

# DES NIPPO-BRÉSILIENS REVIENNENT AU PAYS DU SOLEIL LEVANT



par  
**Jakob Gramss,**  
interprète  
et journaliste,  
Valence  
(Espagne)

*Le gouvernement japonais, qui dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle avait favorisé l'émigration vers l'Amérique du Sud de ses ressortissants candidats au départ - les dekassegui - pour soulager l'économie du pays, facilite aujourd'hui le retour de leurs descendants, étrangers de sang japonais - les nikkeijin -, supposés plus aptes à s'intégrer au pays du Soleil levant. Mais, ostracisés par la société japonaise, les Nippo-Brésiliens ont le plus grand mal à s'adapter, et songent à retourner "chez eux"... au Brésil.*

En 1892, le Brésil adoptait une loi autorisant l'immigration des Japonais et des Chinois. Mais il faudra attendre 1905 pour que le ministre plénipotentiaire du Japon au Brésil préconise l'émigration des Japonais en Amérique du Sud, dans un document élaboré au terme d'une visite à l'État brésilien du Minas Gerais et aux planteurs de café de São Paulo. Le diplomate donnait ainsi le coup d'envoi de l'émigration nipponne au Brésil. Après la signature d'un accord entre la Compagnie impériale d'émigration japonaise et le secrétariat à l'Agriculture de São Paulo prévoyant l'arrivée de trois mille émigrants au cours des trois ans à venir, le bateau *Kasato Maru* levait l'ancre du port de Kobe le 28 avril 1908, avec à son bord les 781 premiers colons japonais. Au total, 188 996 émigrants nippons s'expatrièrent au Brésil par bateau jusqu'au 22 juin 1941, date à laquelle l'émigration sera interrompue du fait de la guerre. Elle ne reprendra qu'en 1952.

Dès le début, cette émigration fut une entreprise organisée, supervisée et stimulée par le gouvernement japonais. Ainsi, entre 1950 et 1969, afin d'assurer la prospérité économique des Japonais sur leur terre d'accueil, d'importants capitaux nippons ont été placés dans l'économie brésilienne, permettant par exemple la création de la puissante Cooperativa agrícola de Cotia ou de la Banque d'Amérique du Sud (Banco de América do Sul). Actuellement, environ 80 000 citoyens japonais et un million et demi de leurs descendants vivent au Brésil.

Pourtant, dès les années soixante-dix, le flux migratoire du Japon au Brésil est devenu très faible, au point que le centre d'émigration de Kobe, d'où sont partis tous les expatriés japonais depuis 1928, a fermé ses portes en 1971. Enfin, les raisons qui ont concouru à la baisse, puis à l'arrêt de l'émigration japonaise au Brésil ont produit, vers la moitié des années quatre-vingt, un mouvement inverse : l'économie japonaise avait désormais besoin de main-d'œuvre, tandis que

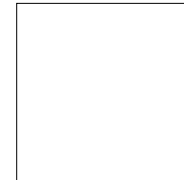
le Brésil n'arrivait pas à se sortir d'une crise interminable. Face à cette situation, le gouvernement japonais a promulgué en 1990 une loi destinée à faciliter l'obtention par les descendants des émigrants, les *nikkeijin* (voir encadré p. 70), de permis de séjour et de travail. Cette mesure a rencontré un réel succès, puisqu'environ 225 000 Nippo-Brésiliens sont aujourd'hui "retournés" au Japon.

## LA PROBLÉMATIQUE INTÉGRATION DES JAPONAIS AU BRÉSIL

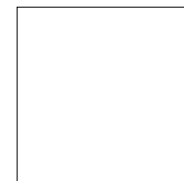
De par sa culture et sa religion, le peuple japonais porte un attachement particulier à sa terre, et l'émigration constitue pour lui un acte plus transcendantal que pour d'autres peuples. Mais par ailleurs, en temps de crise, surtout dans les années trente puis dans les années cinquante, la décision d'émigrer était considérée par des milliers de *dekassegui* comme un sacrifice pour le bien de leur pays, puisqu'ils allégeaient ainsi une forte démographie et laissaient pour ceux qui restaient les ressources nationales. C'est également ainsi que l'on doit comprendre le choix du gouvernement japonais – unique dans l'histoire des politiques migratoires – d'encourager l'expatriation de centaines de milliers de ses ressortissants durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

La plupart des émigrants japonais arrivés en Amérique du Sud ont tout d'abord travaillé en qualité de journaliers dans les plantations de café ou de coton. Ils nourrissaient l'espoir de revenir le plus tôt possible dans leur mère patrie (dans les années quarante, 80 % d'entre eux avaient l'intention). Ils se différencient ainsi des autres immigrants au Brésil – pays d'Amérique du Sud dans lequel le brassage ethnique est le plus élevé – par une intégration difficile : de grandes colonies et des quartiers entiers étaient composés exclusivement de Japonais, et l'indice des mariages mixtes avec eux était extrêmement faible.

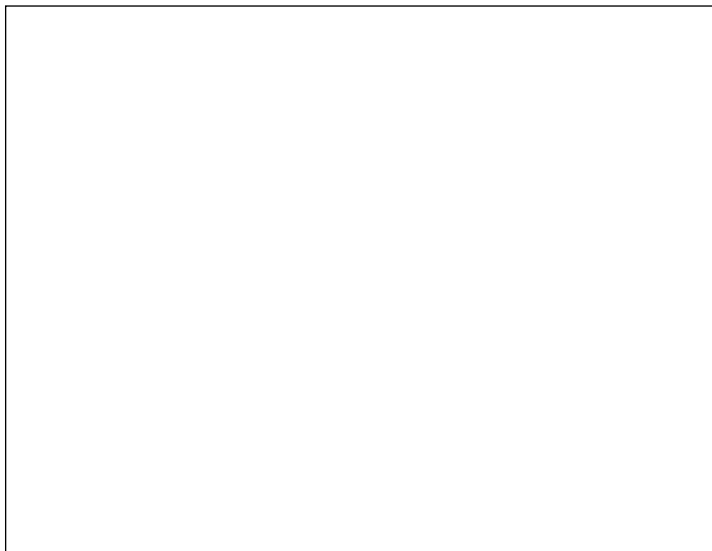
De plus, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, entre janvier 1945 et février 1946, la *Shindo Rennei Jinji Kikawae* (la Ligue du sentier des ressortissants), un mouvement terroriste qui refusait la fin de l'origine divine attribuée aux empereurs du Soleil levant et niait la défaite du Japon, devait semer la panique parmi la colonie japonaise, faisant 213 morts et 147 blessés. Dans une espèce de délire mégalomane, l'organisation proclamait que des bateaux japonais allaient accoster au Brésil pour sauver les descendants et les ramener vers l'Empire du Soleil levant. Le Brésil était en guerre



*Au Brésil, des quartiers entiers étaient  
composés exclusivement de Japonais,  
et le nombre des mariages mixtes  
avec eux était très faible.*



**La famille Tristaô-Yoshida,  
des Nippo-Bréiliens  
"de retour" au Japon.  
Le plus souvent, ce sont  
d'abord les hommes seuls  
qui arrivent. Ils font ensuite  
venir leur famille.**



contre les puissances de l'Axe et cet événement contribua à raviver la xénophobie, déjà latente, contre les Japonais. La "terreur jaune" provoqua en retour l'interdiction des publications et de l'enseignement en langue japonaise, ainsi que le déplacement, par la force, de colonies entières établies dans des villes côtières (surtout à São Paulo où vivaient déjà 200 000 Japonais) vers l'intérieur du pays. Des campagnes de presse contre le "péril jaune" en vinrent à réclamer l'extirpation du "kyste asiatique". Cette hostilité, rare dans ce pays multiculturel, a enfin été alimentée dans les années cinquante par des rumeurs concernant une supposée conspiration du gouvernement japonais. Celui-ci aurait tenté de mettre sur pied une cinquième colonne en vue de la colonisation secrète du Brésil.

Dans ce contexte, il est facile de comprendre que les Japonais du Brésil rêvaient d'un retour vers la mère patrie. Mais comme ils étaient bien obligés de constater que cela était impossible – le Japon était un pays brisé par la guerre –, la communauté s'est repliée sur elle-même.

## **LE SENTIMENT DE LA SUPÉRIORITÉ NIPPONE**

Les Japonais pensent appartenir à un peuple supérieur et unique. Cet état d'esprit peut s'expliquer entre autres par l'insularité du Japon, et par le fait que le pays a été totalement fermé pendant plus de deux cents ans, de 1639 à 1853, époque où les voyageurs étrangers s'exposaient à la peine de mort s'ils mettaient le pied sur le sol nippon (encore aujourd'hui, les mauvais traitements et les coups que

reçoivent les immigrants illégaux sont fréquents lorsqu'ils sont arrêtés par la police). Ce qui est certain, c'est que dans les années trente et quarante du XX<sup>e</sup> siècle, le Japon a vécu un nationalisme très exacerbé, lequel, au cours de la Seconde Guerre mondiale, s'est manifesté par la domination sans scrupule d'une grande partie du Sud-Est asiatique. Bien qu'aujourd'hui ce sentiment de supériorité soit atténué, la notion d'un peuple défini par son histoire, sa culture et sa langue persiste toujours, et la "race" reste un élément de l'identité nipponne aussi important que les autres.

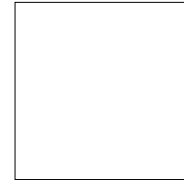
Ceci explique toute une série de faits singuliers. Ainsi, le Japon, avec moins de 1,2 %, a un des pourcentages de population étrangère le plus bas de tous les pays développés, et les 650 000 des-

cendants de Coréens qui résident dans le pays depuis l'époque de l'annexion de la Corée (de 1910 à 1943) sont aujourd'hui encore des citoyens de seconde classe. Quelque 80 % des Japonais se prononcent contre un assouplissement de la loi sur l'immigration, et 65 % ne voient aucun inconvénient à ce que seuls les étrangers travaillent dans des emplois considérés comme dangereux, durs et sales. De même, le Japon n'a recueilli que dix réfugiés politiques en 1999 et 2000. La volonté de maintenir l'homogénéité ethnique du pays est également à l'origine de l'initiative gouvernementale visant à encourager le "retour" des descendants des Japonais résidant dans les différents pays d'Amérique du Sud. Selon la thèse officielle, compter sur des immigrants de sa propre "race" contribuerait à maintenir le faible indice de délinquance dont le Japon s'enorgueillit.

Les Japonais du Brésil, quant à eux, regardent le phénomène du retour avec une certaine honte, car ils considèrent que les descendants de migrants repartis au Japon sont des "brebis galeuses" qui ont raté leur vie et n'ont pas su se construire un avenir solide en Amérique du Sud.

## L'HISTOIRE SE RÉPÈTE

Tout paraît indiquer que, d'une certaine manière, cette nouvelle immigration au Japon revêt les mêmes caractéristiques que l'émigration originale : la majorité des *nikkeijin* venus d'Amérique du Sud pense que leur séjour au Japon sera provisoire. La plupart ont l'intention de résoudre leurs problèmes économiques et de revenir après dans leur pays d'Amérique du Sud avec quelque épargne, comme leurs parents et leurs grands-parents. Le plus souvent, ce sont d'abord les



*Confortés par le gouvernement,  
qui n'autorise qu'en très peu de cas  
le statut de résident permanent,  
les Nippo-Brésiliens pensent  
que leur séjour au Japon sera provisoire.*



chefs de famille qui arrivent. Mais étant donné leur isolement linguistique et culturel (très peu parlent le japonais) et du fait qu'ils restent plus longtemps que prévu pour s'acquitter de leurs dettes, ils font ensuite venir leur famille. Confortés d'une certaine manière par le gouvernement, qui n'autorise les permis de résidence et de travail que pour une période de un à trois ans renouvelable et en très peu de cas le statut de résident permanent, tous pensent que leur séjour sera provisoire. Ceci freine considérablement leur intégration : par exemple, les enfants vont dans des écoles privées brésiliennes pour être prêts à réinsérer le système éducatif lorsqu'ils repartiront. De plus, le retour au Brésil des *dekassequi* (voir encadré p. 70) est retardé du fait de l'inertie de l'économie japonaise ces dernières années, qui entraîne des salaires très bas et des difficultés pour épargner, alors qu'ils doivent payer de fortes sommes pour l'éducation de leurs enfants.

C'est ainsi que les *dekassequi* sont peu à peu prisonniers d'un cercle vicieux. Car, à l'âge de suivre des études secondaires, les enfants voudraient retourner au Brésil, ce qui impliquerait une nouvelle fois une importante dépense. Progressivement, l'idée de repartir

devient une chimère et les *dekassequi* nagent entre deux eaux. La communauté brésilienne au Japon est maintenant si nombreuse qu'elle dispose de toutes sortes de services – magasins de produits du pays, restaurants, salles des fêtes, églises (les *dekassequi* sont très religieux, évangélistes ou témoins de Jéhovah en leur majorité), centres de soins sanitaires et d'aide administrative – ainsi que de publications en langue portugaise. Tout ceci lui permet de mener une vie presque en marge de la société japonaise, tout en bénéficiant de ses avantages : stabilité, organisation, sécurité citoyenne. Bien que caressant le rêve d'un retour au Brésil, la réalité est que les *dekassequi* se sont bien habitués au mode de vie paisible et organisé du Japon et ont peur d'un retour au "chaos" sud-américain.



Noël à la mode nippo-brésilienne. Certaines familles dont les enfants se sont bien insérés dans la vie japonaise sont encore partagées entre deux choix, deux modes de vie, deux cultures.

Pour autant, certaines personnes dont les enfants se sont bien réinsérés dans la vie nippone sont encore partagées entre deux choix, deux modes de vie, deux cultures, tandis que leurs enfants se sentent japonais, au point que, imbus de chauvinisme nippon, ils ont même honte d'être brésiliens, rejettent leurs parents et refusent de parler portugais.

L'éducation formelle et la courtoisie des Japonais évitent une discrimination directe et ouverte des étrangers, mais le ressentiment se manifeste d'une manière très subtile. Par exemple, en ce qui concerne les démarches pour l'obtention de la carte d'identité, conformément à une loi de 1952, on ne relève les empreintes digitales qu'aux étrangers et aux délinquants. Dans les grands magasins on peut voir également des affiches indiquant, seulement en portugais, que "*cet établissement est surveillé par des caméras vidéo*".

## QUESTIONS DE VOCABULAIRE

### • *Nikkeijin*

*Nikkei* : "liens sanguins japonais"

*Jin* : "personne"

Personnes d'origine japonaise et qui n'ont plus cette nationalité (le Japon ne reconnaît pas la double nationalité). Les *nikkeijin* peuvent ainsi être d'ascendance nippone à la deuxième, troisième, voire quatrième génération. Cette dénomination est, entre autres, utilisée pour désigner des personnes vivant sur le continent américain, comme les Nippo-Américains ou les Nippo-Brésiliens. Par exemple, l'ancien président du Pérou, Alberto Fujimori, dont les parents sont japonais, est un *nikkeijin*.

### • *Dekassegui*

*De* : "sortir"

*Kassegui* : "gagner de l'argent"

Ce mot, qui n'est pas un terme juridique, désigne littéralement une action : quitter son pays pour aller travailler temporairement ailleurs (dans une autre région du Japon ou à l'étranger). Un *dekassequi* est donc une personne qui émigre.

### • *Exemples*

1 - Un *nikkeijin* (par exemple nippo-brésilien) va faire *dekassequi* au Japon.

2 - Les parents d'Alberto Fujimori sont allés faire *dekassequi* au Pérou avant la guerre. Ils sont japonais mais leurs enfants et leurs petits-enfants sont de nationalité étrangère, en l'occurrence péruvienne, et sont appelés *nikkeijin* par les Japonais. Le gouvernement japonais autorise ces étrangers d'ascendance nippone à travailler.

*D'après les aimables indications du professeur Masanori Hanada,  
Kumamoto Gakuen University*

Les livrets édités par la police pour prévenir les Japonais contre le crime sont illustrés par des dessins présentant un voleur dont le faciès est manifestement celui d'un étranger, alors que la victime est toujours japonaise. La peur, face à la délinquance des étrangers, se reflète aussi dans les programmes de télévision qui avertissent les touristes japonais sur les dangers qui les guettent au cours de leurs voyages à l'étranger.

De plus, le terme même de *dekasegui* appliqué aux immigrants est péjoratif, dans le sens où il se réfère à quelqu'un qui abandonne son lieu d'origine, ce qui est d'autant plus mal considéré si la personne s'expatrie pour de l'argent. Ainsi, certains estiment que les premiers émigrants japonais, parents et grands-parents des *nikkeijin*, sont des déserteurs qui ont abandonné le Japon à un moment de crise. Seuls les plus âgés qui ont vécu l'après-guerre se souviennent que cette émigration a nettement amélioré la vie quotidienne du peuple japonais. Mais les jeunes d'aujourd'hui, qui n'ont pas connu cette époque, ne comprennent pas pourquoi des Japonais ont pu s'expatrier, ils considèrent que les *dekasegui* sont des opportunistes, revenus pour profiter de la richesse actuelle du Japon.

## ENTRE DEUX EAUX

Et bien que les Japonais "de toujours", les *dekasegui* et leurs descendants *nikkeijin* aient fait beaucoup d'efforts pour mieux se connaître (activités culturelles, fêtes, cours, etc.), bien que l'administration ait facilité la vie des immigrés (conseils, interprètes, logements sociaux, etc.), la sensation de n'être pas pleinement acceptés persiste chez eux. À cela s'ajoute une certaine frustration de ne pas avoir pu atteindre aussi facilement les objectifs qu'ils s'étaient donnés en termes économiques et, surtout parmi les plus jeunes, l'absence de projets d'avenir.

Sur cette toile de fond, se sont greffés les incidents de Toyota en 1999 : de jeunes Brésiliens ont incendié un autobus de nationalistes japonais revendiquant le retour à l'époque impériale du Japon et l'expulsion de tous les étrangers. La participation des *bosozoku* (motards rockers) soutenant les nationalistes a rendu l'affrontement encore plus violent, mais grâce à l'intervention des forces de sécurité il n'y a pas eu de victimes. Cependant cet événement a été très médiatisé et n'a sûrement pas amélioré la réputation des Brésiliens parmi les Japonais. Depuis, le calme s'est rétabli. Les *dekasegui* peuvent continuer à nager entre deux eaux avec plus de sérénité, et chanter avec nostalgie la bossa-nova dans un karaoké où l'on peut manger d'authentiques churrascos brésiliens. ☛

## NOIRS AMÉRICAINS, RÊVE D'AFRIQUE ET INVENTION DU RETOUR

*Rares sont les Afro-Américains qui entreprennent le voyage vers la terre des ancêtres, plus rares encore ceux qui s'y installent. Pourtant, beaucoup effectuent un retour "sur place", vers une Afrique recréée sur le territoire américain. Prénoms, vêtements, coiffures, pratiques rituelles : perdue avec l'esclavage et au cours des générations, la culture africaine est réinterprétée de façon mythique, venant combler autant un vide de la mémoire qu'un besoin de distinction positive.*

Si l'on considère le retour comme un "déplacement vers le point de départ"<sup>(1)</sup>, il faut, pour pouvoir en faire l'analyse, remonter dans un premier temps à ce départ et retracer l'aller qu'il a engendré. Le départ du peuple noir américain se situe sur le continent africain. Son "aller" remonte au XVII<sup>e</sup> siècle, à la tragique histoire de la traite des esclaves. C'est un aller forcé, subi par des millions de gens déplacés contre leur gré, dans les conditions dramatiques que l'on sait, du continent africain au continent américain. Cet aller s'est étalé sur près de trois siècles. Pour ses victimes directes – les Africains arrachés à leurs pays respectifs et rendus à l'état d'esclaves –, il fut sans retour possible. À moins que la mort pendant la traversée, le "passage du milieu", qui a frappé des milliers d'entre eux, n'ait constitué elle-même un retour, funeste, avant même l'accomplissement de l'aller.

Malgré son fatalisme, cet aller forcé semble annoncer, dès son origine, un rêve obsessionnel de retour. Un rêve tantôt conscient, tantôt guidé par des schèmes inconscients, qui a marqué l'âme noire américaine par-delà les générations, en dépit de l'éloignement temporel grandissant du tragique aller. L'une des premières expressions de ce que l'on pourrait considérer comme une tentative de retour, par recomposition d'une continuité avec le monde perdu, est sans doute la pratique par les esclaves noirs de musiques et de danses diabolisées par les maîtres blancs, directement inspirées des traditions africaines. En un sens, l'histoire du retour du peuple noir a commencé avec cette recreation-perpétuation, en terre américaine, de traits culturels africains. Également nommée "survivance culturelle", cette recreation s'inscrit dans un mouvement de retour sur les traces du lieu du départ, en fait un retour "sur place", car le mouvement de retour se fait dans ce cas précis, sans déplacement physique.

par **Christine Tully-Sitchet**,  
doctorante  
en anthropologie  
culturelle  
(Sorbonne  
Paris-V/New York  
University),  
journaliste

1)- Retour : "Mouvement de sens inverse à un mouvement précédent, déplacement vers le point de départ, fait de repartir pour l'endroit d'où l'on vient", selon la définition du dictionnaire Robert.



Né à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans un contexte de condamnation du trafic d'esclaves et de lutte abolitionniste, le renvoi en Afrique d'esclaves noirs libérés, a, quant à lui, ouvert la voie à un retour "réel", avec déplacement physique, vers la terre d'origine des ancêtres. En 1787, une société anti-esclavagiste britannique installe en Sierra Leone, sur un territoire acheté à des chefs africains, un premier contingent d'esclaves libérés des plantations américaines et réfugiés au Royaume-Uni. Le projet de "retour possible", prévoyant la création sur la côte ouest-africaine, non loin de la Sierra Leone, d'un foyer réservé aux esclaves noirs, affranchis cette fois, et renvoyés d'Amérique, a aussi contribué à ce retour "réel". Initié en 1822 et interrompu par les guerres survenues en Amérique, ce retour des *Freemen* dans la colonie du Liberia concernera finalement moins d'une vingtaine de milliers d'esclaves affranchis. Conçu et organisé par l'*American Colonization Society*, une association philanthropique fondée en 1816, ce retour, comme celui en Sierra Leone, a constitué une migration imposée. Il n'en demeure pas moins un épisode fondamental dans l'histoire du peuple noir américain et de sa tentative de reconnexion au continent africain.

## LE RÊVE GARVEYISTE

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans les années vingt, ces vagues de retour "réel", physique, des Noirs américains en Afrique trouvent un prolongement avec le Jamaïcain Marcus Garvey. Instigateur de l'UNIA (*Universal Negro Improvement Association*, "association universelle pour le progrès des Noirs") et fondateur de la compagnie maritime Black Star Line, destinée à relier l'Amérique à l'Afrique, ce dernier s'autoproclame président provisoire de ce qu'il nomme "l'Empire d'Afrique", et annonce le rapatriement de millions d'Afro-Américains vers le *motherland* ("patrie"). "Nous retournons chez nous en Afrique pour en faire la grande république noire", déclare-t-il. Son rêve de retour de la diaspora noire, incarné par le slogan "*Back to Africa*" ("retour en Afrique"), se distingue du retour en Sierra Leone et au Liberia par sa nature autodéterminée (le retour est pensé par les Noirs eux-mêmes) et par l'ampleur de son ambition : Marcus Garvey envisageait un retour de toute la diaspora noire d'Amérique.

Le discours de Garvey, qui prônait un *Black Nationalism*, a trouvé un écho chez des millions d'individus issus de cette diaspora. Il a certes favorisé la propagation d'un message de fierté raciale et d'affirmation de la grandeur des civilisations africaines, contribuant en définitive à une sorte de "préretour" par le développement

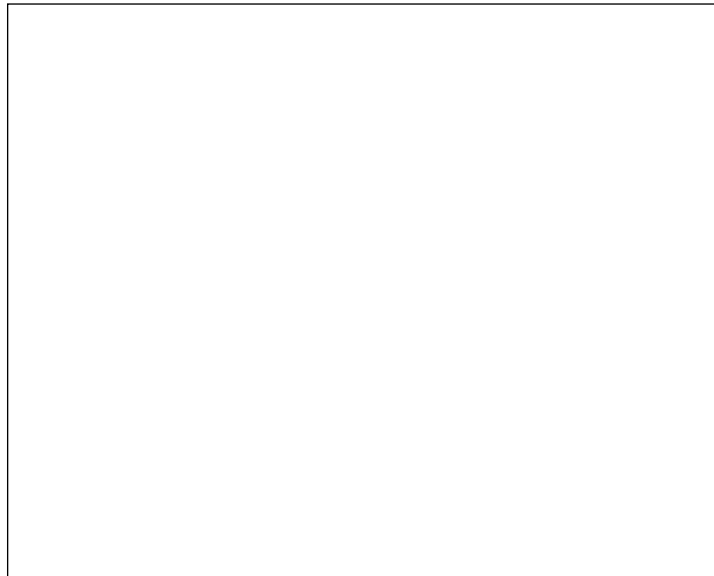
d'une dynamique de reconnexion des Noirs américains avec leurs origines africaines. Pourtant, le grand retour "réel" projeté par Marcus Garvey n'a finalement jamais vu le jour, du fait des déboires judiciaires de son instigateur, expulsé en 1927 des États-Unis vers la Jamaïque. Bien que le "retour possible" au Liberia ait, quant à lui, eu lieu, il n'est rétrospectivement guère plus possible de parler de lui comme d'un succès. On sait la situation actuelle dramatique de ce pays et les vives tensions qui y opposent Africains autochtones (*Natives*) et descendants des esclaves affranchis (Américano-Libériens). Au final, ces deux types de retour en Afrique – un retour à l'échelle expérimentale (Sierra Leone et Liberia) et un retour avorté (projet garveyiste) – semblent témoigner, chacun à leur manière, de la difficulté du retour "réel".

## CONSOMMATION ET PRATIQUE CULTURELLE D'INSPIRATION AFRICAINE

Aujourd'hui, près d'un siècle après le grand projet de Marcus Garvey, certains Afro-Américains semblent porter encore en eux un rêve de retour vers l'Afrique, malgré la distance temporelle qui les sépare de "l'aller" subi par leurs ancêtres. Le rêve a pourtant déplacé ses ambitions : il ne s'agit plus de repartir vivre sur le continent africain mais d'organiser le retour directement en territoire américain. Par l'intégration, dans le quotidien, d'une série de bribes de traits culturels africains, ou, plus précisément, d'inspiration africaine. Car, contrairement à l'expérience des premières générations d'esclaves, du fait même de la défaillance de la mémoire collective due au temps écoulé, il s'agit aujourd'hui beaucoup moins de perpétuer des survivances culturelles dispersées au fil des siècles que de réinventer des liens avec le continent d'origine et de mettre en scène le retour.

Sous une diversité de formes, la consommation culturelle actuelle des Afro-Américains témoigne de ce désir de retour, qui correspond en fait à un phénomène d'afrocentrisme, inscrit dans une quête mémorielle et identitaire. Si ce désir de retour ne concerne aujourd'hui qu'une frange marginale de la population noire américaine, une frange qui correspond à une certaine "élite", il est néanmoins perceptible à de multiples niveaux, de façon plus ou moins explicite. Par exemple, on trouve dans les rues de Harlem, vaste ghetto noir de New York, sur des étalages à même les trottoirs, aux côtés d'encens, de cassettes vidéo consacrées au *leader* radical noir Louis Farrakhan et d'ouvrages sur l'histoire du peuple noir américain et de ses héros, de nombreux livres, à destination des enfants comme des adultes, aux titres et couvertures explicitement évocateurs d'un retour, imaginaire, vers une

À Harlem, le succès des boutiques d'*African braiding* (tresses africaines) ou encore l'engouement pour la danse africaine expriment un besoin de se relier au continent d'origine jusque dans son corps.



“terre natale” largement mythique : *Faraway drums* (“Percussions lointaines”), *The African Answer* (“La réponse africaine”)...

À Harlem toujours, le succès des boutiques d'*African braiding* (tresses africaines), de vêtements “africains” – notamment le *kente cloth*, un tissu traditionnel du Ghana –, ou encore l'engouement pour la danse africaine semblent aussi exprimer un besoin de se relier au continent d'origine des ancêtres. De s'y relier jusque dans son corps. Le retour associé à la consommation de coupes de cheveux, de vêtements ou encore de cours et de spectacles de danse implique une intériorisation symbolique de l'Afrique. La présence, dans l'habitat intérieur, de masques et instruments “traditionnels” d'origine africaine, utilisés comme décoration, suggère également un désir de retour, réalisé sur place par incorporation d'objets dans la sphère privée. Il est important de prendre en compte le sens que le consommateur afro-américain attribue à ces objets, qui représentent en fait plus qu'une simple décoration. De même que les vêtements, les masques et les instruments sont investis d'une fonction spirituelle qui dépasse leur matérialité : les Afro-Américains se sentent reliés à “l'esprit” du continent africain par ces objets.

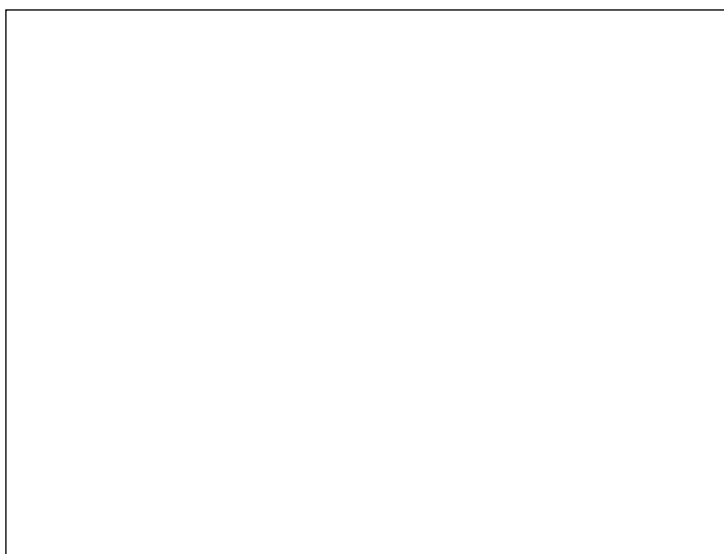
## LA MISE EN SCÈNE DU RETOUR

Autres signes témoignant de ce besoin de se connecter à l'Afrique : la pratique de cérémonies de mariage traditionnel africain (tradition akan) sur le sol américain, en complément de la cérémonie officielle ; ou encore l'apprentissage de langues africaines, swahili en tête. L'intérêt croissant des Afro-Américains pour les recherches généalogiques

suggère quant à lui un désir de retour sur les traces d'une mémoire perdue, de redécouverte et de réaffirmation d'une filiation oubliée. Un ensemble de sites internet propose des services pour reconstituer l'arbre généalogique familial à partir de documents historiques (recensements réalisés sur les bateaux qui accostaient l'Amérique, registres tenus par les "maîtres", listes de cimetières noirs américains...). Un chercheur de l'université de Howard prétend pour sa part avoir mis au point, tout récemment, un test ADN capable de révéler la région – et le groupe ethnique – d'origine de tout Afro-Américain ; il serait possible de retracer ainsi l'ascendance maternelle comme paternelle à partir d'une simple prise de sang. Qu'elle s'avère réalisable ou non, cette technique n'en demeure pas moins hautement révélatrice de la quête mémorielle et identitaire qui a cours aujourd'hui.

Il est intéressant de mettre en perspective cet intérêt pour les recherches généalogiques avec le succès de *Sankofa*, film racontant l'esclavage sorti aux États-Unis en 1994. Réalisé par Haile Gerima, cinéaste et universitaire américain d'origine éthiopienne, il est devenu un film culte pour la communauté noire américaine qui s'intéresse à son héritage africain. Fait notoire, son titre reprend un terme akan qui signifie : "Nous devons retourner en arrière et revendiquer notre passé afin de pouvoir aller de l'avant." L'idée de retour est clairement exprimée : elle est associée ici à une dynamique temporelle reliant passé, présent et avenir, le passé étant la base de l'avenir. Les Afro-Américains se sont en fait approprié cette pensée proverbiale.

Le succès, toute proportion gardée, auprès d'une certaine classe de gens aisés, du tourisme culturel à destination du continent africain, proposé par des agences de voyage comme par des musées d'art



La consommation de coupes de cheveux, de vêtements "africains" – notamment le *kente cloth*, un tissu traditionnel du Ghana – ou de danse implique une intériorisation symbolique de l'Afrique.

africain ou certaines communautés religieuses, annonce quant à lui un retour plus direct. Un retour qui implique un contact physique avec le continent africain, ses cultures, ses lieux, ses peuples. Ce retour n'en demeure pas moins inachevé : il est suivi d'un autre retour, aux États-Unis, car très rares sont ceux qui décident de se réinstaller définitivement sur le Continent noir. Chez certains artistes, le retour vers l'Afrique prend la forme d'un retour comme source d'inspiration. Chorégraphes, musiciens, plasticiens... sont nombreux à se rendre sur le Continent noir pour des séjours de plus ou moins longue durée, au cours desquels ils nourrissent leur créativité, parfois en se lançant dans de véritables recherches culturelles sur les expressions artistiques traditionnelles locales. Le retour des artistes afro-américains se fait aussi sous forme de collaboration aux États-Unis avec des créateurs africains.

## LE RETOUR PAR CHANGEMENT DE NOM COLLECTIF

L'adoption du terme collectif *African-American*, ou bien les pré-noms africains que les Afro-Américains substituent à leur prénom de naissance, prolongent la connexion au continent africain engagée par la consommation et la pratique culturelle d'inspiration africaine. Il est important de rappeler que le désir de retour, qu'il soit exprimé comme tel ou bien simplement porté inconsciemment, ne concerne qu'une frange limitée de la population noire américaine, dont une partie rejette, de façon générale, toute identification à un continent associé à une image très négative, entretenue par les médias, et ne se reconnaît en tout cas pas dans l'appellation *African-American*, lui préférant *Black* ou bien *Black American*.

C'est dans les années quatre-vingt qu'apparaît l'identité américaine dite "à trait d'union", formée à partir de la nation d'origine de chaque communauté : les immigrants italiens sont ainsi renommés *Italian-Americans* ; les immigrants japonais, *Japanese-Americans*... Un énième débat sur la manière de désigner le peuple noir américain émerge dans ce contexte. Comment former cette identité "à trait d'union" alors qu'il est impossible de retracer l'origine nationale exacte des Noirs américains ? C'est finalement le continent entier et non une nation singulière, comme dans le cas des autres communautés, qui est adopté pour former la nouvelle identité des Noirs aux États-Unis : *African-American*. La presse, *New York Times* en tête, de même que le milieu intellectuel, imposent progressivement ce terme. Son utilisation généralisée semble opérer un retour, symbolique, aux origines africaines, retour affiché et revendiqué par le préfixe *African* venu

remplacer *Black*. À la lumière du combat identitaire du peuple noir américain, ce changement de nom officiel de groupe et l'usage du préfixe dans sa version intégrale plutôt qu'elliptique (comme dans l'expression *Afro-American*), révèlent un besoin, chez certains du moins, d'accentuation et de valorisation des origines africaines et d'identification explicite et collective à ces origines.

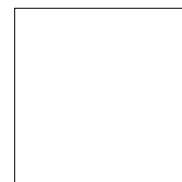
*"Votre nom est votre identité, une fenêtre sur votre culture et sur vous-même. Votre nom vous relie à votre passé, à vos ancêtres. Il fait partie de votre spiritualité. De notre spiritualité. Prendre un nom africain si vous êtes d'ascendance africaine est un moyen d'établir ces liens culturels. [...] Alors débarrassez-vous de l'étiquette européenne que l'on nous a imposée. [...] Tendez le bras et saisissez cette force qui est votre véritable identité. Appropriiez-vous votre nom africain, et lorsque quelqu'un s'adressera à vous, vous saurez et il saura qu'il a affaire à une personne fière de son ascendance africaine."*<sup>(2)</sup> Le message d'incitation au changement de prénom est clair. Il s'agit d'adopter un nom africain pour faire revivre en soi son passé, s'y reconnecter et afficher ce lien avec fierté. Sur la toile, les sites dédiés aux prénoms africains sont nombreux. Il existe également des livres qui leur sont consacrés. Public visé ? Les Afro-Américains, qui utilisent des prénoms africains soit pour nommer leurs enfants, soit pour se renommer eux-mêmes à l'âge adulte. Marginale certes, cette pratique n'en demeure pas moins révélatrice non seulement d'un désir de retour symbolique, mais également d'un désir de visibilité sociale de ce retour. Cette pratique vient comme renforcer l'expression de retour opérée par l'introduction du qualificatif identitaire collectif *African-American*. À la différence que, dans le cas de l'adoption d'un prénom, l'initiative est individuelle.

## **"AFFRANCHISSEMENT" DU NOM ET AUTO-IDENTIFICATION**

La décision de changer de prénom implique un double geste : de rejet (du prénom de naissance) et d'appropriation (du prénom africain). Deux gestes articulés autour d'un processus de remplacement qui participe d'un retour. Pour éclairer le sens de ce geste, il faut confronter les deux prénoms – l'avant et l'après – et la signification qui leur est attribuée par le porteur. Que rejette l'Afro-Américain qui se rebaptise ? De quoi cherche-t-il à se défaire ou à se démarquer ?



*Le choix de se défaire d'un prénom  
occidental pour le remplacer  
par un prénom africain apparaît  
comme un geste constitutif  
d'une décolonisation mentale.*

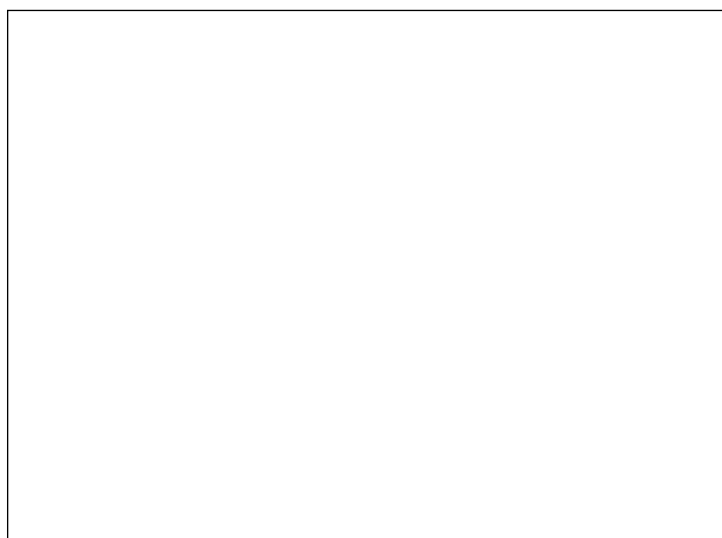


2)- Message d'accueil d'un site internet consacré aux prénoms africains [traduit de l'anglais par la rédaction].

Considéré sous l'angle de l'histoire des Noirs en Amérique, le rejet concerne un prénom qui fait référence aux standards établis par la culture de l'opresseur historique de ce peuple. Une culture qui non seulement a aliéné les ancêtres africains, mais qui exclut aujourd'hui encore très largement leurs descendants. Dans la perspective du processus de déculturation des esclaves noirs, le choix de se défaire d'un prénom occidental pour le remplacer par un prénom issu de la culture d'origine des ancêtres apparaît comme un geste constitutif d'une décolonisation mentale. Là encore, le message d'incitation au changement de prénom est clair : *"Débarrassez-vous de l'étiquette européenne que l'on nous a imposée."*

Changer de prénom représente aussi un choix individuel en rupture avec le non-choix originel incarné par la dénomination subie à la naissance mais aussi, et surtout, en rupture avec la dénomination imposée aux esclaves, qui se voyaient souvent attribuer le nom de famille de leurs maîtres, ainsi qu'un prénom que ces derniers pouvaient facilement retenir et prononcer. De façon plus globale, ce changement de nom s'inscrit en réaction contre la longue histoire d'hétéro-identité du peuple noir (*Nigger, Colored people, Negro, Black*) sans cesse défini par les autres. À l'affranchissement symbolique du prénom, succède en fait une réappropriation d'ordre identitaire : *"Tendez le bras et saisissez cette force qui est votre véritable identité. Appropriiez-vous votre nom africain."* La notion de reconquête d'une "vérité" identitaire relève d'une logique de retour fondée sur une essentialisation de l'identité. Il faut noter que le changement de prénom relève parfois aussi d'une conversion à la religion musulmane.

**Le Kilimanjaro, un magasin à Harlem. En définitive, les Noirs américains ne retournent pas en Afrique mais dans leur Afrique, créée en territoire et contexte culturel américains, selon leur propre logique culturelle.**



Le choix d'un prénom africain représente un choix de retour à soi en tant qu'individu autodéterminé, et de retour à l'Autre (africain) en soi. Le prénom est utilisé comme lieu de mémoire et de projection d'une référence au passé historique auquel on cherche à se relier. En ce sens, il s'agit de repartir pour l'endroit d'où l'on vient. Le retour par ce biais est également associé à un processus narratif, générateur de continuité : l'Afro-Américain qui se rebaptise raconte son retour en utilisant le prénom comme texte identitaire fictionnel.

## RETOUR SUR PLACE

S'ils évoquent une référence directe au continent africain, tous ces signes d'africanité – du vêtement au prénom – suffisent-ils pour parler d'un véritable retour ? Un retour dénué de tout déplacement physique n'est-il pas quelque part un retour avorté ? Ou plus exactement un retour de substitution, inventé. Un retour à l'Afrique plutôt qu'en Afrique, avec déplacement "sur place". Opéré en territoire américain par la force d'un imaginaire ancré dans la matérialité d'une consommation culturelle d'inspiration africaine ; une matérialité surinvestie d'un sens symbolique. La *Kwanzaa*, une célébration afro-américaine créée en 1966, qui célèbre l'héritage culturel et historique africain, illustre ce procédé de "retour sur place".

Cette cérémonie, qui se déroule du 26 décembre au 1<sup>er</sup> janvier, se veut une occasion de réaffirmation de l'identité du peuple afro-américain, de sa culture et de ses ancêtres. *Kwanza* est un terme kiswahili qui signifie "les premiers fruits de la récolte". La nuance ajoutée par les Africains-Américains au terme d'emprunt – le doublement du "a" en fin de mot – semble exprimer un souci de distinction. Le mot est comme détourné et réinventé. On reproche parfois à la *Kwanzaa* son syncrétisme et à ceux qui le célèbrent de ne pas aller à la recherche de la "véritable" Afrique, de lui substituer une recreation simplifiée. Cette célébration n'en demeure pas moins une démarche inscrite dans une dynamique de retour, un retour inventé.

Car, en définitive, les Noirs américains ne retournent pas en Afrique mais dans leur Afrique, créée en territoire et en contexte culturel américains, selon leur propre logique culturelle. Leur invention d'un "retour sur place" implique une situation en tension, dans un entre-deux : le retour par "africanisation" en territoire américain est perpétuellement suivi d'un autre retour : à l'identité américaine, celle de la socialisation. L'identité qui se définit comme africaine-américaine est en fait en constant aller-retour, le retour "absolu" n'étant que mythe. Il faudrait parler ici de retour-fiction, avec théâtralisation et mise en scène d'une africanité réinventée. Les maté-



riaux culturels africains sont reconstitués, avec tout ce que cette reconstitution suppose de déformation et de réinterprétation mythique.

Ce retour fictionnel vient combler le vide de la mémoire et répondre au besoin de distinction positive et autodéterminée des Afro-Américains au sein de la société américaine. Conçu pour le moi intime, pour l'individu, mais aussi pour le groupe entier, le substitut de retour est orchestré, à l'échelle individuelle, par "*consommation-production culturelle dispersée*"<sup>(3)</sup>. Bien que ce retour cherche à masquer la rupture historique avec l'Afrique en affirmant une continuité, les Afro-Américains désireux de retour à une "authenticité" originelle produisent du nouveau. Ils ne peuvent atteindre cette "authenticité" et cette continuité avec le passé que par l'idéologie. Comme a pu l'observer Roger Bastide au cours de ses recherches au Brésil, "*la continuité affirmée d'une culture donnée relève souvent bien plus de l'idéologie que de la réalité. Et cette prétendue continuité sera d'autant plus affirmée que la discontinuité éclate dans les faits : dans les moments de rupture, le discours de la continuité est une 'idéologie de la compensation'*"<sup>(4)</sup>. Alors, retour souhaité, retour rêvé, ou retour réel des Afro-Américains à l'Afrique ? Rêve de retour et invention du rêve plutôt. Un rêve qui trouve sa "réalité" dans la psyché, qui imagine et organise son retour "réel".

3)- L'expression est de Denys Cuhe, in *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris, 1996.

4)- Roger Bastide, "Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines", *Bastidiana*, n° 13-14, janvier-juin 1996.



.....

**James Cohen**, "Communauté et citoyenneté : le double visage de la conscience noire"

**Sylviane Diouf**, "Des descendants d'Africains en Louisiane"  
Dossier *Des Amériques noires*, n° 1213, mai-juin 1998

**Manning Marable**, "La crise contemporaine de l'Amérique noire"  
Dossier *Fragments d'Amérique. Migrants et minorités aux USA*, n° 1162-1163, février-mars 1993