ses *Notes from the States of Virginia* (1781). Il en appelait ainsi à la ré-émigration des Noirs libres vers l'Afrique. C'est cette même idée qui préside à l'action de l'ACS. Elle se concrétise avec l'annexion du Liberia en 1821, acquis auprès d'un monarque local au terme d'échanges peu scrupuleux conclus avec un lieutenant de l'US Navy. Dans les années qui précèdent la guerre civile américaine, environ 15 000 Noirs, la plupart originaires des États du Sud, sont rapatriés vers le Liberia. Selon Geiss (1974, p. 82), certains n'auraient pas même donné leur consentement pour ce « départ » aux allures forcées. L'ACS finit par être assimilée à un outil au service de la déportation des Noirs libres, indésirables en terre d'Amérique. Cependant, comme en Sierra Leone, la nouvelle communauté se constitue en une classe aisée, tirant son pouvoir de son autorité exercée sur les populations locales. La République du Liberia, proclamée officiellement en 1857, va cesser assez rapidement de se présenter comme une solution pour le pouvoir américain, inquiet des conséquences de l'acte d'abolition. Tout comme Jefferson, Lincoln se montre favorable à la ré-émigration, mais envisage plutôt l'Amérique centrale ou Haïti. Le projet sera suivi de peu d'effets, l'expatriation vers Haïti se révélant assez vite un échec, comme en 1824.

L'ambiguïté des établissements fondés pour le « retour » en terre africaine n'échappe pas aux militants nationalistes noirs américains. Elle commande d'ailleurs dans son ensemble la structuration des mouvements de lutte contre la discrimination, tiraillés dès lors entre deux tendances aux expressions durables :

dira « intégrationniste » ; de l'autre la tendance à proprement parler nationale dite « séparatiste », c'est-à-dire favorable à la création d'un État séparé. Cette dernière, l'existence des sociétés de colonisation où s'impose en conséquence la volonté du pouvoir colonial empêche d'investir de manière réellement positive les territoires africains présentés comme ceux de la liberté. La configuration nationaliste prend ainsi des allures de division entre ceux qui soutiennent l'initiative au Liberia et ceux qui la refusent. On le mesure déjà au travers de l'initiative conduite au début du XIX^e siècle par le Noir américain Paul Cuffee, un armateur qui s'associe au projet du retour en Afrique en mêlant des objectifs à la fois économiques et politiques, témoins d'un désir d'apporter la civilisation chrétienne au continent africain. L'entreprise de Cuffee se solde par le rapatriement d'une trentaine de Noirs américains en Sierra Leone, en 1816. Une attente de quelque 2 000 autres personnes « candidates au retour » aurait eu au moment de la mort de Cuffee, survenue l'année suivante. Si cette initiative provoque, à son début, de la sympathie de la part des Noirs, elle finit cependant pas être discréditée, d'autant que Cuffee entretenait des liens avec l'Europe. L'année de sa mort (1817), une réunion de protestation à Philadelphie, réunissant 3 000 personnes, exprime la colère grandissante des Noirs contre l'Amérique face à ce qui ressemble à l'expulsion des libres hors de l'Amérique. De leur côté, les leaders religieux de l'AMEC expriment leur solidarité avec le peuple maintenu en esclavage : « Nous ne nous séparerons jamais volontairement des esclaves de ce pays. Ils sont nos frères par les liens du sang et de la souffrance » (cité par Geiss, 1974, p. 85). L'associé de Cuffee lui-même, James Forten, prend bientôt position contre les projets de colonisation de l'Afrique.

Martin Delany et le premier grand projet du « Back-to-Africa »

C'est dans un tel contexte, en proie aux ambiguïtés du projet de retour, qu'émerge la figure la plus significative du nationalisme noir classique du XIX^e siècle, Martin Delany. Noir libre originaire de la Virginie, physicien et médecin de la « Medical School » de Harvard pour raisons discriminatoires, Delany commence d'abord brièvement avec Frederick Douglass, cet ancien esclave autodidacte ayant racheté sa liberté et devenu l'un des plus célèbres militants noirs de la cause abolitionniste. Avec celui-ci, Delany partage le vif refus des actions « émigrationnistes » conduites par l'ACS en Afrique. Ainsi écrit-il que le Liberia « n'est pas une république indépendante », mais une « misérable parodie » de la « lamentable dépendance des colonisateurs (*colonizationists*) américains » (par Moses, 1996, p. 23). Pourtant, Delany n'abandonne pas à la tendance « intégrationniste » que représente Douglass le projet de trouver hors des États-Unis un territoire souverain. En réaction à la promulgation de la loi sur les esclaves fugitifs (« Fugitive Slave Acts ») de 1850 – loi qui rendait la répression des esclaves en fuite obligatoire dans tous les États, y compris les États

d'être des fugitifs – Delany publie un ouvrage (*The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United-States*, 1852) dans lequel il affirme clairement que la seule réponse acceptable à une telle loi est de quitter les États-Unis. Martin Delany s'impose ainsi à son époque comme l'un des rares défenseurs de la cause «émigrationniste», capable en même temps de rejeter la politique incarnée par le Liberia. Son parcours n'en est pas pour autant exempt de contradictions. En 1854, il organise la première «National Emigration Convention of Colored Men» dont l'objectif est d'organiser le départ des Noirs du sol américain. Plusieurs destinations sont envisagées, des expéditions de repérage sont conduites en Haïti et en Afrique. Avec son associé Robert Campbell, Delany effectue une mission en Afrique de l'Ouest, à la recherche de solutions pour l'établissement des Noirs émigrés. Il se rend au Liberia où il rencontre les leaders noirs américains établis dans le pays, Edward Wilmot Blyden ou encore Alexander Crummel, tous deux restés fidèles à des projets «rédemptionnistes» vis-à-vis de l'Afrique et du Liberia, c'est-à-dire incarnant un nationalisme religieux animé par la volonté d'apporter son salut à l'Afrique par la foi chrétienne. Au Nigeria, en 1859, Delany signe un traité avec le roi d'Abeokuta par lequel les Noirs américains sont autorisés à s'installer pour développer la production de coton (Sellman, *in* Appiah et Gates, 1999, p. 585), traité que le signataire africain remettra en cause. De retour aux États-Unis, il finit par entretenir des liens avec la toute nouvelle African Civilization Society fondée par Henry Highland Garnet en 1858 et quelques autres nationalistes noirs dans le but de «promouvoir la civilisation et la christianisation de l'Afrique et des descendants des ancêtres africains de toutes les parties du monde» (cité par Mosès, 1996, p. 26). Cette société, qui ambitionne de rapatrier les Noirs américains autant vers l'Afrique que vers la Caraïbe, fait assez vite l'objet de critiques véhémentes, notamment de la part de Frederick Douglass qui l'envisage ni plus ni moins comme l'équivalent colonialiste noir de la blanche American Civilization Society, ce que la similarité des sigles (ACS) ne fait que renforcer.

Mis à mal par la guerre civile américaine, les projets de Delany, comme d'ailleurs ceux de Garnet, ne seront pas suivis d'effets. Devenu le premier officier noir le plus gradé, Delany s'investit dans la politique officielle conduite pendant la Reconstruction, politique dont il ne tarde pas à mesurer la faiblesse. Ses derniers efforts pour le *back-to-Africa* datent de 1877, quand se forme la Liberian Exodus Joint Stock Steamship Company, compagnie maritime destinée à transporter les Noirs vers l'Afrique, initiative là encore arrêtée avant d'avoir réellement pu voir le jour. L'itinéraire de Delany reste riche d'enseignements à double titre. Il montre d'une part comment la référence à l'Afrique se constitue comme point focal de l'idéal de la diaspora quand celle-ci cherche à se projeter dans un ailleurs garant d'une souveraineté reconquise. Dans un contexte extrêmement défavorable à l'activisme politique noir, il faut retenir l'incroyable

faiblesse de leurs résultats. D'autre part, les contradictions de Delany oscillent entre le rejet de la solution «Liberia», la volonté d'une intégration égalitaire États-Unis («notre terre commune est aux États-Unis» – cité par Geiss, 1952, p. 88), la volonté de retour vers l'Afrique désignée comme *father* («patrie»), même s'il s'agit en définitive du Liberia, toutes ces contradictions montrent combien la revendication nationaliste s'inscrit d'emblée dans la complexité des rapports fondés dans l'esclavage. Ceux-là obligent à considérer le point d'arrivée de la dispersion, l'Amérique, comme toujours privative l'égard d'une liberté qui reste à conquérir, laissant entière la difficulté pour choisir le lieu de cette conquête, *in situ* ou ailleurs.

Le renouveau « radical » du nationalisme au XX^e siècle Marcus Garvey

Les projets de retour ne connaîtront guère d'ampleur jusqu'aux lendemains de la Première Guerre mondiale, excepté sans doute l'épisode très symbolique «Chief Sam», en 1914-1915. Originaire de la Gold Coast, actuel Ghana, ce noir africain est connu pour son entreprise originale conduite avec Faduma, un noir né aux Bahamas et émigré en Sierra Leone. Se rendant acquéreur d'un paquebot qu'il baptise le *S. S. Liberia*, Sam fonde la Akim Trading Company et part pour les États-Unis, dans l'Oklahoma, où il propose la vente des parts de sa compagnie aux candidats au retour, avec la garantie d'une traversée gratuite vers l'Afrique. L'initiative reçoit un certain succès et le *Liberia* est en mesure de recruter un groupe de Noirs américains dans la Côte-de-l'Or au début de l'année 1915. Mais les nouveaux arrivants, bien que chaleureusement accueillis, rencontrent des difficultés si importantes face à leurs conditions de vie misérables qu'ils envisagent de retourner aux États-Unis. Un épisode qui montre là encore la validité des liens avec l'Afrique et la ferveur qui préside à l'intention de retour, comme les désillusions qui peuvent en découler.

Le projet de Marcus Garvey, nourri dans le Harlem des années 1920, n'est pas en définitive par rapport aux initiatives entreprises dans le passé. Tout est en fait là : plans de retour, visée rédemptrice pour l'Afrique, nationalisme messianique, volonté séparatiste... Ce qui fait la différence avec la tradition nationaliste à laquelle s'enracine l'action de Garvey est l'ampleur de l'écho du message porté par cet homme, de même que l'extrême difficulté à qualifier ce message de façon univoque, tant celui-ci apparaît contradictoire, pouvant être interprété tantôt comme nettement raciste et tantôt comme véritablement soucieux de justice. Ne s'arrêter aux excès de Marcus Garvey, ce serait ignorer la portée symbolique de son action et le fait que, dans toute sa radicalité – pouvait-il en être autrement ? – il a su, hors des milieux intellectuels, faire accéder à une conscience de l'option sans concession ni compromis, et rendre tangible la possibilité d'une lit

désirer une figure emblématique moins contestable, Marcus Garvey a bien incarné et continué d'incarner en certains lieux le combat pour la dignité des Noirs et l'espoir d'un monde plus juste.

Né à la Jamaïque en 1887, dans une famille d'artisans, Marcus Mosiah Garvey correspond à ce profil des militants politiques de la diaspora, souvent quasi autodidactes, passionnés par les écrits, voyageurs parcourant les réseaux établis entre l'Europe, l'Amérique, les Caraïbes (Garvey n'a cependant jamais foulé le sol africain...). Imprimeur, il fonde déjà un premier journal à la Jamaïque, puis part en Amérique centrale et en Amérique du Sud où d'autres éphémères journaux voient le jour. Son périple l'amène en Europe, à Londres, où il consolide sa connaissance de la condition des Noirs en s'insérant dans les cercles intellectuels africains. Il se montre impressionné par la lecture de l'autobiographie de Booker T. Washington, un leader noir américain qui entérine d'une certaine manière la politique ségrégationniste en appelant la communauté à se mobiliser pour son propre développement économique et son éducation, plutôt que de s'agiter dans les luttes politiques. Augurant de la future opposition entre Garvey et Du Bois, le projet de Washington était déjà sévèrement critiqué par le second, plus favorable à l'intégration égalitaire au sein de la société américaine qu'à toute forme séparatiste. De retour à la Jamaïque en 1914, Garvey fonde l'UNIA (« Association pour le progrès universel des Noirs » – Universal Negro Improvement Association) qui le propulse véritablement dans un horizon politique international. C'est néanmoins aux États-Unis, où Garvey se rend en 1916, que l'UNIA prend son essor. Le contexte de la Grande Migration, depuis le Sud assailli par les lynchages vers les États du Nord, est favorable à l'affirmation d'une conscience politique. Au cours de ses performances oratoires réalisées au coin des rues (les *street corner forums*), le charismatique Garvey gagne son audience auprès des communautés, tant noire américaine qu'antillaise. Soutenu par une fraction de la bourgeoisie noire, il peut acquérir, à Harlem, le Liberty Hall, ne contenant pas moins de 6 000 places et d'où il est en mesure de déployer son activité.

Le programme politique de Garvey s'articule à partir de trois principaux objectifs qui visent l'essor économique interne à la communauté noire, le droit à l'autodétermination pour cette même communauté et, objectif sans doute resté le plus associé à l'image du leader, la fondation d'une nation noire sur le continent africain, ce que résume son slogan : « *Africa for the Africans* ». Dotée d'un journal largement diffusé, le *Negro World*, l'UNIA ne tarde pas à se développer de façon spectaculaire, établissant des ramifications dans les principales grandes villes américaines et à travers le monde, en Afrique de l'Ouest, aux Caraïbes, en Amérique centrale, en Amérique du Sud, au Canada, en Angleterre. C'est là le résultat le plus considérable de l'activisme de Garvey : la large diffusion d'un message politique dans le monde noir dispersé à travers les continents. Pour le

jusqu'en 1927. Là, il montre sa capacité à mobiliser les foules de Harlem au cours de parades restées mémorables à l'occasion des assemblées annuelles de l'UNIA. S'y exprime le côté le plus extravagant et fantasque de Garvey, frôlant le culte de la personnalité avec toute une mise en scène évoquant le défilé impérial, le leader noir se déplaçant habillé tel un Napoléon et entouré d'une garde militaire, groupe des « Royal African Guards ». Il suffit de regarder les photographies de ces parades, où figurent les associations communautaires soutenant le mouvement garveyiste, pour constater l'ordre qui y préside dans une veine militaire accompli. À la première convention, celle de 1920, Garvey est proclamé « président provisoire de l'Afrique ». Son organisation est comme un gouvernement en exil. Le maire de Monrovia, la capitale du Liberia, est désigné comme « potentat d'Afrique » au sein de l'UNIA et occupe en théorie le même rang que Garvey. Une sorte d'aristocratie est créée au moyen de décorations et titres décernés : l'entourage de Garvey : « chevalier de l'ordre d'Éthiopie », « vicomte du Niger », « duc du Nil », « comte du Congo » (Geiss, 1974, p. 269). La première assemblée de 1920 est aussi celle qui voit la proclamation de la « Déclaration des droits de peuples noirs du monde » qui incarne la philosophie de Garvey avec la revendication du droit à l'autodétermination pour la race noire et qui s'incarne dans le « droit inhérent à la possession de l'Afrique » (Garvey, 1986, p. 138). Cette même déclaration achève le processus de création d'une méta-Afrique virtuelle par la désignation des couleurs de la nation africaine, « rouge, vert, noir », et celle d'un hymne national, « Éthiopie, la terre de nos Pères » (*ibid.*).

Hors de ces épisodes caricaturaux, que I. Geiss (1974, p. 279) conseille raison de ne pas tenir pour seuls témoignages de la contribution de Garvey à l'histoire du panafricanisme, il faut insister sur deux autres volets de l'action de l'homme. Le premier concerne les efforts pour concrétiser le projet du « Back to Africa ». La compagnie de navigation Black Star Line est ainsi fondée en 1919, financée entièrement par des actionnaires noirs, les parts étant vendues jusqu'en Afrique. Bientôt propriétaire de trois bateaux, la compagnie est à la fois le plus grand succès de Garvey, montrant sa ténacité à réaliser son projet, et son échec le plus cuisant. C'est en effet la Black Star Line qui précipite la chute du leader, accusé de fraudes financières. Il faut dire que les autorités américaines n'attendaient qu'un prétexte pour neutraliser celui qui était considéré comme un agitateur public, aidées en cela par l'opposition de plus en plus vive de certains intellectuels noirs comme Du Bois. Garvey finit par être emprisonné en 1925 et expulsé deux années plus tard des États-Unis. Il s'installe alors de nouveau à la Jamaïque où il fonde un parti politique (le « Peoples Political Party ») dont le programme se destine à installer la majorité noire au pouvoir. Le parti rencontre quelques succès électoraux, mais les autorités coloniales ne vont cesser de faire obstacle à l'action politique de Garvey au moment où son ascension était probable. Après une période de harcèlement judiciaire et des menaces d'arrestation

1 600 au représentant élu (Martin, 1993, p. 366). Sa carrière s'achève à Londres où il décède en 1940, après avoir essayé, sans le succès comparable à celui de New York, de relancer l'activité de l'UNIA. Avant son incarcération aux États-Unis, rien ne présageait pourtant d'une quelconque issue positive à son projet de retour en Afrique. Les relations entre l'UNIA et le Liberia s'étaient considérablement détériorées, la première ayant dénoncé au cours d'un rapport les pratiques quasi esclavagistes de l'élite du pays. Les autorités du Liberia s'étaient donc méfiées de l'action de l'UNIA qui pouvait atteindre ses privilèges, de même que des visées colonialistes de ces Noirs venus d'Amérique en réclamant la formation des « États unis d'Afrique » (Geiss, p. 271). Ainsi, une délégation officielle de l'UNIA au Liberia est arrêtée par les autorités locales en 1924, un événement qui révèle moins l'échec de la politique de retour de Garvey que le réseau inextricable de contradictions dans lequel s'inscrit forcément ce type de projet au regard des fondations si ambiguës des pays africains de la « liberté ».

Le deuxième important volet de l'action politique de Garvey concerne ses prises de position radicales sur la « race ». Nourrissant une admiration sans limite pour le nationalisme européen de Mussolini et de Hitler – il ira même jusqu'à dire que les deux hommes ont copié le « nationalisme agressif » de l'UNIA (Martin, 1986, p. 60) –, Garvey prône l'idéal de la pureté raciale. Certes, il affirmera plus tard sa solidarité avec le peuple juif et dénoncera l'invasion de l'Éthiopie par Mussolini (Geiss, 1974, p. 281). Mais son penchant radical n'en est pas moins affirmé. Si son message se montre agressif vis-à-vis des Blancs, ce n'est que dans la dénonciation de l'oppression, car Garvey réclame avant tout une destinée séparée des Blancs et des Noirs dans le respect mutuel et la compréhension. Du même coup, il n'y a plus pour lui de différences entre la conception raciale développée par les ségrégationnistes blancs et la sienne. Il soutient les initiatives du sénateur blanc Bilbo du Mississippi qui en appelle au rapatriement des Noirs et à l'interdiction des mariages mixtes. De même, il se lie avec E. S. Cox, un ardent défenseur d'une « Amérique blanche » avec qui il partage les vues « émigrationnistes » et la conviction que les races doivent vivre séparément. Depuis sa prison, il organise la venue de John Powel, un membre du très « anglo-saxon » Club d'Amérique pour intervenir à l'assemblée annuelle de l'UNIA de 1925. À la lecture du discours de Powel (cité par Garvey, 1986, p. 338), on prend la mesure du caractère surréaliste de la situation entre ces Blancs et ces Noirs prêts à fraterniser sur la base du refus de vivre ensemble. Mais le paroxysme en matière de positions inconcevables avait déjà été atteint en 1922, lors de la rencontre entre Marcus Garvey et les membres du Ku Klux Klan qui s'était soldée par la confirmation que les deux parties avaient en commun la volonté de ne pas se mêler. Autodérision, conscience de l'effet miroir du racisme européen le plus vil ? Toujours est-il que Garvey déclara à la suite de cette entrevue : « Je parlais à un homme qui était brutalement un homme blanc et je lui parlais comme un homme

Ces initiatives, plus que le discours lui-même sur la pureté raciale, discréditent profondément Garvey auprès d'un grand nombre d'intellectuels noirs américains. Elles alimentent la critique qui a vu le jour à l'encontre de l'esprit d'entreprise de Garvey, jugé comme trop capitaliste ou bourgeois, à l'instar de B. T. Washington. Mais il faut cependant à nouveau insister sur la source d'inspiration que le message de Garvey a pu constituer au sein du monde noir des Amériques et sur sa grande longévité. Malgré la faible reconnaissance politique officielle qu'il a acquise à la Jamaïque de son vivant, Garvey a depuis été promu « héros national » de ce pays, au titre de ceux qui ont contribué à lutter pour fonder la nation jamaïcaine sur l'idéal de liberté. À la manière de Geiss (1974), on s'accordera à reconnaître que le discours racial de Garvey n'est pas destructif. Il revendique des nations séparées pour l'une et l'autre race. Cette absence de charge haineuse est peut-être ce qui explique sa diffusion large, hors même des foyers nationalistes « durs », comme levier de défense contre l'oppression, ou comme outil d'affirmation de soi. Des plages entières de la vision de Garvey ne font, en outre, que porter à la conscience l'évidence d'une domination réelle. Mais surtout, le message de Garvey est ce qu'en ont fait ses récepteurs et l'on verra plus loin, au travers du rastafarisme, combien ces aménagements ont pu aussi en évacuer la dimension exclusive. Dans tous les cas, cette exploration du garveyisme conduit bel et bien à reconnaître dans la diaspora noire une composante entièrement vouée à penser son projet sur le mode de la préservation des attributs exclusifs assignés à un peuple par référence à son origine et à sa filiation.

Le nationalisme moderne et l'Afrique imaginée

Dans ce qui précède, le nationalisme classique apparaît caractérisé par la volonté d'effectuer un retour réel vers l'Afrique, ce qui se traduit en termes d'actions concrètes, même si elles sont de faible ampleur, comme les mouvements de population, la création de compagnies maritimes, les liens avec les autorités africaines. La philosophie qui anime ce nationalisme est à la fois politique et religieuse et s'appuie fortement sur l'idée que les Noirs des Amériques peuvent participer à la diffusion salvatrice de la civilisation en Afrique, ce qui est désigné par le « rédemptionnisme ». Avec le nationalisme moderne de l'après-Secondé Guerre mondiale, il est possible de noter le passage à un nationalisme culturel qui va investir l'Afrique de manière beaucoup plus symbolique en l'érigant comme référence à des pratiques déployées dans les espaces américains. La revendication du retour réel est supplantée par le désir de s'affirmer Africain, quel que soit le lieu de cette affirmation. Nous avons vu dans le précédent chapitre l'importance de la composante afrocentriste qui rayonne depuis les universités américaines pour proposer une vision anachronique du rapport à l'Afrique où l'Égypte ancienne sert comme outil de décryptage exclusif de la réalité contemporaine. Dans cette rhétorique, l'évacuation du référent réel du

omniprésente, une stratégie qui évoque ce que C. Tully-Sitchet (2002) désigne fort justement par « l'invention du retour », c'est-à-dire un « retour sur place » par africanisation du territoire américain. Pratiques de consommation africaines, célébration du *kwanzaa* – ce rituel afrocentriste inventé par l'activiste Maulena Karenga dans les années 1960 pour célébrer l'héritage spirituel africain contre le matérialisme occidental –, adoption de noms africains, mariages « à l'africaine », autant de marqueurs de cette territorialisation qui accomplit un « retour fictionnel » au pays.

Le développement de ces pratiques culturelles n'est pas sans lien avec l'idéologie nationaliste associée au Black Power. Pour Van Deburg (1997, p. 14-15) qui l'a analysée, il faut la comprendre comme un appel à l'autodétermination de soi, pour soi, passant par une « révolution de l'esprit ». Ainsi le Black Power a-t-il envisagé la restauration du pouvoir dans la communauté noire comme liée à la prise de conscience d'être soi, Noir, libéré du phantasme d'intégration égalitaire dans l'univers blanc. Il s'agissait de conquérir la capacité d'exercer cette liberté partout, « autant dans les enclaves urbaines "libérées", que dans un État noir séparé ou simplement dans le domaine du psychisme » (*ibid.*). La dilution de la référence à un territoire national parfaitement désigné n'est cependant que partielle. Cette référence reste latente dans la lutte politique, prête à s'imposer de nouveau comme argument majeur. Lassé par l'impuissance de la lutte pacifique pour les droits civiques et par la ségrégation de fait qui s'opère par-delà les lois, S. Carmichael, l'un des plus célèbres initiateurs du Black Power et leader du Black Panther Party, affirmait ainsi en 1969 que la « seule position pour l'homme noir est le panafricanisme. Nous avons besoin d'une terre [...] Toutes les révolutions sont basées sur la terre [...] et le lieu où nous pouvons le plus rapidement obtenir de la terre est en Afrique » (cité par Van Deburg, 1997, p. 208). C'est d'ailleurs en Guinée que Carmichael s'établira bientôt après avoir fondé au Ghana le « Parti révolutionnaire de tous les peuples africains ». La revendication pour un séparatisme racial et territorial est également encore très présente chez l'actuel leader de la « Nation of Islam »; Louis Farrakhan, aux positions aussi controversées que celles de son prédécesseur Marcus Garvey. Mais le succès de sa « Million Man March » en 1995, à Washington, est peut-être moins, comme pour Garvey, le témoignage d'une adhésion populaire à sa conception radicale que l'appropriation par les communautés noires d'une occasion de se montrer toujours présentes sur le front de la lutte.

Le panafricanisme de Du Bois

L'activité politique conduite par le Noir américain W. E. B. Du Bois à partir du début du XX^e siècle mérite d'être mentionnée à part. Elle n'est pas en effet à

n'a jamais milité pour un retour massif des Noirs américains en Afrique, ni en faveur de la création d'un État séparé pour eux. L'homme est d'abord connu par ses prises de positions « intégrationnistes », selon une tradition inaugurée par Frederick Douglass. Ce qui est à conquérir, c'est l'égalité des races au sein de la société américaine qui passe par la lutte contre toutes les formes de discrimination. Premier Noir ayant reçu le titre de docteur de l'université Harvard, Du Bois n'est que trop sensibilisé au traitement inégal puisque les titres prestigieux obtenus en début de carrière ne lui permettent que d'enseigner dans un collège universitaire noir de l'Ohio. Devenu professeur à l'université d'Atlanta, il s'impose néanmoins comme l'un des intellectuels américains les plus reconnus de son temps, en publiant plusieurs ouvrages d'histoire et de sociologie consacrés à la question noire, dont le célèbre *The Souls Of Black Folk* (« Âmes noires ») en 1903 où il met en avant sa fameuse conception de la « double conscience » pour exprimer la condition des Noirs évoluant comme dans deux mondes, une double appartenance (« double soi-même ») qui « rend possible cette ambivalence aux hommes afin que l'on puisse en même temps être Noir et Américain » (Du Bois, 1959, p. 19-20). La carrière politique de Du Bois entamée avec la controverse qui l'oppose à T. B. Washington à qui il reproche le caractère résigné et apolitique de son entreprise auprès de la communauté noire. Il confirme son engagement en créant en 1905 le Niagara Movement, puis quelques années plus tard (1910), la NAACP (National Association for Advancement of Colored People – « Association nationale pour la promotion de la population de couleur »). Cette organisation, toujours active actuellement, est interracial. À son début, seul Du Bois y figure comme leader noir. La NAACP dénonce systématiquement les actes de lynchage et de racisme et assiste les victimes auprès des tribunaux.

L'itinéraire de Du Bois est à l'opposé de celui de Garvey et ne rencontre pas la faveur populaire réservée à ce dernier. Du Bois utilise la presse, et notamment le journal qu'il a fondé dans la NAACP, le *Crisis*, pour dénoncer violemment son rival dont il n'hésite pas à dire qu'il n'est capable que de rallier les migrants jamaïcains « pauvres, ignorants et illettrés » et d'opposer à la suprématie blanche « une suprématie noire équivalente de brutalité » (cité par Watkins-Owen, 1996, p. 119). De fait, Du Bois n'en suit pas moins un itinéraire changeant qui fait rompre ou se rapprocher de nouveau de la NAACP, adoptant des vues tant favorables à l'intégration dans la société américaine, tantôt enclines à prôner la vertu de l'auto-ségrégation de la race noire. Plus radical au cours des dernières années de sa vie, il adhère au parti communiste, puis, harcelé par les autorités américaines, quitte les États-Unis pour s'établir au Ghana à l'invitation de son ami K. Nkrumah, le futur président.

Alors que son message nationaliste n'est pas clairement affirmé, et que sa présence dans l'histoire politique américaine est

la plus significative du panafricanisme, d'une renommée équivalente et même supérieure à celle de Marcus Garvey, au moins auprès de l'intelligentsia. Cette reconnaissance tient au rôle de Du Bois dans l'organisation de cinq congrès panafricains tenus à Paris (1^{er} congrès, 1919), à Londres, Bruxelles, Paris (2^e congrès en trois sessions, 1921), Londres et Lisbonne (1923), New York (1927) et Manchester (1945). Ces congrès ont fait suite à une première initiative conduite par l'avocat trinitadien Henry S. Williams en 1900, à Londres, à laquelle Du Bois participait déjà. Il s'agissait de permettre aux peuples noirs de se réunir pour examiner les conditions qui sont les leurs à travers le monde. C'est à cette première assemblée que la création du terme « panafricanisme » est attribuée (Appiah, in Appiah et Gates, 1999, p. 1486). Les congrès de Du Bois ne font que continuer le projet ainsi entamé. Réunissant des membres du continent africain et de la diaspora (rappelons-nous que ce dernier terme semble avoir été employé par Du Bois lui-même dans le journal *Crisis* – Fabre, 1985, p. 51), ils montrent la volonté d'affirmer une unité face aux conditions des peuples noirs, notamment en exprimant des revendications traduites au moyen de résolutions comme celles du congrès de 1921 intitulées « Déclaration au monde ».

Faut-il en croire le spécialiste du panafricanisme qu'est I. Geiss (1974, p. 233) quand il déclare que le contenu de ces congrès est en définitive faible et décevant au regard de la renommée qu'ils ont acquise par la suite ? Toujours est-il que leur importance est bien réelle dans l'idéologie de la diaspora, soucieuse d'affirmer l'existence d'échanges et de solidarités avec le continent africain. Certes, le déroulement de ces congrès évoque assez celui de conférences universitaires, mais il n'en manifeste pas moins des liens établis de manière effective entre les populations noires dans le but de faire valoir leurs droits. La première assemblée de 1919 réunissant 57 membres venus d'Amérique, de la Caraïbe et d'Afrique et n'a pas lieu fortuitement à Paris. Elle ambitionne d'alerter les représentants des États occidentaux qui se réunissent au même moment au sein de la conférence de la Paix, pour que le droit à l'autodétermination défendu par le président américain Wilson ne soit pas le privilège des seuls Européens. Les résolutions issues de ce congrès restent néanmoins modérées et il faut attendre le congrès suivant pour que la revendication de l'autodétermination se fasse plus nette. C'est néanmoins au congrès de Manchester, en 1945, marqué par une plus forte présence africaine (Nkrumah y assiste), que le discours anticolonialiste et la demande de l'indépendance des colonies africaines s'expriment très clairement, inscrivant le panafricanisme de Du Bois dans les annales de la lutte pour la libération et l'unité de l'Afrique. C'est en tout cas en ce sens que son héritage est pensé. Et si le mouvement s'étiole avec les indépendances africaines, il reste un repère fondamental, celui par lequel il est possible pour certains de se projeter dans une représentation de la diaspora restée solidaire par-delà la dispersion.

Religion et nationalisme

Ce panorama du nationalisme noir serait terriblement incomplet si l'on mentionnait pas de nouveau avec force l'importance de la composante religieuse dans la formation de l'idéologie nationaliste et dans le fonctionnement des réseaux politiques. À la manière de Moses (1996, p. 2-3), il est possible de décrire le nationalisme noir classique à partir d'une conception où l'histoire est liée à la volonté divine. C'est Dieu qui guide la destinée nationale vers son accomplissement futur. Fortement ancré dans la chrétienté, le message politique suppose cependant une lecture particulière de la Bible, au demeurant plurielle, où une référence associée aux peuples noirs et à l'Afrique se trouve faire l'objet d'une attention particulière. C'est ainsi que le psaume 68, 32 forme sans doute l'une des sources d'inspiration les plus fécondes pour identifier les correspondances entre le récit biblique et la trajectoire des peuples noirs. Le verset, plus allusif en sa version anglaise, dit que « Des grands viennent de l'Égypte ; l'Éthiopie accourt, les mains tendues vers Dieu » (« *Princes shall come from Egypt. Ethiopia shall stretch out her hands towards God* »). Cet extrait nourrit la vision dite « éthiopianiste » qui irrigue constamment le discours politique. Sacralisée par la sainte Écriture, l'Éthiopie se trouve être perçue comme le lieu d'une grandeur originelle qu'il s'agit de restaurer. Alternativement avec l'Égypte, qui lui dispute la réputation de berceau glorieux, l'Éthiopie en vient à incarner le continent africain lui-même, dans ce qu'il a de plus magnifique pour la civilisation noire. Si l'on peut trouver là les racines de l'afrocentrisme contemporain, il faut cependant garder à l'esprit que le nationalisme de l'époque classique reste attaché à un projet de « modernisation » vis-à-vis d'une Afrique qu'il considère généralement en recul et dont on ne cherche pas encore à vanter les valeurs culturelles. Dès le XIX^e siècle et dans les milieux nationalistes, des textes fameux imprégnés de messianisme comme celui de Robert Alexander Young (*Ethiopian Manifesto*) qui prophétise la venue d'un messie noir ou celui de David Walker (*Appeal in Four Articles*) annoncent la libération divine des peuples noirs asservis et le châtement tout divin des Américains qui se prétendent chrétiens alors qu'ils possèdent des esclaves, à l'encontre de la morale de Dieu.

Cette interpénétration du politique et du religieux explique la ferveur des Églises noires indépendantes dans le mouvement de retour vers l'Afrique. Comme E. Blyden ou A. Crummel qui, on s'en souvient, étaient d'ardents défenseurs de la cause « émigrionniste » guidés par leurs convictions religieuses, Henry McNeal Turner, l'un des derniers avocats du projet de retour en Afrique sous les auspices de la contestée American Colonization Society (années 1840) était lui aussi une figure exemplaire de ce nationalisme religieux. Envisageant la ré-émigration en Afrique comme la condition de l'accomplissement de la mission divine de christianisation du monde africain et n'hésitant pas à clamer que «

Church (AMEC). C'est d'ailleurs l'action missionnaire de cette dernière qui est à l'origine du développement de l'« éthiopianisme » en Afrique, ce mouvement qui voit la création d'Églises indépendantes au Liberia, en Afrique du Sud, en Côte-d'Ivoire... sur la base d'une émancipation ecclésiastique et théologique vis-à-vis des doctrines occidentales. L'essaimage de ces Églises est ainsi le premier véhicule du lien entre l'Afrique et sa diaspora. Pourtant, il n'est guère perçu comme tel. Et, dans l'ensemble, on ne peut pas dire que ce réseau de connexions historiques formant le tissu religieux panafricain serve d'argument pour légitimer, au sein de la diaspora et de son intelligentsia en particulier, l'évidence d'un lien « transatlantique » maintenu, à la différence de l'accent porté sur le réseau politique à proprement parler.

La réappropriation de la Bible ne donne pas lieu à des interprétations univoques, loin de là. Le Livre peut même être vu comme le lieu d'une créativité religieuse assez surprenante, et dont on retrouve la trace dans les identifications majeures auxquelles il se prête, quand ce ne sont pas d'autres livres sacrés, comme le Coran pour la « Nation of Islam », qui servent de texte canonique pour édifier l'appartenance religieuse des peuples noirs. Ce n'est pas sans fondement que Paul Gilroy (1993, p. 205) introduit la question de l'identification religieuse sous la forme de cette interrogation : « Enfants d'Israël ou enfants des pharaons ? » Israël, Éthiopie ou Égypte ? En effet, les narrations du destin collectif qu'occasionnent les interprétations bibliques, et même simplement historiques, sont bien plus divergentes que convergentes. Quand l'Égypte s'érige en référence, comme dans l'afrocentrisme, c'est pour placer les peuples noirs dans la trajectoire glorieuse de grandes civilisations souveraines, celles qui ont pu par ailleurs pratiquer l'esclavage. En revanche, l'identification avec le peuple hébreu place l'expérience noire dans un tout autre réseau de significations où l'esclavage est retenu comme pivot. Cette identification fréquente avec le peuple juif peut prendre des tournures formelles, comme en témoignent la formation, bien que non orthodoxe, du groupe des Black Jews aux États-Unis, ou même la communauté de destin pressentie par les rastas de Jamaïque avec les Falashas d'Éthiopie, ou encore la projection dans le récit des « douze tribus d'Israël », le peuple noir formant l'une des tribus perdues (Santamaria, 1987). L'histoire du peuple juif offre en effet de nombreuses ressources sémantiques qui réfléchissent, comme dans un miroir, les points cruciaux de la destinée noire : la persécution, l'esclavage dans l'Égypte ancienne, l'exode, la déportation à Babylone... L'interprétation des généalogies bibliques est d'ailleurs fortement mobilisée pour confirmer les liens entre Israël, la Nubie ou l'Éthiopie. Dans tous les cas, il s'agit de faire émerger une autre version de la Bible qui ne soit plus mise au service d'une théologie blanche restée ignorante des symboles qui établissent la présence africaine au sein même de la judéo-chréienté occidentale. Sur ce point, la couleur de peau attribuée au Christ est ce qui traduit le mieux ce désir de réappropriation du

ardemment défendu la thèse d'un Christ noir de peau, la persécution de dernier étant vue comme la conséquence quasi naturelle de son appartenant raciale. N'opérant aucune distinction entre le religieux et le politique (il considérait le Christ comme exemplaire de l'engagement politique), ne plaçant son mouvement sous l'égide d'aucune Église particulière, Marcus Garvey incarne complètement cette disposition générale du nationalisme religieux qui est venue s'appuyer sur un ensemble hétéroclite de références mis au service d'une vision salvatrice qui rétablit l'intelligibilité dans le chaos subi par les peuples noirs. Une vision véritablement empreinte de religiosité que n'a pas su développer Du Bois et qui explique sans doute le moindre succès de ce dernier auprès des classes populaires.

Significations du nationalisme pour la diaspora

Avec ce dernier point consacré au religieux, on voit se profiler ce qui justifie la fois la mobilisation du modèle classique pour penser la diaspora noire et ce qui en limite l'emploi. Tout au long de ce développement consacré au nationalisme on trouve effectivement matière à puiser ce qui permet d'affirmer sans ambiguïté aucune que le monde noir des Amériques offre l'exemple d'une diaspora « classique ». Nous sommes bien, selon l'évocation de Robin Cohen (1997), face à « un peuple » qui rêve de vivre dans son pays mais qui se trouve forcé à l'exil. De même voyons-nous se préciser les attributs que ce même auteur assignait à la diaspora : la volonté d'affirmation d'une identité culturelle ; l'existence d'un dévouement de retour au pays d'origine ; la présence de réseaux entre les différents pays concernés par l'installation du groupe diasporique. Aucun doute : le nationalisme noir met en valeur tous ces points au travers de cet investissement fort dans le symbolique de la terre africaine qui structure les réseaux politiques tout en leur fournissant la base idéologique du projet qu'ils nourrissent.

De New York à Kingston, de Londres à Monrovia, de Port of Spain à Accra, les hommes et leurs idées circulent, reliant les points décisifs du trajet triangulaire et inscrivant l'identité de la diaspora dans la conscience de son origine et sa destinée. Une description plus fine de la chronique du nationalisme permettrait de mieux entrevoir encore la vivacité de ces liens tissés par ces militantes politiques, de cerner de plus près ces quantités de petites formations politiques ayant, à un moment ou à un autre, pris en charge la revendication d'égalité laquelle ne semble jamais avoir pu se passer d'un discours sur l'Afrique et sur la signification de « l'être noir ». On se reportera à l'étude de Geiss (1974) pour embrasser plus complètement ces réseaux et restituer à cet historique les autres figures marquantes du champ politique diasporique, sans oublier l'important qu'a pu avoir le parti communiste dans l'internationalisation de ces échanges.

côté une cartographie très détaillée des liens politiques transnationaux qui n'ont cessé de s'établir entre la Caraïbe et les États-Unis, au point que son auteur a pu voir dans le radicalisme noir américain la contribution décisive des migrants antillais, ce que ne manquent pas de traduire le mouvement garveyiste tout comme d'autres groupes radicaux, prônant dans le Harlem des années 1920 l'autodéfense ou la lutte armée contre les lynchages, tels l'African Blood Brotherhood fondée par Cyril Briggs, originaire de Saint-Kitts, et rejoint un temps par l'écrivain jamaïcain Claude McKay, ou encore la Liberty League of Negro-Americans créée par Hubert Harrison, né lui aussi aux Antilles, dans les îles Vierges.

Nous avons pu voir, lors de l'étude de la formation de la deuxième strate de la diaspora, combien la migration avait participé à la rencontre de destinées comparables, quand l'installation dans les grandes villes du Nord, comme à New York, fournissait l'occasion d'une conscientisation encore plus grande des conditions des peuples noirs, participant à la construction d'une cause commune et partagée. Les migrations contemporaines du XX^e siècle créent comme « une idéologie circulatoire » qui propage les caractères communs de l'expérience sociale et culturelle issue de la traite. Les métropoles occidentales – Londres, Paris, New York... – sont le lieu de convergence de ces discours nourris par les intellectuels noirs. L'ouvrage de Michel Fabre (1985) au titre évocateur de *La Rive noire. De Harlem à la Seine* est un témoignage du caractère tangible de ces réseaux relationnels qui donnent ses contours à une communauté intellectuelle noire déjà transnationale. Là, c'est Paris qui joue le rôle de catalyseur, attirant la « Renaissance de Harlem » dans les rues de la capitale et favorisant l'éclosion des cercles intellectuels et artistiques noirs. Au cours de cette première moitié du XX^e siècle, la France bénéficie de cette réputation encore à peine écorchée qui fait d'elle, depuis la Révolution, « une terre où pouvaient s'épanouir l'intelligence et la sensibilité d'une population à la peau noire » (Fabre, 1985, p. 29). Les initiatives des intellectuels noirs montrent la confluence des réseaux anglophones et francophones, à l'image de *La Revue du monde noir*, fondée à Paris en 1930 par l'Antillaise Paulette Nardal, une revue bilingue qui « vise à rétablir les apports culturels des Noirs et à exalter la solidarité entre les différents groupes de la diaspora » (*ibid.*, p. 141). Le mouvement de la négritude se nourrit de cette rencontre entre « étudiants francophones, et écrivains afro-américains », le passage de ces derniers à Paris étant vu comme une « transition essentielle pour l'élaboration de la littérature de la négritude » (*ibid.*, p. 145). *La Revue du monde noir* publie des textes du Jamaïcain Claude McKay ou de l'Américain Langston Hughes. Ces deux auteurs sont présentés, par ailleurs, dans l'unique numéro de la revue plus radicale *Légitime défense*, fondée en 1932 par le Martiniquais Étienne Léro comme « deux poètes noirs révolutionnaires » (*ibid.*, p. 145). Et

numéro de *L'Étudiant noir*, la revue d'Aimé Césaire et de Léopold Sédar Senghor, les « pères » du mouvement de la négritude.

La contribution de Harry Goulbourne (2002) offre également une perspective sur la manière dont l'idéologie associée au nationalisme noir participe à la structuration d'un espace transnational pour les Antillais. On en voit l'expression dans la mobilisation politique des migrants antillais au Royaume-Uni où l'influence du Black Power est manifeste, comme au sein du groupe Black Panther Movement (BPM) ou du Black Unity and Freedom Party (BUFP) même si ce dernier groupe se distingue du premier par la priorité qu'il donne à la lutte des classes sur les formes du « nationalisme culturel » (Goulbourne, 2002 p. 86-87). Le développement de maisons d'édition où sont publiés les écrits de ceux dont la pensée alimente une « conscience noire » configure également ce champ politique diasporique. C'est le cas des Bogle L'Ouverture Publications, Londres, qui publient entre autres l'ouvrage du Guyanais Walter Rodney *Hov Europe Underdeveloped Africa* – « Comment l'Europe a rendu l'Afrique sous développée » (1972) – devenu une référence quant aux écrits engagés contre le colonialisme dans la lignée de ceux de Padmore ou de Du Bois (*ibid.*, p. 150). Il y a donc bien matière, là encore, à circonscrire le déploiement d'un registre de références idéologiques qui s'étend au-delà d'ensembles géographiques finis pour suggérer l'existence d'un tout – « la diaspora » – disséminé sur plusieurs de ces ensembles.

Mais pourquoi le modèle doit-il être rejeté alors que l'adéquation empirique semble attester de sa validité ? La réponse se loge dans le simple fait que, pour être important, le nationalisme noir n'en est pas pour autant dominant. Et d'autres termes, il ne se constitue pas en référence centrale pour l'ensemble du corps social que serait la diaspora. Il laisse entières des plages de composition d'une autre vision sociale. Parlant du panafricanisme, qui lui tient pourtant à cœur, Maryse Condé (1994, p. 64) déclare :

La plupart des femmes que je connais [en Guadeloupe] sont des personnes ordinaires vivant dans des villages qui font face au problème immédiat de trouver de l'argent pour la nourriture, les vêtements, la scolarisation des enfants. Elles n'ont pas le temps de participer activement à la libération de la Guadeloupe et encore moins d'évaluer la pertinence du Pan-Africanisme pour leur vie. Elles sont plutôt préoccupées à trouver leur propre pouvoir et énergie pour créer un monde pour elles-mêmes et les enfants qu'elles élèvent.

Les paysans des mornes martiniquais, pour prendre un autre exemple, n'ont jamais développé un projet de retour vers l'Afrique. Cette dernière semble d'ailleurs être quasi absente du rapport *explicite* au monde établi par ces paysans et qui atteste d'un registre nouveau, créé *in situ*, à partir des diverses sources sémantiques disponibles. C'est plutôt à l'état de traces *implicites*, jamais reven

le souvenir de la lointaine terre d'origine, dans ce que Mintz et Price (1992) nommeraient « une grammaire culturelle ».

Il existe donc au sein de cette diaspora une pluralité d'idéologies et de projets, ce que l'hétérogénéité du message religieux au sein des groupes nationalistes suggère déjà. Pour comprendre la place du « nationalisme panafricain », comme composante sociale parmi d'autres, il faut s'en remettre à la conclusion de l'étude très complète de Geiss (1974, p. 424) qui parle d'un « mouvement fluide », formé « d'organisations éphémères ». Ainsi, « le panafricanisme a [-t-il] toujours été la préoccupation de petites minorités appartenant à l'élite intellectuelle parmi les Afric-Américains aux États-Unis et aux Antilles, aussi bien qu'en Afrique ». Si le nationalisme est une référence occupant un espace équivalent à d'autres références collectives, sans s'ériger en système fédérateur ou sans être imputable à un « récit collectif » stable qui formerait un substrat d'identification commune – une « généralité narrative » –, il nous faut alors tenter d'embrasser une vision plus globale, changer de focale et, par effet d'éloignement, aborder bien d'autres orientations qui forment le tissu social de cette diaspora.

CHAPITRE VIII

La pluralité communautaire ou la communauté a-centrée

Rappelons notre point départ qui consiste à affirmer l'absence d'un re-identitaire pourvoyeur des repères communs – le noyau qu'il conviendra, nous verrons, d'appeler « méta-récit identitaire » – dont le partage ou même la connaissance pourrait être tenu comme la condition minimale de la construction collective. Postulant ainsi que la communauté n'est pas « une » – au sens où elle ne produit pas ce « méta-récit » – mais « plurielle », selon une dynamique nous paraîtra issue d'un rapport particulier au pouvoir, le propos qui se prétend pourtant pas embrasser tous les aspects qui pourraient rendre compte de cette production collective démultipliée. Nous allons procéder ici par « touches » ou par « tableaux ». Précisons que ces « tableaux » sont puisés dans différentes recherches conduites sur les populations antillaises, sans pour autant que ces auteurs aient proposé des interprétations identiques à celle de cet ouvrage, bien qu'ils invitent à trouver, dans leurs résultats, l'expression d'une socialité tout à fait particulière ne correspondant pas aux modèles classiques de l'identité collective.

Tissu communautaire des Antillais à Bristol

La situation des Antillais installés à Bristol, en Grande-Bretagne, confirme les caractères de l'expérience migratoire que nous avons dégagés dans le chapitre III : arrivées nombreuses dans les années 1960, forte présence jamaïcaine, formation de l'*inner city* en plein cœur de la ville (60 % des 6 000 Antillais de Bristol y sont regroupés). Dans les années 1970, le sociologue d'origine jamaïcaine Ken Pryce conduit une étude très fine dans le quartier Saint-Paul (*1 city*), basée sur la méthode anthropologique. Robin Cohen, qui en a fait la deuxième édition, indique que cette recherche a pu irriter les membres de la communauté antillaise, tant elle ne rendait pas compte d'un tissu hom-