



HAL
open science

Libérer l'Afrique ou se libérer soi-même ? Mobilisations politiques et identitaires des militants panafricanistes afrocentriques en Île-de-France

Ysé Auque-Pallez

► To cite this version:

Ysé Auque-Pallez. Libérer l'Afrique ou se libérer soi-même ? Mobilisations politiques et identitaires des militants panafricanistes afrocentriques en Île-de-France. Les études de la Chaire Diasporas Africaines n°2/2022, Les Afriques dans le monde; Sciences po Bordeaux; Université Bordeaux Montaigne. 2022, pp.1-99. hal-04000563

HAL Id: hal-04000563

<https://hal.science/hal-04000563>

Submitted on 15 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Les études de la Chaire Diasporas Africaines
No. 2/2022



**Libérer l’Afrique ou se libérer soi-même ?
Mobilisations politiques et identitaires des militants panafricanistes
afrocentriques en Île-de-France**

Ysé Auque-Pallez

Pour citer cet article :

AUQUE-PALLEZ, Ysé, « Libérer l’Afrique ou se libérer soi-même ? Mobilisations politiques et identitaires des militants panafricanistes afrocentriques en Île-de-France », *Etudes de la Chaire Diasporas Africaines* no. 2/2022, pp. 1-99. Sciences Po Bordeaux et Université Bordeaux Montaigne.



Libérer l’Afrique ou se libérer soi-même ?
*Mobilisations politiques et identitaires des militants
panafricanistes afrocentriques en Île-de-France*

Ysé Auque-Pallez

Travail issu d’un mémoire de recherche en science politique soutenu en mai 2021 à Sciences Po
Dirigé par Richard Banégas, Professeur de science politique et d’études africaines

Table des matières

INTRODUCTION	5
I. IDENTITE NOIRE, DIASPORA NOIRE ET MOBILISATIONS PANAFRICANISTES ANTI-IMPERIALISTES CONTEMPORAINES : ETAT DE L'ART	7
A) L'identité noire en France à travers les <i>Black Studies</i> et les <i>Diaspora Studies</i> : soubassement de la solidarité politique des mouvements noirs ?	8
1. <i>Une diaspora noire en France</i> ?	8
2. <i>La « France noire » : expression heuristique de la marge</i>	11
B) Les mobilisations anti-impérialistes et panafricanistes en France, un objet peu étudié en sciences sociales ?	13
1. <i>L'invisibilité des mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes des noirs en France</i>	13
2. <i>Les mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes contemporaines : un « OPNI » des sciences sociales françaises ?</i>	16
II. LA MOUVANCE AFROCENTRIQUE, CATALYSEUR DES DEBATS AUTOUR DU PANAFRICANISME	19
PREMIÈRE PARTIE	23
RELIRE L'HISTOIRE DES MOBILISATIONS NOIRES EN FRANCE AU PRISME DU PANAFRICANISME : GENEALOGIES DU PANAFRICANISME AFROCENTRIQUE REVOLUTIONNAIRE	23
I. LES MOUVEMENTS NATIONALISTES PAN-NEGRES AU XX^{EME} SIECLE : LES GENEALOGIES DU PANAFRICANISME AFROCENTRIQUE	24
A) Les mobilisations noires des années 1920 : pan-négrisme, anti-impérialisme et nationalisme noir	24
B) Le mouvement de la négritude : nationalisme culturel et transnationalisme noir	29
C) La FEANF : aux origines du répertoire de la contestation radicale ?	31
II. L'EMERGENCE DU « RADICALISME NOIR » A PARTIR DES ANNEES 1980 : LA PREPARATION DE LA MOUVANCE PANAFRICANISTE AFROCENTRIQUE	33
A) La constitution d'une conscience noire « radicale » à travers la mémoire de l'esclavage	33
B) Dieudonné ou le militantisme noir « anti-colonialiste »	35
C) « Faire le propre récit de notre histoire » : les instituts para-universitaires panafricanistes	37
D) Kemi Seba : la médiatisation de l'engagement kamite	38
DEUXIÈME PARTIE	41
LES PREMIERES EXPERIENCES MILITANTES DES PANAFRICANISTES AFROCENTRIQUES : ENTRE APPARTENANCE DE GANG ET MILITANTISME PRO-DEMOCRATIE	41
I. FAIRE PARTIE D'UN GANG : LA FOMENTATION D'UNE CONSCIENCE NOIRE TRANSNATIONALE	42
A) Les <i>Black Dragons</i> : construction de l' <i>Atlantique noir</i>	42
B) S'auto-défendre : les premières expressions de modes d'action révolutionnaires	46
II. LA RUPTURE DE L'ENGAGEMENT PANAFRICANISTE AU CONTACT DU PARIS NOIR	48
A) Les musiques de l' <i>Atlantique noir</i> : le panafricanisme en chansons	49
B) Du militantisme pro-démocratie au <i>Paris noir</i>	52
TROISIÈME PARTIE	57
UNE SOCIALISATION MILITANTE CONTRE-HEGEMONIQUE :	57
LECTURES PANAFRICANISTES ET HUMANITES CLASSIQUES AFRICAINES	57
I. LA DECOUVERTE DU « PANTHEON PANAFRICANISTE » : LES PREMIERS ELECTROCHOCS POUR LA CONSCIENCE PANAFRICANISTE	58
A) L'école républicaine, lieu d'aliénation	58
B) Le rôle des généalogies familiales dans la constitution de l' <i>ethos</i> panafricaniste	61
C) Le « panthéon panafricaniste » comme révélateur de la Vérité afrocentrique	63

II. « L'ÉCOLE MARONNE » : INTELLECTUALISER LA REVOLTE AVEC LES INSTITUTS AFROCENTRIQUES	66
A) La formation d'un récit autonome : les usages politiques de l'histoire.....	67
B) « Kémites de tous les continents, unissons-nous ! » : constructions renégociées d'une appartenance noire transnationale.....	69
C) La maât : la spiritualité comme arme politique.....	73
CONCLUSION GENERALE.....	77
BIBLIOGRAPHIE	81

INTRODUCTION

Paris. 6 juin 2020. Egountchi Behanzin, le porte-parole de la *Ligue de Défense Noire Africaine* (LDNA) scande à la foule : « *La France, c'est-à-dire l'État français, est un État totalitaire, terroriste, esclavagiste, colonialiste ! L'État français exploite son propre peuple, alors vous imaginez ce qu'ils font en Afrique !* » (cité dans Chevalier, 2020).

Bamako. 18 septembre 2020. Un militant du *Mouvement Populaire de la Jeunesse Africaine* (MPJA), après un sit-in contre la présence militaire française au Mali devant l'ambassade de France, s'écrie : « *Aujourd'hui on voulait montrer à la France que le Mali n'est plus prêt à collaborer avec la France impérialiste. [...] La France pille nos terres, elle viole notre terre, elle viole notre souveraineté !* » (Malivox, 2020)

Cette recherche devait initialement porter sur les mobilisations anticolonialistes et « anti-Françafrique » en Afrique de l'Ouest, mais la pandémie de Covid-19 en a décidé autrement. Alors que je réfléchissais aux façons d'adapter mon sujet de recherche aux conditions sanitaires, les mobilisations antiracistes de juin 2020, suite à la mort de George Floyd, attirent mon attention. Certains des organisateurs des manifestations contre les violences policières et le racisme portent un discours qui ressemble étonnamment aux prises de parole des militants ouest-africains contre la présence militaire française en Afrique. C'est ce dont témoignent les deux prises de parole de la *Ligue de Défense Noire Africaine* (LDNA) et du *Mouvement Populaire de la Jeunesse Africaine* (MPJA) rapportées ci-dessus. Comment alors expliquer les similarités entre les discours de la LDNA et du MPJA, deux organisations respectivement basées en France et au Mali ? Quelles sont, plus généralement, leurs revendications ? Qui sont ces militants ? Quelles sont leurs inspirations idéologiques et intellectuelles ? Quels sont leurs modes d'action ?

Une chronologie des événements de juin et juillet 2020, auxquels des organisations franciliennes se réclamant du panafricanisme prennent part, peut permettre d'avoir un premier aperçu sur l'identité, les références intellectuelles, les modes d'action et le caractère transnational de ce militantisme basé en Île-de-France. C'est ainsi que la mort de George Floyd en mai 2020 a donné davantage de visibilité, non seulement aux mobilisations antiracistes et décoloniales, mais aussi aux mouvements panafricanistes et anti-impérialistes menés par des militants africains ou afrodescendants en Île-de-France.

Le 6 juin 2020, lors d'une manifestation contre les violences policières co-organisée avec la *Brigade Anti-Nérophobie* (BAN), la *Ligue de Défense Noire Africaine* (LDNA) se fait remarquer par son discours radical, qui opère un lien entre violences policières en France et politique française en Afrique. De par sa caractérisation de l'État français comme « colonialiste », elle fait penser aux prises de position anticolonialistes sahéliennes. La LDNA, créée en 2017, composée majoritairement d'Afrodescendants et d'Africains, a pour objectif de lutter contre le racisme et de promouvoir le panafricanisme. Elle s'est aussi faite connaître pour l'action qu'elle a menée pour interdire l'exposition Toutankhamon (Naulin, 2019). En cause, la « falsification historique », un thème récurrent chez les afrocentristes¹, dont auraient fait preuve

¹ L'afrocentrisme désigne un courant d'identification à l'Afrique qui réinvente les modalités du retour vers l'Afrique et repense les relations des Afrodescendants au continent de leurs ancêtres (Fila-Bakabadio, 2016). Il renvoie, dans une acception large, à « toute revendication de droits spécifiques par une communauté noire sur la base d'une appartenance raciale et/ou d'une identification à l'Afrique » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 11, faisant référence à la définition de Fauvelle-Aymar et al., 2000). Plus spécifiquement, l'afrocentrisme a pour objectif de lutter contre l'eurocentrisme et l'aliénation des Afrodescendants et des Africains (Fauvelle-Aymar et al., 2010).

les commissaires d'exposition en représentant le pharaon comme « blanc », alors qu'il serait d'origine « négro-africaine ». Sylvain Afoua à l'état civil, français d'origine togolaise ayant passé la majeure partie de sa vie en région parisienne, est le porte-parole de la LDNA. Egountchi Behanzin est son nom militant, inspiré de son passé de rappeur (Gucci-IG) et de celui du célèbre ancien roi du Dahomey, connu notamment pour sa lutte contre la colonisation, dont il se dit héritier. D'autre part, l'organisation s'inscrit dans un espace transnational « noir » : selon sa page Facebook, elle a une antenne au Togo, des militants en Belgique, des relations avec le MPJA au Mali et a annoncé, le 5 septembre 2020, la création de la *Fédération des Mouvements Panafricains de l'Afrique de l'Ouest* (FEMOUPAO).

Le 12 juin 2020, Mwazulu Diyabanza, Romain Catambara, Thibault Bao Abdelkader et Bonelvy Dihaoulou s'emparent d'un objet au Quai Branly pour demander la restitution immédiate du « patrimoine africain » aux pays africains. Ils souhaitent en effet que l'Afrique retrouve son « *socle culturel et spirituel* » avant les invasions arabes et occidentales (Bobiso Media, 2021), revendication qui fait aussi écho à l'idéologie afrocentriste. Les quatre militants font partie de l'association *Yakanku* qui désignerait le vrai nom des marrons² en Jamaïque, mais ils sont plus connus sous le nom de *Marrons - Unis, Dignes et Courageux* (M-UDC) ou d'*Unité, Dignité, Courage* (UDC). Ils se réclament du nationalisme africain et de la lutte contre le néocolonialisme. À l'état civil Emery Diyabanza, de son nom militant Mwazulu Diyabanza Siwa Lemba, réfugié politique de la République Démocratique du Congo (RDC), est le porte-parole de l'organisation. La LDNA participe avec M-UDC à des « opérations restitution de notre patrimoine » dans des musées français et européens, au cours des mois de juin et de juillet. Ces actions directes leur valent des gardes à vue et des procès qu'ils utilisent comme tribune médiatique pour exposer l'histoire esclavagiste et coloniale de la France. Quelques mois plus tard, en octobre 2020, Mwazulu Diyabanza annonce la création du *Front Multiculturel Anti-Spoliation* (FMAS) avec des représentants africains et de la « diaspora africaine³ », au Bénin, en RDC, en Martinique, en Belgique, en Angleterre et aux États-Unis.

Le 23 juin 2020, Franco Lollia, leader de la *Brigade Anti-Nérophobie* (BAN), né en Guadeloupe et ayant grandi en région parisienne, inscrit « nérophobie d'État » sur la statue de Colbert pour exiger le déboulonnage des statues de figures esclavagistes et colonialistes. Cette action lui vaut d'être mis en garde en vue, puis de faire l'objet d'une plainte de l'Assemblée nationale pour dégradation (Outre-mer lère, 2021). La BAN dénonce aussi la démarche colonialiste de la France au Mali et parle de la « *nérophobie comme une arme (neuro)coloniale d'aliénation et de destruction massive qui n'avoue pas son nom* » (Brigade Anti-Nérophobie, 2019). L'aliénation mentale est aussi un thème afrocentriste important. Le logo de l'organisation, créé en 2005, suite à une rencontre en 2018 avec Fred Hampton Jr, fils de Fred Hampton, ancien militant du *Black Panther Party*, reprend par ailleurs le signe des *Black Panthers*⁴.

Le lendemain, le 24 juin 2020, les différents porte-paroles de la LDNA, des M-UDC, de la BAN et de *Jeunesse Congolaise Africaine* (dont le porte-parole est Rissmo Kongo, ancien membre de la BAN)

² Le marronnage fait référence à une forme de résistance contre l'esclavage, les marrons étant les personnes mises en esclavage qui désertaient les espaces contrôlés par les maîtres et qui fondaient des sociétés parallèles.

³ Nous mettons cette expression entre guillemets afin d'insister sur la diversité des communautés faisant partie de la « diaspora ». Nous considérons le terme dans sa dimension subjective, comme un sentiment d'appartenance, plutôt que comme une réalité objectivable qui désignerait un ensemble de personnes partageant une identité commune. Voir *infra*, « Une diaspora noire en France ? », p. 7.

⁴ Les *Black Panthers* sont un groupe pouvant être rattaché au nationalisme noir révolutionnaire (Pinkney, 1976), d'inspiration marxiste-léniniste et maoïste, créé 15 octobre 1966 par Bobby Seale et Huey P. Newton.

prennent la parole à travers une vidéo sur les réseaux sociaux et expliquent que leurs actions convergent vers un même objectif. Celui-ci est la « décolonisation des esprits », ce qui correspond aussi au programme de l'afrocentrisme.

Ainsi, malgré leurs différences de nationalité, d'âge et d'objectifs, on peut remarquer quatre caractéristiques principales de ces groupes militants basés en Île-de-France : ils constituent un répertoire de contestation radicale contre l'État français, qui mêle dénonciation du « néocolonialisme français » et mémoire de l'esclavage et du colonialisme ; ils cultivent des liens idéologiques et matériels avec des mouvements liés au panafricanisme, à l'afrocentrisme et au nationalisme noir⁵ à travers le monde, entre Afrique, Amériques et Europe ; leurs modes d'action sont l'organisation de manifestations, le recours à la désobéissance civile⁶ et l'utilisation des procès comme tribune politique et médiatique ; et ils participent à des processus de construction identitaire et de représentation de soi liés à une volonté de « se décoloniser » et à une quête d'« authenticité », comme l'illustre leur changement de nom. Finalement, ils semblent avoir une vision commune autour du diagnostic des malheurs de l'Afrique francophone et de la « communauté noire » en France, c'est-à-dire le néocolonialisme français, et de la solution à apporter, l'unité des « noirs⁷ » ou des Afrodescendants, et/ ou le panafricanisme.

Le bref panorama de ces organisations panafricanistes franciliennes permet de faire émerger les questionnements suivants : comment expliquer la constitution d'un répertoire de contestation radicale contre l'État français chez des militants en grande partie français ? Quel type de liens idéologiques, relationnels et organisationnels ces militants noirs panafricanistes franciliens entretiennent-ils avec d'autres espaces militants entre Afrique, Europe et Amériques ? Comment rendre compte de l'usage de modes d'action relatifs à la manifestation, à la désobéissance civile et à la « judiciarisation »⁸ ? De quelles manières ces individus construisent-ils leur identité ? Finalement, ces militants, qui s'affichent « unis dans la lutte », ont-ils vraiment la même interprétation du panafricanisme et de l'anti-impérialisme, les mêmes objectifs et les mêmes stratégies ? Ces questions entremêlent différentes thématiques et croisent différentes littératures, à savoir celle sur l'identité noire en France, à travers les *Black Studies* et les *Diaspora Studies*, et celle sur les mobilisations anti-impérialistes et panafricanistes des Noirs en France, à travers la sociologie de l'action collective.

I. Identité noire, diaspora noire et mobilisations panafricanistes anti-impérialistes contemporaines : état de l'art

⁵ Voir *infra*, p. 14, pour une définition du nationalisme noir.

⁶ La désobéissance civile renvoie à « l'acte d'infraction conscient et intentionnel, public et collectif d'une norme juridique, utilisant normalement des moyens pacifiques, faisant appel à des principes éthiques, avec acceptation volontaire des sanctions et poursuivant des fins innovatrices » (Falcón y Tella 1997, p. 27).

⁷ Nous employons ici le terme de « noir » non pas pour renvoyer à une « catégorie [raciale] opératoire pour classer la diversité phénotypique, génotypique et culturelle humaine, mais [qui] continue à ce point à avoir du sens pour les groupes et personnes (notamment dans les sociétés issues d'une histoire coloniale et esclavagiste) qu'il est nécessaire de prendre en considération les effets sociaux tangibles de la croyance en son existence » (Gordien, 2015, p. 44). Nous utilisons une minuscule pour insister sur la perspective constructiviste que nous prenons de la race. Nous retirons les guillemets après avoir explicité son sens (p. 7) pour faciliter la lecture.

⁸ On peut définir la judiciarisation comme « l'entrée de la cause et des acteurs des mouvements sociaux dans l'arène judiciaire » (Willemez, 2020, p. 199).

A) L'identité noire en France à travers les *Black Studies* et les *Diaspora Studies* : soubassement de la solidarité politique des mouvements noirs ?

1. Une diaspora noire en France ?

Notre recherche s'inscrit dans la volonté de contribuer à un champ encore peu développé et faiblement institutionnalisé que sont les *Black Studies* en France et en Europe. C'est à la fin des années 1960, quand les *Black Studies* sont officiellement reconnues comme un champ disciplinaire aux États-Unis (Rolland-Diamond, 2012), que le mot « diaspora noire » commence à être utilisé dans le monde universitaire pour désigner la dispersion forcée des Africains mis en esclavage dans les Amériques (Peretz, 2005). Peut-on considérer les personnes identifiées comme « noires » habitant en France comme une diaspora ? Il faut tout d'abord préciser à quoi renvoie la catégorie « noirs ». Celle-ci, intrinsèquement liée à la race⁹, fait référence à une « *longue histoire de violences, de domination et d'exploitation* » à travers la traite, l'esclavage, la colonisation et la migration (Poiret, 2011, p. 114). La période esclavagiste a vu naître les représentations du « noir », de l'esclave et du « nègre » qui se sont peu à peu cristallisées entre les XVII^{ème} et XIX^{ème} siècle et qui « *imprègnent encore aujourd'hui les relations entre les citoyens français* » (Cottias, 2007, cité dans Lopez, 2010, p. 24). La catégorie « noirs » n'a donc rien de naturel ; elle varie selon le contexte géographique et historique (Small & Nimako, 2009) et désigne un sujet fluide et dynamique (Mudimbe-Boyi, 2012). En France et en Europe, l'assignation à la catégorie de « noir » dépend ainsi des définitions de la « noirité » aux échelles nationale, européenne et internationale (Small & Nimako, 2009). Dans ce mémoire, nous parlons de « noirité » pour désigner les différentes formes d'« identité noire » que formulent certains acteurs et pour observer « *les relations de solidarité, les attachements sociaux et les identifications qu'[elle] abrite* » (Aterianus-Owanga & Guedj, 2014, p. 865). Nous employons aussi le terme de « noirité » pour la distinguer de la notion de « négritude », celle-ci renvoyant à un mouvement historique et à une idéologie bien précise¹⁰ auxquels les militants panafricanistes ne s'identifient pas directement. Dans le contexte contemporain français, sont identifiées comme « noires » les personnes « *présentant les signes d'une ascendance – même lointaine, partielle voire imaginaire – située en Afrique subsaharienne* » (Poiret, 2011, p. 113). Les noirs en France sont donc un groupe hétérogène « *multinational, multiculturel, transcontinental et multicolore* » (Mudimbe-Boyi, 2012, p. 21, ma traduction) : il rassemble des individus divers, étant nés et ayant grandi en France (métropolitaine ou outre-mer), venant d'Afrique ou des Amériques à différents moments et pour différentes raisons (pour étudier, pour combattre auprès de la France, en tant que réfugié politique, pour des raisons économiques...), d'origines sociale et culturelle différentes, d'idéologies particulières, etc (Constant, 2005). Peut-on alors considérer comme « diaspora » un ensemble aussi hétéroclite ?

⁹ Nous prenons une perspective constructiviste de la race en tant que « *catégorie valide d'analyse sociale* » (Ndiaye, 2005, p.97) et non biologique. Nous considérons la race comme une notion historiquement construite faisant « *référence à des jeux d'oppositions catégorielles, des rapports de domination-subordination et des rapports d'exploitation* » (Rudder et alii, 2000, cité dans Poiret, 2011, p. 111).

¹⁰ La négritude est un mouvement littéraire des années 1930 représenté par Aimé Césaire, Léon Gontran-Damas et Léopold Sédar Senghor qui consistait à affirmer une « *spécificité culturelle et historique* » « *négro-africaine* » (Mouralis, 2007, p. 258).

Selon Durpaire, on peut considérer qu'il existe une diaspora noire en France, dans le sens hybride de la diaspora théorisée par Stuart Hall, Paul Gilroy et James Clifford (2006, p. 35). Cette vision hybride va à l'encontre des modèles de diaspora « classiques » ou « centrés » qui expliquent que plus un groupe se disperse, plus sa culture se dilue (Ang, 2001, cité dans Williams, 2013). Cette manière de concevoir la diaspora souhaite aussi dépasser les approches « afrocentriques » qui maintiennent que la culture des personnes mises en esclavage ramenée d'Afrique a presque quasiment disparu à cause de leur entrée dans le monde occidental (voir la conception de Molefi Kete Asante, telle que décrite dans Williams, 2013). La notion de W.E.B Du Bois, que Paul Gilroy reprend, indique qu'une des caractéristiques majeures de la diaspora est la « double consciousness », qui peut s'appliquer au contexte de la « diaspora noire » en France. Dans son livre *The Souls of Black Folk* (1903), W. E. B. Du Bois utilise ce terme pour décrire un dilemme psychologique auquel sont confrontés les Afro-Américains. Ceux-ci sont contraints de considérer deux types de modes de perception contradictoires, l'un focalisé sur la nationalité (en tant qu'Américains), l'autre sur la race (en tant que minorité raciale). La perspective de Gilroy permet de dépasser l'étude de la « diaspora noire » du point de vue des traditions culturelles, politiques et historiques limitées à un contexte national. Gilroy propose, au contraire, de la considérer comme une « *unité unique et complexe* » (Gilroy, 1993, p. 15, ma traduction) transnationale, constituée de praticiens de la « culture noire ». Ceux-ci présenteraient de profondes similitudes thématiques et structurelles en raison de leur histoire collective d'esclavage et d'oppression raciale (Gilroy, 1993). Nous plaçons ainsi au centre de l'analyse le « transnationalisme noir » en faisant l'hypothèse que les expressions de la « noirité » et de l'africanité des personnes appartenant à la « diaspora africaine » francophone en France ne peuvent se comprendre si elles sont étudiées par rapport au seul territoire national. Au contraire, elles doivent s'analyser par rapport aux différentes expressions de la « noirité » et de l'africanité qui ont lieu dans les différents espaces de la diaspora africaine.

Plusieurs chercheurs ont apporté des critiques à *L'Atlantique noir* de Gilroy que nous prenons en compte dans cette recherche. Ils indiquent que la diaspora africaine que l'auteur décrit dans son *Atlantique noir* n'est constituée que d'hommes, intellectuels, écrivains, philosophes, du monde anglophone et en particulier Africains-Américains (Braziel, 2017 ; Bryden, 2004 ; Clarke, 2002 ; Edwards, 1994 ; McNeil, 2011). Plusieurs auteurs lui reprochent d'avoir marginalisé la diaspora africaine francophone (Ekotto, 2010) et le continent africain (Chrisman, 2003 ; Korang, 2004 ; Masilela, 1996 ; Olver & Meyer 2004 ; Piot, 2001), comme si celui-ci était un lieu d'origine pure qui n'avait pas contribué à la modernité (Piot, 2001, p. 56), ce que nous contribuons à remédier à travers cette recherche. Certains auteurs insistent même sur la nécessité d'inverser la perspective et d'interroger ces mobilisations de la « blackness » depuis les sociétés africaines elles-mêmes, et plus seulement depuis l'Occident (Fouquet, 2014).

Un autre auteur essentiel à notre sujet est Brent Hayes Edwards, qui prolonge *L'Atlantique noir* en étudiant les circulations entre les États-Unis et la France. Edwards prend en compte les limites de l'ouvrage de Paul Gilroy qui considère le « Passage du Milieu » et l'esclavage comme l'origine de la modernité (Edwards, 2003, p. 63), négligeant *de facto* les autres origines de la « diaspora noire ». En incluant la France, et donc les différentes traductions employées pour communiquer entre les deux espaces, Edwards insiste sur les négociations et les réinventions de la « noirité » et de l'africanité. Il montre que la « race » se lit en relation aux termes de « noir » et « africain » qui ont différentes significations selon l'espace et le

temps. Selon Edwards, les échanges culturels et politiques transnationaux ont trouvé leur expression la plus manifeste dans les journaux, les anthologies et les préfaces de livres dans lesquels des expressions de « noirité » se sont affirmées. Nous faisons l'hypothèse qu'au XXI^{ème} siècle, les réseaux sociaux numériques et les médias en ligne sont devenus un espace privilégié des expressions de la « noirité » dans la diaspora noire, ce que nous étudierons dans ce mémoire. En prolongeant l'ouvrage d'Edwards, nous employons également une approche transnationale et connectée (Célestine & Fila-Bakabadio, 2015b) qui rend compte des circulations transnationales des identités noires en France avec les Amériques et l'Afrique et des mobilisations collectives de la « diaspora noire ». Nous souhaitons aussi décentrer la diaspora africaine de son pôle africain-américain et anglo-saxon. Cela implique, en suivant Rosenhaft & Aitken (2013), de remettre en cause la place hégémonique de l'esclavage et la traite négrière puisque, quoiqu'importantes, elles n'occupent pas la même place dans l'imaginaire de la « diaspora noire » en Europe. Nous emploierons le terme d'*Atlantique noire*, en suivant Aterianus-Owanga et Guedj (2014), non pas dans le sens restrictif des relations entre l'Europe et les États-Unis, mais comme « *un espace/outil aux ramifications historiques, propice à la compréhension des formes culturelles et des sentiments d'appartenance développés dans le sillon de dialogues entre Afrique, Europe et Amériques* » (p. 872).

Nous avons cependant conscience que le terme de « diaspora », à force d'être utilisé pour n'importe quel groupe minoritaire, peut perdre de sa valeur heuristique (Dufoix, 2012). Nous considérons néanmoins que le terme nous permet de rendre compte des rapports des noirs en France à la citoyenneté et à l'appartenance, là où la migration insiste sur le déplacement (Small & Nimako, 2009). Nous emploierons donc le terme de « diaspora » en suivant une approche qui s'appuie à la fois sur les catégories émiques et étiques. En effet, nous appréhendons la diaspora comme l'expression d'une forme de relation, c'est-à-dire d'un désir de connexion et de reconnaissance d'un partage d'éléments identitaires communs, et non pas comme une condition existentielle de déplacement (Brown, 2005). Les mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes nous montrent qu'avoir des ancêtres africains n'implique pas nécessairement que l'Afrique constitue un élément de référence pour l'identité et la définition de soi (Garrido et al., 2019). L'appartenance à l'Afrique renvoie d'abord à une décision politique de faire partie d'une « communauté noire » à l'échelle internationale (Garrido et al., 2019). Par exemple, l'usage du terme de « diaspora africaine » par les afrocentristes correspond à une stratégie politique spécifique : rassembler le peuple noir « *autour des injustices dont il a été victimes [...], lui donner une place et un rôle à jouer dans la relation au continent africain* » (Dufoix, 2012, p. 317). Nous verrons ainsi que les façons de concevoir la diaspora peuvent varier selon les militants étudiés. Nous étudierons les usages politiques du terme de « diaspora », qui sont aussi significatifs des luttes autour du sens à donner à la lutte panafricaniste et anti-impérialiste.

L'arrivée de ce champ d'études dans l'espace académique français se fait beaucoup plus tardivement qu'Outre-Atlantique. Cela fait dire à Pap Ndiaye, à la fin des années 2000, que les noirs sont quasi-absents des sciences sociales françaises (Ndiaye, 2008). Cette réticence à reconnaître le fait ethno-racial en France se comprend à la lumière de l'histoire du XX^{ème} siècle européen, en particulier l'histoire de la Shoah, qui a conduit à une crainte vis-à-vis du caractère potentiellement essentialisant de la race (Ndiaye, 2005 ; Poiret, 2010). Le renforcement des flux migratoires des Antilles puis d'Afrique subsaharienne, après la départementalisation et les indépendances africaines, ont aussi imposé l'usage de catégories ethniques, nationales et régionales plutôt que raciales (Poiret, 2010). Enfin, les sciences sociales

françaises ont eu des difficultés à intégrer les « rapports sociaux de race » en raison de leur attachement historique à la question sociale (Ndiaye, 2005). C'est ainsi qu'en France, jusqu'au début du XXI^{ème} siècle, selon Stavo-Debauge (2005), il n'existait que des études sur les familles africaines (Poiret, 1997), les migrants africains répartis en groupes régionaux (Quiminal, 1991 ; Quiminal, 1999) ou « ethniques » (Tribalat, 1995), parfois sans papiers (Balibar et al., 1999 ; Fassin & Morice, 2001), sur les étudiants africains, les tirailleurs sénégalais (Dewitte, 1999 ; Mann, 2005), les agents publics domiens (Rudder et al., 2000), les migrants réunionnais (Anselin, 1990 ; Poiret, 1997). Mais ces études n'employaient jamais le terme « noir » pour décrire ces populations (Ndiaye, 2005).

L'« ethnicisation des rapports sociaux »¹¹ depuis au moins les années 2000 a ainsi contribué à la prise en charge par les chercheurs des questions relatives à la race et ainsi à remettre en cause l'invisibilité des noirs dans les sciences sociales. *La Condition noire* de Pap Ndiaye (2008) représente la première initiative de réalisation d'une histoire de la minorité noire en France. L'ouvrage permet de démontrer que la « *figuration par la couleur de peau* » a une « *légitimité ou une pertinence pour décrire les situations contemporaines* » (Ndiaye, 2005, p. 92). En suivant Pap Ndiaye, nous considérons que la race est un élément clé pour la compréhension des mobilisations collectives des noirs en France et en particulier des mouvements panafricanistes et anti-impérialistes noirs en France. Ainsi, on peut définir la minorité noire en France avec Pap Ndiaye, qui s'inspire de Tommie Shelby (2002), comme une catégorie qui « *délimite minimalement un groupe en fonction du critère de l'expérience sociale partagée selon le marqueur social négatif de la peau noire* », c'est-à-dire « *un groupe de personnes considérées comme noires et unies par cette même expérience* » (Ndiaye, 2008, p. 65)¹². Comme Pap Ndiaye, nous reprendrons de Tommie Shelby (2002) la typologie entre identités « fine » et « épaisse » pour montrer qu'il ne s'agit pas de décrire les noirs comme un groupe culturel homogène fondé sur une culture, une histoire et des valeurs communes (identité épaisse). Au contraire, nous considérons que ce sont « *l'expérience de la discrimination, de l'inégalité, et la conscience du partage de cette expérience* » (Ndiaye, 2005, p. 100) qui délimitent le groupe des noirs en France (identité fine). Dans le cadre de ce mémoire de recherche, nous mettrons en lumière que l'expérience du racisme est fondatrice de l'engagement des militants noirs anti-impérialistes et panafricanistes ayant passé leur enfance et adolescence en Île-de-France (voir *infra*, deuxième partie). Nous prolongerons également la perspective théorique de Pap Ndiaye en y incluant la dimension transnationale de l'identité noire de militants qui se positionnent par rapport au continent africain et qui évoluent dans le cadre transnational des mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes.

2. *La « France noire » : expression heuristique de la marge*

¹¹ Selon Poiret (2010), l'installation durable des migrants des territoires et départements dits d'outre-mer et d'Afrique subsaharienne, parallèlement au développement de politiques migratoires de plus en plus restrictives et à la mise sous projecteurs de la question de l'immigration dans le débat public, ont abouti à une ethnicisation des rapports sociaux, « *c'est-à-dire tout à la fois à une lecture de plus en plus fréquente de la réalité sociale en termes ethniques et à un poids croissant des relations interethniques dans la combinaison des rapports sociaux qui structure l'ordre social* » (p.70).

¹² Cette définition de la minorité noire renvoie au « *paradoxe minoritaire* », évoqué par Didier et Éric Fassin (2009, p. 253), qui contraint le minoritaire à s'emparer de la catégorie à laquelle il est assignée pour contester ce processus d'assignation, c'est-à-dire que « *les minorités visibles – tout comme les femmes – sont vouées à prendre la parole en tant que, pour n'être pas traitées en tant que (Noirs, ou musulmans, etc.)* » (Fassin & Morice, 2010, p. 661).

Nous repons notre analyse sur les réflexions portant sur la « France noire » en cela que « *le marginal a toujours travaillé à construire les grands récits autant que l'inverse a été vrai* » (Bayly, 2003, p. 9, ma traduction). En effet, l'usage de la « France noire » permet de travailler sur la manière dont la marge révèle des dynamiques plus larges sur la société française. La « France noire » met au centre des concepts antagoniques comme « *non-Europe/ Europe, extérieur/ intérieur, autre/ même, immigrant/ citoyen, colonialité/ postcolonialité* » (ma traduction, Hesse, 2009). Les ouvrages sur la « France noire »¹³ prolongent la perspective théorique ouverte par Pap Ndiaye en privilégiant la conception d'identité fine pour désigner les noirs en France : un groupe hétérogène, mais uni par les spécificités de la « noirité » à la française en raison de l'histoire particulière de la « France noire » et l'idéologie républicaine « color-blind » (Thomas, 2006)¹⁴. Notre travail se situe aussi dans une perspective postcoloniale dans le sens où elle met en exergue les manières dont les militants anti-impérialistes et panafricanistes en Île-de-France conçoivent le « spectre de la colonie » en France et plus particulièrement dans ses relations avec les pays d'Afrique francophone. Néanmoins, la plupart de ces chercheurs adoptent une approche littéraire, en termes de représentation et de production culturelle pour étudier la race et la « noirité » en France (Célestine & Fila-Bakabadio, 2015a). Nous proposons d'apporter une perspective différente, par la sociologie de l'action collective, sur les mobilisations des militants noirs anti-impérialistes et panafricanistes. D'autre part, notre sujet implique de ne pas se focaliser exclusivement sur les « noirs de France ». Ceci, non seulement parce qu'une partie d'entre eux n'a pas la nationalité française, mais aussi parce que les « Français noirs » interrogés dans le cadre de ce mémoire questionnent leur appartenance à la France. Ils se considèrent parfois comme des « Français de papier » et revendiquent en premier lieu leur « africanité » (ou leur « noirité ») plutôt que leur « francité ». Nous préférons le terme de « noirs *en* France », conception plus inclusive et qui reflète mieux les modes identitaires que construisent les militants panafricanistes.

La marge est constitutive de notre approche théorique et ce, à double titre. Tout d'abord, nous étudions une minorité, les noirs en France, qui renvoie à un questionnement sur la société, la citoyenneté et l'identité française et européenne. Mais nous considérons aussi que s'intéresser à la « minorité de la minorité », c'est-à-dire les mouvements appelés, par la littérature scientifique, « radicaux », « afrocentristes » ou « suprémacistes » présente une valeur heuristique importante pour l'analyse de la minorité noire en France et de ses implications pour la société française. Nous ne nous prononçons pas sur la représentativité de ces mouvements panafricanistes et anti-impérialistes, qui peuvent être aussi perçus comme un effet déformant. Mais nous supposons, en suivant Gordien (2018), que l'afrocentrisme correspond à un désir de revalorisation de soi présent chez certains noirs en France, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils partagent tous les postulats de ce courant de pensée. Nous emploierons aussi, en suivant Fila-Bakabadio (2016), l'afrocentrisme comme une notion malléable qui peut s'intégrer dans différents « milieux ». Dans ce mémoire, puisque nous nous intéressons aux militants panafricanistes, nous ferons

¹³ Voir Durpaire (2006) ; Garrido et al. (2019) ; Hine et al. (2009) ; Keaton et al. (2012) ; Rosenhaft & Aitken (2013) ; Thomas (2006) ; Gondola et al. (2009).

¹⁴ Par exemple, l'ouvrage de Dominic Thomas (2006) apporte une perspective historique en mettant en lumière l'héritage de l'esclavage et du colonialisme sur la construction des nations et des identités française et européenne. Selon Hoving & Essed (2014), cette perspective est relativement rare dans la recherche sur les noirs en Europe, sauf quelques exceptions (Gilroy, 1993 ; Hall et al., 2013 ; Sanches et al., 2011).

davantage référence aux « *afrocentrismes populaires* » (Fila-Bakabadio, 2016), c'est-à-dire aux pratiques culturelles et sociales d'appropriation des « *afrocentrismes universitaires* »¹⁵.

Certains travaux sur l'identité épaisse et la façon dont elle est conçue par les courants afrocentristes en France nous donnent également des clés pour comprendre le rapport identitaire de certains militants panafricanistes et anti-impérialistes, et ses effets politiques. Certains articles tendent à montrer que l'identité épaisse implique nécessairement une fermeture d'esprit par rapport à la population majoritaire (voir, par exemple, Lopez, 2010). Au contraire, en suivant Guedj (2003), notre mémoire de recherche invite à dépasser les jugements normatifs portés sur ces mobilisations afin de donner des éléments de compréhension objective de ces mouvements¹⁶. Pour cela, nous nous appuyons notamment sur l'article de Lila Belkacem (2015) qui propose de nuancer l'idée selon laquelle l'identité épaisse mène nécessairement vers un repli identitaire : évoquer une identité commune et unitaire n'empêche pas de mobiliser des références très souples et donc de formuler des identités diverses, flexibles et (re)négociables. C'est aussi une lecture de l'afrocentrisme en termes de « bricolage » que suggère Ary Gordien (2018), en cela qu'il permet de donner du sens à « *des trajectoires personnelles et communautaires diasporiques conflictuelles et complexes* » (Section 1, para. 1). La manière dont est conçue l'identité noire, que les individus se définissent comme « noir », « africain », « panafricain », « kamite », « kémite » ou « afrodescendant » a des implications politiques, comme le terme de diaspora. Il est donc nécessaire d'étudier les manières dont se définissent les noirs en France car elles sont au cœur des mobilisations collectives, sur lesquelles nous revenons désormais.

B) Les mobilisations anti-impérialistes et panafricanistes en France, un objet peu étudié en sciences sociales ?

1. L'invisibilité des mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes des noirs en France

L'invisibilité des mobilisations anti-impérialistes et panafricanistes peut se rapporter au faible nombre d'études sur les mobilisations collectives des noirs en France. La majorité des travaux renvoyant aux mobilisations anti-impérialistes et panafricanistes sont consacrés aux mouvements intellectuels et étudiants du XX^{ème} siècle, comme la *Fédération des étudiants d'Afrique noire en France* (FEANF) (Dewitte, 1999 ; Guimont, 1997 ; Kotchy, 1992 ; de Benoist, 1992)¹⁷. Si, ces dernières années, les mobilisations politiques des noirs en France ont été davantage étudiées, elles ont essentiellement porté sur les « sans-papiers » (Mann, 2003 ; Rosello, 1998 ; Siméant, 1998) et ont étonnamment négligé le rôle actif des premiers concernés dans la mobilisation (Gueye, 2006b). Nous souhaitons donc contribuer à combler

¹⁵ Même si la frontière entre « afrocentrismes universitaires » et « afrocentrismes populaires » est poreuse, aux États-Unis, mais encore davantage en France, puisque la mouvance afrocentriste n'est pas intégrée à l'université française (voir *infra*, troisième partie).

¹⁶ Il existe un nombre important d'articles de presse portant sur les mobilisations noires en Île-de-France souvent associées au « décolonialisme » ou au « radicalisme noir ». Mais ceux-ci portent parfois un jugement normatif sur ces mouvements, dont nous souhaitons nous départir. Voir par exemple Josset (2016) et Jourdan (2014).

¹⁷ Nous reviendrons dans la première partie de ce mémoire sur les mobilisations des noirs en France au XX^{ème} siècle et la manière dont elles font écho aux mouvements panafricanistes franciliens contemporains (voir *infra*, première partie).

cette lacune dans la littérature, en réalisant une étude qui insiste sur l'agentivité¹⁸ des personnes noires dans le cadre de mobilisations collectives panafricanistes et anti-impérialistes, suivant notamment Gueye (2006a, 2006b, 2010, 2013), Thompson (2015, 2019), Lopez (2010, 2018) et Picot (2019). Selon Gueye (2010), la prédominance d'une approche centrée sur l'État et les facteurs externes et structurels (comme la discrimination raciale) des mobilisations expliquent en grande partie la quasi-absence des mobilisations politiques des noirs en France de la littérature académique. Ainsi, cela nous incite à nous préoccuper, non seulement de la discrimination raciale et de la gestion des minorités raciales en France, mais aussi des éléments, au niveau individuel et collectif, qui agissent comme déclencheurs de la mobilisation et de l'engagement militant (trajectoires de vie, expériences de mobilisation).

À ce titre, nous nous appuyerons sur la notion de « carrière militante » (Fillieule, 2001), en suivant certains chercheurs comme Sawicki et Siméant (2009), qui considèrent que les carrières militantes contribuent à forger l'action collective. Nous utiliserons la notion de carrière militante pour insister sur la manière dont « *les attitudes et comportements sont déterminés par les attitudes et comportements passés et conditionnent à leur tour le champ des possibles à venir, resituant ainsi les périodes d'engagement dans l'ensemble du cycle de vie* » (Fillieule, 2009, p. 87) Cela nous permettra de comprendre les processus de socialisation primaire et secondaire par lesquels les militants développent des dispositions particulières à l'engagement panafricaniste et les conséquences de ces carrières en termes de subjectivation (Picot, 2019) (voir, *infra*, deuxième partie). Ainsi, nous nous intéresserons aux modes identitaires des militants en ce qu'ils correspondent au « *résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des différents processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions* » (Dubar, 1996, p. 111, cité dans Voegtle, 2010, p. 214). D'autre part, les nouvelles perspectives en sociologie de l'action collective nous incitent aussi à prendre en compte le rôle des idéologies et des perceptions dans la participation à l'action collective qui permettent de cerner les effets individuels, comme la conversion et la socialisation (Fillieule & Péchu, 2004) (voir *infra*, troisième partie). Afin de mettre en lumière l'influence de l'idéologie sur l'engagement des militants panafricanistes, nous nous intéresserons à leurs « cadres d'action collective ». Ceux-ci peuvent se définir comme l'« *ensemble de croyances et de représentations orientées vers l'action qui inspirent et légitiment les activités et les campagnes des entreprises de mobilisation, en insistant sur le caractère sérieux et l'injustice d'une situation sociale particulière* » (Contamin, 2009, p. 40). La notion de cadrage, tel que développée, en particulier, par Benford et Snow (2000), renvoie à l'idée selon laquelle, pour qu'il y ait action collective, il faut qu'il y ait au préalable la désignation d'une situation comme problématique ou injuste. Nous nous intéresserons, dans ce mémoire, à la manière dont les croyances, les idéologies et les références intellectuelles interviennent dans la construction processuelle du cadrage (ou *framing*) pour donner un sens à l'action collective et pour la rendre nécessaire.

Une autre explication du faible nombre d'études sur les mobilisations panafricanistes en France est que le panafricanisme en France a souvent été confondu avec la négritude. Cette confusion entre les deux termes rend invisibles, non seulement les contributions francophones au panafricanisme, mais aussi

¹⁸ Nous faisons référence à la définition de l'*agency* (ou agentivité) comme « puissance d'agir ». Voir la définition donnée par Monique Haicault (2012) : l'*agency* est la « *capacité à agir par-delà les déterminismes qui font, disait Merleau-Ponty, « qu'il est agi par des causes hors de lui », sa capacité à se conformer certes, mais également celle de résister, de jouer et déjouer, de transformer* » (p. 12).

l'influence toujours prégnante du panafricanisme sur les mobilisations collectives des noirs en France (Joseph-Gabriel, 2020). Il est donc nécessaire, pour mieux cerner les mobilisations des militants noirs panafricanistes et anti-impérialistes, de procéder à des clarifications terminologiques. Le panafricanisme est une « *énigme historique* » en ce que sa date et son lieu de naissance dépendent des critères choisis pour le définir (Boukari-Yabara, 2017, p. 5). Ses définitions sont multiples : concept philosophique issu des mouvements luttant pour l'abolition de l'esclavage de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle ; mouvement sociopolitique fondé dans les Amériques à partir de la fin du XIX^{ème} siècle ; ou doctrine de l'unité politique construite sous l'impulsion des luttes anticolonialistes, nationalistes et indépendantistes (Ibid, p. 5). On peut néanmoins faire une distinction entre le Panafricanisme et le panafricanisme (Shepperson, 1962). Le premier renvoie aux « *conférences et congrès à visée politique anticoloniale* » initiés par des intellectuels noirs américains dès 1900 (Soumahoro, 2019, p. 157). Tandis que le second fait référence aux « *pratiques culturelles, souvent moins formelles, dont l'objectif est le développement de liens de solidarité entre les membres de la diaspora et du continent* », c'est-à-dire les projets de retour vers le continent ainsi que les initiatives visant « l'élévation » du continent africain (Soumahoro, 2019, p. 157, voir aussi Adi, 2000). Les mobilisations des militants noirs anti-impérialistes et panafricanistes en France sont donc comprises dans la deuxième catégorie. Les définitions d'Hendrickson & Hoda (2013, p. 215), ainsi que d'Adi (2018, p. 3) nous permettent de comprendre le panafricanisme comme un ensemble divers d'idées qui font référence aux éléments suivants : la nécessité de l'unité africaine pour le bien-être des Africains ; l'existence d'une « *personnalité africaine* »¹⁹ ; les liens intrinsèques entre la diaspora et le continent africain ; le combat antiraciste ; la lutte anticolonialiste ; et l'accent sur la dignité humaine. Cette distinction révèle une nouvelle fois la diversité des formes que peuvent prendre les mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes franciliennes contemporaines et qui n'ont pas toutes les mêmes objectifs. Nous reprenons la définition du panafricanisme comme un ensemble d'idées multiples portant sur les significations à donner à l'unité africaine, à l'africanité, les liens entre diaspora africaine et le continent africain, l'antiracisme et l'anti-colonialisme, qui peuvent faire l'objet de débats au sein des mobilisations noires panafricanistes anti-impérialistes franciliennes. Nous préférons le terme de « *panafricaniste* » à celui de « *panafricain* » car les mobilisations que nous étudions ont une dimension politique forte, qui ne se réduit pas au fait de rassembler des personnes africaines dans un même but (Grégoire, 2010).

Il est nécessaire de se pencher sur les différentes formes de nationalismes noirs (Moses, 1996) qui influencent fortement les mobilisations panafricanistes franciliennes. Selon Ackah (1999), les nationalismes noirs sont autant de manifestations du panafricanisme, qui lui-même prend sa source dans le nationalisme noir, ou « *pan-négrisme* ». Le nationalisme noir est un « *courant intellectuel, politique et religieux qui a œuvré pour les droits des Noirs ainsi que pour une souveraineté communautaire ou nationale, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du territoire de la nation dans laquelle il est apparu* » (Soumahoro, 2019, p. 156). Il peut se décliner en deux catégories, le nationalisme classique (dont l'objectif est la création d'un État noir autonome) et le nationalisme pragmatique (qui a la même finalité mais peut

¹⁹ La notion de « *personnalité africaine* » vient d'Edward Blyden, intellectuel libérien né dans les Caraïbes. Elle est ensuite reprise par d'autres intellectuels panafricanistes, comme Kwame Nkrumah (Pierre & Niauffre, 2014). On lui attribue aussi l'origine du terme « *panafricanisme* » car c'est dans une de ses lettres que l'on retrouve la première occurrence du terme « *pan-African* » (Boukari-Yabara, 2017, p. 53). Blyden considérait la nécessité de formuler le pendant africain du panslavisme et du pangermanisme pour lutter contre le colonialisme (Boukari-Yabara, 2017, p. 53).

s'adapter au contexte) (Shelby, 2007, cité dans Ndiaye, 2008, p. 410). Le nationalisme noir culturel est aussi au cœur de l'engagement de certains militants panafricanistes et anti-impérialistes. Il renvoie à la revalorisation d'une certaine identité culturelle (Guedj, 2004) dans laquelle s'inscrit l'afrocentrisme. En effet, l'afrocentrisme est un type spécifique de nationalisme culturel, qui est au cœur des inspirations idéologiques de certains mouvements panafricanistes franciliens. C'est un courant de pensée qui a émergé, dans les années 1980, aux États-Unis et dont la principale idée est que la manière dont l'histoire des Africains est présentée est eurocentrée (Chapman, 2009, p. 10). Il propose de recentrer son discours sur l'Afrique et de placer les Africains au centre de l'histoire mondiale (Fila-Bakabadio, 2013), ce qui doit passer par une forme de séparation « mentale » de la culture occidentale (Guedj, 2004). L'afrocentrisme adhère à la thèse de l'antériorité de la civilisation africaine qui serait, à travers l'Égypte antique « négro-africaine », à l'origine de la civilisation européenne et de toutes les civilisations du monde. Molefi Kete Asante, un des principaux fondateurs du mouvement, définit ce courant comme un point de vue africain sur l'histoire et une tentative, pour les Afro-Américains, de « retrouver » l'identité culturelle africaine (Chapman, 2009) qu'il définit comme homogène. Nous étudierons, en détails, la manière dont ce courant afro-américain a inspiré certaines figures intellectuelles majeures au sein du mouvement panafricaniste francilien, qui participent à former les militants panafricanistes qui nous intéressent (voir *infra*, troisième partie).

2. Les mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes contemporaines : un « OPNI » des sciences sociales françaises ?

Il n'existe qu'une poignée d'articles désignant les mobilisations contemporaines des noirs en France ou dans l'espace francophone comme panafricanistes et anti-impérialistes, si bien que ces mobilisations apparaissent comme un « *objet politique non identifié* » (Martin, 2003). À ma connaissance, rares sont les articles académiques qui traitent du « sentiment anti-français » en Afrique²⁰. Ceux-ci n'ont pas eu recours à une enquête ethnographique sur le terrain ni à des entretiens avec des militants, ce à quoi nous tentons modestement de remédier. Par exemple, François Giovalucchi (2020) explique l'ampleur actuelle du « sentiment anti-français » en Afrique par la nature de la politique étrangère française et celle des sociétés africaines ex-colonisées par la France. Notre étude s'intéresse davantage au « comment » des mobilisations au niveau méso et micro politique qu'aux facteurs d'explication au niveau macro. Par ailleurs, notre recherche adopte une approche transnationale, liant les mobilisations anti-impérialistes en Afrique aux mouvements franciliens noirs en France. Le mémoire de recherche de Soumaila Guirou (2019), quant à lui, analyse la « renaissance » du panafricanisme en Afrique francophone, à travers les mouvements citoyens africains *Urgences Panafricanistes*, *Y'en a Marre* et le *Balai Citoyen*. Selon lui, ces groupes trouvent leurs inspirations dans la longue histoire de l'internationalisme noir, à travers la musique des « Amériques noires » et des figures historiques africaines ou afrodescendantes ayant lutté contre le racisme,

²⁰ La presse française et internationale s'est aussi intéressée au « sentiment anti-français » en Afrique francophone sans toutefois expliquer en profondeur les raisons pour lesquelles des individus s'engagent dans la lutte anti-impérialiste. De plus, elle n'a pas mis en valeur les liens qui peuvent exister entre les mobilisations contre la présence militaire française en Afrique et les mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes franciliennes, ce que nous avons tâché de faire dans cette recherche.

l'impérialisme et la colonisation en Afrique et dans la diaspora africaine. Cette nouvelle génération de panafricanistes se distinguerait cependant de leurs aînés, en ce qu'ils ne se positionnent pas en tant que leaders politiques désirant accéder au pouvoir, mais en tant qu'activistes pour le changement social et la démocratie. À cet égard, nous pensons qu'il est nécessaire d'établir une distinction entre les mouvements citoyens comme *Y'en a marre* et le *Balai Citoyen*, et les mouvements panafricanistes et anti-impérialistes, comme *Urgences Panafricanistes*. Si les premiers prennent pour référence des figures panafricanistes, ils n'ont pas pour objectif, contrairement à *Urgences Panafricanistes*, de créer un État fédéral africain, mais plutôt de renforcer la participation citoyenne et la démocratie dans leurs pays respectifs. Pour autant, les résultats empiriques de ce mémoire de recherche montrent bien que la plupart des militants noirs panafricanistes franciliens pensent le panafricanisme comme une lutte populaire, plutôt qu'un projet porté par des chefs d'État. Mais cela ne signifie pas que leur finalité n'est pas d'accéder au pouvoir, ce qui est l'objectif revendiqué de plusieurs mouvements étudiés.

Plusieurs auteurs soulignent la continuité dans laquelle se situent les mouvements noirs antiracistes des années 2000 avec les mobilisations noires panafricanistes et anti-impérialistes du XX^{ème} siècle. Selon Abdoulaye Gueye (2006b), les mouvements noirs dans les années 2000 sont marqués par la réémergence d'une « conscience pan-nègre » qui caractérisait les organisations noires des années 1920. Selon Germain (2013), le *Conseil Représentatif des Associations Noires* (CRAN) suit la tradition du nationalisme noir « intégrationniste », en promouvant à la fois l'intégration des noirs dans la société française et le développement d'institutions noires. Selon Glaes (2020), les émeutes de 2005 s'inscrivent en droite ligne avec les mouvements noirs de la période postcoloniale, empruntant le langage des années 1960 et 1970, qui avait déjà été utilisé par les mouvements nationalistes panafricains. Selon Annette K. Joseph-Gabriel (2020), certains mouvements noirs comme le collectif afroféministe Mwasi prolongent l'héritage du panafricanisme. Ils remettent en cause, comme leurs prédécesseurs, l'idéologie « color-blind » française qui empêche la conscience de race, un principe fondamental du panafricanisme. Joao (2020), quant à lui, souligne la continuité entre les mouvements panafricains contemporains, comme l'association panafricaine *Umoja*, et les organisations anticoloniales des migrants africains et caribéens en France, comme le *Front de libération nationale* (FLN) et l'*Association des Étudiants Caribéens* (AGEC). Nous retracerons les filiations entre les mouvements panafricanistes contemporains et les mobilisations noires du XX^{ème} et du XXI^{ème} siècles afin de mieux comprendre les significations qu'ils construisent de l'africanité, de la noirité, du panafricanisme et de l'anti-impérialisme (voir *infra*, première partie).

Les articles qui se sont intéressés aux mobilisations politiques des personnes françaises d'origine africaine, et qui positionnent leur militantisme vis-à-vis du continent africain, ont concerné en grande majorité le *Parti des Indigènes de la République*, majoritairement composé de personnes d'ascendance maghrébine²¹. Quelques auteurs se sont intéressés aux groupes noirs « décoloniaux » en France, comme la *Brigade Anti-Nérophobie* (BAN) (Aidi, 2016 ; Picot, 2019 ; Thompson, 2015 ; 2019). Mais ils ne

²¹ Les travaux renvoyant au thème du transnationalisme et à la diaspora africaine ne traitent pas des mobilisations politiques au sens fort du terme. Ceux-ci analysent les associations de solidarité et de développement qui revendiquent l'attachement des migrants africains (non pas les « noirs de France ») à leur continent d'origine (voir par exemple, Cissé, 2015 ; Kom, 2007 ; Maggi, 2013). Comme le note Boittin (2013), certaines études ont aussi appréhendé le rapport des migrants à leur continent d'origine en reliant l'Afrique, les Caraïbes et l'Amérique du Nord à l'Europe (Aghassian et al. 1976 ; Dewitte, 1985 ; Manchuelle, 1997 ; Quiminal, 1991 ; Randrianja, 2021 ; Stovall, 2012 ; Thioub, 2005 ; Thomas, 2006).

s'interrogent pas sur les liens d'attachement (physiques ou symboliques) que ces militants peuvent avoir au continent africain et sur leur rapport au panafricanisme et à l'afrocentrisme. Rares également sont les articles qui analysent l'engagement transnational des descendants de l'immigration postcoloniale²² (Lardeux, 2018). Néanmoins, les travaux de Sajed (2013), Kipfer (2011) et Robine (2006) peuvent nous servir à problématiser notre objet car ils soulignent le caractère transnational du *Parti des Indigènes*. Ce dernier mobilise des références à des auteurs anticoloniaux et inscrit le mouvement dans la lutte plus globale contre l'impérialisme et la domination des pays du Nord sur les pays du Sud. Sajed (2013) affirme ainsi que le PIR propose une « *citoyenneté décoloniale transnationale* », en contestant les « *frontières raciales du républicanisme français* » (Sajed, 2013, ma traduction, p. 7). Cela constitue également une hypothèse concernant les mouvements panafricanistes et anti-impérialistes basés en France que nous étudions dans ce mémoire.

Plusieurs chercheurs ont donné des pistes d'analyse pour comprendre le développement, dans les années 2000 et en Île-de-France, des mouvements appelés « afrocentristes », « extrémistes » et « radicaux », fortement liés au panafricanisme. L'ensemble de ces auteurs s'accordent sur les raisons qui poussent les noirs à s'engager sur un registre radical : le racisme dont les noirs font l'expérience au quotidien ; la difficulté à effectuer un retour physique vers le pays d'origine des parents ; et le refus, par les autorités françaises, du multiculturalisme. Mamadou Diouf (2012) explique que, face à l'absence d'inclusion et de reconnaissance qui constitue une des expériences d'humiliation les plus importantes (Margalit & Honneth, 2001), les communautés marginalisées se trouvent contraintes d'écrire leurs propres histoires et leurs propres récits à travers l'afrocentrisme. Ceci leur permet de reconstruire une identité méliorative et de leur assurer des droits politiques et une citoyenneté alternative (Diouf, 2012). Un autre constat fait par plusieurs chercheurs est que, si l'afrocentrisme a une longue histoire française, c'est celui venant des États-Unis qui a récemment pris de l'ampleur dans l'espace francophone (Durpaire, 2006 ; Fila-Bakabadio, 2011 ; Gordien, 2015). Nous reprenons ces facteurs d'explication pour comprendre le développement de l'afrocentrisme en France, à savoir, à la fois des caractéristiques liées à la « communauté noire » de France (la difficulté à réaliser un retour physique vers l'Afrique) et à la société française (l'expérience du racisme et le discours sur l'égalité français). Nous voulons aussi mettre en lumière l'influence des idéologies de l'*Atlantique noir* sur les mouvements panafricanistes franciliens. Les résultats empiriques de notre enquête nous invitent cependant à nuancer les conclusions de certains auteurs ayant travaillé sur les mouvements afrocentristes en France. Par exemple, pour Lopez (2010), la logique d'action dont relève le radicalisme noir ne constitue pas un registre proprement politique puisqu'elle ne s'exprime politiquement que dans la volonté d'affrontement avec le système institutionnel. Nous considérons, comme Lopez (2010), que l'identité épaisse donne un contenu fortement identitaire aux mobilisations collectives des militants noirs anti-impérialistes et panafricanistes. Cependant, nous voulons montrer que ces modes identitaires constituent une ressource politique importante : ils mènent à la construction d'un projet politique qui dépasse les frontières nationales, c'est-à-dire le panafricanisme.

²² En ce qui concerne les travaux sur l'engagement transnational des descendants d'immigrés, voir par exemple Hess et al., 2014. Sur les « mobilisations à distance », voir, par exemple, Étienne (2017), Grojean (2008). Voir aussi les travaux sur les mobilisations des minorisés ethniques et raciaux (Laplanche-Servigne, 2017).

Nous choisissons de focaliser cette étude sur la région d'Île-de-France pour plusieurs raisons. La littérature académique s'est concentrée sur l'étude de Paris comme capitale de l'anti-impérialisme, du panafricanisme et de la négritude au XX^{ème} siècle (Boittin, 2015 ; Dedieu, 2017 ; Dewitte, 1985 ; Germain, 2016 ; Goebel, 2017 ; Khalfa, 2008 ; Langley, 1969 ; Liauzu, 1982), de l'*Atlantique noire* (Braddock, 2013 ; Edwards, 2001) et comme lieu de résidence pour les Africains-Américains (Blanchard, 2001 ; Stovall, 2012). Nous reconnaissons, avec Boittin (2012), la nécessité d'étudier le militantisme noir dans d'autres régions de France, notamment (mais non exclusivement) pour comprendre ses connexions avec la capitale. Néanmoins, il nous semblait intéressant de nous interroger sur le rôle de Paris, au XXI^{ème} siècle, dans la circulation des idées panafricanistes et anti-impérialistes, étant donné la forte présence de la diaspora africaine dans la région d'Île-de-France et la forte visibilité des groupes panafricanistes qui nous intéressent. La diversité de la diaspora africaine en Île-de-France permet aussi de comprendre les manières dont des individus aux trajectoires, origines et milieux socioprofessionnels différents convergent vers la lutte panafricaniste et anti-impérialiste (voir *infra*, deuxième partie). Se concentrer sur la région francilienne pour étudier les mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes présente aussi l'avantage de pouvoir cerner les mutations, du XX^{ème} siècle à nos jours, des significations du panafricanisme et de l'anti-impérialisme (voir *infra*, première partie). Nous préférons le terme d'anti-impérialisme à celui d'anti-colonialisme ou de décolonial pour qualifier les mobilisations à l'étude. En effet, nous souhaitons partir des catégories émiques pour rendre compte de leur sens. On peut définir l'anti-impérialisme, en suivant Goebel (2017, p. 9), comme un ensemble de pratiques politiques dénonçant des asymétries de pouvoir au niveau mondial qui n'impliquent pas nécessairement une colonisation formelle, mais qui compromettent la souveraineté nationale. C'est le cas des mobilisations panafricanistes franciliennes, qui considèrent les indépendances africaines comme formelles : elles n'auraient pas abouti à la souveraineté « totale » de l'Afrique, dans les domaines économique, politique, militaire et culturel.

II. La mouvance afrocentrique, catalyseur des débats autour du panafricanisme

Quelles sont les expressions de la noirité et de l'africanité que les militants panafricanistes et anti-impérialistes mobilisent, construisent et négocient ? En quoi les modes identitaires des militants noirs panafricanistes et anti-impérialistes franciliens sont co-construits par les acteurs de l'*Atlantique noire*, c'est-à-dire à l'intérieur d'un espace transnational de circulations entre Europe, Amériques et Afrique ? À quels usages politiques et stratégiques correspondent les manières dont les militants panafricanistes et anti-impérialistes se définissent en tant que noir et en tant qu'Africain ?

Comme toute idéologie, le panafricanisme est fluide et flexible, composé de différents concepts s'adaptant aux acteurs qui les emploient et aux contextes dans lesquels ils sont appropriés et nourris. Mais peut-être encore plus que n'importe quelle idéologie, le panafricanisme est hétérogène puisqu'il tente d'agrèger un ensemble d'expériences diverses, des Amériques jusqu'en Afrique, en passant par l'Europe, pour lutter pour l'émancipation de l'Afrique (Boukari-Yabara, 2017). Il englobe un ensemble de mouvements de pensée divers, comme le nationalisme noir (révolutionnaire ou culturel), le pan-négrisme et le transnationalisme noir, qui n'ont pas les mêmes objectifs et ne correspondent pas aux mêmes modes identitaires. Le panafricanisme n'est donc pas figé, mais peut être transformé en fonction des acteurs

sociaux qui le mobilisent, le construisent et l'adaptent au contexte social dans lequel ils vivent et à leurs trajectoires personnelles (Abrahamsen, 2019 ; Freedon, 1998). D'autre part, l'anti-impérialisme est une notion polysémique facilement appropriable, qui renvoie à une pluralité de mouvements de pensée, du tiers-mondisme à l'anti-globalisme²³, en passant par le décolonial.

D'autre part, le contexte historique et démographique de l'Île-de-France fait que la cible prioritaire du combat panafricaniste noir francilien est un ensemble hétéroclite de personnes identifiées comme noires, aux origines, aux nationalités, aux trajectoires et aux âges différents. Cela se retrouve dans les militants que nous avons interrogés qui sont de nationalités diverses (congolaise, française, ivoirienne, sénégalaise, etc), qui ont des trajectoires migrantes contrastées (arrivés depuis plus de trente ans en France, ayant immigré depuis les années 2010, etc) et des carrières militantes différentes (nouveaux militants, ex-militants pour la démocratie et les droits humains). Étant donné que les populations noires franciliennes sont caractérisées par leur diversité, il s'ensuit que leurs modes identitaires sont également hétérogènes.

La flexibilité et l'hétérogénéité des idéologies panafricaniste et anti-impérialiste, ainsi que la diversité des populations noires en Île-de-France, nous mènent à une tension au sein de l'espace des mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes : faire tenir ensemble un vaste champ d'idées, de références et de trajectoires diverses pour atteindre « l'unité dans la diversité »²⁴, le mot d'ordre du panafricanisme. Dans cette recherche, nous voulons montrer que cet objectif favorise des débats sur les significations à donner au combat panafricaniste et anti-impérialiste. Nous faisons l'hypothèse, en transposant la perspective de Gueye (2013) sur les mobilisations noires en France, que ces mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes constituent un « espace de la cause » (Bereni, 2012, p. 27) relationnel, caractérisé par des militants en interrelation prenant part à des conflits sur les « multiples manières de penser [...] et de se représenter [les] intérêts » des Africains et de la « diaspora africaine ». En suivant la terminologie de Picot (2019), qui reprend la lecture de Hall du concept d'hégémonie de Gramsci, nous voulons étudier les mobilisations noires panafricanistes et anti-impérialistes comme des « luttes pour l'hégémonie » qui ont pour enjeu la définition du panafricanisme et de l'anti-impérialisme. Nous considérons ainsi les mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes comme un espace compétitif où différentes conceptions de l'africanité et de la noirité se développent et influent sur les objectifs et les stratégies du militantisme panafricaniste et anti-impérialiste, ce que nous voulons étudier à travers le concept de « luttes de sens » (Contamin, 2009). En effet, le terme de « luttes de sens » nous invite à comprendre la manière dont les significations du panafricanisme et de l'anti-impérialisme dépendent des univers de sens dans lesquels les militants construisent leur militantisme. Le concept de « luttes de sens » tend à interroger, dans le prolongement des études sur les « *cadres d'action collective* » (Contamin, 2009) et les « *carrières militantes* » (Fillieule & Péchu, 2004), les processus de socialisation primaire et secondaire qui modèlent, en grande partie, leurs univers de sens. Il nous incite donc à cerner la manière dont ces univers de sens ont des conséquences sur la vision du militantisme et la formation d'un *ethos*

²³ Nous parlons d'anti-globalisme pour faire référence aux mouvements « anti-mondialisation » qui, s'ils sont difficiles à cerner sur le plan idéologique, affirment vouloir lutter contre la mondialisation néo-libérale et l'uniformisation culturelle du monde (Jacob, 2006). Certains mouvements panafricanistes, comme *Urgences Panafricanistes*, s'inscrivent explicitement dans ce mouvement (Seba, 2019b).

²⁴ « L'unité dans la diversité » est une expression fréquemment utilisée par les panafricanistes contemporains, notamment Amzat Boukari-Yabara, secrétaire général de la *Ligue panafricaine Umoja* jusqu'en 2021, depuis président.

panafricaniste. Nous considérons qu'étudier les modes identitaires que formulent les militants enquêtés peut être une entrée heuristique pour saisir les univers de sens des militants. Nous jugeons aussi que ces modes identitaires ne peuvent être analysés en dehors de leur dimension transnationale pour deux raisons principales. D'une part, le projet panafricaniste est intrinsèquement lié à la formulation d'une citoyenneté transnationale qui rassemble à la fois les Africains et la diaspora africaine. D'autre part, cet espace de mobilisations est caractérisé par des circulations idéologiques et matérielles transnationales au sein de l'*Atlantique noir*. Nous voulons donc analyser les manières dont les significations de l'africanité et de la noirité que les militants déploient et qui sont co-construites au sein de l'*Atlantique noir*, ont des conséquences sur leur vision du combat panafricaniste et anti-impérialiste.

Nous considérons que les luttes de sens autour des significations à donner au combat panafricaniste peuvent se révéler de manière encore plus flagrante si l'on s'attache à étudier une mouvance au sein de l'espace de la cause panafricaniste et anti-impérialiste en Île-de-France. Nous appelons cette mouvance le *panafricanisme afrocentrique révolutionnaire* (PAR), abrégé *panafricanisme afrocentrique*, pour faciliter la lecture. En effet, les militants que nous avons interrogés, qualifiés dans la presse comme dans la littérature académique d'« afrocentristes » ou de « décoloniaux », se revendiquent d'une même lutte : le panafricanisme. Il nous est alors apparu nécessaire de partir des catégories émiques et de dépasser les deux catégories de l'afrocentrisme et de l'antiracisme décolonial auxquelles sont généralement rattachées les mobilisations que nous étudions. Nous avons mis en exergue les trois notions qui reviennent le plus dans le discours des militants interrogés : celle de *panafricanisme*, d'*afrocentrisme* (ou *afrocentricité*) et de *révolution*. Loin d'être homogène, nous voulons définir le *panafricanisme afrocentrique révolutionnaire* comme un ensemble d'idées, de processus identitaires et de pratiques militantes divers qui se co-négocient dans l'action collective. Nous souhaitons donc insister sur la manière dont l'hétérogénéité du panafricanisme afrocentrique provoque des luttes de sens autour de l'africanité et de la noirité au sein de cette mouvance. Nous employons aussi le terme d'*afrocentrique* (et non pas d'*afrocentriste*) pour insister sur les appropriations et les distanciations que les militants que nous étudions opèrent vis-à-vis de l'afrocentrisme universitaire, et aussi sur les usages sociaux de l'afrocentrisme, à travers certaines pratiques identitaires, culturelles et cultuelles. En effet, la plupart des militants que nous étudions ne se revendiquent pas explicitement de l'afrocentricité ou de l'afrocentrisme, mais leurs discours sont caractérisés par un certain « registre afrocentrique ». Nous voulons expliquer que les luttes de sens autour du panafricanisme et de l'anti-impérialisme, au sein de la mouvance panafricaniste afrocentrique, s'articulent autour d'une conception commune en termes d'africanité qui le distingue d'autres formes de panafricanisme : la construction d'une africanité, synonyme de noirité, caractérisée par son identité en tant que peuple fondateur de l'humanité et sa résistance envers le « système » qui opprime l'Afrique et les noirs dans le monde. Ce mode identitaire a pour conséquence la formulation du panafricanisme comme un mouvement politique intrinsèquement lié à une conscience « pan-nègre » et qui revendique l'abolition des frontières actuelles des États-nations africains en vue de la création d'un État fédéral africain, fondé sur une identité collective centrée autour de la noirité. Il conçoit l'anti-impérialisme comme la lutte pour la souveraineté « totale » de l'Afrique, y compris dans les domaines identitaire, culturel, religieux et intellectuel, qu'il appelle à « décoloniser » (voir *infra*, troisième partie).

Nous supposons que l'étude de ces mouvements, en ce qu'ils sont constitutifs de « la marge » des mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes, est une entrée particulièrement heuristique pour comprendre les débats qui se jouent au sein de cet espace. Nous supposons que la tension que suscite l'objectif de la lutte panafricaniste et anti-impérialiste peut se voir de manière encore plus précise avec les panafricanistes afrocentriques : si l'objectif principal des panafricanistes est de s'unir pour un but commun, ils sont parallèlement engagés dans des processus de « réafricanisation » (Guedj, 2004) qui produisent des discussions au sein de cette mouvance, car les définitions de l'africanité et les manières les plus « authentiques » de « se réafricaniser » font débat. En suivant Guedj (2004), nous appelons « processus de réafricanisation » les manières par lesquelles les militants panafricanistes tentent, à travers des pratiques culturelles et sociales (changement de nom, apparence vestimentaire, apprentissage de langues africaines, conversion aux « religions traditionnelles africaines », connaissance de l'histoire de l'Afrique, etc) de « réactiver » leur personnalité ou leur essence africaine. Par ailleurs, puisque l'action collective est conçue sur le mode d'une guerre contre des ennemis omnipotents prêts à tout pour anéantir les « combattants de la liberté » (appellation émiqque pour désigner les panafricanistes), ces processus identitaires de « réafricanisation » se voient articulés à des positionnements en lien avec la légitimité à participer à la lutte et à incarner le combat. Ces conflits, au sein de la mouvance afrocentrique, peuvent être particulièrement intenses en raison de la forte méfiance qui caractérise les militants afrocentriques. Ceux-ci peuvent en effet facilement se suspecter d'être des « traîtres », agents de l'impérialisme occidental employés pour saboter les efforts de la lutte. Nous voulons donc montrer qu'à travers l'étude des afrocentriques, nous pouvons mieux cerner les luttes de sens qui se jouent au sein des mobilisations anti-impérialistes et panafricanistes car elles cristallisent des polarisations importantes au sein de cette mouvance, au sujet des thématiques à traiter, des modes d'action à employer, du type de projet politique à promouvoir et de l'identité collective autour de laquelle se réunir²⁵.

²⁵ Notre analyse se fonde sur une recherche menée entre octobre 2020 et janvier 2021. Elle s'appuie sur corpus de données issues de l'observation de manifestations, d'audiences juridiques, de conférences et des réseaux sociaux numériques (YouTube, Facebook, Twitter), d'entretiens réalisés avec des militants, d'articles de presse et des livres écrits par les militants enquêtés. J'ai interrogé des personnes de nationalités française, congolaise (République Démocratique du Congo et Congo Brazzaville), camerounaise, tchadienne, sénégalaise, béninoise, ivoirienne, américaine et kenyane. Il s'agit de militants ayant passé au moins une partie de leur militantisme en Île-de-France, mais qui pouvaient actuellement habiter en dehors d'Île-de-France, au Havre, à Lyon, à Goma, à Lomé, à Fort-de-France ou à Nairobi. L'ensemble des enquêtés ont été anonymisés et leurs prénoms ont été choisis en consultant une liste des prénoms les plus donnés en France. Les livres des militants mobilisés sont la série de trois livres (2019) de Kemi Seba que sont *Supra-Négritude*, *Black Nihilism* et *l'Afrique Libre ou la Mort*, l'ouvrage écrit par Mwazulu Diyabanza *Bumuntu. Humanisme Africain* (2019) et ceux de Jean-Philippe Omotunde : *Qu'est-ce qu'être Kamit(e) ?* (2010) et *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle* (2006).

PREMIÈRE PARTIE

Relire l'histoire des mobilisations noires en France au prisme du panafricanisme : généalogies du panafricanisme afrocentrique révolutionnaire

« Aucun de nous ne peut plus rien apporter à la théorie révolutionnaire du panafricanisme, ni moi, ni Kemi Seba, ni personne d'autre. Pourquoi ? Parce que tout ce qui tombe sous le sens des théories révolutionnaires du panafricanisme est déjà connu. On n'invente pas la roue mille fois ! On peut inventer plusieurs types de roues à partir d'une seule fois où on a inventé la roue ! »

Professeur (Sesh Rekhmire) Jean-Charles Coovi Gomez, égyptologue diopien, « doyen » du panafricanisme afrocentrique francilien (Fredemx, 2020a)

Si on suit certaines analyses issues d'articles académiques ou de la presse, il est aisé de penser que les mouvements panafricanistes afrocentriques en France constituent une invention récente, importée des États-Unis. Or, si l'afrocentrisme américain influence de manière significative les mouvements noirs panafricanistes (voir *infra*, troisième partie), le panafricanisme afrocentrique a bien une histoire locale française, qui date depuis au moins le début des années 1920. C'est aussi ce à quoi nous invite le concept de « abeyance structure » (Taylor, 1989) qui insiste sur les phénomènes de continuité au sein des mouvements sociaux. Le terme d'« abeyance » désigne un « processus de maintien ou de mise en veille par lequel les mouvements parviennent à durer dans des environnements politiques devenus non réceptifs, jouant ainsi un rôle de passeur entre deux étapes d'une mobilisation » (Johsua, 2009, p. 21). Il y a donc une part de vérité dans l'affirmation du Professeur Gomez, une des figures majeures au sein du panafricanisme afrocentrique. Les mouvements panafricanistes franciliens des années 2010 n'ont pas « inventé la roue » : les mouvements noirs, à partir du début XX^{ème} siècle, participaient déjà à des luttes autour de la noirité et l'africanité, ce qui jouait sur leur vision du panafricanisme et de l'anti-impérialisme.

Dans quelle mesure les luttes de sens²⁶ (Contamin, 2009) autour du panafricanisme et de l'anti-impérialisme, qui se sont exprimées dans les mouvements noirs, du XX^{ème} siècle jusqu'au début des années 2000, ont facilité l'émergence des mouvements panafricanistes afrocentriques ? Nous reprenons l'analyse de Gary Wilder (2003) qui considère qu'il existe des « précédents historiques » aux mobilisations panafricanistes des années 1990 et qu'on peut reconnaître ses filiations dans les mouvements noirs, basés en Île-de-France, des années 1930. Nous prolongeons cette perspective en considérant que les mouvements afrocentriques des années 2010 présentent des filiations avec certains mouvements franciliens noirs du XX^{ème} siècle et du début du XXI^{ème} siècle. Nous faisons l'hypothèse que ces filiations historiques peuvent

²⁶ Les luttes de sens renvoient aux processus de cadrage qui invitent à « prendre en compte les facteurs idéels et subjectifs de la participation (« bringing ideas back in ») et le travail de construction de sens engagé par toutes les parties prenantes à une mobilisation collective, au nom de ce qui sera baptisé un « constructionnisme social » (Snow & Oliver, 1995, p. 586, cité dans Contamin, 2009, p. 55). Nous insistons ici sur la manière dont ces processus de cadrage sont construits, travaillés et renégociés par les militants au sein de l'action collective, ce qui implique de prendre en considération les débats que peut provoquer le « travail politique » (sur cette dernière notion, voir Voegtli, 2010).

se comprendre à travers les luttes de sens, autour de la noirité et de l'africanité, auxquelles les mouvements noirs du XX^{ème} siècle participent et qui influent sur leur vision du panafricanisme et de l'anti-impérialisme. Nous considérons aussi que ces luttes de sens ne peuvent se comprendre sans prendre en compte l'espace transnational de ces mobilisations, nourri par des échanges physiques et idéologiques au sein de l'*Atlantique noire* (Edwards, 2001 ; Gilroy, 1993). Nous pensons que ces mobilisations passées permettent d'apporter des éléments de compréhension quant aux mouvements afrocentriques des années 2010 dans la mesure où certains des débats autour du sens à donner au panafricanisme et à l'anti-impérialisme se retrouvaient déjà dans ces mouvements. Cette partie vise donc à montrer en quoi les mobilisations de ces mouvements noirs au XX^{ème} siècle et du début du XXI^{ème} ont facilité l'émergence du panafricanisme afrocentrique révolutionnaire. Cependant, il ne s'agit pas d'adopter une perspective historiciste qui lirait de façon mécanique les mobilisations noires du XX^{ème} siècle jusqu'à aujourd'hui. En effet, rappelons à cet égard que les mouvements afrocentriques des années 2010 prennent place dans un contexte très différent des mobilisations noires précédentes. En particulier, durant la première moitié du XX^{ème} siècle, les États africains ne sont pas encore indépendants et la plupart des militants n'ont pas le statut de citoyen mais de sujet de l'empire colonial, ce qui influence sur les processus de cadrage des mouvements noirs. Nous nous proposons, au contraire, de réfléchir aux généalogies multiples et aux distances qu'il existe entre ces mobilisations passées et les mouvements afrocentriques contemporains.

Ainsi, dans un premier temps, sans viser à une description exhaustive des mouvements noirs du XX^{ème} siècle²⁷, nous verrons que certaines luttes de sens autour du panafricanisme et de l'anti-impérialisme auxquelles participe le panafricanisme afrocentrique contemporain étaient déjà présentes dans les mouvements noirs du XX^{ème} siècle (**I**). Dans un deuxième temps, nous expliquerons que les mouvements noirs, à partir des années 1980, sont venus reformuler les débats des militants noirs du XX^{ème} siècle et du début du XXI^{ème} siècle (**II**). Les mouvements panafricanistes afrocentriques, qui ont émergé depuis les années 2010, reprennent en charge ces débats autour des significations à donner à la lutte.

I. Les mouvements nationalistes pan-nègres au XX^{ème} siècle : les généalogies du panafricanisme afrocentrique

A) Les mobilisations noires des années 1920 : pan-négrisme, anti-impérialisme et nationalisme noir

Au XX^{ème} siècle, les conceptions du panafricanisme et de l'anti-impérialisme prennent des accents hétérogènes et se construisent au sein d'un espace transnational (Boittin, 2009 ; Boittin, 2012 ; Edwards, 2003). Les militants noirs franciliens exercent une influence considérable sur les mouvements anticolonialistes en Afrique de l'Ouest, notamment car le contexte français leur donne davantage de possibilités pour se mobiliser (Derrick, 2008, p. 91). À partir des années 1920, selon Abdoulaye Gueye (2005), les mouvements noirs sont caractérisés par leur caractère transnational, tant par leur discours que

²⁷ Pour une histoire complète des mobilisations noires au XX^{ème} siècle, voir Boittin (2015), Derrick (2008), Dewitte (1985), Edwards (2003), Glaes (2020), Kesteloot (1991), Ndiaye (2008), Langley (1973), Spiegler (1969), Stovall (2012), Wilder (2005).

leur structure organisationnelle, se désignant comme représentants de la « race noire ». Les deux Congrès panafricains organisés à Paris respectivement en 1919 et en 1921²⁸ montrent que le panafricanisme et l'anti-impérialisme sont conçus au sein d'un espace transnational marqué par les échanges physiques et idéologiques entre Antillais, Africains et Africains-Américains. Les deux premiers congrès sont en effet le résultat d'arbitrage entre des opinions hétérogènes. D'un côté, Blaise Diagne promeut l'assimilationnisme politique et ne souhaite pas donner une image négative de la politique coloniale de la France. De l'autre, W.E.B. Du Bois aspire à lutter contre les injustices que subissent les noirs dans le monde et à créer un État fédéral africain à partir des ex-colonies africaines allemandes (Khalifa, 2008). Ces deux Congrès panafricains ne remettent pas fondamentalement en cause l'ordre colonial mais critiquent les « abus » du colonialisme. Ils appellent à ce que la France respecte ses engagements, pris à l'issue de la Première guerre mondiale, quant à l'égalité entre sujets coloniaux et citoyens. L'anti-impérialisme des militants noirs du début du XX^{ème} siècle prend ainsi la forme de la mise en lumière des paradoxes de la France qui proclame l'égalité, mais qui discrimine les noirs (Boittin, 2009). Cette idée se retrouve aujourd'hui chez les panafricanistes afrocentriques qui mettent en exergue ce qu'ils jugent être les contradictions propres à la France : le « pays des droits de l'homme » où les noirs sont discriminés et dont la politique étrangère de la France en Afrique est « néocoloniale ». C'est ce qu'explique Mwazulu Diyabanza dans une publication Facebook (2020). Il justifie la nécessité de la restitution des œuvres d'art africaines par l'importance de dévoiler les « hypocrisies et les contradictions » de la France, objectif de la lutte panafricaniste :

« L'Operation récupération des œuvres continue malgré toutes (sic) la pression administrative et juridique de ce pays injustement intitulé pays des droits de L'HOMME!!! Au combien criminels.. (sic) Si la justice est ce tremplin capable d'élever une nation, les hommes et les femmes doivent être ces gymnastes et techniciens qui bondissent dessus et entretiennent cet outil ! Le combat de la vérité [le combat panafricaniste] est l'un de plus difficiles sur la terre des hommes car il met en lumière les hypocrisies, et les contradictions des uns comme des autres qui résident au fond de la sombre forêt du mensonge. » (Mwazulu Diyabanza, 2020)

Néanmoins, contrairement aux participants des deux premiers congrès, la revendication d'intégration des noirs en France chez les militants panafricanistes afrocentriques est plus ambiguë. Certains luttent pour l'égalité des droits pour les noirs en France, d'autres jugent la lutte contre le racisme anti-noir secondaire pour le militantisme panafricaniste. La conception du panafricanisme des militants panafricanistes afrocentriques dépasse aussi celle des mobilisations noires du début du XX^{ème} siècle. Au début du XX^{ème} siècle, pour la majorité des militants, le panafricanisme ne signifie pas la revendication d'une Afrique indépendante des pouvoirs coloniaux, mais une solidarité noire mondiale fondée sur une oppression raciale commune à tous les noirs de la planète (Dewitte, 1985). Cependant, l'année 1926 marque une rupture dans les mobilisations noires en France, qui nous rappelle la perspective des militants panafricanistes afrocentriques. Alors qu'auparavant les associations étaient sénégalaises, malgaches ou guadeloupéennes et créées par des réformateurs coloniaux, à partir de 1926, des organisations créées par les noirs, pour les noirs, voient le jour. Cela marque les prémises d'une volonté d'autonomie dans la prise en charge de leurs

²⁸ Une des trois sessions du Congrès de 1921 est organisée à Paris, les deux autres ayant lieu à Londres et Bruxelles.

intérêts et une volonté de se définir par la « race » plutôt que par la nationalité. Cette revendication d'autonomie, ainsi que cette identité « raciale » noire, sont aussi centrales chez les panafricanistes afrocentriques qui jugent que seuls les noirs sont à même de défendre les intérêts des noirs.

Le militantisme de Lamine Senghor, leader du *Comité de défense de la race nègre* (CDRN), créé en 1926, montre aussi en quoi les conflits autour des significations du panafricanisme et de l'anti-impérialisme au XX^{ème} siècle annoncent un certain nombre de thématiques chères aux panafricanistes afrocentriques. Tout d'abord, Lamine Senghor fait partie des militants noirs qui remettent en cause le complexe de supériorité des Européens, thématique essentielle chez les panafricanistes afrocentriques. L. Senghor critique la « mission civilisatrice » de la colonisation qui, selon lui, aurait pour but de dominer l'Afrique et l'« héritage des aïeux » (Dewitte, 1985, p.145). La réhabilitation, par Senghor, du mot « nègre » révèle aussi les luttes de sens autour de l'africanité et de la noirité, qui ont des implications sur la vision de son combat (Boittin, 2009). Le mot « nègre » fonctionne ainsi comme marqueur politique et désigne une identité de résistance anti-impérialiste (Boittin, 2009) : le « nègre » est celui qui se révolte contre les racines de la domination. Dans la bouche de L. Senghor, le mot devient un symbole positif de ralliement et de solidarité anti-impérialiste qui va au-delà de la noirité ou de l'africanité et concerne tous les peuples opprimés du monde (Miller, 1999, cité dans Edwards, 2003). Selon cette conception, le « nègre » s'oppose aux « mulâtres » et aux « métis », appellation raciale qui désigne les « traîtres », les « assimilationnistes » et les « réactionnaires » qui promeuvent l'infériorité raciale, dont le principal représentant, à l'époque, est Blaise Diagne (Boittin, 2009 ; Langley, 1969). Certains militants panafricanistes afrocentriques reprennent aussi le mot « nègre », en le sublimant et en lui donnant un caractère de résistance, parfois pour désigner les « traîtres » de la lutte panafricaniste. Ces derniers peuvent être appelés « nègres de la plantation » ou « nègres de maison ». Cette appellation fait référence aux personnes mises en esclavage qui seraient « privilégiées » par rapport aux « nègres des champs » car elles effectueraient des travaux moins fatigants. Les « nègres de maison » sont vus, à la manière de L. Senghor, comme des « traîtres » qui défendent davantage les intérêts de leurs maîtres que ceux de leur communauté. Le discours d'un militant afrocentrique interrogé témoigne de l'utilisation du mot « nègre » comme marqueur politique et identitaire :

*« Y'a deux formes de nègres. Les **nègres de plantation**, et les **nègres qui se battent à tout prix pour leur liberté, qui n'oublent pas d'où ils sont venus**, qui ne rejettent pas leur patrimoine culturel, qui ne rejettent pas leur culture. Et donc nous nous sommes dit "nous serons les **vaillants nègres**". Alors, pour nous, la **négritude**, ou cette **négritude des choses**, c'était par rapport à **la culture négro-africaine** qui doit caractériser tous les nègres de l'Afrique. Et donc nous, nous devons nous caractériser par rapport à cette **fierté de notre patrimoine**, de nos patrimoines réels et immatériels, donc nos valeurs culturelles et traditionnelles. Mais aussi la **vaillance** c'est ce courage, c'est ce géant, **c'est ce guerrier qui dort en chaque noir**, en chaque nègre » (Entretien, 6 janvier 2021).*

Si d'autres insistent moins sur le mot « nègre » que les termes de « kemet », « kamite » ou « koushite » (voir *infra*, troisième partie), il n'en demeure pas moins qu'ils utilisent ces appellations pour revendiquer une identité de résistance qui refuse les terminologies de « l'oppresseur » et existe par elle-même, en toute autonomie. Ces appellations renvoient aussi à une sublimation positive de leur identité, en

revendiquant l'appartenance aux plus grandes civilisations du monde, remettant ainsi en cause la thèse de la supériorité des civilisations européennes (voir *infra*, troisième partie).

Certains panafricanistes (PAR) mettent aussi au cœur de leur combat la solidarité avec les « *peuples déshérités du monde* »²⁹. Ils conçoivent également une identité noire, comme synonyme d'africanité, sur un mode « tiers-mondiste », ce qui a des conséquences sur leur vision du panafricanisme et de l'anti-impérialisme. Certains des discours de L. Senghor font écho au vocabulaire utilisé par les panafricanistes afrocentriques, en déployant l'idée selon laquelle l'impérialisme n'est qu'une forme de capitalisme et que les prolétaires du monde entier doivent s'allier. Notons cependant que la grande différence entre les mobilisations panafricanistes contemporaines et celles du XX^{ème} siècle est que les secondes sont très souvent affiliées à l'*Internationale Communiste* (IC) (Adi, 2010). Ils considèrent leur combat comme faisant partie de la lutte des classes, même si cette alliance avec les communistes finira, après-guerre, par se déliter. Mais c'est aussi le registre de la « lutte des classes » que l'on retrouve chez certains militants panafricanistes afrocentriques, alors même qu'ils déclarent n'avoir aucun lien avec les idéologies de gauche. Par exemple, Kemi Seba, porte-parole de *Urgences Panafricanistes*, prône la défense du « prolétariat » mondial dans un langage proche du marxisme-léninisme. Mais en même temps, il revendique une indépendance idéologique totale de l'Occident et rejette le socialisme, dans une logique garveyiste.

En effet, le rejet des doctrines politiques du communisme et du socialisme est au cœur de l'idéologie garveyiste. Le nationalisme garveyiste considère la nécessité d'une convergence, au moins ponctuelle, avec les mouvements nationalistes dans les pays occidentaux³⁰. En 1934, la *Ligue de Défense de la Race nègre* (LDRN) revendique la nécessité du non-alignement au communisme et au capitalisme pour les noirs du monde entier (Langley, 1969). L'enjeu des noirs, affirme-t-elle, n'est pas la lutte des classes, mais la lutte entre colons et colonisés. Par ailleurs, selon les garveyistes, les « coutumes traditionnelles » des Africains n'ont rien à voir avec ces doctrines européennes. Certains militants panafricanistes afrocentriques considèrent, comme les garveyistes, l'aspect stratégique de s'allier avec l'extrême-droite, tandis que d'autres, plus minoritaires, revendiquent une alliance avec les mouvements « progressistes »³¹ de gauche. Enfin, dans cette même perspective nationaliste, L. Senghor considère, comme certains panafricanistes afrocentriques, que les noirs n'appartiennent à aucune nationalité européenne (Wilder, 2003). Selon un militant afrocentrique, de par leur héritage génétique, historique et culturel, l'identité des noirs en France se rapporte, sur un mode biologique essentialiste, exclusivement au continent africain :

« Le peuple français, les Francs, ça n'a rien à voir avec nous. Pour nous, on considère qu'une nationalité, c'est pas juste un papier. Pour nous, l'appartenance à un peuple, à une nation, doit être issue de trois héritages. Héritage génétique, donc partager le même sang, ou le même phénotype [...] Le deuxième, c'est l'héritage historique, c'est-à-dire avoir... partager plutôt la même histoire [...] En

²⁹ L'expression « peuples déshérités du monde » est utilisée de façon récurrente par Mwazulu Diyabanza, porte-parole de M-UDC. Elle désigne les peuples d'Océanie, les Amérindiens et de manière générale, les peuples du « Tiers-monde ».

³⁰ Voir, à ce sujet, Seba (2019c). Kemi Seba explique comment son combat s'inscrit dans la tradition du nationalisme noir, qui considérait la nécessité de s'allier avec des mouvements d'extrême-droite : « *Aucun camp n'appréciait l'autre, mais une alliance temporelle contre l'oligarchie faisait bouger les lignes. Tous mes aînés nationalistes noirs étaient passés par là : Marcus Garvey et le Ku Klux Klan, Malcolm X et l'American Nazi Party, et Louis Farrakhan et la National Alliance de Tom Metzger* » (p. 144).

³¹ C'est l'expression d'un militant panafricaniste interrogé.

gros on est tous partis du continent africain, chacun a son expérience, mais on a tous été confrontés à l'esclavage, au colonialisme. Mais ça, c'est la partie négative. Mais, avant tout ça, on faisait tous partie de royaumes, qui englobaient des pays ensemble, qui ont toujours partagé un même trait culturel. [...] Et ensuite, y'a l'héritage culturel et cet héritage culturel, le pilier on va dire c'est la spiritualité. » (Entretien, 18 novembre 2020).

Certains thèmes du nationalisme garveyiste, qui se déploient dans la revue *La Race Nègre* (Dewitte, 1985 ; Langley, 1969), ne sont pas sans rappeler certaines des idées défendues par les panafricanistes afrocentriques. Marcus Garvey (1887-1940) est un panafricaniste jamaïquain, fondateur de l'*Universal Negro Improvement Association* (UNIA) en 1917. On peut définir, avec Boukari-Yabara (2017, p. 85) le panafricanisme de Garvey comme un « mouvement hétérogène qui appelle à la mobilisation des milieux populaires et au renforcement de la solidarité raciale ». Représentant du « sionisme de la race nègre », Garvey adopte une lecture essentialiste de l'identité qui mêle race et culture. Fervent promoteur du mouvement « Back to Africa », il crée la *Black Star Line* en 1919, une compagnie maritime qui a pour but d'assurer le « rapatriement » des noirs en Afrique. Surtout après 1935 et l'invasion de l'Éthiopie par l'Italie, la *Ligue de Défense de la Race nègre* (LDRN), créée en 1927 par Lamine Senghor, Tiémoko Garan Kouyaté et Camille Sainte-Rose, et dirigée par Kouyaté jusqu'en 1931, se tourne plus explicitement vers le nationalisme noir et le retour vers l'Afrique (Dewitte, 1985). À travers sa *Revue nègre*, la LDRN publie des articles promouvant le nationalisme garveyiste au sens où elle prône une autonomisation politique, économique, sociale et culturelle des noirs au sein de la société française en tant que peuple noir³². Néanmoins, si elle rapporte les activités de plusieurs organisations noires anglaises et américaines, dont l'*Universal Negro Improvement Association and African Communities League* (UNIA) de Garvey (Langley, 1973), elle reste fortement liée au Parti communiste qui finance l'organisation en échange (Derrick, 2008, p. 219). Inspiré des États-Unis et de Booker Washington, André Béton, avocat antillais, promeut par exemple la création d'une « Banque nègre » (Dewitte, 1985). L'idée derrière la création d'une telle institution peut se résumer ainsi : les noirs peuvent devenir les égaux des blancs par leur force de travail et la puissance de l'argent. Cette idée de Booker Washington, ensuite reprise par Marcus Garvey, est aussi présente chez les panafricanistes afrocentriques, mais avec une visée différente. Si c'est par la puissance économique que les noirs en France pourront promouvoir leurs intérêts, ils affirment que ce n'est pas dans le but d'être intégrés dans la société française, mais de construire une Afrique souveraine, complètement débarrassée des puissances impérialistes.

Un certain nombre de thèmes garveyistes, que l'on retrouve au moins en partie dans les mobilisations panafricanistes afrocentriques, sont présents dans les articles de la revue. Comme les panafricanistes contemporains, pour ces nationalistes, les apports culturels occidentaux exogènes menacent le socle culturel de l'Afrique, sur lequel une nouvelle civilisation doit se bâtir. Ces militants nationalistes vont au-delà de la lutte contre le seul oppresseur français. Ils dénoncent la domination de la « race blanche » sur l'ensemble des noirs du monde, perspective récurrente chez les militants panafricanistes afrocentriques. Pour la LDRN, l'anti-impérialisme ne signifie plus la critique des abus de la colonisation, mais celui-ci se couple au pan-négrisme : elle revendique l'indépendance des noirs du monde entier et la création d'un État

³² Pour en savoir plus que le nationalisme noir, voir Walker & Turner (1992) et Mudimbe (1988).

fédéral « nègre » en Afrique noire (Langley, 1969). Ceci fait écho aux mouvements afrocentriques contemporains, où la question de la création d'un État africain ou noir représente également un enjeu de tensions. Tout en promouvant le « sionisme africain », c'est-à-dire la création d'un « grand État noir », les nationalistes de la LDRN demandent des droits pour les colonisés, comme les libertés de la presse, d'expression, d'association, de mouvement et de croyance religieuse, ainsi que des instances locales de pouvoir et un accès équitable à la justice (Wilder, 2003). Cela peut aussi se mettre en lien avec les panafricanistes afrocentriques qui, pour certains, combinent lutte antiraciste et revendication d'un État fédéral africain, voire un État noir, rassemblant tous les noirs du monde.

Néanmoins, il faut souligner que les modes d'action utilisés par les militants noirs de la première partie du XX^{ème} siècle sont très différents de ceux pris en charge par les militants panafricanistes contemporains (Dewitte, 1985 ; Tilly, 1984). En raison du contexte du XX^{ème} siècle, les militants noirs utilisent les formes organisationnelles les plus récurrentes, telles que les syndicats et les partis politiques. Ils participent à des grèves (à travers l'*Union Intercoloniale* par exemple) et des pétitions (auprès du ministère des colonies contre la répression en Indochine avec le *Rassemblement colonial* par exemple), contrairement aux militants panafricanistes afrocentriques qui se mobilisent surtout à travers des manifestations ou des « actions coup de poing ». Ils écrivent des articles dans des revues, journaux et des romans (en particulier pour le mouvement de la négritude). En ce qui concerne les militants panafricanistes afrocentriques, si les « doyens » et certains militants écrivent des livres et des articles scientifiques, les formes de parole les plus privilégiées semblent être les discours prononcés durant des conférences ou des manifestations, et les publications écrites sur les réseaux sociaux numériques.

B) Le mouvement de la négritude : nationalisme culturel et transnationalisme noir

Certains des thèmes développés par le mouvement de la négritude, qui émerge suite à l'échec des organisations noires précédentes à s'imposer durant la période de l'entre-deux guerres, se retrouvent aussi chez les panafricanistes afrocentriques. Plusieurs études ont montré les filiations entre les organisations noires des années 1920 et 1930 et le mouvement de la négritude (Dewitte, 1985 ; Langley, 1973 ; Spiegler, 1969). Elles insistent notamment sur le rôle avant-gardiste de Lamine Senghor, dont nous avons montré les liens idéologiques avec les mouvements panafricanistes afrocentriques, dans l'émergence du nationalisme culturel noir en France. Aussi, nous voulons expliquer que le mouvement de la négritude représente également un précurseur pour les mouvements panafricanistes afrocentriques. Le mouvement de la négritude peut se rattacher au nationalisme culturel (Mouralis, 2007) et au transnationalisme noir de par ses échanges avec les écrivains de la *Harlem Renaissance* et Du Bois³³. De la même manière, les mouvements panafricanistes afrocentriques valorisent le « retour » à une « authenticité africaine » et se positionnent par rapport à des mouvements et des idéologies de l'*Atlantique noire* (voir *infra*, deuxième partie). On retrouve chez les partisans de la négritude, dont les textes sont diffusés à travers la revue

³³ Il faut tout de même noter les limites du transnationalisme noir chez les partisans de la négritude. Abdoulaye Gueye (2005) explique que l'objectif de *Présence Africaine* est davantage de représenter les Africains que « la race noire », en raison des orientations culturelles de la négritude qui insistait sur les cultures les plus « pures », les moins en contact avec les Européens, et donc les Africains.

Présence Africaine, fondée en 1947 par Alioune Diop (Afom, 2019), la volonté d'autonomisation vis-à-vis des milieux intellectuels européens (Gueye, 2005) qui rappelle les instituts para-universitaires afrocentriques des années 1990 (voir *infra*, troisième partie). Néanmoins, à la différence des mouvements qui nous intéressent dans ce mémoire, les partisans de la négritude ne rejettent pas l'appartenance à la République française (Wilder, 2003). Par exemple, *La Dépêche Africaine*, journal associé au mouvement de la négritude et édité par Maurice Satineau, revendique une solidarité transnationale noire « *entre les nègres d'Afrique, de Madagascar, des Antilles et d'Amérique* » (Wilder, 2003, citant la *Dépêche Africaine*, ma traduction, p. 245). Ainsi, le panafricanisme, tel qu'il est énoncé par le mouvement de la négritude, ne vise pas à fonder un État fédéral africain indépendant, encore moins à refuser toute affiliation à l'Occident, comme chez les panafricanistes afrocentriques.

L'idée selon laquelle l'Égypte est le foyer civilisationnel de la civilisation noire, déjà présente dans le mouvement de la négritude, est un des éléments idéologiques essentiels des militants panafricanistes afrocentriques. Selon Manchuelle (1992), Gratien Candace, le fondateur de l'*Association panafricaine* en 1921, peut être considéré comme un des précurseurs de la négritude. En effet, la perspective en termes d'identité épaisse qu'il développe est reprise par Léopold Sédar Senghor, selon laquelle « *la race noire a une civilisation* »³⁴, qui prendrait source dans l'Égypte antique. La source principale de son livre aurait été le chapitre intitulé « Antériorité de la civilisation éthiopienne » – une formulation presque identique à l'ouvrage de Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres* (1982) [1967] – du livre *Abolition de l'esclavage* (1840) écrit par Victor Schœlcher³⁵. L'idée du caractère fondateur de l'Égypte antique pour les cultures africaines est centrale au sein de la mouvance panafricaniste afrocentrique, comme en témoigne cet extrait d'entretien mené avec un militant afrocentrique :

« *Parce que les érudits d'autrefois n'étaient pas de mauvaise foi. Les Pythagore, les Thalès, ils n'étaient pas de mauvaise foi. Ils disaient d'ailleurs que c'est en Égypte qu'on a appris tout ça. Ceux qui ont écrit la Bible, ils disaient d'ailleurs que Jésus est allé se faire initier en Égypte. Ils n'ont pas menti ! Et quand on arrive à cette Égypte-là, vous voyez que tous les Égyptologues, y compris français, ont déposé dans le même sens : en ce qui concerne la structure, et la langue, et la culture égyptienne, elle est intrinsèquement africaine et noire !* » (Entretien, 8 décembre 2020)

Toutefois, si les militants panafricanistes afrocentriques contemporains se rapprochent de l'africanité développée par Léopold Sédar Senghor, ils s'opposent à la signification que celui-ci donne de l'anti-impérialisme. En effet, ils rejettent le positionnement de L.S. Senghor car, bien que ce dernier critique l'eurocentrisme et rejette l'assimilationnisme culturel, il promeut un métissage culturel entre apports européens et africains et des relations privilégiées entre la France et ses anciennes colonies africaines (Irele, 2010 ; Kesteloot, 1991 ; Malela, 2008). Le mouvement de la négritude se distingue aussi du panafricanisme afrocentrique par le caractère « populaire » que revendiquent les panafricanistes contemporains. Ils

³⁴ C'est le nom d'une des sections du livre de Gratien Candace, intitulé *Le deuxième congrès de la race noire en 1921*.

³⁵ Victor Schœlcher citait notamment Volney qui considérait que les arts et les sciences de la « race blanche » viendraient en réalité de l'Égypte ancienne (Manchuelle, 1992). Certains militants ont connaissance des ouvrages de Volney. Ce dernier a d'ailleurs fait l'objet d'un des livres de Théophile Obenga, figure majeure de l'afrocentrisme francophone, *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx* (2000).

insistent sur l'organisation des masses et portent un discours « anti-élites ». C'est ce qu'exprime Kemi Seba, actuel porte-parole d'*Urgences Panafricanistes*, quand il parle de la négritude qu'il appelle à « transcender » :

« Il s'agit avant tout d'un rempart à l'assimilation (qui implique le reniement total de son identité au profit des coutumes de la terre étrangère que l'on fait siennes), d'une critique viscérale et frontale de l'universalisme français. Mais leur démarche n'est pas allée au-delà des mots pour s'aventurer sur le terrain politique. En effet, bien qu'étant en rupture avec la France, ces auteurs n'ont jamais prôné l'indépendance qui pourtant leur tendait les bras... [...] La supra-négritude est donc la tendance intellectuelle noire transcendant la négritude du commencement, dans la mesure où elle prône l'indépendance, et l'applique. Elle rejette la trop simple autonomie, qui n'est qu'une liberté provisoire et partielle, la dépendance, la départementalisation de nos territoires. Son salut se trouve dans la séparation pure et simple de l'Occident. » (Seba, 2019c, p. 189)

C) La FEANF : aux origines du répertoire de la contestation radicale ?

Le répertoire de la contestation radicale, utilisé par les étudiants de la *Fédération des étudiants d'Afrique noire en France* (FEANF), est également central chez les militants panafricanistes afrocentriques³⁶. Les étudiants de la FEANF, créée en 1950 à Bordeaux, conçoivent, comme les panafricanistes afrocentriques, une identité africaine de résistance, où est Africain celui qui lutte pour l'indépendance de l'Afrique (Gueye, 2005). Selon Françoise Blum, les étudiants de la FEANF « furent incontestablement des précurseurs dans la formulation radicale de l'idée d'une indépendance à acquérir par la voie révolutionnaire et donc dans le rejet non moins radical de l'ordre colonial, de même que de celui du processus de négociations, prélude aux indépendances de 1960 » (Blum, 2015, p. 1). Post-indépendance, les étudiants de la FEANF ne considéraient pas les chefs d'État à la tête des nouveaux États-nations africains comme légitimes parce qu'ils seraient à la tête de « gouvernements « fantoches », « valets » de l'ancienne métropole ou de l'impérialisme » (p. 2). Défenseur du panafricanisme, la FEANF considérait que « l'unité africaine doit être basée sur l'abandon volontaire de la souveraineté des différents peuples d'Afrique au profit de la Patrie africaine » (Blum, 2014, para 8).

On retrouve chez les militants panafricanistes afrocentriques cette « radicalité » de l'anti-impérialisme et du panafricanisme. Pour eux, les indépendances africaines ne sont qu'un simulacre car l'Afrique reste dominée économiquement, politiquement, culturellement, militairement et financièrement. Contre l'approche graduelle de l'intégration africaine, ils veulent « l'indépendance totale » de l'Afrique à travers la mise sur pied d'un État fédéral africain qui permettra de peser face aux intérêts impérialistes. À la question de savoir ce qui a changé depuis que les pays d'Afrique francophone ont pris leur indépendance,

³⁶ Les années 1950 et 1960 sont aussi des années importantes pour l'émergence du nationalisme antillais à Paris. Certains antillais, durant cette période, ont cultivé des relations avec des ressortissants Africains et du « Tiers-Monde », se sont intéressés au colonialisme et au nationalisme tiers-mondiste et revendiquaient la création d'une confédération franco-antillaise autonome (Daily, 2014). Même si aujourd'hui, comme à cette époque, les militants panafricanistes et indépendantistes antillais sont plus rares que les Africains ou les Français d'origine africaine, il est important de mentionner que le nationalisme antillais et réunionnais en France métropolitaine a aussi une histoire sur laquelle nous ne pouvons, faute de place, nous pencher ici.

ce porte-parole d'une organisation afrocentrique répond que « *ce qui a changé c'est qu'on a remplacé les colons blancs aux (sic) colons noirs* » (Entretien, 7 novembre 2020).

Cependant, contrairement aux étudiants de la FEANF qui veulent acquérir des savoirs universitaires à l'université française pour l'utiliser contre les colonisateurs et qui se nourrissent de références marxistes (Blum, 2015), les militants panafricanistes afrocentriques privilégient la fréquentation de milieux para-universitaires afrocentristes, qui sont la source directe de leur matrice idéologique et intellectuelle (voir *infra*, troisième partie). De plus, l'africanité de la FEANF est moins « pan-nègre » que chez les panafricanistes afrocentriques. La FEANF est en effet moins portée sur le transnationalisme noir et davantage orientée sur les Africains (Gueye, 2005). Elle ne fait presque jamais référence à la situation des noirs dans le monde et en particulier dans les Amériques, contrairement aux militants panafricanistes afrocentriques.

À partir des années 1960, les mouvements panafricanistes en France s'essoufflent en raison du contexte politique international (Gueye, 2010). Durant la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, il est de moins en moins possible de se mobiliser à travers un référentiel racial transnational. En effet, au sortir des indépendances africaines et des conquêtes des droits civiques des noirs Américains, ce ne sont plus uniquement les blancs qui oppriment les noirs (Gueye, 2005). C'est à partir des années 1980, mais de manière significative durant les années 1990 et 2000, que réémerge une dynamique « pan-nègre » (Gueye, 2006b). Cette dynamique « pan-nègre » prend la forme d'une conscience raciale noire et peut déboucher à une certaine « radicalité³⁷ », à laquelle on s'intéressera particulièrement ici. En effet, nous gageons que les mouvements associés à cette conscience noire radicale renouvellent les luttes de sens présentes dans la première moitié du XX^{ème} siècle autour du panafricanisme et de l'anti-impérialisme. Nous voulons expliquer que ces mobilisations noires « radicales » sont les précurseurs directs des mouvements panafricanistes afrocentriques contemporains, en termes de processus identitaires, de modes d'action et de références idéologiques. En effet, les militants afrocentriques côtoient directement les acteurs qui constituent la « galaxie noire radicale ». En particulier, plusieurs ont fait partie de bandes telles que les *Black Dragons* (voir *infra*, deuxième partie), ont fréquenté les divers mouvements fondés par Kemi Seba, ainsi que l'humoriste Dieudonné. Ils ont aussi été socialisés par des instituts afrocentriques para-universitaires (voir *infra*, troisième partie) fondés dans les années 1980 et 1990.

³⁷ Le terme de « radical » est employé entre guillemets car il ne correspond pas à une terminologie que nous revendiquons et ne désigne pas une caractéristique de manière objective et non-normative. Il renvoie plutôt à la manière dont ces groupes furent identifiés durant ces années, notamment par leurs adversaires, se désignant comme « modérés ». Nous utilisons ce terme car il a servi de marqueur politique pour distinguer deux types de collectifs militants durant ces années.

II. L'émergence du « radicalisme noir » à partir des années 1980 : la préparation de la mouvance panafricaniste afrocentrique

A) La constitution d'une conscience noire « radicale » à travers la mémoire de l'esclavage

Les mouvements panafricanistes afrocentriques des années 2010 ont bénéficié de l'émergence d'une conscience noire nouvelle à partir du milieu des années 1980. Les conditions démographiques ont contribué à rendre ces communautés visibles et ainsi à fomenter une conscience et une identité de groupe (Gueye, 2010). Le développement numérique des communautés antillaises, réunionnaises et africaines résidant en France a participé à créer cette conscience « raciale » commune, d'autant plus qu'elles se sont fortement concentrées en région parisienne (Gueye, 2010). La commune expérience de discrimination raciale et du racisme a constitué une « *source supplémentaire de convergence* » (selon l'expression de Paul Gilroy (2010, p. 274), cité dans Lopez, 2018) entre communautés domienne et africaine. Les *Black Dragons*, par exemple, sont significatifs de l'émergence d'une conscience noire et du rapprochement entre Africains et Domiens en Île-de-France. Nous reviendrons en détails sur ce groupe d'autodéfense, qui est d'une importance significative pour notre sujet : certains militants panafricanistes ont directement fait partie de ces groupes, ce qui a fortement influencé leur carrière militante (voir *infra*, deuxième partie).

Le CRAN, créé en 2005, a favorisé l'émergence du militantisme noir radical, qui s'est formé en réponse à lui. Les organisations panafricanistes ont bénéficié de la « lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2000) de la minorité noire en France, en partie prise en charge par le CRAN. Celui-ci a contribué à créer un espace de combat politique où il est possible de faire valoir l'appartenance identitaire noire au nom du droit à la différence (Lopez, 2018). Mais dans le même temps, il a favorisé l'émergence d'un militantisme noir « radical », qui a refusé de se voir représenter par cette organisation. Dans les années 2000, on peut voir émerger deux pôles du militantisme noir, se construisant l'un par rapport à l'autre. Tandis que Patrick Lozès, président du CRAN de 2005 à 2011, est considéré comme un « anti-Dieudonné » par la « dieudosphère », dont les militants panafricanistes afrocentriques sont proches, Lozès formule également son militantisme en opposition aux « extrémistes » noirs (en référence à Dieudonné et Kemi Seba) :

« La République a intérêt à [faire accepter une politique contre les discriminations] parce que tant qu'elle ne le fait pas, nous qui sommes tout à fait raisonnables, nous qui sommes dans le débat public et bien, tant que ces politiques publiques ne sont pas mises en œuvre, ce sont les extrémistes qui disent : “voyez, on fait rien pour vous”. Bref, c'est une course contre la montre entre les modérés, nous, et les extrémistes » (Lozès, Entretien cité dans Lopez, 2010).

Aujourd'hui, le CRAN sert toujours de catalyseur politique pour les organisations panafricanistes afrocentriques. Un certain nombre de militants afrocentriques considèrent le CRAN comme une organisation « intégrationniste », une vitrine pour « faire voter les noirs », servant les intérêts de l'État français impérialiste. Louis George-Tin (président du CRAN de 2011 à 2017) est vu comme un « traître » à la lutte, parfois en raison de son orientation sexuelle, considéré comme contraire aux valeurs

« ancestrales » africaines (Tamery Sematawy Maât, 2019). Les militants afrocentriques construisent une noirité en opposition avec le CRAN, qui serait celle des classes populaires et attachée à une revalorisation de la « culture africaine » (au singulier). Cependant, aujourd’hui, le rapport conflictuel au CRAN s’est atténué en raison d’une certaine convergence sur certaines thématiques d’action avec les mouvements panafricanistes afrocentriques, comme la revendication de réparations et la dénonciation de l’État français dans l’usage du chlordécone aux Antilles entre 1972 et 1993 (France TV Info, 2019). Certains panafricanistes afrocentriques ont aussi participé à des actions menées avec le CRAN autour de la lutte contre la négrophobie. C’est le cas, par exemple, de la BAN et de la LDNA qui ont demandé l’interdiction de la pièce *Les Suppliantes* pour cause de « blackface » (Weitzmann, 2019).

L’émergence d’une certaine identité noire radicale est passée par l’expression mémorielle, à travers l’appropriation de la mémoire de l’esclavage par les communautés africaines et antillaises. Celles-ci ont utilisé la mémoire de l’esclavage pour attirer l’attention sur la place des Africains et des Afrodescendants en France dans la société française (Lotem, 2018). C’était la première fois depuis les années 1950, « l’âge d’or » du panafricanisme, que « domiens » comme Africains participaient aux mobilisations collectives autour de la mémoire de l’esclavage, même si cela a aussi par ailleurs occasionné des conflits et des débats importants (Lotem, 2018). La question de la mémoire de l’esclavage a ainsi été formulée, par certains collectifs militants, comme une thématique liée à la « communauté noire » et non plus exclusivement à la « communauté domienne ».

Un groupe en particulier participe à ce changement de nature de la mémoire de l’esclavage, passant d’une revendication « domienne » à un objet de lutte pour la « communauté noire » : c’est le *Collectif des Filles et Fils d’Africains Déportés* (COFFAD). Celui-ci entre en filiation avec les panafricanistes afrocentriques de par sa conscience « pan-nègre », voire afrocentrique, son idéologie panafricaniste, ainsi que ses revendications de réparations et de restitution des objets d’arts africains. Selon Fleming (2012), le COFFAD est un groupe qui affirme une « *identité noire afrocentrique* » (ma traduction, p.488) en considérant comme synonymes « noir » et « Africain ». Le COFFAD est une organisation panafricaniste dans la mesure où il considère l’Afrique comme la nation des Africains et des Afrodescendants, promeut la solidarité entre les Afrodescendants du monde entier et croit en une « personnalité africaine » (Fleming, 2012). Il est fondé par un franco-béninois, Assani Fassassi, à la suite d’un colloque organisé par l’*Organisation de l’Unité Africaine* à Abuja au Nigéria le 28 juin 1992 (Howard-Hassmann, 2004, cité dans Michel, 2018). Selon son site web, le COFFAD a pour objectif « *d’œuvrer pour l’émancipation de l’Afrique et pour la réhabilitation de la mémoire des Africains, victimes des Déportations et de la Traite Négrière Transatlantique durant les siècles d’esclavage* » (Michel, 2018, p. 148). Il est l’un des premiers groupes à revendiquer la reconnaissance de l’esclavage comme crime contre l’humanité (Michel, 2018), la restitution des objets d’arts africains (Faes & Smith, 2006), l’instruction judiciaire des puissances négrières telles que l’Europe, les États-Unis, la Turquie et le Vatican, et la mise en place de réparations financières de l’État pour les victimes de l’esclavage (Camus, 2006). La demande de réparations et de restitution des biens culturels est une thématique centrale chez les militants panafricanistes afrocentriques. Le COFFAD a aussi été critiqué pour sa hiérarchisation des crimes subis en déclarant que c’était l’esclavage qui

constituait le pire crime contre l'humanité³⁸ (COFFAD, 2000, cité dans Fleming, 2012), une idée que l'on retrouve aussi aujourd'hui chez les « doyens » de l'afrocentrisme français³⁹. Par ailleurs, le COFFAD est à l'origine de la création du mot Yodovah, composé des mots fon « yovo » (le « blanc ») et « dah » (la « cruauté ») afin d'insister sur l'identité de celui qui est à l'origine du crime (Faes & Smith, 2006). Cela rappelle l'appellation revendiquée par la BAN de l'« *esclavage négrier-occidentalo-chrétien* », terme inventé pour les mêmes raisons. Le COFFAD aurait été proche de Dieudonné et de la *Tribu Ka* de Kemi Seba avec qui elle a organisé une marche le 22 mai 2015 (Faes & Smith, 2006). Le livre de son fondateur, intitulé *Le Péché Du Pape Contre L'Afrique*, est aussi repris par *Africamaat* et la librairie *Tamery* (liée au MINICAD), deux institutions afrocentriques contemporaines qui ont socialisé une grande partie des militants panafricanistes afrocentriques (voir *infra*, troisième partie).

Ainsi, le COFFAD rassemble les thématiques d'action que vont prendre en charge les militants panafricanistes afrocentriques : les questions des réparations et de la restitution du patrimoine africain à l'Afrique ; et la nécessité pour la « communauté noire » de s'organiser sur le modèle de la « communauté juive », considérée comme puissante à cause de son supposé poids économique dans la société française et dans le monde. En témoigne l'entretien mené avec le porte-parole d'une organisation afrocentrique qui considère que si la communauté juive est autant « respectée », ce n'est pas seulement à cause de l'Holocauste, mais à cause de son « *pouvoir économique* » (Adam, Entretien, 18 novembre 2020). Ainsi, le COFFAD formule une africanité en termes d'une conscience « pan-nègre » et d'une résistance contre les puissances occidentales responsables de l'esclavage, deux caractéristiques centrales des modes identitaires des militants panafricanistes afrocentriques.

B) Dieudonné ou le militantisme noir « anti-colonialiste »

La figure de l'humoriste Dieudonné M'Bala M'Bala (connu sous le nom de Dieudonné), qui suscite l'engouement médiatique au début des années 2000, crée aussi un précédent pour les mobilisations panafricanistes afrocentriques en ce qu'il produit une identité noire « anti-colonialiste ». Anciennement proche, pendant les années 2000, de certains des militants panafricanistes afrocentriques d'aujourd'hui (notamment ceux de la BAN et de Kemi Seba), Dieudonné prône l'alliance des « *victimes du colonialisme* », c'est-à-dire des minorités raciales de France, en particulier les noirs et les arabes, contre « *l'élite juive* » (Bancel et al., 2016) et la « *Françafrique* » (Proust et al., 2020). Il joue un rôle important dans la mobilisation autour des incendies ayant eu lieu dans la nuit du jeudi 25 au vendredi 26 août 2005 dans des logements du Boulevard Vincent Auriol et ayant causé la mort de 17 personnes, tous Africains ou d'origine africaine, et qui jouent un rôle important pour les carrières militantes des personnes engagées dans l'antiracisme décolonial (Picot, 2019). Il publie quelques jours plus tard le témoignage de cette mobilisation sur les réseaux sociaux dans lequel il exprime avoir eu « *le sentiment d'appartenir à une sous-population : exclue de l'histoire de ce pays, exclue des manuels scolaires, et maintenant sacrifiée sur*

³⁸ Le COFFAD reprend d'ailleurs l'intitulé de l'association de Serge et Béate Klarsfeld intitulée *Fils et filles des déportés juifs de France* (Michel, 2018), créée en fondée en 1979, pour signifier que les crimes qui ont concerné la communauté noire n'ont pas été reconnus, contrairement aux Juifs.

³⁹ Voir la prise de parole de Jean-Charles Coovi Gomez (UhemMesut, 2012).

l'autel du profit » (cité dans Ben Hassine, 2006). À la suite de cette publication, plusieurs militants afrocentriques actuels, dont « Doc K », du groupe de rap *La Brigade*, futur porte-parole de la BAN, affirment leur soutien à Dieudonné (Ben Hassine, 2006).

Il se fera aussi le porte-parole de la lutte contre le racisme anti-noir en organisant une mobilisation au siège de France 3 pour réclamer la démission de l'animateur-producteur Marc-Olivier Fogiel. Celui-ci avait été condamné pour « injure à caractère racial » à cause d'un SMS diffusé durant une émission qui faisait référence à « *l'odeur des blacks* » (L'Obs, 2005). À la suite de la mobilisation, Dieudonné avait déclaré dans un registre proche du nationalisme noir que « *la nation noire est en train de se réveiller* » (Le Monde, 2005). Néanmoins, ce vocabulaire proche du nationalisme noir ne signifie pas pour autant que Dieudonné promeut le séparatisme des noirs vis-à-vis de la France et la création d'un État noir, à la différence des militants panafricanistes afrocentriques. Kemi Seba, à l'époque membre de la *Tribu Ka*, raconte dans son livre *Supra-Négritude*, que s'il partage le caractère « *antisystème* » du discours de Dieudonné, il se positionne contre ce qu'il appelle son « *républicanisme* » et sa promotion du « *métissage* » (Seba, 2019c, p. 88). Ainsi, la volonté que les noirs soient « intégrés » en France constitue une différence majeure, au moins du point de vue du discours, qui sépare Dieudonné des militants afrocentriques.

Pour Dieudonné, non seulement les Juifs sont considérés comme les principaux responsables de la traite négrière, mais ils seraient aussi à l'origine d'un ensemble de maux qui frappent les sociétés occidentales, comme l'homosexualité, les transidentités, la déstructuration de la famille « traditionnelle » et le féminisme (Proust et al., 2020). La condamnation de l'homosexualité, des transidentités et du féminisme sont des thèmes que l'on retrouve chez certains militants panafricanistes afrocentriques (voir *infra*, troisième partie). Selon certains auteurs, les discours de Dieudonné s'inscrivent dans une tradition idéologique française de l'extrême droite, en fusionnant l'anti-impérialisme, l'anticapitalisme, le soutien aux mouvements palestiniens, la négation de l'Holocauste, la suspicion systématique des récits historiques et la défiance envers les médias mainstream (Proust et al., 2020). La « dieudosphère » est considérée comme faisant partie des réseaux « complotistes », qui construisent une « *connaissance stigmatisée* » (Barkun & Rollet, 2015). Ces réseaux « complotistes », comme la « dieudosphère », transformeraient leurs adhérents en une « *élite autodéclarée qui se distingue de ceux qu'ils considèrent comme un public ignorant et moutonnier* » (Barkun & Rollet, 2015, p. 168, cité dans Proust et al., 2020). Cela fait écho à la conception du militant panafricaniste qui détiendrait une connaissance occultée volontairement par le « système » et donc difficile à obtenir. Ainsi, la figure de Dieudonné marque un précédent pour les mobilisations panafricanistes afrocentriques dans le sens où il correspond au personnage du martyr de la lutte pour les noirs, victime du « système » : il est « écrasé » par le système car il dévoile la vérité et prend en charge la lutte des dominés contre les dominants. Dieudonné se réclame même des « figures noires révolutionnaires » comme Malcolm X et Patrice Lumumba (Cattori & M'Bala M'Bala, 2005), modèles pour les militants afrocentriques (voir *infra*, troisième partie). L'*ethos*⁴⁰ du militant combattu par le système est fréquemment repris par les militants panafricanistes (PAR). Certains considèrent Dieudonné comme un résistant, inscrit dans une filiation historique liée au marronnage, comme ce militant afrocentrique : « *c'est un peu le Neg'*

⁴⁰ Nous parlons d'*ethos* en faisant référence à la notion développée par Erving Goffman (1973) pour signifier une « présentation de soi », c'est-à-dire une image de soi qu'une personne donnée construit et projette dans une interaction sociale. Pour en savoir plus sur l'usage de la notion d'*ethos* en sciences sociales, voir Amossy (2014).

Marron, [...] l'esclave qui fuit hors de la plantation et on [le système] veut pas qu'il reste hors de la plantation » (Entretien, 9 novembre 2020).

C) « Faire le propre récit de notre histoire » : les instituts para-universitaires panafricanistes

Notons tout d'abord qu'à partir des années 1960, le mouvement panafricaniste francilien s'essouffle, avec la culminance d'organisations basées sur un critère national (Glaes, 2020 ; Shepard, 2008), puis, dans les années 1970, sur une appartenance ethnique (Dedieu, 2008 ; Ndiaye, 2008). Mais si les années 1980 sont aussi marquées par l'affaiblissement du mouvement intellectuel africain en France (Gueye, 2005), elles connaissent tout de même l'émergence d'organisations rassemblant des intellectuels africains prônant le panafricanisme et les idées de Cheikh Anta Diop⁴¹ (Gueye, 2002). Ceci témoigne d'une volonté d'autonomie par rapport au savoir académique dit légitime partagée par les militants panafricanistes afrocentriques. Des années 1950 à 1970, les intellectuels africains cherchent des outils analytiques pour participer au développement de leurs pays d'origine, notamment à travers la FEANF (voir *supra*). Néanmoins, en raison de la progressive sédentarisation des intellectuels africains en France, dans les années 1980, ils redirigent leurs revendications vis-à-vis de la France, en attirant l'attention sur les conditions de vie des noirs en France et l'apport des noirs à l'histoire de France. La deuxième tendance de ces organisations est qu'elles passent d'une idéologie marxiste à une doctrine politique panafricaniste.

C'est le cas par exemple du groupe *Jonction*, créé en mai 1979. *Jonction* se revendique du panafricanisme et a pour but de construire des outils analytiques pour former les « forces révolutionnaires africaines ». Selon Gueye (2005), *Jonction* développe une conception « ubiquie » de l'Afrique, qui permet de combattre pour l'Afrique, qu'importe le lieu où on réside, ce qui rappelle les mobilisations panafricanistes contemporaines que nous observons (Abdoulaye Gueye, Entretien, 25 septembre 2020). Le groupe s'inscrit dans une perspective liée au transnationalisme noir et à l'anti-impérialisme : il publie des articles scientifiques sur des militants nationalistes et panafricanistes, et prend position sur des sujets africains (le départ du président centrafricain Jean-Bedel Bokassa, par exemple). En janvier 1985, suite à l'échec de *Jonction*, Djibril Gningue, ancien membre du groupe, fonde *Diaspora africaine* pour en faire une « tribune culturelle panafricaine » qui actualise l'œuvre de Cheikh Anta Diop (Gueye, 2005). Selon Gueye (2005), le groupe *Diaspora africaine* considère que tous les sujets qui concernent la marginalisation de l'Afrique méritent l'attention des panafricanistes, ce que l'on retrouve aussi aujourd'hui dans les mobilisations panafricanistes afrocentriques. Le groupe a pour objectif de « prouver » les thèses diopistes, en particulier l'antériorité de la civilisation noire, et promeut la création d'un État fédéral africain. Selon Jean-Charles Coovi Gomez, figure importante de l'afrocentrisme français (voir *infra*, troisième partie), *Jonction* considère que « seul le panafricanisme révolutionnaire impliquant la transformation du modèle capitaliste pourrait permettre aux Africains de retrouver sa (sic) dignité » (Fredemx, 2020a). Ceci est d'importance pour les militants panafricanistes afrocentriques. Plusieurs d'entre eux ont été formés dans

⁴¹ Si Abdoulaye Gueye fait référence aux intellectuels sénégalais, nous élargissons cette perspective aux intellectuels africains dans leur ensemble considérant que la sédentarisation concerne les intellectuels africains (Maingari, 2011) et les populations immigrées de manière générale (Richard, 2004). L'ensemble de ce paragraphe est basé sur l'article d'Abdoulaye Gueye (2002).

les instituts fondés par Jean-Charles Gomez et Jean-Philippe Omotunde, fondateurs respectifs du MINICAD et d'*Africamaat*. Ces derniers les ont aidés à « *intellectualiser la révolte* » (expression de Picot, 2019), ce que nous étudierons en détails plus loin (voir *infra*, troisième partie).

D) Kemi Seba : la médiatisation de l'engagement kamite

Les différentes organisations créées par Stello Gilles Robert Capo Chichi, alias Kemi Seba, dans les années 2000, font aussi partie des prédécesseurs du panafricanisme afrocentrique⁴². En décembre 2002, avec trois amis rencontrés à l'université, Kemi Seba fonde le *Parti Kémite* qui a pour but la « *reconnaissance de l'holocauste des Kémites* » (qui inclue l'esclavage, la colonisation et néo-colonialisme) et le versement de réparations (Faes & Smith, 2006). Il crée ensuite la *Tribu Ka*, Ka faisant référence à « l'énergie créatrice » et aux initiales de « Kémite Atonien ». Selon François et al. (2008), la *Tribu Ka* est un mouvement politico-religieux qui considère la race noire comme supérieure, actuellement et historiquement opprimée à cause d'un complot des races blanches. De la même manière que Dieudonné, Kemi Seba se fait ensuite le porte-parole des opprimés contre « l'impérialisme sioniste » à travers le *Mouvement des Damnés de l'Impérialisme* (MDI). Il se positionne comme le représentant des opprimés en général, et des noirs en particulier, contre la « communauté des puissants » (Seba, 2019a), c'est-à-dire les Américains, les sionistes, les illuminatis et les francs-maçons (François et al., 2008). Comme Dieudonné, Kemi Seba fréquente aussi l'extrême droite en vue d'un objectif commun : « *une Europe redevenue blanche et le renvoi des populations « allogènes » dans leurs régions d'origine* » (François et al., 2008, p. 121). Même si nous n'avons pas constaté de liens matériels entre les mouvements panafricanistes afrocentriques en Île-de-France et l'extrême droite, la plupart des militants interrogés considèrent que l'alliance avec l'extrême-droite converge avec les intérêts de la lutte panafricaniste. Les discours de Kemi Seba de cette époque peuvent se rapprocher des prises de parole des militants panafricanistes afrocentriques, qui évoquent simultanément la situation des noirs de France et celle des pays d'Afrique. Ils mettent en lumière les liens entre racisme anti-noir (qu'ils appellent parfois « anti-kémitisme ») et néo-colonialisme français en Afrique :

« Parce que tous les jours des Noirs se font marcher dessus. Parce que depuis plus de 4 siècles ce pays quotidiennement nous tue. Parce qu'au rythme où vont les bavures policières, bientôt ce sera votre propre mère qui prendra une balle dans la tête. [...] Il est temps que nous crachions la figure de ce pays esclavagiste en tapant du poing. Parce qu'on ne peut pas avoir la France piller nos pays sans vouloir y mettre fin, il est temps pour nous autres Noirs de faire en sorte de décider de notre lendemain. » (Kemi Seba, le 7 septembre 2005, cité dans Faes & Smith, 2006)

⁴² Selon Kemi Seba, « *dans la sphère francophone, mon staff et moi-même étions des précurseurs dans l'activisme nationaliste afrodiasporique* » (Seba, 2019a, p. 156). Nous considérons que le militantisme de Kemi Seba a joué un rôle important dans la formation des mouvements panafricanistes afrocentriques révolutionnaires, à l'instar d'autres mouvements noirs au cours du XX^{ème} et début du XXI^{ème} siècles qui ont aussi ouvert la voie à ces mobilisations (voir *supra*).

« Vous savez, depuis la nuit des temps, depuis des siècles, depuis les champs de coton, l'État français a toujours utilisé la violence contre le peuple noir pour remettre les Noirs à leur place quand les Noirs essayent de se soulever. [...] Il faut que les Afrodescendants, les Africains, les citoyens de ce pays, comprennent qu'on ne peut plus faire marche arrière, que nous sommes partis à un niveau où on doit se sacrifier. » (Ligue de Défense Noire Africaine, 2020a).

Plusieurs des thèmes et des modes d'action utilisés par la *Tribu Ka* seront repris par les militants panafricanistes afrocentriques. C'est le cas des « opérations coup de poing » à l'ouverture du musée du Quai Branly lors de laquelle les militants de la *Tribu Ka* demandent la restitution du patrimoine africain. De la même manière, les militants de M-UDC se sont emparés de plusieurs objets culturels africains pour interpeller l'opinion publique. Le mode d'action de la « promotion par le scandale » (Seba, 2019c, p. 77) consiste, selon Seba, à utiliser les médias français pour faire parler de son combat : « Plus tu hausses le ton, plus on t'entend. Plus tu choques, plus on se souvient de toi » (Seba, 2019c, p. 77). Comme les militants panafricanistes afrocentriques, Kemi Seba utilise les procès comme des « [conférences] de presse qui [précèdent] le match de boxe » selon l'expression de Seba (2019c, p. 86).

La matrice idéologique des groupes fondés par Kemi Seba dans les années 2000 est ainsi fortement redevable, tout comme le panafricanisme afrocentrique, du nationalisme garveyiste (voir *supra*). Ce dernier considérait que les noirs avaient transmis tout le savoir aux Européens, « encore à l'âge de pierre ». Cette idée est aussi développée par Cheikh Anta Diop (Fauvelle-Aymar et al., 2010), dont les militants panafricanistes afrocentriques se revendiquent. L'influence idéologique majeure de Kemi Seba est celle du nationalisme noir garveyiste de *Nation of Islam* (NOI) dont il fait partie pendant plusieurs années (Seba, 2019c). La *Nation of Islam* (NOI) est un groupe nationaliste noir fondé à Detroit en 1932, aux États-Unis, par Fard Muhammad, qui vise à lutter contre l'aliénation mentale des noirs Américains, qui auraient oublié leur identité (afro-asiatique) et leur religion originelles (l'islam) en tant que membres de la race supérieure noire. Seba (2019c) conceptualise la supra-négritude comme étant basée sur les leçons de Wallace Fard Muhammad, fondateur de NOI. Cette supra-négritude est caractérisée par « l'autodétermination » (la séparation totale d'avec l'Occident), « l'anti-victimisation » (la capacité à se prendre en charge en tant que communauté) et la « virilité » du peuple (la volonté d'accepter le sacrifice pour la résurrection) (Ibid, 2019c). Kemi Seba s'est aussi dit influencé par des afrocentristes afro-américains comme Frances Cress Welsing (Kamayiti, 2006), partisane de la théorie de la mélanine qui considère les blancs comme génétiquement défectueux (Diverse Education, 2016). Le fait que Kemi Seba s'inspire à la fois de la NOI et de l'afrocentrisme n'est pas contradictoire, car les deux mouvements s'inscrivent dans la tradition des nationalismes américains (Guedj, 2003). L'afrocentrisme se rapproche de la volonté de la NOI d'affirmer une identité autonome pour les noirs Américains, même s'il s'en distingue en revendiquant, non pas une origine afro-asiatique, mais égyptienne et africaine (Guedj, 2003). D'autre part, comme Kemi Seba, de nombreux militants du panafricanisme afrocentrique rejettent le métissage, le féminisme et l'homosexualité au nom de la nécessité de préserver « la culture africaine ». Certains, comme Dieudonné et Kemi Seba, partagent l'idée selon laquelle il existerait de vastes « complots juifs » ou « maçonniques » visant l'oppression des peuples africains et des noirs du monde.

Le militantisme de Kemi Seba a changé de forme, notamment à travers la création en 2017 d'*Urgences Panafricanistes*. Seba raconte avoir abandonné la vision en termes de suprémacisme noir qui

considère les blancs comme le « mal absolu » (Seba, 2019c). Néanmoins, le panafricanisme actuel de Kemi Seba se définit toujours comme la revendication d'un certain séparatisme radical (Abrahamsen, 2019), ce qu'il confirme dans son livre le plus récent, *L'Afrique libre ou la mort* (2019b). Sa carrière militante est similaire à certains militants panafricanistes afrocentriques, surdéterminée par l'expérience du racisme, les premières expériences d'« auto-défense de rue » et les questionnements identitaires lors de leur fréquentation à l'école républicaine. Il se différencie des militants interrogés par sa socialisation au sein de la branche française de *Nation of Islam* (NOI). Mais même s'il a connu des conflits avec ce qu'il appelle la « *mouvance afrocentriste* » (Seba, 2019c, p. 63), il a aussi été socialisé dans les mêmes institutions afrocentriques. Seba représente aussi toujours une figure importante de la mouvance panafricaniste afrocentrique en Île-de-France, intervenant dans les luttes de sens actuelles autour du panafricanisme et de l'anti-impérialisme. Il représente un précédent majeur pour les mobilisations panafricanistes contemporaines, dans le sens où il formule une africanité en des termes similaires que les militants panafricanistes afrocentriques : il conçoit son identité sur un mode racial transnational, résistante contre le « système », dirigé par les puissances impérialistes et les lobbies « mondialistes » (c'est-à-dire les agents de la mondialisation néo-libérale et plus spécifiquement du « nouvel ordre mondial », les illuminatis, les sionistes, les américains, les ONG occidentales, etc).

Conclusion de la première partie

À travers ce retour historique sur les mobilisations noires en Île-de-France, nous avons montré les filiations entre certains mouvements noirs d'Île-de-France du XX^{ème} siècle jusqu'au début du XXI^{ème} siècle et les mobilisations panafricanistes afrocentriques. Dès le XX^{ème} siècle, les militants noirs prennent part à des luttes de sens autour des significations à donner au panafricanisme et à l'anti-impérialisme. Ces débats ont été analysés à travers les modes identitaires mobilisés par les différents mouvements noirs que nous avons étudiés. Ils ont permis de mettre en lumière qu'à travers les modes identitaires, on peut comprendre les différents objectifs, les références idéologiques, les thématiques d'action et les modes d'action qui caractérisent ces mouvements. Ainsi, dès le début du XX^{ème} siècle, les filiations idéologiques se lisent à travers la construction d'une africanité « pan-nègre » et « anti-colonialiste ». Ce mode identitaire a pour conséquence de formuler une lutte anti-impérialiste qui dénonce les conditions de vie des noirs en France, qui revendique l'indépendance pour les noirs du monde entier et qui dénonce le néocolonialisme en Afrique subsaharienne. Il formule aussi le panafricanisme comme un mouvement politique « pan-nègre » révolutionnaire, influencé par la pensée communiste, le nationalisme culturel et le nationalisme noir garveyiste. Ce mode identitaire « pan-nègre » et « anti-colonialiste » se renouvelle dans les années 1980 à travers la formulation d'une africanité noire « anti-système », « anti-élite », qui défend des valeurs morales « pures » et une autonomie totale vis-à-vis de l'Occident, de ses « lobbies » et de ses savoirs. Il est donc désormais nécessaire de se tourner sur l'étude précise des modes identitaires des militants qui nous intéressent dans ce papier, ce que nous choisissons d'analyser à travers le concept de carrière militante.

DEUXIÈME PARTIE

Les premières expériences militantes des panafricanistes afrocentriques : entre appartenance de gang et militantisme pro-démocratie

*« Je ne représente pas tous les noirs parce que **tous les noirs ne sont pas mes frères**. Je représente la LDNA [Ligue de Défense Noire Africaine] et les Noirs qui se sentent représentés par notre idéologie. Les noirs qui ne sont pas d'accord, vous avez le droit de pas être d'accord, vous avez le droit de réclamer vos idiots intellectuels, comme je les appelle. Mais ça fait soixante-dix ans qu'ils disent **on va prendre le savoir chez les blancs pour libérer l'Afrique et on voit toujours que l'Afrique n'est toujours pas libérée**. On demande d'être des **révolutionnaires**. Arrêtons de nous masturber sur des livres. C'est bien les livres [...] Mais à un moment, il faut arrêter de croire que c'est les intellectuels qui font une révolution qui libère un **peuple**. Non, ce sont les **soldats** ! Vous prenez les révolutions en France, ce ne sont pas les intellectuels qui ont fait les révolutions, c'est le peuple ! [...] Donc cette lutte **maronne** – quand je dis maronne, ça veut dire c'est une révolution. [...] Donc si vous êtes des marrons et des marronnes, sachez-le que cette révolution panafricaine sankariste, on ira au bout, peu importe, **même si à la fin on sera que deux, qu'un**. [...] **J'ai une mission confiée par mes ancêtres, et le jour où j'arrête c'est parce que les ancêtres auront décidé que c'est la fin** ».*

Egountchi Behanzin, porte-parole de la LDNA, Paris, 21 juin 2020 (Rismo Kongo, 2020).

Dans cette partie, nous voulons analyser l'ensemble des cadres d'action collective que les militants afrocentriques participent à co-construire, s'approprient et mobilisent pour faire sens de leur engagement. Notre réflexion sera guidée par les questions suivantes : comment expliquer que des personnes, aux nationalités, trajectoires migrantes et carrières militantes contrastées, se retrouvent à s'engager ensemble dans la lutte panafricaniste afrocentrique ? Qu'est-ce qui permet de rallier des militants aux compréhensions diverses de l'Afrique et de l'africanité autour de cette cause commune ? Si, pour les militants ayant passé leur enfance et leur adolescence en Ile-de-France, c'est l'expérience de la « négrophobie » qui est le déclencheur de l'engagement militant (I), c'est la volonté de renforcer la démocratie et les droits humains dans leurs pays, puis la rencontre avec le « Paris noir », qui motivent l'engagement chez les militants originaires d'Afrique francophone (II). Nous tenterons d'expliquer que ces cadres évoluent au fur et à mesure de leur carrière militante, jusqu'à aboutir à l'engagement panafricaniste, qui est l'orientation militante actuelle des acteurs interviewés. Nous voulons montrer que les processus de cadrage, en partie construits par leurs socialisations primaire et secondaire, bien que différents selon le contexte où les militants ont évolué, produisent une subjectivation qui peut permettre aux militants de facilement « se brancher » (Amselle, 2001) sur la lutte panafricaniste (PAR). Dans le même temps, nous souhaitons mettre en évidence que les cadres d'action collective du panafricanisme sont des « processus interactifs de cadrage » : ils sont « *continuellement construits, contestés, reproduits, transformés et/ou remplacés durant l'activité d'un mouvement* » (Contamin, 2009, p. 48). Les militants panafricanistes afrocentriques convertissent les compétences, les connaissances, la vision du monde et les processus de construction identitaire qu'ils ont développés durant leurs socialisations primaire et secondaire, en particulier pendant leurs premières expériences militantes, pour « se brancher » au militantisme panafricaniste (Amselle, 2001). C'est ainsi que diverses carrières militantes parviennent à « se

connecter » entre elles. Elles formulent des modes identitaires communs à travers la construction d'une africanité « guerrière » contre le « système », à l'origine du racisme d'État et de la Françafrique, et qui souhaite s'auto-déterminer, en toute indépendance vis-à-vis de l'Occident. C'est bien ce qu'exprime la citation d'Egountchi Behanzin, porte-parole de la *Ligue de Défense Noire Africaine* (LDNA) dans la citation plus haut : son combat est celui de soldats « révolutionnaires » qui ne s'appuient pas sur les savoirs occidentaux pour « libérer l'Afrique » et qui sont prêts au sacrifice ultime pour arriver à leur mission « confiée par [leurs] ancêtres ».

I. Faire partie d'un gang : la fomentation d'une conscience noire transnationale

A) Les *Black Dragons* : construction de l'Atlantique noir

Pour les militants nés ou ayant passé une grande partie de leur enfance et de leur adolescence en Île-de-France, l'expérience de la racisation représente le premier déclencheur du processus de conscientisation militante au panafricanisme. À cet égard, l'enquête *Trajectoires et Origines* (TeO) de l'INED et l'INSEE montrait que l'expérience des discriminations, chez les descendants d'immigrés, était corrélée de manière significative au transnationalisme⁴³. En suivant Lardeux (2018), nous pensons que le panafricanisme, en tant qu'espace de mobilisations transnational, représente une possibilité de dépasser une « identité blessée » (Pollak, 1993) en affirmant une appartenance de résistance. Ainsi, pour les militants interviewés, l'expérience quotidienne de la racisation dans les quartiers populaires franciliens représente une « tension structurelle » (Smelser & Marx, 1962) qui les pousse à la réflexion sur leur vie et sur la société française de manière générale. L'identité de « banlieusard » est aujourd'hui utilisée par les militants afrocentriques pour se distinguer par rapport à d'autres organisations noires considérées élitistes, comme le CRAN, et pour mobiliser « une marée noire depuis les banlieues » (Riss Mo Kongo, 2020). Nous suivons ainsi l'analyse de Pauline Picot qui explique que, pour les minoritaires racisés, l'entrée dans l'action collective permet « de trouver un débouché à la colère, au sentiment d'injustice » (Picot, 2019, p. 202).

C'est à travers les premières expériences « proto-militantes » au sein de bandes, créées pour lutter contre les groupes skinheads qui agressent les minorisés raciaux, que certains militants interviewés commencent à donner un sens au racisme qu'ils vivent. S'il n'existe pas de consensus sur la définition des bandes, on peut considérer qu'elles désignent une forme de comportement collectif liée au milieu urbain et qu'elles prennent une forme organisationnelle souple (Hazen & Rodgers, 2014, citant Thrasher, 2013). À travers les rencontres de face à face, les mouvements dans l'espace, les conflits et la planification, les bandes produisent des codes moraux, une conscience de groupe, une solidarité et un attachement au territoire local (Hazen & Rodgers, 2014). Ainsi, à travers les bandes, les militants développent un « cadre d'injustice » (Gamson, 1982) vis-à-vis du racisme, c'est-à-dire qu'ils en viennent à prendre conscience que la racisation qu'ils subissent, loin d'être liée à de la malchance ou à une fatalité, est injuste. Ce sentiment d'injustice qu'ils développent, les pousse vers une catégorisation des autorités comme iniques : elles sont

⁴³ Le transnationalisme renvoie, dans cette enquête, aux « pratiques qui prennent place dans des territoires extra-métropolitains, quelle que soit, par ailleurs, la nationalité des individus » (Beauchemin et al., 2016, p. 26), c'est-à-dire, pas nécessairement dans les pays d'origine de leurs parents, dans les domaines économique, politique, social et symbolique.

considérées comme tolérant, de fait, des discriminations. Ainsi, cette expérience de racisation favorise, chez ces militants, l'utilisation de modes d'action non conformes au système politique (Fillieule & Péchu, 2004), y compris le recours à la violence. Ils « [dotent] la protestation d'un langage », c'est-à-dire qu'ils réussissent à « transformer le malaise vécu en injustice, en scandale, [à] le légitimer au regard d'un système de normes et de valeurs » (Granjon, 2020, citant Neveu, 1996, p. 89) à travers l'appartenance à une bande. « Donner un langage » implique aussi d'identifier les responsables des problèmes rencontrés et de formuler des revendications. Au travers de ces premières expériences militantes, les responsables désignés sont d'abord les « fascistes », mais aussi les forces de police auxquelles ils se confrontent fréquemment, et les autorités de manière générale. La solution trouvée par ces bandes est la suivante : se débarrasser des « fachos » c'est-à-dire, comme le disent les militants, « nettoyer les quartiers » et s'il le faut, se confronter à la police. Comme l'explique le chef actuel des *Black Dragons* (GOANHG, 2011), ce mode d'action, qui passe par l'affrontement physique avec d'autres bandes, correspond aux « répertoires d'action collective » (Tilly, 1984) disponibles pour ces individus. Jérémie Maradas-Nado, alias Jo Dalton, est le leader actuel des *Black Dragons*, toujours actifs aujourd'hui, bien qu'ils aient eu une importance réellement significative dans les années 1980 et 1990. Il explique qu'à l'époque, les noirs en France n'avaient pas assez de ressources pour faire entendre leur voix autrement que par la violence (Jo Dalton, 2013). Aujourd'hui, il considère que les noirs doivent trouver d'autres moyens pour défendre leurs intérêts et c'est pourquoi il soutient plusieurs associations, comme la *Ligue de Défense Noire Africaine*, et fréquente les figures afrocentristes franciliennes (voir *infra*, troisième partie).

Les *Black Dragons* font partie de ces bandes que les militants qui en ont été membres considèrent comme des « groupes d'auto-défense »⁴⁴. Nous supposons que ces bandes, et en particulier les *Black Dragons* auxquels les militants panafricanistes actuels ont appartenu, sont à l'origine d'une conscience noire transnationale qui se développe à l'intérieur d'un corpus de références liées à l'*Atlantique noir* et appropriés par des individus vivant en France. Aux États-Unis, les *Black Dragons* sont créés sous l'impulsion de l'*Universal Zulu Nation* (Lonoh, 2015), une organisation créée en 1973 par Afrika Bambaataa, DJ afro-américain créateur du mouvement hip-hop qui a pour but de promouvoir la paix par les arts (Lonoh, 2015). En France, ils naissent aux alentours de 1986 dans la région parisienne à l'initiative de Yves « le vent », un haïtien affilié aux *Black Panthers* de la ville de Miami aux États-Unis, qui immigré en France (Gadras, 2016). Les *Black Dragons* sont aussi liés à l'histoire du rap et du hip-hop en France qu'ils affirment avoir contribué à pérenniser en France. Cette culture hip-hop revendiquée permettra d'ailleurs de créer des liens avec les militants panafricanistes originaires d'Afrique qui ont été socialisés au panafricanisme à travers le rap (voir *infra*, II. de la deuxième partie). On peut donc supposer que dans ce contexte, la culture afro-américaine, comme l'affirme François Durpaire (2006), renforce les liens entre Antillais et Africains, et qu'elle participe à fonder « un panafricanisme culturel ». Selon Gadras (2016), les finalités de l'action des *Black Dragons* sont de restaurer l'estime de soi par le retournement du stigmate (Kaufmann, 2004) en construisant un « nous » capable d'agir sur son environnement. Ce « nous », d'après d'anciens membres du « gang »⁴⁵ (Balto Vin, 2013) s'élabore en se confrontant à un « eux », c'est-à-dire

⁴⁴ Nous nous focaliserons sur les *Black Dragons* car il a été possible d'analyser en profondeur ce collectif à partir de documents de seconde main (articles de presse, témoignages d'anciens membres des *Black Dragons*, documentaires, vidéos YouTube, etc.), mais cela ne signifie pas que c'est l'unique bande que les militants ont fréquenté.

⁴⁵ Le « gang » désigne l'appellation la plus commune utilisée par les militants pour désigner la « bande ».

les skinheads néo-nazis (Mowane, 2016) qui adoptent une vision ethno-différentialiste selon laquelle la France appartient à la « race blanche ». Cette conscience collective développée par les *Black Dragons* fait donc référence aux descendants de l'immigration postcoloniale des quartiers populaires et des banlieues défavorisées qui font l'objet d'agressions par ces groupes racistes, c'est-à-dire les personnes identifiées comme « noires » et « arabes⁴⁶ ». Mais la construction de ce « nous », bien qu'il puisse inclure les personnes arabes, se construit spécifiquement par rapport à l'identité noire par un processus d'interaction avec des références liées à l'*Atlantique noire*. Cela implique alors que les *Black Dragons* conçoivent une identité d'abord en tant que noir, à laquelle viennent se greffer les arabes. C'est d'ailleurs ce dont témoigne un ancien membre des *Black Dragons* qui explique que la majorité des membres étaient noirs et que certains arabes avaient créé des sections, certes affiliées aux *Black Dragons*, mais qui n'en faisaient pas partie directement (Balto Vin, 2013). Ces références liées au transnationalisme noir entrent en collusion avec le contexte démographique français et le rapprochement entre Antillais et Africains sous la catégorisation raciale noire : ce contexte permet une reformulation et une renégociation de ces références pour se « brancher » à l'expérience vécue par les militants. Étant issus d'une section des *Black Panthers* et mis en place par un haïtien ayant vécu aux États-Unis, on peut supposer que l'expérience militante au sein des *Black Dragons* permet de se socialiser aux mobilisations américaines, en particulier la lutte pour les droits civiques, le répertoire « révolutionnaire » des *Black Panthers*, leur approche systémique du racisme anti-noir et leur volonté d'auto-détermination face à un État qui ne répond pas aux besoins des noirs en France. Comme l'explique un ancien membre des *Black Dragons Junior* (la relève des *Black Dragons*, formés par Jo Dalton), « la philosophie des BD [*Black Dragons*] était calquée sur celle des *Black Panthers*, créant leur propre structure puisque le gouvernement en place n'était pas en mesure de répondre aux besoins économiques et sociaux de la communauté noire, et ne se préoccupait pas non plus de ses besoins quotidiens » (Nerjat, 2018, p. 58).

Dès lors, les *Black Dragons* agrègent l'influence idéologique des Amériques noires (États-Unis et Haïti) et le contexte français d'émergence d'une conscience raciale noire. Ainsi, cette conscience noire transnationale, bien plus que globale, est « globale » (Robertson, 1995), c'est-à-dire issue d'aller-retours entre des références globales et des réinterprétations influencées par leur territoire de résidence. Les *Black Dragons* permettent de suppléer à la conscience noire française une conscience noire transnationale, à travers un jeu de miroirs entre « le Triangle et l'Hexagone » (Soumahoro, 2020a), c'est-à-dire entre les États-Unis, la France et l'Afrique. En effet, ils favorisent la « transnationalisation » de cette conscience noire française en remodelant les références identitaires, culturelles et idéologiques de ces trois espaces majeurs de l'*Atlantique noire*. Ainsi, selon un ancien membre des *Black Dragons*, ces diverses influences faisaient « le lien entre l'Afrique dont nous venions et les States que nous rêvions » (Lonoh, 2015, p. 8) tout en se connectant à l'expérience de la racisation vécue en France. Il est intéressant de noter que l'explication que Jo Dalton donne des objectifs des *Black Dragons* est indissociable des références liées à l'*Atlantique noire*, entre « Black Panthers », « esprit tribaliste de l'Afrique » et expérience de racialisation en France (« le masque naturel qu'on ne peut pas tourner, [...] notre peau noire ») :

⁴⁶ Précisons une nouvelle fois que de la même manière que le terme « noir », nous ne considérons pas que la notion d'« arabe » correspond à une race dans le sens biologique, mais qu'elle correspond à une construction sociale historiquement située dans le temps et qui continue de jouer un rôle dans les représentations sociales en France.

« On a fait un combat [...] contre des vrais racistes, qui ont tourné leur veste aujourd'hui, qui peuvent être producteurs, flics [policiers], PDG d'une boîte. [...] Malheureusement, nous, on porte un masque naturel qu'on peut pas tourner : c'est notre peau, notre **peau noire**. Donc quand on est cramés, on a des dossiers, on est finis, on est en marge de la société. On dit "gang, c'est synonyme de la politique de la violence, de la violence gratuite, c'est ces choses-là ». Alors que gang, l'esprit de gang, c'était **l'esprit tribaliste qui sort de l'Afrique que les Américains, hein... Les noirs qui se sont vraiment battus pour la cause des renois [noirs]. Comme les **Black Panthers**, c'était un gang, tu vois. Ils ont fait la guerre du Vietnam, ils se sont dit : "bon, on nous reconnaît pas dans cette société, on se sert de nous comme chair à canon. Nous, maintenant, on va s'organiser dans nos ghettos pour faire évoluer **notre peuple**. Et donc on va faire aussi la loi du talion, dent pour dent, chacun les siens, la Cosa Nostras⁴⁷ (sic), une espèce de mafia pour s'identifier à nous" » (GOANHG, 2011).**

Dans le sillage des connexions des *Black Dragons* avec les idéologies de l'Atlantique noir, on peut supposer que le répertoire afrocentrique que mobilise Afrika Bambaataa, fondateur de la *Zulu Nation*, transparaît, de manière lâche, dans la section française des *Black Dragons*. Selon Sarah Fila-Bakabadio (2016), il a « contribué à former des images d'une Égypte antique entrée dans la culture populaire afro-américaine » (p. 274) à travers ses textes, où il dépeint l'Égypte comme l'origine de l'histoire afro-américaine et utilise le vocabulaire des théories afrocentristes qu'il a étudiées. Inspiré du chef zulu Bambaataa qui a mené une rébellion armée au XX^{ème} siècle en Afrique du Sud, il arbore une apparence vestimentaire afrocentrique, à travers l'usage de pendentifs *Ankh*⁴⁸ et de coiffes de pharaons. Il est aussi un promoteur du nationalisme noir et de l'afrocentrisme, faisant référence à Khalid Abdul Muhammad, Louis Farrakhan⁴⁹, Cheikh Anta Diop et Marcus Mosiah Garvey sur son site (Dagnini, 2019). Dans les années 1990, les rappeurs comme Afrika Bambaataa, Poor Righteous Teachers et KRS-One, mobilisent l'image de l'Afrique et l'afrocentrisme pour contester la place que la société américaine assigne aux Afro-Américains (Fila-Bakabadio, 2016, p. 275). Les *Black Dragons* pourraient donc avoir été influencés par la construction d'une identité noire épaisse via Afrika Bambaataa. Mais cette identité, au contraire de Afrika Bambaataa, ne s'appuie pas explicitement sur des références afrocentristes universitaires et intellectuelles : c'est la fréquentation des instituts afrocentriques, qui formalise les savoirs afrocentriques chez les militants (voir *infra*, troisième partie).

Dans les différentes prises de parole de Jo Dalton sur les réseaux sociaux numériques, il exprime une conception de la « noirité » comme intrinsèquement liée à l'Afrique et à l'Égypte antique sur le mode d'une identité épaisse. Selon lui, « le noir est à l'origine de l'évolution de toute civilisation » et il doit reconquérir « une entité, une identité propre à lui quel que soit l'environnement, l'endroit où il se trouve » (Ligue de Défense Noire Africaine, 2018). Ces deux idées rappellent les afrocentrismes américains qui s'inspiraient eux-mêmes des nationalismes culturels (Guedj, 2003) : le noir, dans le monde entier, a une identité propre, qui lui vient de la grandeur de la civilisation égyptienne qu'il a fondé, mais il n'est pas

⁴⁷ La cosa nostra fait référence à une mafia sicilienne, considérée comme une des mafias les plus influentes jusqu'à la fin du XX^{ème} siècle. Voir Frattini (2003).

⁴⁸ La croix *Ankh* est une croix égyptienne reprise par les afrocentristes comme un symbole de l'identité noire et africaine en Afrique et dans le monde.

⁴⁹ Les deux premiers sont des leaders de la *Nation of Islam* (NOI), le premier porte-parole jusqu'en 1993 et le deuxième dirigeant depuis 1981.

nécessaire de se séparer physiquement de l'Occident pour conserver cette identité. Les afrocentristes américains préconisent, non pas de créer un État noir indépendant (comme le revendiquent certaines versions du nationalisme noir), mais de se séparer mentalement de l'Occident en valorisant leur culture africaine. Cette « noirité » conçue sur le mode de l'identité épaisse inclut une conception de l'identité fine. D'un côté, le porte-parole des *Black Dragons* construit une identité noire transnationale stigmatisée, marginalisée et infériorisée non seulement en France, mais dans le monde entier, ce qui justifie une solidarité politique. De l'autre, cette identité noire transnationale n'est pas uniquement fondée sur une expérience commune de discrimination, mais aussi sur des liens culturels liés à une essence africaine, marquée par des valeurs supposées proprement africaines, comme la solidarité, l'hospitalité et la spiritualité. Sur un mode afrocentrique, l'africanité devient synonyme de la « noirité ». Elle renvoie donc, à la fois, à l'expérience de discrimination et à une culture ancestrale basée sur la civilisation égyptienne. Néanmoins, ce récit du porte-parole des *Black Dragons* a été formulé bien après la période durant laquelle une partie des militants afrocentriques l'ont côtoyé. La dimension afrocentrique très explicite de ce discours pourrait alors s'expliquer davantage par une socialisation, plus tardive, de Jo Dalton à l'afrocentrisme.

B) S'auto-défendre : les premières expressions de modes d'action révolutionnaires

Les premières expériences militantes au sein des *Black Dragons* insufflent un sentiment de « dignité » liée à la conscience raciale noire. Elles contribuent à enclencher un processus de valorisation de soi-même en tant que noir en France. Comme l'explique un membre de la *Brigade Anti-Nérophobie* (BAN) et ex-membre de bandes, l'expérience de la bande correspond à une volonté de retourner les stigmates portés sur les noirs et à s'affirmer en tant que sujet conscient : « *je voulais pas être le noir qu'on me montrait dans les films, qui ne vaut rien, donc mon premier combat c'était d'être quelqu'un* » (Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020). Ce sentiment de dignité que les *Black Dragons* (et d'autres bandes) produisent implique nécessairement de « s'auto-défendre », c'est-à-dire de répliquer lorsqu'on est attaqué, pour défendre sa dignité. Les membres des *Black Dragons* sont formés aux disciplines de combat comme le karaté, le taekwondo, la boxe et le kickboxing pour affronter d'autres bandes et la police (Lonoh, 2015). Ce sentiment de valorisation, que procure l'expérience dans les bandes, exclusivement constitués d'hommes, est intimement lié à un processus de construction d'une masculinité valorisante. C'est ce dont témoigne l'extrait du roman autobiographique d'un ancien membre des *Black Dragons Juniors* (BDJ) : « *Il n'avait rien d'un bad boy, mais voulait juste être dans la peau d'un voyou pour vivre des aventures extraordinaires et se sentir être un homme. Être quelqu'un d'important, mais à sa façon à lui* » (Nerjat, 2018, p. 12). Dans ce roman, Michaël est décrit comme un adolescent qui, face à un « manque de repères » et un contexte de précarité, s'émancipe grâce aux BDJ. Le roman décrit ainsi son évolution, d'un adolescent timide ayant peur d'aborder les filles à un homme respecté, de par son courage et sa force. Les bandes font de leurs membres des « surhommes » aux compétences physiques extraordinaires, devant passer des rites d'initiation violents et des formations intenses pour mériter leur place dans la bande. Elles permettent de concevoir son identité, en tant qu'homme noir, de manière positive, sur le mode d'un *ethos* de combattant, prêt à tout, y compris la mort, pour défendre sa dignité.

Les premières expériences militantes au sein des *Black Dragons* produisent une « africanité », synonyme de « noirité », sur le mode d'une agentivité « anti-système » résistant à l'ordre désigné comme injuste. Gabriel, membre de la *Brigade Anti-Nérophobie*, considère que c'est son expérience dans les bandes, notamment dans les *Black Dragons*, qui est aux sources de son militantisme. Il oppose, dans l'extrait suivant, la figure du travailleur africain, luttant pour des meilleures conditions de vie dans les foyers Sonacotra⁵⁰, mais qui ne remettrait pas en cause l'ordre racial, à la nouvelle génération de noirs participant aux bandes qui réplique, coup pour coup, aux attaques racistes :

« Sonacotra, y'a pas une résistance contre la police, comment dire... Où "**tu me manques de respect, je vais te cracher à la gueule**" tu vois, etc. C'est plutôt "on va raser les murs pour pas se faire remarquer". Même si attention le combat est digne ! Mais je dis bien la différence entre les bandes et ça... Tandis que là, on rentre dans des confrontations directes. Bien sûr, y'a le mauvais aspect de la médaille, parce que comme on mime les gangs américains, on se bat entre noirs. Mais en même temps, y'a toute **une fierté, une solidarité**, qui se construit à l'intérieur de ça. Et c'est à l'intérieur de ça que commence à se construire mon militantisme » (Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020).

S'auto-défendre implique de prendre en charge, pour les victimes du racisme, la lutte contre tout ce qui remet en cause leur dignité en tant qu'être humain. Selon Norman Ajari (2019), « la dignité fait partie de l'arsenal conceptuel de nombreux mouvements anti-impérialistes, traduisant la radicalité de revendications qui portent sur l'humaine condition elle-même » (p. 25). C'est un terme mobilisé par les partisans du nationalisme révolutionnaire et notamment les *Black Panthers* qui insistent sur la manière dont les « opprimés » doivent « [faire] passer la liberté et la dignité avant l'intérêt personnel » (Williams, 1970, cité dans Ajari, 2019, p. 25). Ces usages nationalistes de la dignité font écho aux *Black Dragons* qui mobilisent un *ethos* sacrificiel du militant prêt à perdre la vie pour défendre la dignité des siens, qui sera ensuite repris par les militants afrocentriques. Les modes d'action des *Black Dragons*, qui mobilisent l'auto-défense, suggèrent aussi que seule la lutte, menée par et pour les noirs, permet de faire face à ces difficultés. Les premières expériences militantes dans les « gangs » noirs, même si elles sont fondées sur des activités illicites et la violence, produisent une forme de solidarité raciale. Elles constituent un d'engagement qui place la nécessité pour les personnes concernées de ne dépendre que de soi-même, de ne pas s'appuyer sur des tiers, mais de prendre en charge sa propre destinée, ce qui correspond au cadrage panafricaniste. Adam, membre d'*Afrocentricity International*, raconte que les *Black Dragons Junior* lui ont permis de faire face à l'expérience de la précarité et du racisme vécu au quotidien grâce aux réseaux de solidarité mis en place par cette bande (la prise en charge d'enfants abandonnés en l'échange de « services » rendus, comme le vol et la vente de drogues) et l'auto-défense face aux agressions racistes (Adam, Entretien, 18 novembre 2020). De plus, l'expérience du racisme qu'il subit dans les différents pays où il a habité (Belgique, France, Thaïlande) et de par plusieurs « communautés » ethniques (groupe majoritaire

⁵⁰ Sonacotra désigne la « Société nationale de construction de logement de travailleurs », née, en 1956, à l'initiative du ministère de l'Intérieur pour contrôler les travailleurs algériens (Bernardot, 2012, pp. 79-100). Dans les années 1970, des luttes s'organisent à partir des foyers de Sonacotra pour revendiquer des meilleures conditions de vie et de logement, protestant en particulier contre la hausse des loyers et les mauvaises conditions d'hébergement dans les foyers (Génériques, 2013).

comme minoritaire) l'incitent à considérer que l'autonomie dans la lutte est nécessaire, la seule à même de préserver les intérêts des noirs :

[Le racisme le pire que j'ai vécu], c'était réellement quand je suis rentré en France puis ensuite en Belgique. Là-bas en Belgique, il faut savoir que la communauté maghrébine est assez raciste envers les noirs aussi, c'est assez décomplexé. [...] Et puis ils pouvaient très bien s'en prendre à des noirs, à plusieurs sur un. [...] Donc, voilà, j'ai toujours eu cette conscience qu'il fallait qu'on s'organise, qu'il fallait qu'on se regroupe toujours entre nous, au sein de la communauté entre noirs, parce que j'avais compris que y'avait un rejet venant de partout et que nulle part on était bien vus. Même moi qui suis métisse, j'ai été confronté à tout ça que ce soit en Asie, en France, en Belgique et puis, bon, partout où j'ai voyagé, j'ai été confronté à ça. Donc j'étais conscient qu'on pouvait que compter sur nous assez tôt. » (Adam, Entretien, 18 novembre 2020)

Ainsi, nous avons tenté de montrer que l'expérience de la racisation et les premières expériences dans les bandes, comme les *Black Dragons*, permettent aux militants, qui s'engageront plus tard dans la lutte panafricaniste, d'acquérir des dispositions qui seront facilement transférables au militantisme panafricaniste. Tout d'abord, faire partie de la bande des *Black Dragons* est l'occasion de la formulation d'une conscience noire transnationale, s'appuyant sur des références idéologiques et culturelles, entre l'Amérique, l'Europe et l'Afrique. Cela constitue un premier pas vers une conscience panafricaniste. D'autre part, l'idéologie des *Black Dragons* pourrait avoir été influencée par le répertoire afrocentrique de son fondateur outre-Atlantique, même s'il semble que c'est bien plus, lorsque les militants fréquentent les instituts para-universitaires afrocentriques, qu'ils construisent une véritable identité kamite (voir *infra*, troisième partie). Enfin, les premières expériences au sein des bandes permettent la formation de savoir-faire militants sur un mode révolutionnaire, qui pourront ainsi être aisément convertis dans le cadre de la lutte panafricaniste. Utilisant la violence, contre l'autorité légitime (la police) ou les racistes (*skinheads*), l'identité que construisent les membres des bandes se rapporte à un processus de construction identitaire lié à des modèles valorisants de performance masculine et de résistance contre le « système ». Cet *ethos* de « guerrier » contre un ordre bien institué et organisé, où les autorités légitimes sont considérées comme injustes, se retrouve aussi dans le militantisme panafricaniste afrocentrique. Néanmoins, il faudra attendre leur socialisation afrocentrique et panafricaniste pour qu'ils s'engagent sur le terrain du panafricanisme et de l'anti-impérialisme. Il est désormais nécessaire de se tourner sur l'étude des premiers engagements des militants ayant passé leur enfance et adolescence en dehors d'Île-de-France et de comprendre comment ils ont pu favoriser la « conversion » vers le militantisme panafricaniste afrocentrique.

II. La rupture de l'engagement panafricaniste, fomenté dans le *Paris noir*

Nous voulons ici nous intéresser aux militants panafricanistes afrocentriques ayant passé leur enfance et adolescence en dehors d'Île-de-France et aux manières dont ils ont formulé des modes identitaires facilement convertibles à l'engagement panafricaniste afrocentrique qu'ils adopteront plus tard. L'ensemble de ces militants sont des hommes, âgés entre 28 ans et 52 ans, et évoluent dans les secteurs du digital, de la musique, des transports, de l'informatique et du droit. Pour la plupart d'entre eux, ils ont

aujourd'hui le statut de réfugié politique et sont venus en France pour des raisons, au moins en partie, liées au contexte de répression politique de leurs pays respectifs, c'est-à-dire le Cameroun, le Congo-Brazzaville et la République Démocratique du Congo. Certains sont aussi venus en Île-de-France pour leurs études, comme Raphaël, né en France, qui a passé toute sa scolarité au Sénégal, avant de revenir en France pour ses études supérieures et comme Victor, venu de la Réunion pour faire des études de théâtre.

Nous tenterons aussi de mettre en lien les carrières militantes des militants panafricanistes afrocentriques qui ne sont pas basés en Île-de-France, mais qui participent à des réseaux transnationaux créés par les militants franciliens, qui rassemblent des militants entre Amériques, Europe et Afrique. Nous voulons donc insister sur la dimension transnationale noire de l'engagement panafricaniste en montrant en quoi les militants afrocentriques d'Afrique co-construisent des cadres d'action collective transférables au panafricanisme à travers les musiques de l'*Atlantique noire* (Aterianus-Owanga & Guedj, 2014). Nous souhaitons aussi expliquer l'importance du « Paris noir » (Blanchard, 2021) dans le déclenchement de l'engagement panafricaniste pour les militants nés en dehors d'Île-de-France. Nous faisons l'hypothèse que la fréquentation d'autres militants noirs en Île-de-France et la constitution d'un répertoire francilien de la Françafrique, jouent un rôle dans la rupture de l'engagement des militants, qui les oriente, de la lutte pour les droits humains et la démocratie dans leurs pays d'origine, vers le militantisme panafricaniste.

A) Les musiques de l'*Atlantique noire* : le panafricanisme en chansons

La plupart des militants panafricanistes originaires d'Afrique subsaharienne décrivent le rôle des musiques de l'*Atlantique noire* dans leur conscientisation militante à travers les figures de Miriam Makeba et de Fela Kuti. Ces deux artistes peuvent être considérés comme constituant le « panthéon panafricaniste » dans le sens où ils incarnent, à l'image de Thomas Sankara, Kwame Nkrumah et Patrice Lumumba (voir *infra*, troisième partie), des personnages représentant la résistance, l'indépendance et la dévotion envers la « Terre Mère » (Moulard, 2015). Ils incarnent, encore aujourd'hui, des modèles alternatifs pour les jeunes africaines en panne de référents culturels identitaires (Mbaye, 2011). Miriam Makeba et Fela Kuti participent tous deux à des échanges transatlantiques qui se construisent autour d'une appartenance noire (Fila-Bakabadio, 2016). Ils sont sensibilisés au nationalisme afro-américain et mobilisent des références afrocentriques invoquant la nécessité, pour les Africains et les noirs du monde entier, de « retrouver » leurs racines africaines. De par leurs chansons, ils participent à construire une identité noire transnationale où tous les noirs du monde entier sont liés par leur origine africaine. Ils fondent aussi une identité noire résistante contre le racisme, à travers la lutte contre l'apartheid, le colonialisme et l'impérialisme culturel qui menace les cultures africaines. Miriam Makeba est une chanteuse sud-africaine connue pour son rôle actif dans la dénonciation de l'apartheid en Afrique du Sud et son engagement panafricaniste. À travers une tribune adressée aux Nations Unies, en 1963, elle exige que les dirigeants du monde fassent pression sur le régime sud-africain. Elle devient le symbole de la contestation de l'apartheid et reçoit le soutien de Kwame Nkrumah, Sékou Touré, Amílcar Cabral et Eduardo Mondlane, figures incontournables du panafricanisme (Boukari-Yabara, 2017). Miriam Makeba s'est aussi sensibilisée au nationalisme noir des États-Unis, elle qui se marie en 1968 avec Stokely Carmichael, adepte de Malcolm X, chef du *Comité de coordination des étudiants non violents* et du *Black Panther Party*. Quant à Fela Kuti,

il est, selon Amzat Boukari-Yabara dans l'émission d'*Africa Radio*, le porte-parole d'un certain « *panafricanisme anti-système d'un point de vue musical* » (Djennad, 2020). En 1979, il crée un groupe aux inspirations explicitement afrocentristes, nommé *Egypt 80*, pour revendiquer l'appartenance de la civilisation égyptienne à l'Afrique. Il est, comme Miriam Makeba, formé au nationalisme noir américain, notamment au *Black Power* et à la pensée de Malcolm X, qu'il découvre durant une tournée américaine (Boukari-Yabara, 2017). La musique de Fela Kuti⁵¹ est caractérisée par ses inspirations afrocentristes et nationalistes, c'est-à-dire la volonté de valoriser l'« héritage africain », synonyme de patrimoine noir commun, en insistant sur la nécessité d'abandonner les goûts culturels, la religion et les mentalités de l'opresseur-colon (Tsaaior, 2014).

C'est cet univers musical auquel Arthur a accès quand il est enfant et adolescent, et qui sera facilement mobilisable pour sa « conversion » à l'engagement panafricaniste. Arthur, sympathisant du groupe *Marrons - Unis, Dignes et Courageux*, âgé de 52 ans, artiste-musicien, explique que sa prise de conscience panafricaniste lui vient d'abord du choc qu'il ressent lorsqu'il entend parler, à travers les musiques de Miriam Makeba, de l'apartheid. La réaction émotionnelle d'Arthur à l'apartheid provoque l'identification à la catégorie « noirs » et à une « communauté africaine » qui transcende la nationalité camerounaise (Arthur, Entretien, 29 décembre 2020). À ce moment-là, il comprend qu'il y a « *quelque chose d'anormal* » qui se passe et commence, en tant qu'enfant, à « *se poser des questions* ». C'est sur le mode d'une identité noire fine qu'Arthur transcende son appartenance nationale pour s'identifier aux Africains et en particulier, aux noirs : c'est le sentiment de partager une oppression commune liée à la race qui le pousse à se reconnaître dans cette appartenance transnationale. Il explique aussi comment le fait que des Africains noirs, vivant en Afrique, soient réduits à « *quelque chose d'inhumain* » à cause de la colonisation, puis de la ségrégation, l'interpelle. Ainsi, l'apartheid interroge Arthur sur les effets actuels de la colonisation : après avoir colonisé l'Afrique, les blancs continuent de priver les noirs de leurs droits avec la ségrégation. La considération des effets actuels de la colonisation, ou de formes nouvelles de colonisation, sera une idée facilement convertible dans le cadre de son engagement panafricaniste futur. Ces réflexions poussent Arthur à s'interroger sur la nature véritablement libre du continent africain puisque ses habitants originels ne peuvent jouir de leur liberté. Ces éléments de pensée pourront être aisément mobilisés pour conceptualiser l'impérialisme comme la source des malheurs de l'Afrique et le signe que l'Afrique est encore colonisée, malgré les apparences.

Le reggae, et sa figure de proue Bob Marley, occupent également une place déterminante dans l'engagement panafricaniste des militants ayant passé leur enfance dans les pays d'Afrique francophone. C'est ce que montre la carrière militante de Raphaël (Entretien, 28 octobre 2020). Il raconte découvrir Bob Marley lorsqu'il se met à la musique, en classe de première, à Dakar. Il explique l'influence de Bob Marley comme une incitation à l'unité africaine et à l'auto-détermination : « *Bob Marley, il voulait l'unité africaine* » (Entretien, 28 octobre 2020). Selon Amzat Boukari-Yabara (2017, p. 283), qui fait référence à Bradley & Rabasse (2005), la musique reggae « *est probablement la musique qui a le plus diffusé la pensée panafricaine* », ce qui s'explique notamment par ses liens forts avec le garveyisme et le mouvement rastafari (Chevannes, 1994). Le reggae se présente comme l'héritier de la pensée garveyiste, préconisant

⁵¹ Sur Fela Kuti et la dimension révolutionnaire de sa musique, voir Veal (2000). Sur la manière dont la musique de Fela Kuti incarne une culture de la jeunesse en affrontement avec les autorités, voir Labinjoh (1982, p. 119-134).

le « Back to Africa » (Bulu, 2006), valorisant l'identité noire (Hensley, 1994) et se constituant comme résistance contre la déculturation (Doua, 2020). Il est par ailleurs l'une des incarnations d'une forme de nationalisme afro-américain, l'éthiopianisme (Bonacci, 2019), c'est-à-dire le « *rêve d'une nation noire [...] où Afrique et Éthiopie se [confondent]* » (Aterianus-Owanga & Guedj, 2014, p. 879). Le reggae, tout comme l'éthiopianisme, s'inscrit dans une lecture raciale du monde où les Ethiopiens sont utilisés comme une analogie méliorative des peuples noirs (Bonacci, 2019). Bob Marley est la figure la plus populaire du reggae. Il incarne, pour les Africains, un « *contre modèle à l'ancien colon* » en tant que « *produit d'un passé commun au peuple noir* » et l'emblème d'une réussite internationale (Aterianus-Owanga, 2014, p. 950). Jamaïcain né en 1945, il dénonce dans ses chansons les manipulations de l'homme blanc qui a divisé un même peuple noir (Doua, 2020) et qui instrumentalise les conflits entre Africains (Kamba, 2002). La culture et la musique reggae exercent aujourd'hui une influence considérable sur les artistes d'Afrique francophone, comme Alpha Blondy et Tiken Jah Fakoly (Bulu, 2006). Ceux-ci utilisent le reggae comme musique contestataire panafricaniste et formulent une critique du néocolonialisme français, comme l'explique Omomba, reggaeman congolais (Cadasse, 2003, cité dans Bulu, 2006, p. 156) : « *être rasta c'est suivre un destin panafricain pour défendre l'Afrique afin qu'elle cesse d'être exploitée de manière néocolonialiste. Être rasta, c'est se faire messenger spirituel de la paix et de l'entraide sociale. Et notre moyen de véhiculer ces valeurs est notre musique : le reggae* ».

Les musiques de l'*Atlantique noir* permettent de fomentier une identité noire transnationale, non seulement par la construction identitaire que les artistes mobilisent, mais aussi par la socialisation à des références musicales communes. Ainsi, Emma, dont les parents sont guadeloupéens et qui a passé son enfance et adolescence en Île-de-France avant de s'installer en Martinique, se dit aussi influencée par la musique de Bob Marley qui a comblé son « *envie de se connaître encore plus, encore plus, encore plus profondément, autant terrestre, autant céleste* » (Entretien, 9 janvier 2021). Aujourd'hui, elle utilise la musique reggae pour raviver l'identité des noirs et les pousser à l'engagement pour l'Afrique. Dès lors, on peut faire l'hypothèse que l'identité « panafricaniste » peut se forger aussi au sein du contact entre populations africaines et antillaises en Île-de-France et de la mobilisation de références culturelles communes. Cela se comprend d'autant plus avec le rap, qui a été analysé par plusieurs chercheurs (Auzanneau, 2001 ; Basu et al., 2006 ; Perry, 2008) comme le lieu d'une formation d'une identité noire transnationale, construite entre Amériques, Afrique et Europe, basée sur un sentiment d'oppression commun et une même origine. Le rap, incarné dans la scène francilienne, est aussi l'occasion d'échanges physiques transnationaux entre Amériques, Europe et Afrique. Raphaël, par exemple, est aujourd'hui rappeur/ slameur à Paris et fréquente d'anciens rappeurs devenus militants panafricanistes, comme Franco de l'ex-groupe de rap, *La Brigade*. Sa localisation en Île-de-France contribue à former son positionnement panafricaniste, d'autant plus qu'il bénéficie d'un réseau de militants kémites (voir *infra*, troisième partie) qui lui permettent d'accéder à des salles pour se représenter. Ceci souligne encore davantage le rôle du *Paris noir* dans la formation de l'engagement panafricaniste.

Raphaël considère son rôle en tant que rappeur comme « *la quintessence, le point fondamental de ce qui a fait de moi ce que je suis en tant que militant panafricaniste* » (Entretien, 28 octobre 2020). Pour lui, c'est sa « *parole griotique* » qui représente le plus son engagement panafricaniste, lui qui, après avoir soutenu le mouvement citoyen sénégalais *Y'en a marre*, a décidé de ne s'affilier à aucune organisation

panafricaniste. Pour Raphaël, le rôle de griot dans la société africaine est ce qu'il essaye d'incarner en tant que rappeur⁵², c'est-à-dire, selon lui, « *transmettre les valeurs et les connaissances pour la jeunesse* » (Entretien, 28 octobre 2020). Comme chez d'autres artistes africains (Aterianus-Owanga, 2013 ; Moulard-Kouka, 2003), on retrouve dans le discours de Raphaël l'idée du rappeur comme griot qui a pour objectif de présenter une histoire alternative, la « vraie » histoire, à l'opposé de celle des « gagnants ». Il a aussi pour objectif de restituer une mémoire « émiettée » ou « tronquée » (Chivallon, 2012, cité par Moulard, 2015, p.147) pour réhabiliter la « vraie » identité africaine. Celle-ci, selon une perspective diopienne, aurait été divisée de manière artificielle par les colons, mais serait en réalité unie par sa culture commune venue d'Égypte antique. À la manière d'autres rappeurs africains (Moulard, 2015 ; Niang, 2011), Raphaël veut réhabiliter la place de l'Afrique dans le monde à travers la revalorisation des cultures africaines. Tout comme d'autres rappeurs d'Afrique francophone (Aterianus-Owanga, 2011), la mise en scène de Raphaël sous les apparences du griot a pour effet de remettre en question les institutions légitimes de savoir, puisqu'elles mentent pour aliéner les Africains, et les autorités légitimes, complices de ce « complot » généralisé.

Liam, militant fondateur d'une association basée en République démocratique du Congo (RDC) et membre d'une organisation afrocentrique internationale dont le siège est à Paris, explique aussi avoir trouvé des réponses à ses interrogations sur la situation économique de son pays à travers le rap américain. Sa rencontre, lors d'une édition d'un festival de rap au Congo, avec un animateur de *Noir et Fier* confirme définitivement son engagement panafricaniste. Cette organisation francilienne est créée par Christian Dzellat-Nkoussou, Français d'origine congolaise (Juillet, 2012) et sponsor de Kemi Seba à l'époque où il était le porte-parole du *New Black Panthers Party* (NBPP) (Seba, 2019c). On peut donc considérer que les carrières militantes de Liam et de Raphaël se construisent à l'intérieur d'un espace transnational noir, que ce soit en Afrique, à travers la fréquentation de festivals de hip-hop africain, ou dans le *Paris noir*, à travers l'appartenance à des réseaux kémites. Pour certains militants originaires de pays africains, ces références musicales joueront dans la volonté de s'engager politiquement pour son pays, notamment à travers le militantisme pro-démocratie.

B) Du militantisme pro-démocratie au *Paris noir*

Pour les militants ayant passé leur enfance, leur adolescence et leur vie de jeune adulte en Afrique, des événements liés à la vie politique de leurs pays provoquent une rupture dans leur carrière militante dans le sens où ils sont l'occasion d'une réinterprétation des problèmes auxquels fait face leur pays, de leurs causes et leurs responsables. En s'engageant en politique dans les années 1990, les militants pensaient pouvoir changer l'avenir de leurs pays, à travers le militantisme pour l'installation durable de la démocratie. Mais leur engagement au sein de partis politiques d'opposition provoque en eux un sentiment de déception, face aux fraudes électorales ou à la répression des opposants. Ils racontent aussi que c'est à ce moment-là qu'ils commencent à remettre en cause leurs idées antérieures. Ce sentiment de déception est renforcé, plus tard, par la fréquentation du *Paris noir*. C'est ce que souligne Nathan, militant au sein d'une association

⁵² On retrouve ici une idée partagée par de nombreux rappeurs africains selon laquelle le rap est africain. Voir Moulard-Kouka (2003) et Tang (2012).

panafricaniste : « *entre les Africains on ne se connaît pas, on se découvre en France* » (Entretien, 7 novembre 2020). Comme l'explique Damien Cusey (2020), la « place de Paris » constitue un lieu privilégié de la socialisation politique de la diaspora africaine en France, fortement influencée par le milieu « anti-Françafrique » francilien qui leur transmet des savoirs et outils militants qu'ils se réapproprient. Pour les militants interviewés, la fréquentation d'une sphère militante noire transnationale à Paris produit une réinterprétation des problèmes de leur pays. Ceux-ci ne sont plus uniquement attribués au chef de l'État et au régime en place, mais aux puissances étrangères « impérialistes » et en particulier, la France.

Au moment où Arthur s'engage dans un parti politique d'opposition pour « *lutter contre l'injustice* » (Entretien, 29 décembre 2020), il considère que s'engager pour instaurer la démocratie et les droits humains est la manière de résoudre les problèmes du Cameroun et de favoriser le bien-être de la population. Lors de l'élection présidentielle de 1992, il est président des jeunes de sa région du parti d'opposition camerounais l'*Union des Forces Démocratiques du Cameroun* (UFDC), qui travaillait avec le *Social Democratic Front* (SDF) de John Fru Ndi, qui revendique sa victoire. Son récit est celui du désapointement face au « tripatouillage électoral », lui qui assiste au dépouillement des bulletins de vote. Il entend aussi les différentes réactions des observateurs étrangers qui condamnent les fraudes électorales. Mais une déclaration politique contraste avec les autres discours : celle d'Yvon Omnes, ambassadeur de France, qui déclare que la France reconnaît la victoire de Paul Biya. Il en déduit que c'est l'ex-puissance coloniale, la France, qui mène un « jeu d'intérêts ». On peut voir, à travers le discours d'Arthur, la considération d'une certaine omnipotence de la France, qui aurait des moyens extrêmement puissants pour faire valoir ses intérêts. Ces « manipulations » opérées par la France sont difficiles à appréhender pour tout un chacun, car elles sont presque invisibles. Cette considération de la nécessité de déchiffrer le rôle obscur de l'ex-puissance coloniale dans les affaires camerounaises est compatible avec la manière dont les panafricanistes afrocentriques conçoivent le rôle du militant. En effet, pour eux, le panafricaniste est celui qui identifie les « enjeux cachés » du système de domination qui est mis en place. Il fait donc partie d'une certaine « élite » intellectuelle puisqu'il a un accès à un savoir volontairement occulté : la connaissance du « système » qui opprime l'Afrique. La réalisation de ce « système » joue donc un rôle de déclencheur pour l'engagement panafricaniste. Arthur explique que c'est à travers cet événement qu'il réalise le « système » qui est établi, c'est-à-dire les « jeux d'intérêts » mis en place de manière très complexe à l'échelle internationale pour dominer l'Afrique, et en l'occurrence ici, le Cameroun.

La carrière militante de Martin est aussi caractérisée par une rupture dans son engagement militant qui se fait de manière processuelle, d'abord par l'expérience traumatisante de la guerre civile, puis par la fréquentation de la « place de Paris ». Martin explique que sa prise de conscience panafricaniste commence à la fin des années 1990, durant la guerre civile au Congo-Brazzaville, de juin à octobre 1997, qui oppose le président Pascal Lissouba et Denis Sassou Nguesso. Il décrit l'expérience traumatisante qu'il a vécu, dans un commissariat où il a failli perdre la vie, avant qu'un des militaires décide finalement de retirer la kalachnikov qu'il avait pointée sur sa tête. Arrivé en France en tant que réfugié politique en 2011, il continue son militantisme pour la démocratie au Congo-Brazzaville, en militant au sein d'une association congolaise qui a pour objectif de combattre le pouvoir de Denis Sassou Nguesso. C'est son arrivée en France qui occasionne un changement de perspective sur le « problème congolais ». Il se dit déçu par la réaction de François Hollande qui déclare, en 2015, au moment de la campagne électorale au Congo, que

Denis Sassou Nguesso a le droit de consulter sa population. C'est à ce moment-là qu'il comprend, comme Arthur, le « système » qui est instauré, c'est-à-dire la « Françafrique », un complot selon lui très bien organisé qui organise de façon délibérée la domination de l'Afrique à des fins économiques. Il passe à ce moment-là d'un engagement politique pour la démocratie au Congo-Brazzaville à un militantisme panafricaniste « *parce que [...] tous les Africains avaient le même problème et le dénominateur commun, c'était en fait les dirigeants français* » (Entretien, 7 novembre 2020). On comprend ainsi que sa trajectoire migratoire joue un rôle important dans le changement de la nature de son militantisme puisque c'est en France qu'il décide de s'engager en tant que panafricaniste. On peut supposer que le fait de rencontrer d'autres militants, d'autres nationalités africaines, qui militent, comme lui, pour la démocratie et contre la dictature dans leurs pays, en majorité d'Afrique francophone, a contribué à lui faire changer de perspective militante.

C'est aussi un événement lié au « répertoire » de la Françafrique qui provoque une rupture dans le parcours militant d'Eliott, qui vient se confirmer avec la fréquentation d'« *associations culturelles noires* » (Entretien, 8 décembre 2020). Originaire de la République Démocratique du Congo, âgé de 42 ans, Eliott participe, dès l'âge de 12 ans, aux manifestations du parti d'Etienne Tshisekedi, l'*Union pour la démocratie et le progrès social* (UDPS). Il est arrêté et torturé à l'âge de 15 ans en raison de son engagement politique. En 1997, il doit s'exiler au Congo-Brazzaville à cause de la répression. Il y assume ses premières fonctions en tant que cadre de l'UDPS, comme chargé de la communication et relations publiques. Il arrive en France en 1999 pour des raisons sécuritaires et sous la pression de sa famille. Il s'engage alors, en tant qu'adhérent, à *Amnesty International*, toujours dans l'objectif de lutter pour la démocratie, la paix et la justice sociale. Mais le courrier critique que la présidente d'*Amnesty International* de l'époque envoie à Laurent Gbagbo provoque une rupture dans son militantisme, déjà fortement affecté par son exil politique en France. Il articule l'explication de la rupture dans son engagement militant avec la manière dont il considère l'identité du militant panafricaniste : celui qui a accès à l'invisible. Ainsi, grâce à son « *intelligence innée de voir les non-dits* », il décrypte le « *mépris* » qu'ont les responsables d'associations luttant pour les droits de l'homme pour Africains : « *j'ai une intelligence innée de voir les non-dits dans une lettre, de lire les intentions réelles [...] Je sentais qu'il y avait un mépris dans ce sens, vis-à-vis des personnes humaines africaines et surtout notamment des présidents africains* » (Entretien, 8 décembre 2020). C'est à ce moment-là qu'Eliott écrit une lettre à la présidente d'*Amnesty International* et quitte l'organisation. Ayant découvert cette « vérité », il ne peut que se diriger vers la lutte pour « la vérité » et la « liberté », c'est-à-dire le panafricanisme. Il se rapproche des « associations culturelles noires » (son expression), se plonge dans les écrits de Patrice Emery Lumumba et recherche les origines de son « patrimoine » dans les bibliothèques. Il comprend que « *l'Afrique devrait être unie* » et que « *ces pays-là ne sont pas nés de notre intelligence* » (Entretien, 8 décembre 2020). Il enterre définitivement son engagement politique à l'UDPS en réalisant que le combat pour la démocratie est « *une lutte qui nous a été donnée par l'Occident, travaillée par des laboratoires en Occident* » (Entretien, 8 décembre 2020). Il en veut pour preuve que l'UDPS est associée à l'*Internationale Socialiste*, celle-ci faisant partie d'un « complot » visant à détruire l'Afrique. Il est donc nécessaire, selon lui, de repartir sur des « bases vraies », c'est-à-dire « authentiquement » africaines, en lien avec les valeurs, la culture et la spiritualité africaine. Il faut que les Africains eux-mêmes prennent en charge leur lutte, en toute autonomie, pour « l'unité de l'Afrique ».

L'engagement panafricaniste, pour les militants originaires des territoires et départements d'outre-mer français, est aussi lié à la rencontre avec la fréquentation du milieu militant noir francilien. D'origine réunionnaise, Victor est ex-militant d'une organisation afrocentrique qu'il a quitté, non pas en raison de désaccords, mais pour créer une organisation qui milite spécifiquement pour l'indépendance de la Réunion et son intégration au sein d'un État fédéral africain. Il raconte arriver à Paris pour suivre des études de théâtre, mais la « découverte » du panafricanisme à travers sa rencontre avec des Français d'origine africaine, des Africains et d'Afrodécendants, provoque une réorientation de ses études. Il décide, sous l'impulsion des liens qu'il éprouve avec ses « frères Africains » (son expression), de se tourner vers le droit pour servir le combat panafricaniste. La trajectoire de Victor vient ainsi « se brancher » à celle des Africains et Afrodescendants vivant en Île-de-France. Il lie le racisme que vivent les Africains en France à celui que vivent les « cafres » (terme désignant les noirs à la Réunion) et analyse ces expériences de discrimination comme découlant de l'impérialisme et du manque de souveraineté de l'Afrique. En rejoignant des organisations étudiantes panafricanistes à l'Université de Nanterre, il conceptualise alors la « diaspora africaine » comme étant caractérisée par une identité fine (l'expérience du racisme) et une identité épaisse (des similarités culturelles, comme le collectivisme, entre Africains et Réunionnais).

Conclusion de la troisième partie

Dans cette partie, nous avons montré que des socialisations primaire et secondaire diverses, de France métropolitaine jusqu'en Afrique centrale, en passant par la Réunion, mènent, chacune à leur manière, à un même engagement panafricaniste. En tant que membre des *Black Dragons*, les militants développent une identité facilement transférable au panafricanisme afrocentrique révolutionnaire : ils s'inscrivent dans un espace de références idéologiques lié à l'*Atlantique noire*, se réfèrent à l'Égypte antique comme le berceau des civilisations noires et emploient des modes d'action « révolutionnaires » qui forment un *ethos* de guerrier contre le système raciste, prêt à tout pour lutter pour sa dignité. Du côté des militants ayant passé leur enfance et adolescence en dehors d'Île-de-France, leur engagement panafricaniste se nourrit de références musicales liées au panafricanisme, au nationalisme noir et à l'afrocentrisme. C'est aussi la « réalisation » du « système de la Françafrique » à travers leur déception face à la démocratie dans leurs pays respectifs et la confrontation avec le *Paris noir*, qui provoquent une rupture dans leur engagement militant et les « branche » au panafricanisme. Ils élaborent un *ethos* de militant capable d'identifier ce qui est invisible aux yeux de la majorité et prêt à donner sa vie pour mettre un terme aux forces omnipotentes qui dominent l'Afrique. Cet aspect sera ainsi facilement convertible pour la « conversion » au panafricanisme. À travers ces socialisations, le sort des Africains se lie à celui des noirs dans le monde, stigmatisés à cause de leur couleur de peau : ils en viennent ainsi à s'identifier à une conscience noire transnationale.

Néanmoins, si ces premières expériences militantes ont contribué à forger certains éléments compatibles avec la conscience panafricaniste afrocentrique, il reste que ces militants n'ont ni les mêmes processus de construction identitaire, ni la même compréhension de l'africanité. Alors que certains ont passé leur enfance et une partie de leur vie d'adulte dans des pays africains, certains ne sont jamais allés sur le continent africain ou ne connaissent l'Afrique qu'à travers de courts voyages dans les pays dont sont

originaires leurs parents. Par ailleurs, en Afrique, les manières de concevoir son identité varient bien entendu en fonction du contexte régional, national et local. Or, la lutte panafricaniste afrocentrique, si elle veut libérer l'Afrique, a aussi pour vocation de « libérer » les militants eux-mêmes. Elle doit donc, pour mobiliser, créer un sentiment d'appartenance à une identité africaine commune. Nous voulons, dans la prochaine partie, étudier la manière dont l'ensemble des socialisations primaire et secondaire, ainsi que les trajectoires militantes diverses des militants, se retrouve liée, sous l'impulsion de certains « entrepreneurs de politisation » (Aït-Aoudia et al., 2011) afrocentriques, au sein d'un système idéologique rationalisé et cohérent.

TROISIÈME PARTIE

Une socialisation militante contre-hégémonique : Lectures panafricanistes et humanités classiques africaines

« Moi, [les cours du professeur Gomez] ça m'a permis de prendre le risque justement de **conceptualiser la notion de négrophobie**. [...] Ce qui m'a permis de comprendre **que l'école m'avait toujours menti sur moi-même**. [...] D'un coup, je sens **que la vérité est là**, mais le système m'a tellement conditionné que j'arrive pas à [l'exprimer]. [...] C'est ça le **conditionnement** : votre cerveau est verrouillé dans un sens unique et vous pouvez pas prendre l'autre sens. Et il faut déverrouiller votre cerveau pour pouvoir vous libérer et maintenant pouvoir agir. »

Gabriel, membre de la BAN (Entretien, 30 novembre 2020).

Dans cet extrait d'entretien, Gabriel décrit sa découverte des instituts afrocentriques franciliens comme l'expérience d'une « vérité » enfin dévoilée qui permet de « se libérer ». Mais ce ne sont pas uniquement les militants nés en Île-de-France qui fréquentent ces instituts. Martin, militant du Congo Brazzaville, fait aussi mention de l'influence considérable que le professeur Gomez a eu sur son processus de « redécouverte de lui-même », à travers la spiritualité kémite (Entretien, 7 novembre 2020). Au-delà de la fréquentation de ces cours afrocentriques, Gabriel, comme Martin, utilisent les mêmes références idéologiques et s'appuient sur les grands auteurs du « panthéon panafricaniste ». Ainsi, leur engagement panafricaniste afrocentrique est formalisé sous l'impulsion du même milieu afrocentriste. Ils se retrouvent à militer pour un même objectif : la « libération » de l'Afrique et la création d'un État fédéral africain.

Nous voulons donc montrer, dans cette partie, qu'une socialisation militante contre-hégémonique, à travers la découverte d'auteurs constituant le « panthéon panafricaniste » (I.) et la fréquentation d'instituts afrocentriques para-universitaires (II.), joue un rôle de « liant » de l'ensemble des carrières militantes et des expériences vécues des militants panafricanistes. La socialisation panafricaniste et afrocentrique, qui convoque des références issues de l'*Atlantique noire*, contribue à assembler des visions diverses de l'Afrique, de l'africanité et du combat à mener. Elle rassemble des personnes aux nationalités, âges, carrières militantes et profils socio-professionnels différents, en les assimilant à une même appartenance noire transnationale. Qu'ils soient détenteurs d'une nationalité africaine ou non, leur socialisation idéologique les pousse à une quête vers une « authenticité africaine », à la recherche de leur « vraie » culture et identité, occultée par l'école et les milieux universitaires africanistes. Ces « processus de réafricanisation » (Guedj, 2004) se voient articulés à l'obligation morale de s'engager pour la souveraineté « totale » de l'Afrique, y compris sur le plan idéologique. La socialisation afrocentrique formalise ainsi l'*ethos* de combat des militants, qui s'exprime sur le mode d'une nécessité morale à s'engager pour la « Terre Mère », sous peine de « trahir » ses « ancêtres » résistants anti-colonialistes.

Dans le même temps, nous voulons expliquer que les cadres de l'action collective panafricanistes afrocentriques ne sont pas figés. Les militants panafricanistes ne sont pas les récipiends passifs des idées panafricanistes et afrocentristes. Au contraire, les lectures panafricanistes et les « humanités classiques

africaines »⁵³ sont « captées » par les militants panafricanistes afrocentriques pour ensuite « se brancher » (Amselle, 2001) aux connaissances et aux savoir-faire acquis durant leur socialisation primaire et secondaire⁵⁴. Ainsi, cette socialisation idéologique, menée par entrepreneurs afrocentriques, tente de mener vers une seule et même manière de se définir en tant que noir et Africain. Mais, en réalité, elle est l'occasion d'une réappropriation « par le bas » (Bayart et al., 1992) qui donne lieu à une diversité de modes identitaires. Chaque militant pioche dans les références panafricanistes et afrocentristes pour « bricoler » le sens qu'il veut donner à son africanité, sa noirité et son combat panafricaniste (Gordien, 2018). Ces « processus de réafricanisation » (Guedj, 2004) sont ainsi mobilisés, reformulés et co-négociés par les militants pour en retirer ce qui fait sens par rapport à leurs trajectoires personnelles.

I. La découverte du « panthéon panafricaniste » : les premiers électrochocs pour la conscience panafricaniste

A) L'école républicaine, lieu d'aliénation

Pour la majorité des militants panafricanistes ayant passé leur enfance et adolescence en Île-de-France, ce sont des questionnements identitaires qui les motivent à effectuer leurs propres recherches personnelles sur l'histoire des noirs et de l'Afrique. C'est une étape majeure de la socialisation idéologique au militantisme panafricaniste afrocentrique, qui se construit en opposition à l'école républicaine française, jugée « aliénante ». L'école vient donc jouer un rôle de « liant » de l'ensemble des carrières militantes. Elle devient le soubassement d'une identité africaine commune, unie par l'expérience de l'aliénation et mobilisable pour le combat panafricaniste. C'est d'abord le processus de racisation qui fait surgir des interrogations quant à leur identité en tant que noir en France. Ainsi, par exemple, pour Timéo, c'est « *le mépris vis-à-vis de l'homme noir* » qu'il observe « *à la télé, dans la rue, au quotidien* » qui le pousse à se demander « *pourquoi on est traités comme ça en fait ? Qu'est-ce qu'on a fait et qu'est-ce qui se passe en fait ?* » (Entretien, 29 décembre 2020). Cette appréhension d'une commune oppression parmi les noirs du monde entier, sur le mode d'une identité fine, agit comme un premier pas vers une conscience noire transnationale, compatible avec l'engagement panafricaniste.

La prise de conscience du racisme va aussi de pair avec des interrogations sur le rôle de l'école et les savoirs qu'elle délivre. Le récit des personnes interviewés ayant « fait leurs classes » à l'école française est celui d'un malaise face à l'incapacité de l'école de répondre à leurs questionnements identitaires. L'expérience scolaire apparaît ainsi, dans le discours des militants, comme le point de départ d'une trajectoire de remise en cause des institutions légitimes du savoir. Si le récit des militants est sans doute, au moins en partie, reconstruit, comme le souligne Pierre Bourdieu (1986) avec le concept d'illusion biographique, il n'en reste pas moins que la manière dont les militants racontent leur expérience à l'école

⁵³ Les « humanités classiques africaines », employées pour s'opposer aux humanités classiques consistant à étudier les littératures grecque et latine, font référence à l'idée diopienne de retrouver le « patrimoine historique » des Africains en étudiant la civilisation égypto-nubienne et en particulier, en apprenant à lire les hiéroglyphes. Voir Omotunde (2007).

⁵⁴ Voir à ce sujet l'article d'Élise Massicard (2013) qui pose la question de l'influence des ressources, des trajectoires et des savoir-faire sur la manière d'entrée dans le militantisme « à distance » aléviste.

est constitutive de leur *ethos* panafricaniste. Gabriel raconte une expérience qui l'a « ébloui » et qui l'a poussé à remettre en question la manière dont l'école française formait les individus (Entretien, 30 novembre 2020). Il explique qu'il s'était surpris, un jour, à faire un commentaire raciste au sujet de son ami, ce qui l'avait profondément blessé. Il raconte qu'à partir du moment où il avait réalisé qu'il avait proféré un commentaire raciste, « *quelque chose de violent s'est passé dans [son] esprit* ». Il réalise qu'il est « *conditionné par des schémas tout préfabriqués, des préjugés* » qu'il avait « *repris à [son] compte* ». Il se pose alors la question : « *comment, à l'école, on peut me dire intelligent et on m'a jamais appris ces choses-là ?* ». La réponse qu'il donne est que l'école est un outil de « *programmation* » du « *système raciste* » qui « *force [les noirs] à devenir les complices de [leur] propre assassinat intérieur* ». Elle lui apprend à se détester en tant que noir, à considérer que l'intelligence est blanche et le noir est « *sauvage* ». L'école est donc, pour Gabriel, une de ses institutions qui perpétuent la colonisation, qu'il définit comme un « *matraquage idéologique de plusieurs années* » et qu'il faut déconstruire. Cette « *déconstruction* », un terme qui fait écho au vocabulaire des études postcoloniales (Demart, 2016) dont Gabriel est familier, s'apparente à un travail extrêmement difficile contre des ennemis invisibles. Gabriel pense le combat contre l'aliénation, dont l'école est la garante, sous la figure du panafricaniste maître de l'occulte : « *c'est un vrai entraînement, un vrai travail de remise en cause, c'est une vraie guerre, une vraie guerre de l'intérieur et une guerre invisible, c'est quelque chose d'hyper violent* » (Entretien, 30 novembre 2020).

Ainsi, chez ces militants, on retrouve l'idée venant des nationalismes noirs américains, dont les afrocentrismes franciliens s'inspirent, que « *l'homme noir est imprégné d'une image blanche de son identité et de son histoire* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 129, faisant référence à l'idée du *Black Power*). Les *Black Panthers*, promoteurs du *Black Power*, pensaient que l'école américaine ne pouvait permettre l'auto-détermination des noirs aux États-Unis (Austin, 2006). Selon les tenants du nationalisme révolutionnaire, la suprématie blanche a pour conséquence de « *laver le cerveau* » des noirs et de les pousser à intégrer des préjugés négatifs sur eux-mêmes. Les *Black Panthers* pensent qu'il est donc nécessaire de promouvoir une éducation alternative où la « *véritable histoire* » des noirs leur serait enseignée (Fila-Bakabadio, 2016, p. 122, faisant référence à *Black Panthers Party*, 1966). Les *Black Panthers* ne sont pas l'unique source d'inspiration idéologique de la *Brigade Anti-Nérophobie*. Néanmoins, Gabriel confirme sa fierté d'être affilié à des « *gens qui ont combattu au péril de leur vie* » (Entretien, 30 novembre 2020) depuis que la BAN collabore activement, depuis 2018, avec Fred Hampton Junior, fils du chef du même nom de l'organisation afro-américaine. La thèse de la nécessité de libérer l'esprit noir est reprise par les entrepreneurs de politisation afrocentrique franciliens, avec qui Gabriel est en contact depuis une vingtaine d'années, qui s'inspirent eux-mêmes des penseurs afrocentristes afro-américains (Fila-Bakabadio, 2016 ; Guedj, 2003). Selon eux, l'homme noir ne peut se libérer qu'en se séparant mentalement de l'homme blanc. En témoigne la vision de l'école de Jean-Philippe Omotunde, figure majeure de l'afrocentrisme francilien : l'école est une des « *armes stratégiques de la mission colonisatrice occidentale* » qui sert à produire « *un amnésique, un complexé, un serviteur, un esclave, un aliéné, un bounty, un assimilé* » (Omotunde, 2006, p. 13), c'est-à-dire un être inconscient de sa grandeur passée (Omotunde, 2006, p. 25).

Dans les discours des militants, on retrouve aussi l'idée afrocentriste afro-américaine selon laquelle la version de l'histoire produite par les institutions légitimes du savoir présente les Africains comme des acteurs périphériques. La manière dont l'école française raconte l'Histoire est perçue comme univoque et

non-inclusive, présentant une seule version de l'histoire : l'histoire des dominants sur les dominés. Être uniquement représenté comme celui qui a été « dominé », à travers la colonisation et l'esclavage, est vécu comme un déni d'histoire : celui qui n'est pas représenté comme ayant de l'agentivité ne possède pas sa propre histoire. L'idée d'agentivité (*agency*), au cœur de l'appareil conceptuel afrocentriste – à travers la notion d'« agent afrocentrique » de Molefi Asante (Fila-Bakabadio, 2016, p. 171) – est reprise par les entrepreneurs afrocentristes franciliens et influence les militants panafricanistes. Elle renvoie à l'idée qu'il est nécessaire de promouvoir une histoire dans laquelle les Africains sont au centre de leur propre histoire.

Les militants panafricanistes reprennent l'idée afrocentriste selon laquelle la manière dont est enseignée l'histoire a des conséquences politiques. Ils décrivent un processus par lequel la manière dont est racontée l'histoire agit sur leur présent. Dès lors, l'accès exclusif à des représentations négatives, où les noirs sont dominés, infériorisés ou exploités, est décrit comme l'imposition d'un « ordre racial » où les dominés d'hier doivent rester dominés aujourd'hui. Selon ces militants, le récit historique « eurocentrique » empêche de se considérer comme un sujet pensant, actif, ayant une puissance d'agir sur son destin. L'incapacité de l'école de répondre aux questionnements identitaires, et en particulier sur l'histoire de l'Afrique, produit l'appréhension de l'école comme garante d'un « système » qui a intérêt à ne pas dévoiler l'histoire des noirs. L'école aurait donc un objectif précis : continuer de maintenir les noirs, à la fois en France et dans le monde, dans des rapports d'exploitation. C'est ce qu'explique Timéo, quand il raconte la violence qu'il ressent face au discours historique enseigné par l'école, concernant les noirs (Entretien, 29 décembre 2020). Pour lui, l'école ne lui permet pas de s'identifier, en tant que noir, à des personnages historiques, ce qui est source de « *frustration* » (ses termes). Il explique que l'école, en lui renvoyant à une image de ses « *ancêtres* » comme « *esclave, nègre de maison, sauvage* » (ses expressions), l'assigne à « garder sa place » dans la société française, en tant que dominé, au bas de l'échelle sociale. L'école, en expliquant que l'ensemble des inventions créées par l'humanité viennent de l'Occident, renvoie en miroir à l'idée que les noirs n'ont rien apporté à l'humanité et qu'ils ne pourront jamais le faire parce qu'ils sont inférieurs aux blancs. Selon Timéo, l'école lui apprend donc à être « aliéné », en lui cachant son histoire en tant que noir et africain. Elle empêche sa conscientisation en tant que panafricaniste : « *comment vous voulez que je sois conscient, si vous voulez, quand on me dit que mon ancêtre, c'était un esclave ?* » (Entretien, 29 décembre 2020).

Les discours des militants panafricanistes sur l'école sont fortement marqués par une conception identitaire de l'africanité issue de la pensée nationaliste garveyiste et reprise par les afrocentrismes américains. Ainsi, chez Garvey, l'africanité est synonyme de noirité : le noir est porteur de l'identité du « peuple africain » qui a été dispersé (Fila-Bakabadio, 2016, p. 73). Dans le sens garveyiste, le noir est donc défini par sa « race », son essence africaine. Qu'importe d'où on vient, que ce soit du continent africain ou de la diaspora africaine, les noirs ont une identité commune fondée sur la race. Mais le noir, chez Marcus Garvey, est aussi celui qui a pris conscience « *de son histoire et d'un désir de défendre la race contre l'oppression* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 73). Les militants panafricanistes afrocentriques se considèrent comme des Africains de par les origines de leurs parents et parce qu'ils sont noirs ; c'est à ce titre qu'il est nécessaire pour eux de connaître « leur histoire ». Ils ne manifestent pas d'intérêt à connaître l'histoire du pays ou du territoire de leurs parents en particulier (Sarah Fila-Bakabadio, Entretien, 8 décembre 2020), mais plutôt de l'Afrique de manière générale, et surtout de l'histoire « glorieuse » des

Africains et des noirs, à travers l'Égypte antique et les royaumes africains. On retrouve l'idée afrocentriste, inspiré du nationalisme noir garveyiste, selon laquelle un noir ne peut se connaître sans qu'il ait étudié le « passé » des noirs, c'est-à-dire les grandes civilisations qu'il a fondées. Les militants panafricanistes afrocentriques franciliens partagent cette conception afrocentriste de l'africanité définie par la race, synonyme de noirité : le noir est celui qui est conscient du passé légendaire de l'Afrique et qui doit se mobiliser pour « défendre sa race » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 73).

Si l'école provoque un sentiment de dévalorisation de soi, on retrouve aussi dans d'autres entretiens l'idée que l'école a permis de prendre conscience du « système » et de la nécessité de le combattre. C'est ce qu'explique Emma, représentante d'une branche basée en Martinique d'une organisation afrocentrique dont le siège est à Paris et porte-parole d'une association créée en 2006 qui exige la restitution des dépouilles des « *martyres du peuple noir* » (son expression) comme celle du prince Ouanilo, rendue au Bénin en 2006 (RFI, 2006). Elle considère que la manière dont l'école « *veut inculquer l'histoire, une histoire mais pas d'autres* » lui fait prendre conscience du « système » de domination, c'est-à-dire de la manière dont l'école veut que « *les colons* » soient « *en haut de la montagne* » et que « *nous on les regarde et qu'on dise "ouais mais comment on va monter ?"* » (Entretien, 9 janvier 2021). Celle-ci raconte que l'école lui donne un vocabulaire utile pour la lutte, des mots qu'elle utilisera ensuite dans ses chansons, en tant qu'artiste, comme arme politique. Elle lui apporte aussi la connaissance « *des codes, pour apprendre les lois, pour apprendre qui est qui, quoi est quoi, mon but* » (Entretien, 9 janvier 2021). Elle considère que l'école lui a permis de prendre conscience de l'injustice des règles mises en place, qu'il faut remettre en cause en raison d'un ordre supérieur suprahumain (voir *infra*, troisième partie, II.). De la même manière, pour les militants panafricanistes, l'expérience de l'école permet ainsi de se donner une « mission ». L'attachement à redécouvrir une histoire commune à l'ensemble des noirs de la planète permet de formaliser l'engagement panafricaniste afrocentrique.

B) Le rôle des généalogies familiales dans la constitution de l'*ethos* panafricaniste

Le sentiment de frustration ressenti vis-à-vis des savoirs transmis par l'école se redouble face à l'incapacité de leurs familles à répondre à leurs questions et à donner accès à l'histoire qu'ils souhaiteraient découvrir. Dans la plupart des entretiens, on retrouve l'idée selon laquelle les parents des enquêtés sont « *aliénés* », « *endormis* » ou « *programmés* » par le « système raciste ». Ils considèrent leurs parents comme des personnes immigrées qui subissent les séquelles, ou les prolongements, de la colonisation. L'immigration en France métropolitaine des parents, qu'ils soient originaires d'Afrique ou des Antilles, est analysée comme faisant partie du « système néocolonial ». C'est le cas de Gabriel qui considère que ses parents, venant de la Guadeloupe, sont arrivés en France métropolitaine pour des « *raisons purement coloniales liées à la question du travail* » qu'ils avaient normalisées et dont ils n'avaient pas conscience (Entretien, 30 novembre 2020). Pour lui, l'immigration de ces parents est liée à la volonté « *de fuir cette sauvagerie construite de toute pièce pour atteindre la civilisation, et donc un travail et peut-être s'enrichir, parce qu'on croit que la réussite passe par l'argent* ». On voit ici que selon Gabriel, l'immigration des personnes originaires des territoires et départements d'outre-mer est un symptôme de l'aliénation des populations antillaises et de la « *neurocolonisation* » (ses termes), dernier stade de la colonisation. Pour

Emma, dont les parents viennent de la Guadeloupe, l'aliénation de ses parents se lit aussi dans leur « *détachement de leurs racines africaines* », c'est-à-dire que ses parents en viennent à se considérer comme Antillais, et non Africains (Entretien, 9 janvier 2021). On comprend ainsi que, son elle, la « *déconnection* » des origines « *ancestrales* » de ses parents est le résultat d'une « *colonisation mentale* » qui force le colonisé à toujours « *se référer* » au colon. Selon elle, le fait de devoir toujours se regarder dans le regard du colon a aussi pour conséquence de dévaloriser sa culture. Emma prend l'exemple de ses parents qui lui empêchaient, quand elle était petite, de parler créole, pour mieux s'intégrer en Île-de-France. Elle décrit le processus d'intégration de ces parents en Île-de-France comme un processus infantilisant qui vise à « *faire plaisir* » au « *colon* », comme un enfant à son parent, et à considérer la culture du colon comme supérieure. Selon Timéo, dont les parents sont du Congo-Brazzaville, ce système prive volontairement l'Afrique et les territoires d'outre-mer de leurs talents, dans le but d'empêcher leur développement et le bien-être des populations (Entretien, 29 décembre 2020). Le « *système raciste* » dans lequel les parents africains et antillais vivent ferait qu'arrivés en Occident, leurs parents, bien qu'ils aient obtenu des diplômes qui leur permettraient d'accéder à des postes élevés, sont déclassés et se retrouvent à occuper des positions précaires. Ils sont décrits comme des personnes en état de « *survie* », subissant des conditions de vie précaires, comme le fait d'être, pour les parents africains, sans-papiers.

L'incapacité de leurs parents à répondre à leurs questions et à leur transmettre « *leur histoire* » génère des réflexions qui participent de la constitution d'un *ethos* panafricaniste. Leur socialisation afrocentrique favorise une lecture similaire sur la situation de leurs parents, qu'ils viennent d'Afrique de l'Ouest, d'Afrique centrale ou des territoires dits d'outre-mer. La généalogie familiale des militants joue un rôle de liant dans les trajectoires personnelles des militants. S'inscrire dans la généalogie de leurs parents et, au sens large, de leurs « *ancêtres* », est constitutif de leur *ethos* panafricaniste : ils ont une obligation morale de s'engager corps et âme, pour lutter contre le système colonial qui a causé de la souffrance dans leurs propres familles. N'ayant pas été préoccupés par la précarité et l'irrégularité sur le plan administratif, ils ont eu l'opportunité de pouvoir réfléchir, de se poser des questions et de se « *déconstruire* » : ils ont donc un devoir de faire sortir leurs parents de la « *prison coloniale* » (expression de Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020). La motivation à se mobiliser est redoublée par la filiation avec des ancêtres, ces « *martyrs de la liberté* » qui ont lutté contre l'esclavage et la colonisation dans des conditions beaucoup plus difficiles qu'eux. Il est donc moralement obligatoire de s'engager : ne pas se mobiliser pour la « *libération* » de l'Afrique consisterait même à trahir ses parents et ses ancêtres. Car, pour les militants afrocentriques, à la manière des afrocentristes⁵⁵, les défenseurs de la libération des noirs ne sont pas uniquement des modèles, mais des « *ancêtres vaillants* ». L'inscription dans la lignée des « *héros* » de la « *révolution panafricaniste* » permet de créer une généalogie familiale alternative qui pousse à l'engagement et l'entretient dans la longue durée. Comme le dit un militant-youtubeur panafricaniste, « *moi ce que je fais, [...] je [le] considère comme du pipi de chat. Parce que en réalité je suis dans un parc à discuter, mais eux à l'époque... Prenons l'expérience, par exemple, de Nelson Mandela. Le mec, il a fait 27 ans en taule ! Mais ça n'a rien à voir avec faire, par exemple, 27 ans à Fleury Mérogis ! [Établissement pénitentiaire basé en Essonne, Ile-de-France]* » (Entretien, 10 octobre 2020).

⁵⁵ Voir par exemple l'analyse de Vincenot (2010) de l'ouvrage intitulé *Langue et identité en Guadeloupe : une perspective afrocentrique*, écrit par Ama Mazama, née Marie-Josée Cérol, intellectuelle afrocentriste guadeloupéenne.

C) Le « panthéon panafricaniste » comme révélateur de la Vérité afrocentrique

Face à l'insatisfaction vis-à-vis des savoirs divulgués par l'école, décrite comme incapable de répondre aux questionnements identitaires des militants, ceux-ci cherchent des réponses dans des ouvrages et auteurs constituant « le panthéon panafricaniste ». Nous empruntons la notion à Sarah Fila-Bakabadio (2016) qui fait référence aux « *successions de noms et de destins exceptionnels qui incarnent ce que Molefi Asante appelle "l'obligation de grandeur" – "commitment to greatness" – soit des modèles qui peuvent inciter les Africains-Américains à, eux aussi, devenir des Noirs illustres* » (p. 139). Néanmoins, nous souhaitons insister sur les figures intellectuelles du « panthéon panafricaniste » qui sont simultanément considérés comme des personnages incarnant la « grandeur africaine ». Il s'agit donc, pour les militants afrocentriques, d'auteurs considérés à la fois comme des savants illustres mais aussi de véritables « martyrs de la lutte panafricaine ». Les auteurs les plus cités par les militants sont issus de l'*Atlantique noire*, entre Afrique, Amériques et Europe : Cheikh Anta Diop, Marcus Garvey, Malcolm X, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Thomas Sankara, Kwame Nkrumah et Patrice Lumumba, entre autres. Ils interviennent comme les premières bases intellectuelles formelles des cadres de l'action collective panafricaniste afrocentrique. Même si ces auteurs ne sont pas tous afrocentristes, ils sont interprétés sur un mode afrocentrique pour signifier une même identité africaine et donc une destinée commune. Que l'on soit français ou détenteur d'une nationalité africaine, qu'importe qu'on n'ait pas vécu les mêmes expériences au quotidien, qu'on ait vécu dans des pays différents. L'important est qu'il existe une « personnalité africaine » particulière qui appelle, de par son essence même, à lutter pour les États-Unis d'Afrique.

L'usage du terme de martyr ou de héros est très fréquent par les militants panafricanistes afrocentriques interviewés, comme Martin qui parle de « *martyrs, en tout cas des héros de la lutte africaine* » (Entretien, 7 novembre 2020). Ces termes évoquent la notion de sacrifice, au cœur de l'*ethos* du militant panafricaniste, prêt à donner sa vie pour la lutte, et inscrivent les militants dans une lutte intemporelle pour la justice. Les militants panafricanistes afrocentriques recréent ainsi une généalogie familiale contre-hégémonique : leurs ancêtres « *ont balisé le chemin* » (Timéo, Entretien, 29 décembre 2020), qu'il s'agit de suivre, en tant que militant panafricaniste. Les références à ces « ancêtres glorieux » indiquent aussi une certaine permanence de la domination des noirs, de leur époque jusqu'à aujourd'hui : elles donnent donc à voir un passé qui serait toujours présent. La lutte des aînés révolutionnaires n'est pas terminée car ceux-ci ont été assassinés par les puissances impérialistes⁵⁶ et n'ont pas pu mener à bout leurs projets. Par exemple, le combat panafricaniste d'Emma s'inscrit dans un rapport de filiation par rapport aux « vaillants ancêtres » comme le roi Behanzin dont elle se doit de continuer le combat. Emma explique qu'elle a une connexion spirituelle avec le roi Behanzin qu'elle invoque régulièrement. Elle vivrait les mêmes persécutions que Behanzin, notamment la séparation de ses enfants et l'isolement qu'elle a subi à cause de son engagement pour la « *Renaissance du peuple kamite* » (Entretien, 9 janvier 2021).

L'expérience décrite de la lecture de ces ouvrages par les militants est celle de l'identification forte aux auteurs qu'ils lisent sur le racisme et l'impérialisme. Les militants racontent éprouver le sentiment que « la vérité » est enfin dévoilée, auparavant cachée par l'école et les milieux universitaires africanistes. C'est

⁵⁶ Les militants font ici référence aux leaders panafricanistes tels Thomas Sankara, Patrice Lumumba et Sylvianus Olimpio et aux figures du nationalisme noir américain comme Malcolm X et Martin Luther King.

à travers un registre émotionnel que raconte Valentin, basé en France, dont les parents sont originaires du Rwanda, son expérience quand il découvre *Les Damnés de la Terre* (2016) [1961], de Frantz Fanon : « *quand j'ai lu ce livre, j'ai vu que cet homme avait tout compris, c'est comme s'il lisait dans mon esprit, et j'étais totalement d'accord avec lui. C'était incroyable, j'avais jamais lu un truc comme ça* » (Entretien, 15 novembre 2020). La lutte panafricaniste afrocentrique passe donc aussi par la prise en charge du récit sur l'histoire de l'Afrique qui doit rétablir la vérité sur l'Afrique. Celle-ci doit être écrite par les Africains eux-mêmes, pour contrer le récit des africanistes qui font de la « *masturbation intellectuelle* » (Timéo, Entretien, 29 décembre 2020). Cette appréhension de l'école et des milieux universitaires explique aussi pourquoi le militantisme panafricaniste afrocentrique se conçoit sur le mode d'un régime de vérité contre-hégémonique. À travers la découverte de ces ouvrages panafricanistes, les militants enquêtés décrivent ainsi la compréhension qu'il existe plusieurs vérités : celle de « l'élite », du « système », qui est biaisée et formulée en fonction de leurs intérêts ; et la « vraie » histoire et identité des noirs qui doit être connue des noirs pour fonder leur engagement panafricaniste. La socialisation panafricaniste a donc pour conséquence de produire une identité militante bien définie : le panafricaniste est celui qui doit rétablir la vérité en cherchant ce qui est caché et en lisant les auteurs « révolutionnaires » qui sont volontairement occultés par les puissances impérialistes occidentales.

La figure majeure de ce « panthéon panafricaniste » est Cheikh Anta Diop, considéré comme le père de l'afrocentrisme par les afrocentristes américains comme franciliens. Cheikh Anta Diop est l'auteur le plus cité par les militants qui décrivent le début de leur socialisation idéologique. Il agit comme un « électrochoc » (expression de Raphaël, Entretien, 28 octobre 2020) en « dévoilant » que l'homme africain a civilisé le monde entier et que le continent africain est uni par une seule même culture, provenant d'Égypte antique. La lecture des ouvrages de Cheikh Anta Diop favorise une lecture de l'africanité sur le mode d'une identité épaisse où les différentes cultures africaines ne sont que des manifestations d'une culture identique venue d'Égypte antique. L'engagement panafricaniste de Raphaël, franco-sénégalais, se formalise après avoir découvert Cheikh Anta Diop (Entretien, 28 octobre 2020). À la lecture de ses ouvrages et notamment de *Nations nègres et cultures* (1956), Raphaël raconte découvrir la « *falsification monstrueuse de notre histoire* », c'est-à-dire celle de la colonisation, de la traite négrière, de l'Égypte antique et des civilisations de manière générale. Apprendre la grandeur de la civilisation africaine qui est, selon Cheikh Anta Diop, à l'origine des sciences, des arts et de toutes les autres civilisations du monde, suscite, chez Raphaël, une « épistémè du doute » qui pousse à « déconstruire » la réflexion sur la situation de l'Afrique. Nous sommes tributaires de l'expression d'Agnès Kedzierska-Manzon qui l'utilise pour signifier une « *incertitude profonde quant au potentiel, aux motivations et même à la véritable identité de tout un chacun* » (Kedzierska-Manzon, s.d., p. 120). Nous parlons d'« épistémè du doute » pour signifier que ces lectures jouent comme une boîte de Pandore aux questions, qui encouragent, au fur et à mesure, à « déconstruire » de plus en plus les savoirs considérés comme rigoureux, scientifiques et, donc, légitimes. Ainsi, il se demande : si l'Afrique est aux origines de l'humanité, pourquoi est-elle dans cette situation ? Pourquoi, si elle a un passé si glorieux, est-elle aujourd'hui réduite à « *une proie où certains viennent se servir* » ? Pourquoi l'Afrique ne se développe pas, alors qu'elle a toutes les richesses nécessaires pour le faire ? En République Démocratique du Congo ou au Cameroun, Liam comme Arthur, les militants afrocentriques évoquent les mensonges ou les dissimulations de l'école « coloniale » qui parle de la

colonisation sous un angle positif ou qui transmet des savoirs non adaptés à « l'humanité » africaine (Entretien, 6 janvier 2020). C'est aussi le cas de Valentin qui, à la lecture de *Nations nègres et cultures*, « prend une baffe comme jamais » (Entretien, 15 novembre 2020). Il explique qu'en apprenant que les Africains ont fondé des civilisations glorieuses, il peut enfin, en tant qu'Africain, sortir de la soumission : « Dieu merci on a eu cet homme-là parce que sinon, [...] on allait être soumis à vie en fait, si personne n'allait nous dire à quel point on avait été grands ». À ce moment-là en études de sociologie, ce livre formalise sa déception par rapport aux études universitaires car il comprend que le savoir académique dit légitime est biaisé : « les gens ont un parti pris, et ils font des travaux en fonction de leur parti pris ». La lecture de Cheikh Anta Diop confirme son désappointement vis-à-vis de la sociologie qu'il espérait étudier pour modifier les rapports de force et lutter contre les inégalités. Au contraire, elle serait garante d'un ordre « racial », raciste et colonial imposé en France et dans le monde entier. Elle ne serait pas une science, mais plutôt une question de points de vue avec des doctrines différentes qui s'affrontent. Seuls les travaux de Diop et de ceux qui s'inscrivent dans sa lignée diraient la vérité et seraient gages de véracité.

La socialisation panafricaniste a donc permis de produire une « africanité » commune. Elle a joué un rôle de « liant » des différentes trajectoires personnelles des militants panafricanistes qui en viennent tous à considérer que l'école officielle, en France comme en Afrique, ment sur l'histoire de l'Afrique et donc, sur la « vraie » identité des Africains. Peu importe leurs origines, leurs profils socio-professionnels, leurs carrières militantes, ils considèrent que le système éducatif dissimule les civilisations africaines « glorieuses », c'est-à-dire l'Égypte antique et les grands royaumes d'Afrique de l'Ouest et centrale. Cela explique pourquoi l'identité africaine que certains militants construisent est celle de pharaons, d'empereurs ou de rois, qui n'ont pas seulement un pouvoir politique, mais aussi, de par leur filiation avec le divin, une puissance spirituelle. Les afrocentriques se définissent alors comme des « surhommes » aux capacités extraordinaires de « déprogrammer » le système raciste et néocolonial : ils possèdent une « royauté » en eux, en tant que noirs et Africains, qu'il s'agit de retrouver pour « émanciper » l'Afrique. Peu importe leurs différences, la socialisation panafricaniste produit une africanité sur le mode d'une filiation avec les martyrs africains de la liberté et de la vérité. Cette socialisation panafricaniste aboutit à la formalisation d'un *ethos* de guerrier contre le système eurocentrique des savoirs qui aliène et domine les noirs. En se référant de manière centrale à la civilisation « égypto-nubienne », une civilisation qui n'existe plus et qui peut donc facilement être appropriée, elle permet de créer un mythe fondateur pour une communauté transnationale noire (Fila-Bakabadio, 2016, p. 112). Cette socialisation permet aussi de construire un projet politique puissant, en interprétant l'État pharaonique comme un État puissant et rassembleur, dans une perspective panafricaniste⁵⁷. Elle vient être « captée » par les militants qui l'utilisent pour expliquer l'expérience de racisation qu'ils subissent, le sentiment qu'ils ne sont pas inclus dans le récit officiel de l'histoire française et leurs différentes expériences personnelles, comme les trajectoires socioprofessionnelles de leurs parents. Il est désormais nécessaire de revenir en détail sur certains des entrepreneurs de politisation afrocentrique qui ont joué un rôle de « passeur » des savoirs non seulement panafricanistes, mais aussi afrocentristes.

⁵⁷ Voir, par exemple, Omotunde (2006, pp. 66-67) : « L'Histoire nous révèle que l'Afrique noire a émergé en tant que premier foyer civilisationnel (il y a 4000 ans), en matérialisant un projet revêtant deux aspects intimement liés : L'unité de toutes les forces vives (c'est le Sema-Tawy, Union des deux terres, Haute et Basse Égypte), La constitution d'un État puissant (l'État pharaonique), doté d'une administration puissante, veillant au bien être de tous les habitants ».

II. « L'école maronne » : intellectualiser la révolte avec les instituts afrocentriques

La fréquentation de certains instituts para-universitaires afrocentriques basés en Île-de-France fixe les cadres d'action collective des militants panafricanistes afrocentriques. Nous voulons ici apporter une contribution à la description du « *réseau des institutions, des organes de diffusion, des connections d'un continent à l'autre* » (Fauvelle-Aymar, 2002, p. 76) de l'afrocentrisme, que nous approchons « par le bas » (Bayart et al., 1992), c'est-à-dire par la manière dont ils ont influencé l'idéologie des militants panafricanistes (PAR). Nous souhaitons montrer comment les militants panafricanistes s'approprient, négocient et parfois se distancient de ces apprentissages théoriques afrocentristes. Nous reprenons ici la notion d'« *afrocentrismes populaires* » de Sarah Fila-Bakabadio (2016) pour insister sur la flexibilité des théories afrocentristes que les militants afrocentriques reconstruisent, « bricolent » et dépassent pour les adapter à leur trajectoire de vie et à leur identité et en tirer le sens qui leur convient (p. 281).

Nous souhaitons nous concentrer sur les deux instituts afrocentriques para-universitaires les plus fréquentés par les militants que nous avons interviewés : *Africamaat* et le *MINACAD*, fondés respectivement par le professeur Jean-Charles Coovi Gomez et son ancien élève, Jean-Philippe Omotunde. Ces derniers sont les deux figures intellectuelles les plus citées dans les entretiens. Ils sont considérés, par les militants, comme des « *sommités* » (expression de Michel, Entretien, 10 octobre 2020) de la théorie panafricaniste afrocentrique, c'est-à-dire des savants qui apportent une lecture « marronne », « dissidente » et « véritable » de l'histoire, non seulement de l'Afrique, mais aussi de l'humanité (voir encadré).

Le microcosme afrocentriste francilien : portrait de deux entrepreneurs de politisation afrocentriques

En suivant Sarah Fila-Bakabadio (2011), on ne peut pas parler de milieu afrocentriste institutionnalisé en Île-de-France. Le réseau afrocentriste francilien peut être désigné comme le pôle intellectuel de la mouvance afrocentrique. C'est un micro-espace constitué d'une multitude d'initiatives personnelles qui prennent la forme d'associations, de sites web ou de pages Facebook, et d'acteurs qui se connaissent entre eux. Au contraire des États-Unis, les théoriciens panafricanistes afrocentriques franciliens dont nous parlons ne sont pas intégrés dans les espaces de savoirs dits légitimes, c'est-à-dire à l'université. Mais ils évoluent dans des espaces informels que les afrocentristes américains ont mis en place parallèlement, à travers l'organisation de conférences par leurs associations et instituts para-universitaires, dans lesquels ils développent leurs théories et présentent les résultats de leur recherche. Ces conférences ont pour but, comme pour les afrocentristes américains, de « *créer un espace social entre les afrocentrismes universitaires et populaires* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 209) où les militants panafricanistes peuvent apprendre ces théories et les renégocier. Ils créent aussi, comme leurs homologues américains, des instituts de recherche qui visent à « *représenter l'afrocentrisme comme une pensée répondant aux standards universitaires [...] [en y reproduisant] les usages sociaux du monde académique dans l'espoir d'y être un jour reconnu* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 205).

Jean-Charles Coovi Gomez (alias Sech Coovi Rekhmire Gomez), originaire du Bénin, se définit comme égyptologue, philosophe et historien. Il rencontre Cheikh Anta Diop le 29 août 1985 à Paris et il est formé par Théophile Obenga (Gomez, 2015). Dès 1986, Jean-Charles Coovi Gomez crée l'association estudiantine de Nanterre *Soleil Noir* pour, selon ses dires, former un point de ralliement entre les étudiants de Nanterre et les intellectuels de *Diaspora Africaine* (voir *supra*, première partie). *Soleil Noir* vise à défendre les revendications des étudiants africains noirs et à sensibiliser au panafricanisme et à la pensée diopienne (Gomez, 2015). Gomez crée

ensuite, à la fin des années 1980, le *Mouvement International négro-africain Cheikh Anta Diop* (MINACAD) qui avait pour objectif de fédérer *Soleil Noir* et *Diaspora Africaine*. Le MINACAD partage la vision sankariste du « panafricanisme des peuples » et sensibilise les jeunes aux idées de Cheikh Anta Diop. Le MINACAD prend ensuite plusieurs noms, comme la *Maison des Kamites Marcus Mosiah Garvey* et *Maison du Sematawy* dans les années 1990 et 2000. C'est d'ailleurs sous ces dernières appellations que les militants fréquentent les cours donnés par le professeur Gomez. En dehors de ces cours, le professeur anime de nombreuses conférences sur des ouvrages afrocentristes, comme *L'impératif afrocentrique* de Ama Mazama et *Stolen Legacy* de George G.M. James, les figures du « panafricanisme révolutionnaire » (son expression) comme Thomas Sankara, Marcus Garvey, Anténor Firmin et Kwame Nkrumah, et les sources africaines des religions monothéistes. Gomez fait partie d'un microcosme para-universitaire afrocentriste relié à l'international : il collabore avec l'association *Khepera*, créée en 1994 par le fils de Cheikh Anta Diop, Cheikh M'Backé Diop, qui possède la revue *Ankh*, créée par Molefi Asante et dirigée par Théophile Obenga, égyptologue disciple de Diop (Faes & Smith, 2006).

Jean-Philippe Omotunde (alias Nioussere Kalala Omotunde), né Jean-Philippe Corvo, « afro-caribéen d'origine de la Guadeloupe » selon ses termes (Omotunde, 2010), se présente comme un chercheur en histoire. Diplômé de l'École de Publicité de Paris (Omotunde, s. d.), il est, dans les années 1990, sur les bancs de « l'école maronne » (expression de Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020) de Jean-Charles Coovi Gomez, avec certains des militants afrocentriques (Gomez, 2015). Il a aussi été élève à l'*Institut d'Égyptologie et de Civilisations Africaines Cheikh Anta DIOP* (IECA) (Anyjart, s. d.), association soutenue par la revue *Diaspora Africaine* et également fréquentée par le professeur Gomez, qui y présente des communications (Per Ankh, s. d.). Il suit aussi les cours de *Khepera* (symbole de la renaissance, issu de la mythologie égyptienne), association présidée par le fils de Cheikh Anta Diop et du *Shabaka Institute* (Shabaka est le nom d'un roi Égyptien), où Théophile Obenga, responsable de la revue *Ankh*, enseigne des cours d'initiation à la « langue égyptienne pharaonique » (Hannibal, 2006). Omotunde fonde, à la fin des années 1990 avec Benjamin Jameny et Salomon Mezepe les *Éditions Menaibuc* (qui signifie Men and International Books to unify civilization). L'objectif est de formuler un discours autonome sur la colonisation et l'esclavage (Faes & Smith, 2006). Ils diffusent leurs ouvrages dans plusieurs librairies comme *L'Harmattan*, *Présence africaine*, *Anib'wé* et *Bezouk* (Ibid). Ils établissent aussi une revue en 2004 intitulée « Afrik@raïbes mag, revue africaine d'histoire et de sciences » afin de contrecarrer le monopole des éditeurs français sur les manuels scolaires africains (Ibid). En 2004, il fonde l'institut *Africamaat* avec Bwemba Bong, Salomon Mezepe et René-Louis Etilé (ce dernier étant également un ancien élève de Gomez), avec pour objectif de « permettre au grand public de découvrir l'extrême richesse de l'histoire scientifique et culturelle du Monde Noir » (Negro News, 2014). Il a publié une dizaine d'ouvrages concernant l'histoire de l'esclavage, les humanités classiques africaines et les racines africaines de la civilisation européenne (A-free-can, s. d.). Dans son livre *Qu'est-ce qu'être Kamit(e) ?* (2010), Omotunde s'inscrit dans la « rupture épistémologique » (p. 9) de Cheikh Anta Diop et dans la « philosophie de l'afrocentricité » de Molefi Kete Asante (p. 7). Depuis 2010, il enseigne les « humanités classiques caribéennes » en 2010 à l'*Institut Per Ankh* en Martinique (Kaya, 2014), en collaboration avec l'association *Menaibuc Caraïbes*. En 2014, il fonde l'association *Anyjart*, basée à Baie-Mahault en Guadeloupe (Societe.com, s. d.). Il est aussi l'animateur de l'émission TV « Vérités & Mensonges » sur Canal 3 Monde (Cultures-Haiti, s. d.), chaîne de télévision panafricaine, où il s'exprime sur les origines africaines des sciences, des civilisations et des arts.

A) La formation d'un récit autonome : les usages politiques de l'histoire

La construction d'une appartenance noire transnationale par les savants afrocentristes franciliens repose sur des « usages politiques de l'histoire » (Hartog & Revel, 2001). L'histoire est considérée comme

un terrain politique dans la mesure où elle est instrumentalisée par les Occidentaux qui l'utiliseraient pour démontrer la supériorité de la civilisation occidentale et pour détruire le peuple noir. Ce serait la raison pour laquelle les Occidentaux ne voudraient pas reconnaître l'origine « négro-africaine » de la civilisation égyptienne et qu'ils nieraient les apports de la civilisation égyptienne à la civilisation grecque qui aurait en réalité tout inventé en termes d'arts et de sciences. Ce complot mené par les Occidentaux pour occulter l'histoire de l'Afrique prendrait ses sources dans l'eurocentrisme. Pour Omotunde, l'eurocentrisme se manifeste dans le paradigme occidental qui hiérarchise arbitrairement les civilisations, qui désigne la culture occidentale comme supérieure et qui aliène les « consciences noires » (Omotunde, 2006, pp. 66-67). Comme les afrocentristes américains, les savants afrocentristes s'inspirent de l'ouvrage de George James, *Stolen Legacy* (2017) [1954] qui expliquait que « l'histoire mondiale est le résultat d'une falsification par les peuples blancs qui, craignant la prééminence de l'homme noir, en ont effacé toute trace » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 126). Selon Gomez, l'eurocentrisme s'exprime à travers les milieux africanistes, que Gomez décrit comme des « pseudo-scientifiques politisés » et qui « tirent leur fonds de commerce de la marginalisation de l'Afrique » (UhemMesut, 2012). Selon lui, les sciences sociales et humaines n'ont jamais pas été « déconstruites ou décolonisées » (UhemMesut, 2012). Elles reposent sur des « paradigmes institués » qui obligent chaque chercheur à se conformer aux savoirs qui professent l'infériorité des noirs pour maintenir sa place à l'université (UhemMesut, 2012). Le professeur fustige aussi les scientifiques qui jouent le rôle de « bon nègres », c'est-à-dire qui se conforment au « système » en niant la scientificité des thèses de Cheikh Anta Diop⁵⁸. Ce positionnement par rapport à l'africanisme et à l'eurocentrisme permet au professeur Gomez de se présenter comme un savant qui délivre la « vraie connaissance » aux noirs. Il aspire à instituer les thèses afrocentristes à l'université française, à la manière des afrocentristes afro-américains. Cette position face aux africanistes rappelle également celle des afrocentristes américains qui s'inspirent de l'approche postcoloniale d'Edward Saïd pour conceptualiser l'eurocentrisme (Chapman, 2009). Ils considèrent aussi que l'africanisme représente le regard blanc porté sur l'Afrique (Fila-Bakabadio, 2016, p. 182). De la même manière que Gomez, les africanistes africains sont considérés comme des eurocentristes noirs (Fila-Bakabadio, 2016).

L'idée que les sciences sont colonisées et que les intellectuels, blancs ou noirs, participent à perpétuer la domination de l'Afrique, est présente dans les discours des militants panafricanistes interviewés. C'est par exemple ainsi qu'Eliott positionne son militantisme en opposition avec les intellectuels qui ne remettraient pas en cause le « système » et qui auraient un rôle passif. Selon Eliott, ils sont colonisés et ne veulent pas véritablement l'indépendance de l'Afrique, contrairement à lui qui veut briser l'ensemble des mécanismes structurels de la domination (Entretien, 8 décembre 2020). Les discours des militants panafricanistes afrocentriques sont marqués par une défiance envers les « spécialistes de l'Afrique » invités sur les plateaux de télévision et les médias français qui n'organisent pas de « débat contradictoire » avec les intellectuels afrocentristes. Pour Michel, quand la vérité est dite, elle « transpire », contrairement aux prétendus experts qui mentent sur l'Afrique, comme les journalistes Antoine Glaser et Vincent Hugué, ainsi que l'historien Bernard Lugan : « Parce que si tu es à l'aise, et quand je m'entretiens avec vous aujourd'hui, [...] vous voyez que c'est fluide, parce que j'ai rien à me reprocher, je suis

⁵⁸ Il cite par exemple Joseph Ki-Zerbo, historien burkinabé mort en 2006, et Elikia M'Bokolo, historien congolais directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

tranquille. [Contrairement] aux gens [qui] prétendent être spécialistes de l'Afrique... » (Michel, Entretien, 10 octobre 2020). Néanmoins, ils considèrent aussi la complémentarité entre intellectuels « dissidents » et militants panafricanistes, comme le montre l'entretien accordé à Amzat Boukari-Yabara, historien ayant réalisé une thèse à l'EHESS et à Mwazulu Diyabanza, porte-parole des M-UDC (Panafricanistes TV, 2020).

Pour contrer la vision eurocentriste de l'histoire, les afrocentristes franciliens proposent, comme les afrocentristes américains, d'utiliser l'histoire pour « rebâtir » la « conscience historique » du « peuple africain ». Comme Molefi Asante qui considérait que les chercheurs africains doivent raconter l'histoire selon leur propre point de vue (Fila-Bakabadio, 2016, p. 166), les afrocentristes franciliens incitent les Africains à se replonger dans leur « patrimoine historique » pour retrouver confiance en eux. Pour Omotunde, le passé est politique, il est consubstantiel à l'identité des Africains (ou noirs) et à leur avenir en tant que communauté politique transnationale. Selon lui, si les Occidentaux ont cherché à falsifier l'histoire glorieuse des Africains, c'est parce qu'ils savaient que le passé forme un tout avec l'identité des Africains : « *c'est parce qu'elle [la conscience humaine occidentale] sait que dans la conscience de l'autre, le passé est la chair même du présent qu'elle feint de n'y voir qu'un présent désincarné indépendamment de tout passé et de tout avenir* » (Omotunde, 2006, p. 12). En empêchant les Africains de connaître « leur vraie histoire », le but poursuivi par les Occidentaux est de les transformer en « *une marionnette soumise, un instrument de production corvéable à merci et non rémunéré* » au profit des puissances impérialistes (Omotunde, 2006, p. 12). Pour lutter contre l'aliénation, les Africains doivent donc reprendre conscience de leur passé, leur culture, leurs traditions, leur spiritualité et leur vision du monde. C'est pourquoi l'Égypte antique prend une part importante dans le récit historique afrocentriste : comme pour les afrocentristes américains, elle permet de construire, sur un mode thérapeutique, l'image d'une histoire africaine positive qui remet en cause l'eurocentrisme (Fila-Bakabadio, 2016 ; Walker, 2004). Les instituts para-universitaires afrocentriques, ainsi que les figures qui les animent, permettent ainsi de lier des expériences face à l'école, vécues dans des pays divers. Que les militants aient passé leur enfance et adolescence en France, au Sénégal ou au Congo-Brazzaville, les enseignements délivrés par l'école sont interprétés comme le résultat d'une falsification historique mondialisée. Ils sont le symptôme d'une commune oppression des noirs, ce qui permet d'activer une solidarité « pan-nègre », au centre du panafricanisme afrocentrique. Ainsi, la socialisation afrocentrique favorise une lecture du monde commune en décrivant les relations entre les peuples et les États comme un rapport de domination, de « néocolonisation » de l'Occident sur l'Afrique.

B) « Kémites de tous les continents, unissons-nous ! » : constructions renégociées d'une appartenance noire transnationale

Afin de rassembler un ensemble d'individus aux trajectoires et identités différentes, les instituts para-universitaires afrocentriques fondent une « *communauté imaginée* » (Anderson, 2016) fondée sur une appartenance noire transnationale : celle de kémite (ou de kamite). Le terme de kémite vient de Cheikh Anta Diop qui rejette la traduction de Kemet, qui signifierait « au pays des noirs » et non pas « terre noire » en égyptien ancien (Etienne, 2010, pp. 218-219). L'identification kamite dépasse les frontières ethniques, régionales et nationales et tente d'uniformiser des modes identitaires et des trajectoires divers (Guedj, 2004

; Howe, 1999). Comme les afrocentrismes américains, les instituts afrocentriques franciliens « *produisent un discours transnational fondé sur la valorisation de points communs – “commonalities” – relevés dans les pratiques sociales et les histoires des communautés africaines et afro-descendantes du monde* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 143). Ce récit d'une appartenance noire transnationale permet ainsi de lier des conceptions contrastées de l'africanité pour rassembler et mobiliser vers un but commun : la « libération » de l'Afrique. C'est ce dont témoigne la prise de parole du professeur Coovi Gomez durant la manifestation contre l'« assassinat ciblé » de George Floyd :

« Les Africains manquent juste d'une chose : c'est l'unité d'action entre eux. Ils [les Occidentaux] ont inventé les Antillais, ils ont inventé les Créoles, ils ont inventé toutes sortes de nationalités factices. Mais nous ne sommes ni Antillais, ni Créoles, ni Yoruba, ni Dogons, ni Bambara. Nous sommes tous des Kémites ! Nous sommes tous des Kémites engagés dans un processus de reconstruction du continent que nous appelons Kemet ! Nous voulons les États-Unis d'Afrique, nous voulons créer une grande puissance qui va mettre à l'abri tous les noirs dans le monde ! » (Fredemx, 2020b)

L'appellation de « kémite » permet aussi de revendiquer une identité autonome des catégories idéologiques occidentales. Dans la même logique que les afrocentristes américains, eux-mêmes inspirés des nationalismes américains du milieu du XX^{ème} siècle, les figures intellectuelles afrocentristes franciliennes considèrent les mots comme de véritables instruments d'autodétermination, car « *pour libérer son esprit, l'homme noir doit inventer son propre langage* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 124, en référence au nationalisme noir). Se définir comme kamite, selon Omotunde, c'est « *se soustraire à toute tutelle culturelle, spirituelle et intellectuelle extra-kamite* » (Omotunde, 2010, p. 1) ; c'est se définir par soi-même, pour soi-même. Selon lui, la « conscience kamite » désigne le stade ultime de la conscience à atteindre pour tout panafricaniste. C'est ce qui différencie ce qu'il juge être des panafricanistes encore colonisés, usant de concepts idéologiques contraires à leur essence en tant qu'Africain, à l'opposé des panafricanistes afrocentriques, qui, eux, adoptent une « *conscience africaine autonome* » (Omotunde, 2006, p. 65). Ce qui distinguerait les Africains « décolonisés » de ceux qui sont « aliénés » serait, avant tout, l'appartenance spirituelle. Ainsi, pour les afrocentriques, l'appellation kémite renvoie également à la spiritualité kémite, qui est au cœur de leur combat panafricaniste (voir *infra*, C. de la troisième partie). *Africa Ubuntu*, un site de développement personnel tenu par des jeunes antillais, remercie le professeur Jean-Charles Coovi Gomez pour son « *support inestimable* » dans sa conscientisation afrocentrique (Mingiedi, 2020). Ils expliquent avoir compris qu'« *en continuant de porter ce nom [Afrique], nous continuons à accepter d'être assujettis par nos envahisseurs et occupants* ». C'est en raison de ce nom, qui contient une « charge énergétique négative », que le continent continue d'être dominé, affirment-ils.

Les usages du langage comme arme politique, professés par les entrepreneurs afrocentristes, influencent donc fortement l'engagement militant des panafricanistes afrocentriques, en même temps qu'ils engagent des réappropriations. La manière dont Raphaël se définit montre bien comment il renégocie les usages de la catégorie kémite. Pour lui, le terme de « kémite » renvoie à une appartenance noire sur le plan historique et civilisationnel, mais pas à une identification religieuse : « *je suis kémite dans le sens où le kémite, c'est le descendant du royaume de Kouch, descendant des anciens guerriers qui ont fait la civilisation noire. Mais t'as le kemitisme dans le sens religieux qui prône le symbolisme [...] Et ça, je suis*

pas dans ça. [...] Un, parce que je suis musulman et moi je dis que je suis kémite dans le sens panafricain » (Entretien, 28 octobre 2020). Il refuse le courant religieux ou spirituel du kémitisme car il considère qu'il crée des divisions dans la « communauté africaine ». Il se positionne comme le garant de la « *définition originale du panafricanisme* », c'est-à-dire « *l'unité d'un peuple qui a été dispersé* », ce que le kémitisme ne permettrait pas. Bien qu'il se revendique Kémite, il considère dans le même temps que les panafricanistes « kémites » ne sont pas assez concrets : au lieu de s'attaquer aux problèmes du continent africain, ils « *parlent des pyramides* ». Issu d'une famille musulmane appartenant aux confréries tijane et mouride, Raphaël est fortement attaché à son appartenance religieuse musulmane et rejette l'aspect religieux du kémitisme. Il utilise le terme de « Kémite » pour s'inscrire en filiation avec le royaume de Kouch, dans un sens « panafricain », c'est-à-dire pour insister sur l'idée d'une unité culturelle entre tous les peuples africains et pour promouvoir une version « décolonisée » de l'histoire de l'Afrique.

Étant donné que la civilisation égyptienne proviendrait du royaume de Kouch (orthographié aussi koush), selon les afrocentristes, et que la civilisation égyptienne aurait fondé toutes les civilisations du monde, Raphaël ne s'inscrit pas seulement comme un « descendant » des fondateurs des « civilisations noires », mais, plus largement, comme le « fils » des bâtisseurs de l'humanité. Kouch, « noir » en hébreu, personnage de la Genèse dans la Bible, désignerait, selon les sources égyptiennes, un « *vaste territoire étendu de l'Égypte au Soudan, approximativement compris entre les villes d'Assouan et de Khartoum* » (Morabito, 2010, pp. 323-324). Selon les afrocentristes comme Théophile Obenga, historien, égyptologue et linguiste diopien, le royaume de Kouch renvoie au premier État conçu par des « noirs africains » dans l'Antiquité. Selon lui, il est « *le prototype même de toutes les institutions ultérieurement développées à travers le continent africain* » (Obenga, 1983, p. 143). En suivant l'objectif afrocentriste, Obenga en appelle à retrouver cette « *macro-structure fondamentale* » pour faire face à une « *Afrique meurtrie par l'histoire* » et pour reconstruire de grands ensembles politiques et culturels en Afrique (Obenga, 1983, p. 148). Mais le royaume de Kouch, dans une perspective afrocentriste, n'aurait pas seulement civilisé le continent africain, mais l'ensemble de l'humanité, à travers leurs intermédiaires Égyptiens. Comme l'explique Jean-Charles Coovi Gomez, « *l'Afrique est le berceau de toute l'humanité et la matrice de toutes les civilisations du monde. C'est en Afrique qu'est partie, il y a très longtemps, il y a 200 000 ans, le souffle de l'esprit, qui a irradié tous les autres continents* » (Fredemx, 2020b).

Gabriel, qui a aussi suivi les cours du professeur Gomez, reformule le sens de l'identité kémite pour le faire correspondre à sa trajectoire personnelle et sa vision du combat panafricaniste. Pour ce militant actif, qui lutte contre la négrophobie à travers l'usage de la manifestation et de l'action directe, l'approche afrocentriste, telle qu'elle lui a été enseignée par Gomez, ne correspond pas à sa vision de l'engagement panafricaniste. Pour lui, l'approche afrocentriste ou « kémite » n'est pas assez pratique, elle n'engage pas les militants à combattre activement sur le terrain. L'approche trop théorique du kémitisme deviendrait finalement stérile et traduirait presque une part d'aliénation : « *souvent le piège de ce genre de cours-là, c'est que les gens restent à apprendre toujours plus, et parfois ça peut cacher une peur de passer à l'action* » (Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020). Au contraire du professeur Gomez et de Jean-Philippe Omotunde qui clament à la fin de chaque intervention que les Kamites doivent s'unir, Gabriel considère que le fait de crier son appartenance kémite traduit un manque de confiance en soi. Certains kémites, selon lui, clament leur appartenance kémite pour masquer leur aliénation. Or, être kémite, c'est être passé par un

processus de décolonisation mentale totale. Pour lui, l'appartenance kémite est donc une identité naturelle qui n'a pas besoin d'être revendiquée explicitement. Il faut d'abord lutter contre l'aliénation en s'éduquant sur l'histoire des noirs dans le monde pour « *tuer l'animal raciste qui est en nous* » (Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020). Ce travail de « *déprogrammation mentale* » ne doit pas passer par l'appellation « kémite » mais celle de « nègre » car « *le mot nègre, il faut d'abord qu'on le dompte* » (Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020). Il en veut pour preuve que Cheikh Anta Diop n'avait lui-même pas abouti à un processus de décolonisation totale car son livre, *Nations nègres et cultures*, conserve le terme de « nègre » et non pas « kémite ».

L'apprentissage afrocentrique est l'occasion pour Eliott, de valoriser son appartenance religieuse à la spiritualité kongo qu'il juge supérieure à n'importe quelle forme de « *spiritualité ancestrale africaine* », y compris le kemitisme (Eliott, Entretien, 8 décembre 2020). À cet égard, il est intéressant de comprendre que la quête spirituelle d'Eliott est à mettre en regard avec les voyages qu'il effectue, au milieu des années 2000, dans les Caraïbes (en Haïti, République dominicaine, Trinidad-et-Tobago, Saint Vincent et Grenade) et en Amérique latine (Bolivie). Ainsi, Eliott « redécouvre » la spiritualité kongo, qu'il définit comme celle du clan familial Ntumba Mvemba, à travers un « intermédiaire » diasporique caribéen et latino-américain, en opposition à l'appartenance religieuse catholique de sa famille restée au Congo. C'est à ce moment-là qu'il abandonne son prénom occidental pour se séparer définitivement de toute influence culturelle étrangère. Cela rappelle les afrocentristes américains pour qui le changement de nom est un acte crucial vers la refondation d'une identité africaine « authentique » (Fila-Bakabadio, 2016 ; Guedj, 2010). Pour lui, les kémites « *se limitent dans une maison* » alors que lui, en tant qu'initié à la spiritualité kongo, connaît tous les « secrets » de toutes les « maisons » (Eliott, Entretien, 8 décembre 2020), puisque la religion égyptienne viendrait en réalité du royaume du Kongo. L'idée selon laquelle la civilisation d'Égypte antique proviendrait en réalité du Congo est une idée à la fois partagée par certaines églises prophétiques et pentecôtistes au Congo (Demart et al., 2013) (dont Eliott a probablement connaissance, d'autant plus qu'il était un prédicateur catholique dans son pays d'origine) et certaines versions de l'afrocentrisme (Chrétien, 2010). Il explique qu'il a accès à une force spirituelle supérieure aux autres divinités des « cultes ancestraux africains » : celle-ci est universelle et rassemble l'ensemble des divinités spirituelles de l'invisible. Son positionnement en termes de spiritualité doit se mettre en rapport avec la manière dont il se positionne au sein de la mouvance panafricaniste afrocentrique. Il se démarque des autres militants afrocentriques en affirmant que, contrairement à ceux-ci, il a accès à une connaissance universelle occulte qui lui permet de se détacher des volontés particulières des divinités des cultes ancestraux africains. Ces dernières seraient en réalité en train d'appeler leurs fidèles à se venger de l'homme blanc. Eliott utilise donc son positionnement spirituel pour affirmer qu'il est le représentant le plus légitime au sein de la mouvance afrocentrique : il a un pouvoir que les Occidentaux connaissent et respectent, notamment par le fait qu'il a un engagement « raisonné » qui n'appelle pas à commettre des actes de violence envers les blancs. Alors qu'il pourrait lancer une armée de guerriers panafricains pour se venger de l'homme blanc, il choisit la voie pacifique du dialogue pour être conforme à son « patrimoine culturel » et son « héritage ancestral » en tant que descendant de la lignée de Ntumba Mvemba et fidèle de Dieu, « Nzambi ».

Adam, qui a suivi les cours de Jean-Philippe Omotunde et de Jean-Charles Coovi Gomez, respectivement à *Africamaat* et au *Sematawy*⁵⁹, se revendique Kamite au sens spirituel du terme. Mais, pour lui, la dimension spirituelle des cours proposés par les instituts afrocentriques n'était pas assez présente. La manière dont Adam négocie le terme de kémie est aussi intrinsèquement liée à sa quête d'authenticité africaine. Pour lui, le professeur Gomez manifeste, de par son apparence vestimentaire faite de costumes cravates, une identité kémie encore colonisée, ce qu'il juge être en contradiction avec le combat panafricaniste. On comprend ainsi que la lutte panafricaniste afrocentrique passe par la représentation et la manière d'incarner le combat panafricaniste (Sarah Fila-Bakabadio, Entretien, 8 décembre 2020). Il considère que ce qui manque aux instituts afrocentriques, c'est la pratique de rites spirituels concrets, comme la Kwanzaa, fête afro-américaine créée par l'afrocentriste Maulana Karenga. D'autre part, ils considèrent que les instituts afrocentriques n'incarnent pas de manière pratique l'identité kémie car ils ne sont pas en interaction concrète avec les kémies du monde entier, contrairement à ce que lui permet de faire l'organisation afrocentrique internationale à laquelle il appartient. Son « initiation religieuse » auprès de celle-ci lui a permis de voyager dans la diaspora africaine, dans les antennes de l'organisation à travers le monde, et d'éprouver les liens qui, dit-il, unissent les noirs du monde entier.

C) La maât : la spiritualité comme arme politique

À travers les cours sur les « humanités classiques africaines », les entrepreneurs de politisation afrocentrique enseignent la « spiritualité kémie » aux militants panafricanistes afrocentriques. Pour les afrocentristes franciliens, la spiritualité kémie, comme l'histoire, n'est pas neutre : elle a aussi été volée aux Africains. Se convertir à la spiritualité kémie est un acte politique (Guedj, 2003) car elle foment une identité kémie autonome, séparée de toute influence occidentale, qui sert de soubassement de l'engagement panafricaniste afrocentrique. On peut rattacher la spiritualité kémie aux « religions néo-traditionnelles » (de Witte, 2012) ou au « renouveau païen » (Kedzierska - Manzon, 2020). La spiritualité kémie peut aussi être associée au « patriotisme culturel » qu'a défini Elizabeth Isichei (1996) comme une pratique religieuse pratiquée en milieu urbain, au contenu nationaliste et caractérisée par une approche intellectuelle et idéologique forte. Comme le patriotisme culturel, la spiritualité kémie ne s'appuie pas sur des pratiques rituelles très fixées et emploie les médias pour faire valoir une représentation de soi, utile pour le combat politique. Chez les afrocentristes, la spiritualité kémie sert de « liant » aux différentes identités africaines dans l'objectif de fonder une unité culturelle et politique des peuples africains, sur le continent et dans la diaspora (Guedj, 2004). Pour faire valoir leur projet politique, la spiritualité kémie, telle qu'enseignée et pratiquée par les savants afrocentristes franciliens, est utilisée comme outil politique pour (re)construire les bases morales de la société africaine « authentique ». On peut aussi associer la spiritualité kémie au *New Age* (Champion, 1994 ; Simon, 2003 ; Teisenhoffer, 2007) que l'on peut définir comme « *un syncrétisme religieux [qui] traduit une recherche d'harmonie entre l'homme et la nature (végétale ou animale) [et dont] le point de départ en est le développement individuel, spirituel et physique de la personne qui doit mener à un éveil intérieur et à une réunification du moi* » (Delorme, 2001, Note de bas de page 7). Ainsi, la spiritualité kémie, comme le *New Age*, refuse le terme de religion au profit de

⁵⁹ Le *Sematawy* est un autre terme désignant le MINICAD (Adam, Entretien, 18 novembre 2020).

celui de spiritualité, jugée plus authentique, ce qui permet simultanément des appropriations personnelles importantes (Hervieu-Léger, 2001). Elle sert aussi à se positionner contre un modèle de société occidental jugé décadent, contre-nature et immoral pour affirmer un modèle africain jugé « authentique » et « décolonisé ». Elle permet une transformation individuelle, de retrouver l'estime de soi à travers la « réactivation » de son essence africaine. Elle considère également que les religions sont unies par une même source, l'Égypte antique (Albanese, 1993). La religion kémite est pensée comme la fondatrice de tous les savoirs, remettant en cause la distinction nature/ culture (Hervieu-Léger, 2001), comme le faisaient les mouvements occultistes et francs-maçons européens vis-à-vis des « mystères » égyptiens (Howe, 1999).

Ainsi, le professeur Gomez utilise les thèses afrocentristes de la supériorité de la civilisation et de la spiritualité de l'Égypte antique, pour fonder un panafricanisme complètement autonome de toute idéologie occidentale. Il convoque, pour cela, la théorie des deux berceaux de Cheikh Anta Diop et la théorie « peuple du soleil et peuple de glace » (« Sun and Ice People ») développée par Leonard Jeffries, une des figures les plus importantes des afrocentrismes universitaires américains. Cheikh Anta Diop expliquait que les origines des sociétés africaines et européennes proviendraient respectivement du « berceau nordique » et du « berceau méridional » (Diop, 1959 [1982], p. 135-136, cité dans Fila-Bakabadio, 2016, p. 87). Le premier serait caractérisé par le nomadisme et le patriarcat, tandis que le deuxième serait associé au sédentarisme, à l'agriculture et au matriarcat. Jeffries prolonge la thèse de Cheikh Anta Diop sur les deux berceaux pour expliquer l'idée selon laquelle les noirs et les blancs auraient des gènes différents, associés à des comportements spécifiques (Fila-Bakabadio, 2013). Jeffries donne ainsi une explication biologisante à la domination des Occidentaux sur les Africains : c'est à cause de gènes différents que les Occidentaux auraient bâti une civilisation intrinsèquement « *matérialiste, masculine, qui prône l'individualisme et la compétition entre les personnes* », ce qui les aurait poussés vers les conquêtes et la domination (Fila-Bakabadio, 2016, p. 54, faisant référence à la théorie de Jeffries). À l'opposé, les Africains, issus du berceau du Sud, auraient construit des sociétés « *fondées sur l'harmonie entre les êtres, avec l'environnement et l'univers, sur la prédominance du groupe sur l'individu et sur la solidarité intergénérationnelle* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 54). Ils seraient donc incapables de dominer, ce ne serait pas dans leur nature. De la même manière, pour Gomez, l'Europe, « *la zone septentrionale de notre planète n'a pas vu voir des civilisations à cause du climat froid* » (Fredemx, 2020a), c'est le berceau du Sud qui serait donc à la base de la civilisation. La civilisation kamite serait ainsi entièrement opposée à la civilisation occidentale, car elle serait fondée sur l'humanisme, l'amour de la vie et la filiation avec le divin (Fredemx, 2020a). Selon Gomez, l'amour de la vie sur lequel est basé la civilisation égyptienne se manifeste dans la proximité du Kamite avec la nature : être kamite, c'est être proche de la nature, si bien que lorsqu'on tue un Kamite, on tue la nature elle-même (Fredemx, 2020b). Comme les afrocentristes américains, Gomez dépeint l'Égypte antique comme une « *société holistique, construite en harmonie avec son environnement voire avec le cosmos* » (Fila-Bakabadio, 2016, p. 107). Tel Molefi Asante dans *Kemet, Afrocentricity and Knowledge* (1990), il considère, en tant que savant afrocentriste, que la meilleure manière d'accéder à l'harmonie de l'homme avec le monde est de se convertir à la spiritualité kamite et de refonder la civilisation kamite, à travers le projet panafricaniste. Pour Gomez, qui reprend les thèses des afrocentristes américains Molefi Asante et Maulana Karenga, c'est la spiritualité kémite, à travers la maât,

la déesse égyptienne qui symbolise la justice, la vérité, l'équité et l'harmonie, qui permettra d'accéder à l'harmonie avec le cosmos, à la connaissance la plus parfaite et aux savoirs occultés par l'Occident.

Les discours des militants panafricanistes afrocentriques sont très fortement marqués par la spiritualité kémite, qui est mobilisée dans le cadre de leur engagement militant. Par exemple, pour Adam, les Africains seraient incapables de dominer de par leur lien intrinsèque à la nature. Il reprend la théorie de Jeffries lorsqu'il explique que les Africains n'ont pas de nature invasive et que cela s'explique par le climat dans lequel ils ont évolué : « *On a pas évolué dans un climat conflictuel, [...] donc on a pas cet héritage culturel qui fait qu'on a besoin de dominer, d'envahir, de conquérir, de s'approprier les richesses des autres* » (Adam, Entretien, 18 novembre 2020). Pour lui, c'est à cause de l'invasion des Assyriens qui ont progressivement dominé l'Égypte et des invasions arabo-musulmanes du Nord de l'Afrique, que l'Afrique a commencé à assimiler des « *traditions exogènes* », comme l'esclavage et les conflits meurtriers. Ce serait à partir de ce moment-là que l'Afrique aurait plongé dans le chaos et il s'agit donc de retrouver cet « âge d'or » perdu. Selon Adam, la tradition « kamite » est fondée sur la « valorisation de la vie », c'est-à-dire le principe de la maât. Le combat panafricaniste a donc pour objectif de se rapprocher de la nature, qui est aussi un moyen de se connecter au divin : « *Il faut pas oublier que dans notre conception de la chose, on part du règne animal pour s'élever pour se rapprocher le plus possible de notre nature, notre nature divine* » (Adam, Entretien, 18 novembre 2020). À ce titre, l'homosexualité est, pour Adam, une perversion venue d'Occident. Elle ne correspond pas au paradigme kémite car elle serait une pratique contre-nature. De même, le féminisme est considéré comme une idéologie occidentale qui ne peut s'intégrer au paradigme kémite pour deux raisons : les femmes, dans la civilisation kémite, n'ont pas besoin de féminisme car elles auraient autant de pouvoir que les hommes ; néanmoins, il y a des rôles naturels qu'il s'agit de respecter, comme le fait d'être capable, du fait de sa capacité à donner la vie, à éduquer les enfants et à être la maîtresse du foyer. Ainsi, on comprend que les militants panafricanistes afrocentriques emploient les enseignements des savants afrocentriques franciliens pour reformuler leur vision du combat kémite comme le projet politique de construire une société « authentiquement » africaine, fondée sur la « moralité » et la « nature », à l'opposé d'une civilisation occidentale supposément décadente.

La manière dont les militants lient la spiritualité kémite à la vision de leur combat permet de comprendre que la légitimité du combat panafricaniste afrocentrique est inscrite dans l'ordre divin, la nature, la maât et les « ancêtres ». Emma est convaincue qu'elle obtiendra gain de cause car elle est « *dans la vérité* » et que la vérité « *ne peut se contredire* » (Entretien, 9 janvier 2021). Puisqu'il y a la nature, un « ordre divin » au-dessus d'elle auquel elle doit se rattacher, son combat panafricaniste s'exprime comme le garant de l'ordre de la nature. S'inscrire dans cet ordre divin implique de suivre la voie des ancêtres qui a déjà établi la vision du combat panafricaniste, qu'il s'agit seulement de reprendre en charge. En effet, chez les afrocentristes, il y a une équivalence entre les ancêtres et le divin car, comme l'explique Omotunde, « *nos ancêtres, ces guides de l'humanité [...] furent les seuls êtres humains créés directement par les mains de Dieu* » (Omotunde, 2010, p. 9). La soumission à un « ordre divin » auquel on ne peut « déroger » implique aussi une obligation morale à se révolter car le militantisme panafricaniste est fondé sur ces règles divines intransigeantes, celles de la maât. En effet, selon Jean-Philippe Omotunde, dans un registre millénariste, il est impératif que l'homme se conforme à la maât « *au risque d'ouvrir un cycle de destruction de l'univers et de lui-même* » (Omotunde, 2010, p. 69). Elle s'oppose à Isefet qui, elle, sert le vice, le chaos

et le mal : elle représente l'énergie cosmique du monde occidental qui a pratiqué l'esclavage, a créé des « races », exploite la nature, falsifie l'histoire et maintient les inégalités sociales (Omotunde, 2010, p. 14). On comprend ainsi que le combat panafricaniste d'Emma s'exprime comme la volonté d'établir un équilibre entre les deux forces qui règnent dans le cosmos, la Maât et Isefet. Cette filiation divine a des conséquences sur les modes d'action qu'elle choisit pour son combat : ils se doivent d'être radicaux pour ne pas transiger avec ces règles divines. Quant à Gabriel, il considère que son militantisme va au-delà de la négrophobie : c'est un combat pour l'écologie. Il explique ainsi que la « négrophobie d'État » (ses termes) fait partie de la même logique de destruction de la planète et de l'univers : ainsi, lutter pour la négrophobie, c'est lutter pour la planète, pour garantir l'« *ordre cosmique* » (Gabriel, Entretien, 30 novembre 2020). Il a choisi l'angle de la négrophobie car c'est à travers cette « *fenêtre de tir* » qu'il a appréhendé « *la gigantesque entreprise de destruction qu'a entreprise l'Occident et qu'elle appelle progrès* ». Gabriel considère ainsi qu'il est naturel pour lui de lutter pour l'écologie en vertu de la connexion qu'a « *le noir* » avec la nature, étant donné que celui-ci se considérait comme « *partie intégrante de l'équilibre cosmique* ».

Conclusion de la troisième partie

Dans cette partie, nous avons tenté de montrer que les militants se socialisent aux références intellectuelles du panafricanisme et de l'afrocentrisme, à travers leurs lectures personnelles et leur fréquentation des instituts afrocentriques franciliens. Cette socialisation afrocentrique et panafricaniste agit comme le « liant » d'un ensemble hétérogène de trajectoires et de processus de construction identitaire, dans l'objectif de construire une appartenance à une conscience noire transnationale « kémite ». Les références intellectuelles panafricanistes et afrocentristes auxquelles se sensibilisent les militants permettent ainsi l'identification à une identité afrocentrique, qui s'exprime sur le mode d'une obligation morale à s'engager pour la « Terre Mère », sous peine de « trahir » ses ancêtres résistants anti-colonialistes et de transiger à des lois divines qui régissent l'équilibre de l'univers.

Mais cette socialisation est aussi l'occasion de réappropriations et de distanciations par rapport aux savoirs donnés. Elle vient être « captée » par les militants pour « se brancher » aux carrières militantes et aux expériences vécues. Ainsi, nous avons vu que les militants mobilisent leur socialisation panafricaniste pour expliquer l'expérience de racisation qu'ils subissent en Île-de-France, le sentiment qu'ils ne sont pas inclus dans le récit officiel de l'humanité et les trajectoires socioprofessionnelles de leurs parents immigrés en France. La socialisation à l'afrocentrisme, à travers les entrepreneurs de politisation afrocentriques tels que Gomez et Omotunde, produit aussi des renégociations et des dépassements pour « coller » à leurs carrières militantes et au sens qu'ils veulent donner à « l'authenticité africaine ». Le sens de « kémite » prend donc différentes formes, selon les manières dont il est mobilisé par les militants : une africanité de résistance active sur le terrain ; une filiation avec l'Égypte antique ; une autonomie de savoir complètement départi de toute idéologie occidentale, ou une pratique concrète de rites spirituels kémites.

Conclusion générale

Cette recherche est partie d'une curiosité face au traitement médiatique qu'ont reçu les mouvements noirs panafricanistes, durant le « *printemps racial français* » (Soumahoro, 2020b) de juin 2020, suscité par la mort de George Floyd sous les mains de la police. Comment comprendre la « radicalité » dont parlaient les médias français au sujet de ces mouvements ? Qui étaient ces militants qui portaient une critique véhémente de l'État français qu'ils considéraient comme un pays esclavagiste, colonialiste et néo-colonialiste ? Quelles étaient leurs inspirations intellectuelles ? Quelle était leur stratégie militante et leurs modes d'action ? Si la relative absence d'études sur ce sujet a pu poser certaines difficultés, elle nous avait donné envie de savoir ce qui se cachait derrière le paradoxe d'un « sentiment anti-français » porté, en grande majorité, par des personnes détenant la nationalité française et vivant en France depuis leur plus jeune âge, mais qui se considéraient avant tout comme Africains. La compréhension de ces mouvements, par la littérature académique, comme « fondamentalistes » ou « extrémistes » ne nous semblait pas non plus donner de réponse ni approfondie, ni objective, à nos interrogations.

Dès lors, cette étude s'est donnée pour objectif de prendre au sérieux les mobilisations panafricanistes qui luttent contre le néocolonialisme français, depuis la France et la « diaspora africaine ». À la suite de Pauline Guedj et de ses travaux sur l'afrocentrisme aux États-Unis (2003), nous voulions nous départir d'un jugement normatif et étudier ces mobilisations en tant que mouvements proprement politiques. Tout d'abord, il s'agissait de cerner ces mobilisations dans un aller-retour entre l'espace national français et les différents lieux de l'*Atlantique noire*, qui hébergeaient le même type de mobilisations et de discours que nous avons constaté à Paris. C'est pourquoi nous avons insisté, tout au long de ce papier, à travers l'étude des carrières militantes des panafricanistes franciliens, sur les articulations entre la « condition noire » en France et les échanges idéologiques et matériels transnationaux. Il nous semblait aussi important de dépasser l'appréhension de l'*Atlantique noire* comme un espace exclusivement « anti-anti-essentialiste » (Gilroy, 1993). À travers l'étude des mouvements panafricanistes afrocentriques, nous voulions « [remettre] les nationalismes, les afrocentrismes et les crispations identitaires au cœur de l'*Atlantique noire* » (Aterianus-Owanga & Guedj, 2014, p. 879) en s'intéressant à leurs inspirations nationalistes et afrocentristes. Ainsi, nous avons appréhendé les notions de noirité et d'africanité, non pas comme des évidences naturelles, mais des catégories nourries, construites et renégociées, au cours de circulations de l'*Atlantique noire* (Aterianus-Owanga & Guedj, 2014).

Si nous avons insisté sur les significations de la noirité et de l'africanité, c'était pour montrer qu'elles occasionnent des débats au sein des mobilisations panafricanistes et anti-impérialistes franciliennes dont nous avons tenté d'expliquer qu'ils peuvent particulièrement être rendus visibles en étudiant la mouvance afrocentrique. Ces conflits autour de ce que devrait être l'identité africaine nous ont aussi permis de comprendre la manière dont la représentation de soi, comme dans tout espace militant mais peut-être de manière particulièrement intense au sein des mouvements panafricanistes franciliens, a tendance à agir comme marqueur politique. Ainsi, chez les afrocentriques, la figure du panafricaniste résistant contre le « système » et l'aliénation mentale, révèle que le panafricanisme est conçu comme un projet qui a pour objectif d'abolir les frontières coloniales des États-nations africains et de (re)créer un État fédéral africain, sinon noir. L'*ethos* afrocentrique conceptualise l'anti-impérialisme comme une

responsabilité individuelle et psychologique de « se réafricaniser » et se séparer mentalement, non seulement de la France, mais de l'Occident de manière générale. La représentation de soi joue un rôle fondamental au sein même de la mouvance panafricaniste afrocentrique car pour libérer l'Afrique, il faut « se libérer soi-même » : cela signifie que la légitimité d'un militant ou d'une organisation à lutter pour le panafricanisme dépend de sa capacité à « se décoloniser » complètement et à le prouver. Le militantisme afrocentrique apparaît en effet comme un engagement « totalisant », qui implique de « réafricaniser » l'ensemble des domaines de la vie quotidienne et de soutenir une lutte complètement autonome de l'Occident (Lacroix & Lardeux, 2018). Cela contraste fortement avec l'engagement d'autres militants interrogés qui ne semble pas exercer une influence sur tous les domaines de la vie personnelle. Ces panafricanistes ne définissent pas de la même manière que les afrocentriques l'africanité. Au contraire des afrocentriques qui cherchent la « vraie » identité africaine se trouve dans le passé, ils pensent l'africanité comme un « métissage » novateur qui a permis de créer des hommes nouveaux, à la fois maîtres des sciences occidentales et en accord avec les traditions africaines. Dès lors, leur panafricanisme ne se conçoit pas comme une remise en cause des institutions actuelles de l'Afrique et la création d'une unité politique forte sous la forme d'un État fédéral africain, voire noir, mais plutôt comme un renforcement des liens de solidarité entre les pays africains pour le développement économique du continent. L'anti-impérialisme ne consiste pas, pour eux, à se séparer mentalement de l'Occident, mais consiste à prôner une collaboration plus harmonieuse entre les nations du monde qui puisse permettre l'essor de l'Afrique. Il s'exprime surtout comme une lutte contre l'influence de la France dans la politique des pays africains et contre les inégalités économiques entre la France et l'Afrique.

Si nous avons considéré l'importance des significations de la noirité et de l'africanité chez les panafricanistes franciliens, nous avons parallèlement tenté de montrer comment ces catégories entrent en interaction avec d'autres identifications, comme la nationalité, la classe, le genre et la religion (Aterianus-Owanga & Guedj, 2014). Ainsi, les mouvements panafricanistes afrocentriques franciliens se conçoivent avant tout comme des représentants des quartiers « déshérités » de la République française et mettent en avant des modèles de masculinité valorisante qui passent par un *ethos* sacrificiel pour la dignité du « peuple noir ». Par ailleurs, chez les afrocentriques, le « liant » kémité que les entrepreneurs de politisation afrocentriques essayent de formaliser de manière rigide donne lieu, face à d'autres appartenances, à des interprétations différentes qui impliquent des visions du combat panafricaniste distinctes selon les militants afrocentriques. À travers le prisme des mouvements afrocentriques, ce papier voulait contribuer à insister sur la diversité et l'hétérogénéité de la « diaspora africaine », « *au sein [de laquelle] les identités se construisent selon plusieurs lignes directrices, dont la cohérence est sans cesse repensée et renégociée par les acteurs* » (Aterianus-Owanga & Guedj, 2014, p. 878).

Dans le contexte d'une relative absence des mobilisations afrocentriques au sein de la littérature académique, nous avons voulu les replacer dans une historicité propre au contexte national français qui, depuis le début du XX^{ème} siècle, a été en étroite relation, surtout idéologique, mais parfois matérielle, avec les Amériques et l'Afrique. Dans une première partie, nous avons appréhendé, à travers les modes identitaires que les compréhensions de la noirité et de l'africanité déploient, les filiations idéologiques entre certains mouvements franciliens du XX^{ème} et les mouvements panafricanistes afrocentriques contemporains. Cela nous a permis de comprendre l'historicité du nationalisme garveyiste et du

nationalisme culturel qui caractérisent les mouvements panafricanistes afrocentriques. En effet, les mouvements panafricanistes afrocentriques contemporains s'inscrivent dans une longue histoire de mobilisations sur le sol français qui revendiquent la fondation d'un État fédéral africain, voire noir, et l'affirmation d'une identité africaine épaisse partagée par les Africains, sur le continent et dans la diaspora.

Dans la deuxième partie, nous avons tenté de comprendre comment un ensemble de trajectoires diverses et de modes identitaires différents « tenaient ensemble » dans la conception d'une africanité fondée sur une identité épaisse. Nous avons souhaité montrer que ces différentes trajectoires parvenaient à s'agréger de par leur capacité à « se brancher » (Amselle, 2001) facilement à l'idéologie fluide et mouvante du panafricanisme. Néanmoins, cela ne signifie pas que ces militants conçoivent tous de la même manière le panafricanisme et l'anti-impérialisme. Même si les entrepreneurs de politisation afrocentristes tentent de fonder une appartenance noire transnationale sous le « liant » kémité, nous avons expliqué, dans la troisième partie, comment les militants mobilisent, reconstruisent et renégocient, à leurs manières, le panafricanisme et l'anti-impérialisme, ce qui donne lieu à des débats au sein de la mouvance afrocentrique.

Pour conclure, cette recherche représente la première contribution à l'étude des carrières militantes des panafricanistes contemporains en France. Elle constitue aussi la première tentative de sociologie intellectuelle des mouvements panafricanistes en France, à travers l'étude des réseaux intellectuels afrocentristes franciliens « par le bas ». Deux apports principaux pourraient être retenus de ce travail. Tout d'abord, nous avons montré, en prenant le contre-pied de certains travaux sur les afrocentristes, qu'un fort contenu identitaire n'est pas nécessairement synonyme d'absence de projet proprement politique. Nous avons ainsi expliqué que dans le cas des afrocentriques, une identité épaisse noire est au fondement d'un projet politique construit et rationalisé. D'autre part, nous avons voulu montrer que ces mobilisations ne sont ni une importation récente des États-Unis, ni une invention proprement française. Si c'est d'abord par le prisme des États-Unis que les militants afrocentriques opèrent leur socialisation idéologique, leur inscription dans l'espace francilien aboutit à une sorte de « francisation » du nationalisme, de l'afrocentrisme et du panafricanisme dont l'histoire française, en interaction avec l'Afrique, l'Europe et les Amériques, remonte au début du XX^{ème} siècle. Si les mouvements afrocentriques sont « à la marge » des mobilisations collectives des noirs en France, ils méritent donc tout autant d'être étudiés que d'autres types de mobilisations jugées plus modérées car ils sont, en moins en partie, le produit de l'histoire de la France.

Néanmoins, de nombreux points d'ombre restent à explorer, comme la manière dont les militants se font « entrepreneurs de mémoire », la place des femmes au sein de ces groupes qui semblent être majoritairement masculins (et dont les fonctions de représentation sont principalement occupées par des hommes), le « travail militant » (Nicourd, 2020), le contenu proprement religieux de ces mouvements dont les généalogies restent à explorer, ainsi que leurs interactions concrètes avec les mouvements panafricanistes et afrocentristes dans la diaspora africaine et sur le continent africain. En ce qui concerne ce dernier élément, si les réseaux numériques contribuent à favoriser l'expression de revendications et de projets panafricanistes (Clark, 2014), l'usage du français comme « langue vernaculaire » pourrait être interrogé car il peut permettre de créer des connexions fortes, entre Europe, Afrique et Amérique, mais il peut aussi représenter un obstacle pour l'établissement de connexions fortes avec des mouvements panafricanistes situés dans des pays non-francophones. Il apparaît aussi essentiel d'interroger de manière approfondie, comme nous y invite Rémy Bazenguissa-Ganga (2009), la manière dont l'afrocentrisme, ce

courant intellectuel et idéologique conceptualisé dans la diaspora africaine des Amériques, mais ensuite retravaillé par des figures africaines majeures comme Cheikh Anta Diop, est aujourd'hui reçu et mobilisé par les mouvements panafricanistes sur le continent africain lui-même.

Bibliographie

- Abrahamsen, R. (2019). Internationalists, sovereigntists, nativists: Contending visions of world order in Pan-Africanism. *Review of International Studies*, 46(1), 56-74. <https://doi.org/10.1017/s0260210519000305>
- Ackah, W. B. (1999). *Pan-Africanism: Exploring the Contradictions: Politics, Identity and Development in Africa and the African Diaspora (Interdisciplinary Research Series in Ethnic, Gender and Class Relations)* (1re éd.). Routledge.
- Adi, H. (2000). Pan-Africanism and West African Nationalism in Britain. *African Studies Review*, 43(1), 69. <https://doi.org/10.2307/524721>
- Adi, H. (2010). The Comintern and Black Workers in Britain and France 1919–37. *Immigrants & Minorities*, 28(2-3), 224-245. <https://doi.org/10.1080/02619288.2010.484249>
- Adi, H. (2018). *Pan-Africanism: A History*. Bloomsbury Academic.
- Afom, F. (2019). Histoire sociale d'une idée négro-africaine : la circulation transnationale de la négritude. *Diasporas*, 34, 129-143. <https://doi.org/10.4000/diasporas.4477>
- A-free-can. (s. d.). *Niousséré Kalala OMOTUNDE*. <https://a-free-can.com/Livres-OMOTUNDE>
- Aghassian, M., Amselle, J., Balde, M. S., & Fieloux, M. (1976). *Les Migrations Africaines : Réseaux et Processus Migratoires*. Francois Maspero.
- Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort - Ethique et politique de la race*. La Découverte.
- Aidi, H. (2016). "What Will Happen to All that Beauty?" *World Policy Journal*, 33(1), 5-11. <https://doi.org/10.1215/07402775-3545834>
- Aït-Aoudia, M., Bennani-Chraïbi, M., & Contamin, J.-C. (2011). Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus : les vertus heuristiques du croisement des regards. *Critique internationale*, 1(50), 9-20. <https://doi.org/10.3917/criti.050.0009>
- Albanese, C. L. (1993). Fisher Kings and Public Places: The Old New Age in the 1990s. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 527(1), 131-143. <https://doi.org/10.1177/0002716293527001010>
- Amossy, R. (2014). L'éthos et ses doubles contemporains. Perspectives disciplinaires. *Langage et société*, 149(3), 13. <https://doi.org/10.3917/ls.149.0013>
- Amselle, J. (2001). *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures (ESSAIS) (French Edition)*. Flammarion.
- Anderson, B. (2016). *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Ang, I. (2001). *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West* (1re éd.). Routledge.
- Anselin, A. (1990). *L'émigration antillaise en France*. Karthala.
- Anyjart. (s. d.). *Institut d'Histoire Anyjart*. Anyjart. <https://www.anyjart.com/institut-dhistoire-anyjart>
- Asante, M. K. (1990). *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Africa World Press Inc.
- Aterianus-Owanga, A. (2013). Un rap « incliné sur la force ». *Cahiers d'études africaines*, 53(209-210), 143-172. <https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.17270>

- Aterianus-Owanga, A. (2014). « Gaboma », « Kainfri » et « Afropéen ». *Cahiers d'études africaines*, 216, 945-974. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17897>
- Aterianus-Owanga, A. (2011). Rap et démocratie dans le Gabon contemporain. *Émulations - Revue de sciences sociales*, 9, 81-96. <https://doi.org/10.14428/emulations.009.006>
- Aterianus-Owanga, A., & Guedj, P. (2014). « On the Waves of the Ocean ». *Cahiers d'études africaines*, 216, 865-887. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17877>
- Austin, A. (2006). *Achieving Blackness: Race, Black Nationalism, and Afrocentrism in the Twentieth Century*. NYU Press.
- Auzanneau, M. (2001). Identités africaines : le rap comme lieu d'expression. *Cahiers d'études africaines*, 41(163-164), 711-734. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.117>
- Balibar, É., Chemillier-Gendreau, M., & Costa-Lascoux, J. (1999). *Sans-papiers : l'archaïsme fatal (French Edition)*. La Découverte.
- Balto Vin (2013, 2 octobre). *REPORTAGE GANG LES BLACK DRAGON*. [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=NaYQtFNJI_U
- Barkun, M., & Rollet, B. (2015). Les théories du complot comme connaissance stigmatisée. *Diogenes*, 249-250(1), 168. <https://doi.org/10.3917/dio.249.0168>
- Basu, D., Lemelle, S., & Kelley, R. D. G. (2006). *The Vinyl Ain't Final : Hip Hop and the Globalization of Black Popular Culture* (First edition). Pluto Press.
- Bayart, J., Mbembe, A., & Toulabor, C. (1992). *Le Politique par le bas en Afrique noire : Contributions à une problématique de la démocratie (French Edition)*. Karthala.
- Bayly, C. A. (2003). *The Birth of the Modern World, 1780 - 1914*. Wiley-Blackwell.
- Bazenguissa-Ganga, R. (2009). Au-delà de l'Atlantique noir : les Afriques des banlieues « mondialisées ». Dans C. Agudelo, C. Boidin, & L. Sansone (Éds.), *Autour de l'"Atlantique noir". Une polyphonie de perspectives* (p. 133-151). Éditions de l'IHEAL. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.2732>
- Beauchemin, C., Hamel, C., Simon, P., & Héran, F. (2016). *Trajectoires et origines - enquête sur la diversité des populations en France (GRANDES ENQUETE)*. INED.
- Belkacem, L. (2015). Expressing and contesting minoritization in 'minor mode': online conversations of Black youth of West African descent in the Paris region. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 10(1), 59-72. <https://doi.org/10.1080/17528631.2015.1085659>
- Ben Hassine, H. (2006). *L'Affaire Dieudonné* (Master 2 Recherche en sciences de l'information et de la communication.). Université Lumière Lyon 2. https://www.researchgate.net/profile/Hichem-Ben-Hassine/publication/262529419_L%27affaire_Dieudonne/links/00b49537f079879a47000000/Lafaire-Dieudonne.pdf
- Benford, R. D., & Snow, D. A. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26(1), 611-639. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611>
- Laure Bereni. Penser la transversalité des mobilisations féministes : l'espace de la cause des femmes. Christine Bard. *Les féministes de la 2ème vague*, Presses universitaires de Rennes, pp.27-41, 2012, 978-2-7535-1808-7. fhalshs-01349832f

- Bernardot, M. (2012). 3. Invisibiliser par le logement. De Sonacotra à Adoma. *Les nouvelles frontières de la société française*, 79-100. <https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2012.03.0079>
- Black Panther Party. (1996). What We Want, What we Believe : Black Panther Party Platform and Program. Dans W. Van Deburg (Éd.), *Modern Black Nationalism* (p. 249). New York University Press.
- Blanchard, P. (2021). *Le Paris noir*. Hazan.
- Blanchard, P., Thomas, D., & Bancel, N. (2016). *Vers la guerre des identités ?* La Découverte.
- Blum, F. (2014). FEANF et AEOM : creusets de formation politique multinationaux. Dans *Révolutions Africaines. Congo, Sénégal, Madagascar, années 1960–1970* (p. 107-128). Presses universitaires de Rennes.
- Blum, F. (2015). L'indépendance sera révolutionnaire ou ne sera pas. Étudiants africains en France contre l'ordre colonial. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 126, 119-138. <https://doi.org/10.4000/chrhc.4165>
- Bobiso Media (2021, 8 février). *Ne savons-nous pas que la spoliation entrave le progrès de l'Afrique ?* [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Wom77eVa_G0
- Bois, D. W. (2014). *The Souls of Black Folk*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Boittin, J. (2013). 'Among them Complicit'? Life and Politics in France's Black Communities, 1919–1939. Dans E. Rosenhaft & R. Aitken (Éds.), *Africa in Europe: Studies in Transnational Practice in the Long Twentieth Century* (p. 55-75). Liverpool University Press. <https://doi.org/10.5949/UPO9781846317842.004>
- Boittin, J. (2009). Black in France: The Language and Politics of Race in the Late Third Republic. *French Politics, Culture & Society*, 27(2), 23-46. <https://doi.org/10.3167/fpcs.2009.270202>
- Boittin, J. (2012). The Militant Black Men of Marseille and Paris, 1927–1937. Dans K. Keaton, T. Sharpley-Whiting, & S. Stovall (Éds.), *Black France / France Noire* (p. 221-246). Duke University Press.
- Boittin, J. (2013). Among them Complicit' ? Life and politics in France's Black Communities, 1919–1939. Dans E. Rosenhaft & R. Aitken (Éds.), *Africa in Europe* (p. 55-75). Liverpool University Press.
- Boittin, J. A. (2015). *Colonial Metropolis: The Urban Grounds of Anti-Imperialism and Feminism in Interwar Paris (France Overseas: Studies in Empire and Decolonization)*. University of Nebraska Press.
- Bonacci, G. (2019). Généalogies afrocentrées. *Tumultes*, n°52(1), 13. <https://doi.org/10.3917/tumu.052.0013>
- Boukari-Yabara, A. (2017). *Africa Unite !* Éditions La Découverte.
- Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62(1), 69-72. <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2317>
- Braddock, J. (2013). *Paris, Capital of the Black Atlantic: Literature, Modernity, and Diaspora (A Modern Fiction Studies Book)* (Illustrated éd.). JHUP.
- Bradley, L., & Rabasse, M. (2005). *BASS CULTURE (MUSIQUE)* (Musique éd.). Allia.

- Brazier, J. E. (2017). *Duvalier's Ghosts: Race, Diaspora, and U.S. Imperialism in Haitian Literatures* (Reprint éd.). University Press of Florida.
- Brigade Anti Négrophobie. (2019, 25 mai). *Négrophobie Coloniale* [Publication Facebook]. Facebook. <https://www.facebook.com/unsupportedbrowser>
- Broqua, C. (2009). L'ethnographie comme engagement : enquêter en terrain militant. *Genèses*, 75(2), 109. <https://doi.org/10.3917/gen.075.0109>
- Brown, J. N. (2005). *Dropping Anchor, Setting Sail: Geographies of Race in Black Liverpool* (1st Edition). Princeton University Press.
- Bryden, D. (2004). Detour Canada: Rerouting the Black Atlantic, Reconfiguring the Postcolonial. Dans *Reconfigurations : Canadian Literatures and Postcolonial Identities* (Vol. 2nd, p. 109-122). Presses Interuniversitaires Européennes.
- Bulu, T. S. (2006). Refonder l'idéal panafricaniste à l'aune de l'intellectualité symbolique de la musique. Dans *Séries des livres du CODESRIA* (p. 145-166). CODESRIA.
- Cadasse, D. (2018, 19 juin). *Congo rasta*. Afrik.com. <https://www.afrik.com/congo-rasta>
- Camus, J. Y. (2006). The Commemoration of Slavery in France and the Emergence of a Black Political Consciousness. *The European Legacy*, 11(6), 647-655. <https://doi.org/10.1080/10848770600918281>
- Cattori, S., & M'Bala M'Bala, D. (2005). *Dieudonné : « Tous les combats pour la justice me passionnent »*. Palestine Solidarité. https://www.palestine-solidarite.org/debat.Silvia_Cattori.171005.htm
- Célestine, A., & Fila-Bakabadio, S. (2015a). Engaging in a transatlantic dialogue on race in France: an interview with Tyler Stovall. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 10(1), 96-101. <https://doi.org/10.1080/17528631.2015.1085660>
- Célestine, A., & Fila-Bakabadio, S. (2015b). Introduction. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 10(1), 1-11. <https://doi.org/10.1080/17528631.2015.1085663>
- Champion, F. (1994). La « nébuleuse mystique-ésotérique » : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique. Dans J.-B. Martin & F. Laplantine (Éds.), *Le Défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme* (p. 315-326). P.U.L.
- Chapman, R. Afrocentrism. (2009). Dans R. Chapman (Éd.), *Culture Wars: An Encyclopedia of Issues*. M. E. Sharpe Incorporated. <https://philpapers.org/rec/CHACWA>
- Chevannes, B. (1994). *Rastafari: Roots and Ideology (Utopianism and Communitarianism)*. Syracuse University Press.
- Chevalier, J. (2020, 8 juin). « Anti-négrophobe » et controversée, qu'est-ce que la Ligue de défense noire africaine ? BFMTV. https://www.bfmtv.com/societe/anti-negrophobe-et-controversee-qu-est-ce-que-la-ligue-de-defense-noire-africaine_AN-202006080125.html
- Chivallon, C. (2012). *L'esclavage, du souvenir à la mémoire - contribution à une anthropologie de la Caraïbe (ESCLAVAGES)* (KARTHALA éd.). Karthala.
- Chrétien, J. P. (2010). 12. Les Bantu : des Indo-Européens noirs ? *Afrocentrismes*, 275-298. <https://doi.org/10.3917/kart.chre.2010.01.0275>

- Chrisman, L. (2003). *Postcolonial Contraventions: Cultural Readings of Race, Imperialism and Transnationalism*. Manchester University Press.
- Cissé, M. (2015). *La migration des sénégalais qualifiés en France : entre transnationalisme et construction diasporique*. Thèse de doctorat en Sociologie à Paris 10. <http://www.theses.fr/2015PA100016>
- Clarke, G. (2002). Must All Blackness Be American? Locating Canada in Borden's 'Tightrope Time' or Nationalizing Gilroy's The Black Atlantic. *Odysseys Home*, 71-85. <https://doi.org/10.3138/9781442659865-005>
- Clark, M. K. (2014). The Role of New and Social Media in Tanzanian Hip-Hop Production. *Cahiers d'études africaines*, 216, 1115-1136. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17958>
- Constant, F. (2005). *Les "Noirs" de France sont-ils solubles dans la République ?* Conférence organisée par le CAPDIV à l'EHESS, Les Noirs en France : anatomie d'un groupe invisible, Paris, France.
- Contamin, J. G. (2009). Analyse des cadres. *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 38-46. <https://doi.org/10.3917/scpo.filli.2009.01.0038>
- Collectif Sauvons le Congo (s. d.). Page d'accueil Facebook. https://m.facebook.com/Collectif-Sauvons-le-Congo-147942815294157/?hc_ref=ARTtDbIDgBqhf-XNjoiMbOP12HYzLGJE4sXjbqF6y1aKyVDpZ5GsIY6JL8dINQU6EO0&fref=nf
- Cottias, M. (2007). *La question noire : histoire d'une construction coloniale*. Bayard.
- Cultures-Haïti. (s. d.). *Cultures-Haïti | Jean-Philippe Omotunde*. <http://haiti.spla.pro/fr/fiche.personne.jean-philippe-omotunde.45121.html>
- Cusey, D. (2020). *Contester Brazzaville depuis « la place de Paris » Contribution à une analyse sociologique d'un militantisme congolais à distance* (Mémoire de Master 2 Recherche Science politique mention Études africaines). Université Paris I Sorbonne.
- Dagnini, J. K. (2019). Afrocentrism through Afro-American Music: from the 1960's until the Early 2000's. *Revue sociologique*, 1-16. http://www.revue-sociologique.org/sites/default/files/2_Kroubo_Afrocentricism.pdf
- Daily, A. M. (2014). Race, Citizenship, and Antillean Student Activism in Postwar France, 1946–1968. *French Historical Studies*, 37(2), 331-357. <https://doi.org/10.1215/00161071-2401629>
- de Benoist, J.-R. (1992). La FEANF et les autorités coloniales. Dans *Le rôle des mouvements d'étudiants africains* (p. 115-127). UNESCO/ Harmattan.
- Dedieu, J. P. (2017). De l'anti-France au Tiers Monde. *Genèses*, 106(1), 160. <https://doi.org/10.3917/gen.106.0160>
- Dedieu, J.-P. (2008). *La prise de parole de l'immigration subsaharienne en France (1960–1995)* (Thèse de doctorat en Sociologie.). EHESS. <http://www.theses.fr/2008EHES0161>
- Demart, S. (2016). Au-delà de la controverse française : la critique postcoloniale dans le champ de la sociologie. *SociologieS [En ligne], Dossiers, Sociétés en mouvement, sociologie en changement*, 0. <http://journals.openedition.org/sociologies/5300>
- Demart, S., Meiers, B., & Mélice, A. (2013). Géographies religieuses et migrations postcoloniales : déclinaisons kimbanguistes, pentecôtistes et olangistes en Belgique. *African Diaspora*, 6(1), 122-149. <https://doi.org/10.1163/18725457-12341244>

- Delorme, A. (2001). Les new age travellers. *Sociétés*, 72(2), 107. <https://doi.org/10.3917/soc.072.0107>
- Derrick, J. (2008). *Africa's `Agitators': Militant Anti-colonialism in Africa and the West, 1918–1939* (1re éd.). Oxford University Press.
- de Witte, M. (2012). Neo-Traditional Religions. *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, 171-183. <https://doi.org/10.1002/9781118255513.ch10>
- Dewitte, P. (1999). Des tirailleurs aux sans-papiers : la République oubliée. *Hommes et Migrations*, 1221(1), 6-11. <https://doi.org/10.3406/homig.1999.3379>
- Dewitte, P. (1985). *Les Mouvements Nègres En France 1919–1939*. Éditions l'Harmattan.
- Diop, C. A. (1956). *Nations nègres et cultures*. Présence Africaine.
- Diop, C. A. (1982). *L'unité culturelle de l'Afrique noire : domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*. Présence Africaine.
- Diouf, M. (2012). The Lost Territories of the Republic Historical Narratives and the Recomposition of French Citizenship. Dans T. Keaton, T. Sharpley-Whiting, & T. Stovall (Éds.), *Black France / France Noire* (p. 32-56). Duke University Press.
- Diverse Education. (2016, 4 janvier). *Noted Scholar, Educator Frances Cress Welsing Dies - Higher Education*. <https://diverseeducation.com/article/79884/>
- Diyabanza, M. (2019). *Bumuntu. Humanisme africain*. Auto-édition.
- Diyabanza, M. (2020a, septembre 24). *Entretien de Mwazulu Diyabanza avec Life Africa TV* [Publication Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=180559193611699&id=103327681334851
- Diyabanza, M. (2020b, octobre 29). *PROCES DU 3 DECEMBRE TRIBUNAL DE GRANDE INSTANCE PARIS PORTE DE CLICHY* [Publication Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/watch/live/?v=198356168424342&ref=watch_permalink
- Djennad, N. (2020, 1 septembre). Unir l'Afrique - épisode 21 [Émission de radio] Africa Radio. <https://www.africaradio.com/podcasts/unir-l-afrique-episode-21-24665>
- Doua, E. (2020). Reggae, idéologies et luttes émancipatrices en Afrique. *Hermès*, n° 86(1), 158. <https://doi.org/10.3917/herm.086.0158>
- Dubar, C. (1991). *La socialisation : Construction des identités sociales et professionnelles*. A. Colin.
- Dufoix, S. (2012). *La Dispersion : Une histoire des usages du mot Diaspora* (1re éd.). Amsterdam.
- Durpaire, F. (2006). *France blanche, colère noire*. Odile Jacob.
- Edwards, B. H. (2001). The Uses of Diaspora. *Social Text*, 19(1), 45-73. https://doi.org/10.1215/01642472-19-1_66-45
- Edwards, B. H. (2003). *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Harvard University Press.
- Edwards, N. (1994). Roots and Some Routes Not Taken: A Caribcentric Reading of The Black Atlantic. *Found Object*, 4, 27-35. <https://www.worldcat.org/title/found-object/oclc/29019003>
- Egountchi LDNA. (2020, 17 octobre). *PROCÈS: EGOUNTCHI BEHANZIN* [Publication Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/watch/live/?v=697108274542403&ref=watch_permalink
- Ekotto, F. (2010). *Race and Sex across the French Atlantic: The Color of Black in Literary, Philosophical and Theater Discourse*. Lexington Books.

- Erving, G. (1973). *Le sens commun. La mise en scène de la vie quotidienne (t.1)* (0 éd.). Minit.
- Étiemble, A. (2017). Tamouls du Sri Lanka en France : politisation de l'exil dans l'ombre des Tigres. *Revue européenne des migrations internationales*, 33(4), 65-86.
<https://doi.org/10.4000/remi.9376>
- Etienne, M. (2010). 9. Afrocentristes et collections égyptiennes. Des goûts et une couleur. Dans J.-P. Chrétien (Éd.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique* (p. 213-229). Karthala.
- Faes, G., & Smith, S. (2006). *Noir et Français*. Panama.
- Fanon, F. (2016). *Les Damnés de la terre* (1^{re} éd.). Kiyikaat Editions.
- Fassin, E., & Morice, A. (2001). Les épreuves de l'irrégularité : les sans-papiers entre déni et reconquête d'un statut. Dans D. Schnapper (Éd.), *Exclusions au cœur de la Cité* (p. 261-309). Anthropos.
- Fassin, E., Fassin, D., & C. (2009). *De la question sociale à la question raciale ?* Editions La Découverte.
- Fauvelle-Aymar, F., Chrétien, J., & Perrot, C. (2010). *Afrocentrismes - l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique* (Karthala éd.). Karthala.
- Fauvelle-Aymar, F. X. (2002). Naissance d'une nation noire. *L'Homme*, 161, 75-90.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.140>
- Fila-Bakabadio, S. (2011). Building up French blackness through an Afrocentric lens? *African and Black Diaspora: An International Journal*, 4(2), 115-130.
<https://doi.org/10.1080/17528631.2011.583450>
- Fila-Bakabadio, S. (2013). Imaginaires d'Afrique et historiographies afrocentristes. *Monde(s)*, 3(1), 125.
<https://doi.org/10.3917/mond.131.0125>
- Fila-Bakabadio, S. (2016). *Africa on My Mind : Histoire sociale de l'afrocentrisme aux États-Unis*. Indes Savantes.
- Fillieule, O. (2001). Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel. *Revue française de science politique*, 51(1), 199. <https://doi.org/10.3917/rfsp.511.0199>
- Fillieule, O. (2009). Carrière militante. *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 85-94.
<https://doi.org/10.3917/scpo.filli.2009.01.0085>
- Fillieule, O., & Péchu, C. (2004). *Lutter ensemble : Les théories de l'action collective (Collection « Logiques politiques »)* (French Edition) (0 éd.). Editions L'Harmattan.
- Fleming, C. M. (2012). White cruelty or Republican sins? Competing frames of stigma reversal in French commemorations of slavery. *Ethnic and Racial Studies*, 35(3), 488-505.
<https://doi.org/10.1080/01419870.2011.589526>
- Fouquet, T. (2014). Construire la blackness depuis l'Afrique, un renversement heuristique. *Politique africaine*, 136(4), 5. <https://doi.org/10.3917/polaf.136.0005>
- François, S., Guillaume, D., & Kreis, E. (2008). La Weltanschauung de la tribu Ka : d'un antisémitisme égyptomaniaque à un islam guénonien. *Politica Hermetica*, 22, 107-125.
https://books.google.fr/books?id=kNCngo3OAEQC&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

- Frattini, É. (2003). *La Cosa Nostra : UN SIECLE D'HISTOIRE (Documents, témoignages et essais d'actualité) (French Edition)*. Flammarion.
- France TV Info. (2019, 16 septembre). *Chlordécone : deux associations lancent une action collective contre l'Etat*. Franceinfo. https://www.francetvinfo.fr/sante/environnement-et-sante/chlordecone-deux-associations-lancent-une-action-collective-contre-letat_3618753.html
- Fredemx (2020a, 24 avril). *SUPRA NEGRITUDE DE KEMI SEBA, PAR LE SECH COOVI REKHMIRE PARTIE 1*. [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=iwzsEwhgRI8&t=5085s>
- Fredemx (2020b, 7 juin). *MESSAGE DE COOVI REKHMIRE LORS DE LA MARCHE CONTRE LES VIOLENCES POLICIÈRES LE 6 JUIN 2020 A PARIS*. [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=MTxtGYmicnc&list=PLOEdeU46kdqp8sX83nskOqZ9_OWTE-pg6&index=6
- Freeden, M. (1998). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Clarendon Press.
- Gadras, M. (2016). Entre représentations et figurations de soi : dans l’empreinte des « Black Bragons ». *Le sujet dans la cité, Actuels N° 5(1)*, 115. <https://doi.org/10.3917/lsdlc.hs05.0115>
- Gamson, W. A. (1982). *Encounters with unjust authority (The Dorsey series in sociology)* (The Dorsey series in sociology éd.). Dorsey Press.
- Garrido, F. E., Koegler, C., Nyangulu, D., & Stein, M. U. (2019). *Locating African European Studies : Interventions, Intersections, Conversations (Routledge Studies on African and Black Diaspora)* (1re éd.). Routledge.
- Génériques. (2013, 26 juin). *Les « sonacos » ou la grève des loyers des résidents des foyers Sonacotra*. Odysseo. <http://odysseo.generiques.org/Actualites/p14/Les-sonacos-ou-la-greve-des-loyers-des-residents-des-foyers-Sonacotra>
- Germain, F. (2013). A “New” Black Nationalism in the USA and France. *Journal of African American Studies*, 18(3), 286-304. <https://doi.org/10.1007/s12111-013-9269-y>
- Germain, F. F. (2016). *Decolonizing the Republic: African and Caribbean Migrants in Postwar Paris, 1946–1974 (Ruth Simms Hamilton African Diaspora)* (1re éd.). Michigan State University Press.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness* (Reissue éd.). Harvard University Press.
- Gilroy, P. (2010). *L’Atlantique noir. Modernité et double conscience* (1^{re} éd.). Amsterdam.
- Giovalucchi, F. (2020). Afrique-France, les miroirs grossissants. *Esprit, Juillt-Août(7)*, 89. <https://doi.org/10.3917/espri.2007.0089>
- Glaes, G. (2020). *African Political Activism in Postcolonial France* (1re éd.). Routledge.
- GOANHG (2011, 24 mars). *DVD Black Dragons*. (2011, 24 mars). [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=YN_KFNDnbMQ&list=PLOEdeU46kdqrw3HJlcz0_5bB-sPYDcK4b&index=11
- Goebel, M. (2017). *Anti-Imperial Metropolis: Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism (Global and International History)* (Reprint éd.). Cambridge University Press.
- Gomez, J.-C. (2015, août 4). *COMMUNIQUE DU PROFESSEUR JEAN CHARLES COOVI GOMEZ RELATIF A SON DEPART POUR KAMITA*. SEMA TA WY.

<http://sematawy.unblog.fr/2015/08/04/communiqué-du-professeur-jean-charles-coovi-gomez-relatif-a-son-depart-pour-kamita/>

- Gondola, C. D., Bloom, P. J., & Tshimanga, C. (Éds.). (2009). *Frenchness and the African Diaspora: Identity and Uprising in Contemporary France*. Indiana University Press.
- Gordien, A. (2015). *Nationalisme, race et ethnicité en Guadeloupe : constructions identitaires ambivalentes en situation de dépendance* (Thèse de doctorat en ethnologie). Sorbonne Paris Cité. <http://www.theses.fr/2015USPCB194>
- Gordien, A. (2018, 3 octobre). *Peut-on être à la fois « Africain » et "Français" ?* L'Obs. <https://www.nouvelobs.com/monde/afrique/20181003.OBS3340/peut-on-etre-a-la-fois-africain-et-francais.html>
- Grégoire, N. (2010). Identity Politics, Social Movement and the State: 'Pan-African' Associations and the Making of an 'African community' in Belgium. *African Diaspora*, 3(1), 159-181. <https://doi.org/10.1163/187254610x505709>
- Grojean, O. (2008). *La cause kurde, de la Turquie vers l'Europe. Contribution à une sociologie de la transnationalisation des mobilisations* (Thèse de doctorat en sociologie politique). EHESS. <http://www.theses.fr/2008EHES0153>
- Guedj, P. (2003). « Des Afro-Asiatiques » et des « Africains ». *Cahiers d'études africaines*, 43(172), 739-760. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.1464>
- Guedj, P. (2004). « A Nation within Nations » : nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis. *Civilisations*, 51, 23-38. <https://doi.org/10.4000/civilisations.644>
- Guedj, P. (2010). What's my original name ? : Changement de nom, transnationalisation et revendications identitaires dans le nationalisme noir états-unien. *Nuevo mundo mundos nuevos, Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Online]*, 0. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.59182>
- Gueye, A. (2002). Les intellectuels sénégalais en France. Dans M.-C. Diop (Éd.), *Le Sénégal Contemporain* (p. 0). Karthala.
- Gueye, A. (2005). Entre l'obsession de la "race" et celle du territoire : les nationalistes africains en France. Dans T. Bah (Éd.), *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain. Perspectives historiques* (p. 29-45). Codesria.
- Gueye, A. (2006a). De la diaspora noire : enseignements du contexte français. *Revue européenne des migrations internationales*, 22(1), 11-33. <https://doi.org/10.4000/remi.2710>
- Gueye, A. (2006b). The Colony Strikes Back: African Protest Movements in Postcolonial France. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26(2), 225-242. <https://doi.org/10.1215/1089201x-2006-006>
- Gueye, A. (2010). BREAKING THE SILENCE. *Du Bois Review : Social Science Research on Race*, 7(1), 81-102. <https://doi.org/10.1017/s1742058x10000196>
- Gueye, A. (2013). The labyrinth to blackness: On naming and leadership in the black associative space in France. *French Cultural Studies*, 24(2), 196-207. <https://doi.org/10.1177/0957155813477802>
- Guimont, F. (1997). *Les étudiants africains en France, 1950-1965 (Collection Etudes africaines) (French Edition)* (0 éd.). Harmattan.

- Guirou, S. (2019). *The Rise of a Generation Inspired by Pan-Africanism in Francophone Sub-Saharan Africa*. (Mémoire de master en études transnationales). State University of New York at Buffalo. <https://ubir.buffalo.edu/xmlui/handle/10477/79439?show=full>
- Haicault, M. (2012). Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre. *Rives méditerranéennes*, 41, 11-24. <https://doi.org/10.4000/rives.4105>
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., & Roberts, B. (2013). *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order* (2nd ed. 2013 éd.). Red Globe Press.
- Hannibal. (2006, 11 janvier). *Théophile Obenga à Paris*. <http://www.congopage.com/forums/viewtopic.php?f=12&t=6469>
- Hartog, F., & Revel, J. (2001). *Les usages politiques du passé*. EHESS.
- Hazen, J. M., & Rodgers, D. (2014). *Global Gangs : Street Violence across the World* (1re éd.). Univ Of Minnesota Press.
- Hendrickson, J., & Hoda, Z. (2013). Pan-Africanism. Dans G. Claeys (Éd.), *Encyclopedia of Modern Political Thought*. Thousand Oaks: SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.4135/9781452234168>
- Hensley, C. (1994). Le rastafarisme, de l'innovation religieuse au changement social. *Les Cahiers du CERI*, 9, 16-32. <https://www.sciencespo.fr/cei/sites/sciencespo.fr.cei/files/cahier09.pdf>
- Hervieu-Léger, D. (2001). Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la "mondialisation" religieuse. Dans J.-P. Bastian, F. Champion, & K. Rousselet (Éds.), *La globalisation du religieux* (p. 87-96). L'Harmattan.
- Hesse, B. (2009). Afterword: black Europe's undecidability. Dans D. C. Hine, T. D. Keaton, & S. Small (Éds.), *Black Europe and the African Diaspora* (p. 292-304). University of Illinois Press.
- Hine, D. C., Keaton, T. D., & Small, S. (2009). *Black Europe and the African Diaspora (New Black Studies Series)* (1st éd.). University of Illinois Press.
- Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Editions du Cerf.
- Hoving, I., & Essed, P. (2014). *Dutch Racism (Thamyris /Intersecting: Place, Sex, and Race)*. Brill | Rodopi.
- Howard-Hassmann, R. E. (2004). Reparations to Africa and the Group of Eminent Persons. *Cahiers d'études africaines*, 44(173-174), 81-97. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.4543>
- Howe, S. (1999). *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes*. Verso.
- Irele, A. F. (2010). *The Negritude Moment: Explorations in Francophone African and Caribbean Literature and Thought* (First edition). Africa World Press.
- Isichei, E. (1996). *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present* (First Printing éd.). Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Jacob, J. (2006). *L'antimondialisation. Aspects méconnus d'une nébuleuse*. Berg.
- James, G. J. M. (2017). *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. Allegro Editions.
- Jo Dalton (2013, 17 avril). *MISE AU POINTS DES BLACK DRAGONS (KEMI SEBA, ANTIFAS, LES FAUX BLACKS DRAGONS etc.)*. [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=6W3hqKfIDhA>

- Joao, G. (2020). Disturbing the Order: A 21st Century Approach to an African Federal State. The Funambulist. <https://thefunambulist.net/articles/disturbing-the-order-a-21st-century-approach-to-an-african-federal-state-by-joao-gabriel>
- Joseph-Gabriel, A. (2020). Pan-Africanism in France. Dans R. Rabaka (Éd.), *Routledge Handbook of Pan-Africanism* (1re éd., p. 249-257). Routledge.
- Johsua, F. (2009). Abeyance structure. *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 17-23. <https://doi.org/10.3917/scpo.filli.2009.01.0017>
- Josset, J. (2016, 16 septembre). *France : qui sont les décoloniaux, ces nouveaux militants antiracistes qui volent de leurs propres ailes ?* JeuneAfrique.com. <https://www.jeuneafrique.com/mag/356004/societe/france-decoloniaux-nouveaux-militants-antiracistes-volent-de-leurs-propres-ailes/>
- Jourdan, C. (2014, 16 septembre). *Kémi Séba, du radicalisme noir à l'extrême droite*. Les Inrockuptibles. <https://www.lesinrocks.com/2014/09/16/actualite/actualite/kemi-seba-radicalise-jeune-age/>
- Juillet, C. (2020, 16 juin). « Noir & Fier » : « un collectif non communautariste mais solidaire ». Afrik.com. <https://www.afrik.com/noir-fier-un-collectif-non-communautariste-mais-solidaire>
- Kamayiti. (2006, 12 juin). *Entretien exclusif de Kemi SEBA, le chef de la Tribu KA*. Kamayiti. <https://www.kamayiti.com/en/afrique-news/panafricain-news/162-entretien-exclusif-de-kemi-seba-le-chef-de-la-tribu-ka.html>
- Kamba, M. E. (2002). « Bob Marley, le reggae et la musique congolaise », *Impact de la musique dans la société congolaise contemporaine*. 173-179.
- Kaufmann, J. (2004). *L'invention de soi : Une théorie de l'identité (Individu et Société)*. Armand Colin.
- Kaya, D. (2014, août 5). *Jean-Philippe OMOTUNDE au Cameroun*. Le blog de Dou KAYA. <http://doukaya.over-blog.com/article-jean-philippe-omotunde-au-cameroun-68870383.html>
- Keaton, T. D., Sharpley-Whiting, D. T., & Stovall, T. (2012). *Black France / France Noire: The History and Politics of Blackness* (First Edition). Duke University Press.
- Kedzierska - Manzon, A. (2020, juin). « Pour la réhabilitation de la religion négro-africaine. . . ». *Quelques réflexions autour du renouveau païen au Mali aujourd'hui*. Communication dans le cadre de la journée d'études « Politiques de l'occulte en Afrique centrale et en Afrique de l'Ouest » à Sciences Po, Paris, France.
- Kedzierska - Manzon, A. *Le corps rituel. La fabrique du religieux en Afrique de l'Ouest*. Habilitation à diriger des recherches. École Pratique des Hautes Études. S.d.
- Kemi Seba (2020, 26 juin). [BBC AFRIQUE : KEMI SEBA S'EXPRIME SUR BLACK LIVES MATTER ET LE NEOCOLONIALISME]. [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Y3LKMxp6jSk>
- Kesteloot, L. (1991). *Black Writers in French: A Literary History of Negritude* (Revised éd.). Howard Univ Pr.
- Khalifa, J. (2008). 'The Heart of the Black Race'. *Wasafiri*, 23(4), 15-24. <https://doi.org/10.1080/02690050802407862>
- Kipfer, S. (2011). Decolonization in the Heart of Empire: Some Fanonian Echoes in France Today. *Antipode*, 43(4), 1155-1180. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2011.00851.x>

- Kom, A. (2007). Diaspora africaine et utopie du retour. L'exemple de l'Université des Montagnes comme site captatoire d'un rêve. *Présence Africaine*, 175-176(1), 661.
<https://doi.org/10.3917/presa.175.0661>
- Korang, K. L. (2004). *Writing Ghana, Imagining Africa: Nation and African Modernity (Rochester Studies in African History and the Diaspora) (Volume 16)* (1st éd.). University of Rochester Press.
- Kotchy, B. (1992). La problématique culturelle de la FEANF. Dans *Le rôle des mouvements d'étudiants africains dans l'évolution politique et sociale de l'Afrique de 1900 à 1975* (p. 101-114). UNESCO/ Harmattan.
- Malivox (2020, 18 septembre). « Double jeu de la #France au #Mali », un sit-in empêché devant l'Ambassade française à #Bamako. [Vidéo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=6DWtsdw5eXk>
- Margalit, A., & Honneth, A. (2001). Recognition. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 75(111), 111-139. <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00081>
- Labinjoh, J. (1982). Fela Anikulapo-Kuti. *Journal of Black Studies*, 13(1), 119-134.
<https://doi.org/10.1177/002193478201300109>
- Lacroix, I., & Lardeux, L. (2018). Introduction. *Agora débats/jeunesses*, 80(3), 41.
<https://doi.org/10.3917/agora.080.0041>
- Langley, A. J. (1973). *Pan-Africanism and nationalism in West Africa, 1900–1945 ; : A study in ideology and social classes, (Oxford studies in African affairs)*. Clarendon Press.
- Langley, J. A. (1969). Pan-Africanism in Paris, 1924–1936. *The Journal of Modern African Studies*, 7(1), 69-94. <https://doi.org/10.1017/s0022278x00018024>
- Laplanche-Servigne, S. (2017). Chapitre 8 - Les mobilisations collectives des minorisés ethniques et raciaux. Dans O. Fillieule (Éd.), *Sociologie plurielle des comportements politiques. Je vote, tu contestes, elle cherche. . . .* (p. 215-238). Presses de Sciences Po.
<https://doi.org/10.3917/scpo.filli.2017.01.0215>
- Lardeux, L. (2018). Engagement transnational des descendants d'immigrés : carrières militantes et « rapport aux origines ». *Cultures & conflits*, 109, 61-82. <https://doi.org/10.4000/conflits.19881>
- Le Figaro. (2019, 25 novembre). Deux militants de la Ligue de défense noire africaine condamnés pour avoir intimidé Patrick Balkany. Le Figaro. <https://www.lefigaro.fr/flash-actu/deux-militants-de-la-ligue-de-defense-noire-africaine-condamnes-pour-avoir-intimide-patrick-balkany-20191125>
- Le Monde. (2005, 10 octobre). Dieudonné manifeste en direct contre Fogiel. *Le Monde.fr*.
https://www.lemonde.fr/actualite-medias/article/2005/10/10/dieudonne-manifeste-en-direct-contre-fogiel_697806_3236.html
- Liauzu, C. (1982). *Aux origines des tiers-mondismes : Colonisés et anticolonialistes en France (1919–1939) (Racines du présent) (French Edition)* (0 éd.). L'Harmattan.
- Ligue de Défense Noire Africaine (2018, 8 avril). *La LDNA (AFRODEBAT 1/2) avec Jo Dalton & Killuminaty (épisode 1)*. [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=iwyHgYwOvG4>

- Ligue de Défense Noire Africaine. (2020a, 21 juin). *Déclaration d'Egountchi Behanzin (Egountchi Ldna) après 24H garde a vue abusive*. [Publication]. Facebook.
https://www.facebook.com/watch/live/?v=697022640854440&ref=watch_permalink
- L'Obs. (2005, 1 octobre). SMS raciste chez Fogiel : Dieudonné gagne son procès. *L'Obs*.
<https://www.nouvelobs.com/societe/20050930.OBS0688/sms-raciste-chez-fogiel-dieudonne-gagne-son-proces.html>
- Lonoh, M. P. (2015). *J'étais Black Dragon : Histoire d'un militant noir en France*. Éditions L'Harmattan.
- Lopez, Y. (2010). *Les questions noires en France : revendications collectives contre perceptions individuelles* (Thèse de doctorat en sociologie). <http://www.theses.fr/2010BOR21732>
- Lopez, Y. (2018). La question noire vers la fluidité des identités "noires". Dans *L'altérité et l'identité à l'épreuve de la fluidité* (p. 35-58). L'Harmattan.
- Lotem, I. (2018). Between Resistance and the State. *French Politics, Culture & Society*, 36(2), 126-148.
<https://doi.org/10.3167/fpcs.2018.360206>
- Maggi, J., Sarr, D., Green, E., Sarrasin, O., & Ferro, A. (2013). *Migrations transnationales sénégalaises, intégration et développement. Le rôle des associations de la diaspora à Milan, Paris et Genève*. (Sociograph, Sociological Research Studies ; 15 éd.). Université de Genève. <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:27795>
- Maingari, D. (2011). Exode des cerveaux en Afrique : réalités et déconstruction du discours sur un phénomène social. *Éducation et sociétés*, 28(2), 131. <https://doi.org/10.3917/es.028.0131>
- Malela, B. B. (2008). *Les écrivains afro-antillais à Paris - 1920-1960*. Karthala.
- Manchuelle, F. (1992). Le rôle des Antillais dans l'apparition du nationalisme culturel en Afrique noire francophone. *Cahiers d'études africaines*, 32(127), 375-408.
<https://doi.org/10.3406/cea.1992.1542>
- Manchuelle, F. (1997). *Willing Migrants : Soninke Labor Diasporas, 1848-1960* (1^{re} éd.). Ohio University Press.
- Mann, G. (2003). Immigrants and Arguments in France and West Africa. *Comparative Studies in Society and History*, 45(02), 362-385. <https://doi.org/10.1017/s0010417503000173>
- Mann, G. (2005). Des tirailleurs sénégalais aux sans-papiers. Universaux et particularismes. Dans S. Dufoix & P. Weil (Éds.), *L'Esclavage, la Colonisation et après ? : France, Etats-Unis, Grande Bretagne* (p. 411-436). Presses Universitaires de la France.
- Martin, D. (2003). *Sur la piste des OPNI (Objets Politiques Non Identifiés)*. Karthala.
- Masilela, N. (1996). The « Black Atlantic » and African Modernity in South Africa. *Research in African Literatures*, 27(4), 88-96. <http://www.jstor.org/stable/3819986>
- Massicard, L. (2013). Quand le militantisme s'adapte au terrain. *Politix*, N° 102(2), 89.
<https://doi.org/10.3917/pox.102.0089>
- Mazama, A. (2003). *L'impératif Afrocentrique*. Menaibuc.
- MBaye, J. (2011). AURA ou de la production politique de la musique hip-hop. *Cahiers de recherche sociologique*, 49, 147-160. <https://doi.org/10.7202/1001415ar>

- McNeil, D. (2011). *Sex and Race in the Black Atlantic : Mulatto Devils and Multiracial Messiahs (Routledge Studies on African and Black Diaspora)* (1re éd.). Routledge.
- Michel, J. (2018). Le rôle des associations antillaises et du Parti communiste français dans la reconnaissance de l'esclavage comme crime contre l'humanité. *Cahiers d'études africaines*, 229, 103-126. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.21838>
- Miller, C. L. (1999). *Nationalists and Nomads : Essays on Francophone African Literature and Culture* (1re éd.). University of Chicago Press.
- Mingiedi, C. (2020, août 5). *Kémite*. Africa Ubuntu. <https://africabuntu.com/tag/kemite/>
- Morabito, V. (2010). 14. « Au-delà des fleuves de Koush ». Ou comment être juif et noir ? Dans J.-P. Chrétien (Éd.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*. (p. 321-344). Karthala.
- Moses, W. J. (1996). *Classical Black Nationalism: From the American Revolution to Marcus Garvey*. NYU Press.
- Mouchard, D. (2002). Les mobilisations des « sans » dans la France contemporaine l'émergence d'un « radicalisme autolimité ». *Revue française de science politique*, 52(4), 425-447. <https://doi.org/10.3406/rfsp.2002.403727>
- Moulard, S. (2015). « La Source et le Message » : trajectoires panafricaines du rappeur togolais Elom 20ce. Dans M. Le Lay, D. Malaquais, & N. Siegert (Éds.), *Archive (re)mix* (p. 141-158). Presses Universitaires de Rennes.
- Moulard-Kouka, S. (2003). « *Senegal Yewuleen !* » *Analyse anthropologique du rap à Dakar : liminarité, contestation et culture populaire* (Thèse de doctorat en Ethnologie. Anthropologie sociale et culturelle). Université Bordeaux 2.
- Mouralis, B. (2007). Négritude et mondialisation. *Présence Africaine*, 175-176(1), 258. <https://doi.org/10.3917/presa.175.0258>
- Mouvement Populaire de la Jeunesse Africaine. (2021, 7 février). *La lutte contre le système mafieux la françafrique est notre sacerdoce*. [Publication Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=716072899279760&id=273995323487522
- Mowane, S. (2016, 19 décembre). *Les Black Dragons, le Gang afro-parisien qui a combattu les Skinheads et le racisme dans les années 80*. ByUs Media. <https://byusmedia.fr/black-dragons-gang-afro-parisien-a-combattu-racisme-skinsheads-annees-80/>
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (African Systems of Thought)* (1st Edition). Indiana University Press.
- Mudimbe-Boyi, E. (2012). Black France : Myth or Reality ? Problems of Identity and Identification. Dans *Black France / France Noire* (p. 17-31). Duke University Press.
- Mwazulu Diyabanza, M. D. (2020, 22 octobre). *ALERT ALERT le porte PAROLE MWAZULU DIYABANZA ainsi que les camarades ont été arrêtés* [Publication]. Facebook. https://www.facebook.com/unsupportedbrowser?story_fbid=187858622881756&id=103327681334851

- Naulin, M. (2019, 13 avril). *Après une pièce à la Sorbonne, des « antiracistes » tentent d'interdire l'exposition Toutankhamon*. LEFIGARO. <https://www.lefigaro.fr/arts-expositions/apres-une-piece-a-la-sorbonne-des-antiracistes-tentent-d-interdire-l-expo-toutankhamon-20190413>
- Navarro, C. (2019). « *Ce n'est pas le hip-hop qui nous fait voyager, c'est nous qui faisons voyager le hip-hop* » : Représentations et pratiques d'immobilités au sein d'une scène musicale translocale au Sénégal (Thèse de doctorat en sciences sociales.). Université de Lausanne. https://serval.unil.ch/fr/notice/serval:BIB_184A470B84B3
- Ndiaye, P. (2005). Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques. *Le Mouvement Social*, 213(4), 91. <https://doi.org/10.3917/lms.213.0091>
- Ndiaye, P. (2008). *La condition noire*. Calmann-Lévy.
- Negro News. (2014, 15 novembre). [CULTURE] L'HISTOIRE DES NOIRS AVEC JEAN-PHILIPPE OMOTUNDE. *Negro News*. <http://negronews.fr/culture-l-histoire-des-noirs-avec-jean-philippe-omotunde/>
- Nerjat, M. (2018). *Black dragons juniors*. Présence Africaine.
- Neveu, E. (1996). *Sociologie des mouvements sociaux*. La Découverte.
- Niang, A. (2011). « *Nous le Hip hop, on le tropicalise* » : Hip hop, engagement et renouveau panafricainiste. Questioning an Emerging Multi-Polar World? The Role of African Networks and Connections in Shaping the New Global Order, Rabat, Maroc.
- Nicourd, S. (2020). Travail militant. *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 602-606. <https://doi.org/10.3917/scpo.filli.2020.01.0602>
- Obenga, T. (1983). De l'État dans l'Afrique précoloniale : Le cas du royaume de Kouch dans la Nubie ancienne. *Présence Africaine*, 127-128(3), 128. <https://doi.org/10.3917/presa.127.0128>
- Obenga, T. (1996). *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx : Contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale*. Khepera.
- Olver, T., & Meyer, S. (2004). Introduction: African shores and transatlantic interlocutions. *Current Writing*, 16(2), 1-17. <https://doi.org/10.1080/1013929x.2004.9678191>
- Omotunde, J.-P. (s. d.). *Jean-Philippe Omotunde*. Lecteurs.com. <https://www.lecteurs.com/auteur/jean-philippe-omotunde/3206239#tabbooks>
- Omotunde, J.-P. (2006). *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle (French Edition)*. Menaibuc.
- Omotunde, J. P. (2007). *Manuel d'études des humanités africaines*. Menaibuc.
- Omotunde, J.-P. (2010). *Qu'est ce qu'être Kamit(e) (French Edition)*. Menaibuc.
- Outre-mer 1ère. (2021, 18 janvier). *Statue de Colbert taguée à l'Assemblée nationale : le procès de Franco Lollia renvoyé au 10 mai*. Outre-mer la 1ère. <https://la1ere.francetvinfo.fr/statue-de-colbert-taguee-a-l-assemblee-nationale-le-proces-de-franco-lollia-renvoye-au-10-mai-912956.html>
- Panafricanistes TV. (2020, 29 juin). *Esclavage et colonisation* [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=f7x_vR7VubY
- Per Ankh. (s. d.). *A propos / COOVI*. Coovigomez.com. <https://www.coovigomez.com/fr/a-propos>
- Peretz, P. (2005). « Diasporas », un concept et une réalité devant inspirer le soupçon ? *Hypothèses*, 8(1), 137-146. <https://doi.org/10.3917/hyp.041.0137>

- Perry, I. (2004). *Prophets of the Hood : Politics and Poetics in Hip Hop*. Duke University Press Books.
- Picot, P. (2019). "L'heure de nous-mêmes a sonné". *Mobilisations antiracistes et rapports sociaux en Ile-de-France (2005–2018)*. Université Sorbonne Paris Cité.
<http://www.theses.fr/2019USPCC046>
- Pierre, J., & Niauffre, C. (2014). L'Afrique et la question de lablackness : exemples du Ghana. *Politique africaine*, 136(4), 83. <https://doi.org/10.3917/polaf.136.0083>
- Pietralunga, C., Cosnard, D., Lemarié, A., Soullier, L., Mestre, A., Zappi, S., Couvelaire, L., & Bénézit, J. (2020, 4 juin). *La mort de George Floyd a donné un nouvel élan à la lutte contre les violences policières en France*. Le Monde.fr. https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/06/04/la-mort-de-george-floyd-a-donne-un-nouvel-elan-en-france-a-la-lutte-contre-les-violences-policieres_6041695_3224.html
- Piot, C. (2001). Atlantic Aporias: Africa and Gilroy's Black Atlantic. *South Atlantic Quarterly*, 100(1), 155-170. <https://doi.org/10.1215/00382876-100-1-155>
- Poiret, C. (1997). *Familles africaines en France : ethnicisation, ségrégation et communalisation*. L'Harmattan.
- Poiret, C. (2010). Le retour de la catégorie « Noirs » dans l'espace public français. *Migrations Société*, N° 131(5), 69. <https://doi.org/10.3917/migra.131.0069>
- Poiret, C. (2011). Les processus d'ethnicisation et de raci(al)isation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et « Noirs ». *Revue européenne des migrations internationales*, 27(1), 107-127. <https://doi.org/10.4000/remi.5365>
- Pollak, M. (1993). *Une Identité blessée : Etudes de sociologie et d'histoire (Leçons de choses) (French Edition)* (1st Edition). Métailié.
- Proust, S., Michalon, J., Maurin, M., & Noûs, C. (2020). Dieudonné : antisémitisme, panique morale et communauté déviante. *Déviance et Société*, 44(3), 383. <https://doi.org/10.3917/ds.443.0041>
- Quiminal, C. (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs : Migrations Soninké et transformations villageoises (Cibles XXI) (French Edition)*. C. Bourgois.
- Quiminal, C. (1999). Les Africains, divers et dynamiques. Dans *Immigration et intégration. L'état des savoirs* (p. 112-121). La Découverte.
- Randrianja, S. (2021). *Société et luttes anticoloniales à Madagascar : De 1896 à 1946 (Collection « Hommes et sociétés »)* Karthala.
- RFI. (2006, 27 septembre). *RFI - Bénin - Ouani de retour à Abomey*. RFI.
http://www1.rfi.fr/actufr/articles/081/article_46428.asp
- Richard, J.-L. (2004). Rester vivre en France ? Dans *Partir ou rester ? Les destinées des jeunes issus de l'immigration étrangère en France* (p. 41-76). Presses Universitaires de France.
- Riss Mo Kongo. (2020, 14 juin). *Débat du frère Egountchi Behanzin Privé avec l'arabe de service du Front (rassemblement) National* [Publication Facebook]. Facebook.
<https://www.facebook.com/RISSMO/videos/10221894308097401>
- Rismo Kongo. (2020, 21 juin). *Sorti du frère Egountchi Behanzin Privé* [Vidéo]. Facebook.
<https://www.facebook.com/unsupportedbrowser>
- Robertson, R. (1995). *Global Modernities* (1^{re} éd.). SAGE Publications Ltd.

- Robine, J. (2006). Les « indigènes de la République » : nation et question postcoloniale. *Hérodote*, 120(1), 118. <https://doi.org/10.3917/her.120.0118>
- Rolland-Diamond, C. (2012, 8 février). *Sociohistoire des Black Studies Departments*. Journals Open Edition. <https://journals.openedition.org/ideas/266>
- Rosello, M. (1998). Representing illegal immigrants in France : from clandestins to l'affaire des sans-papiers de Saint-Bernard. *Journal of European Studies*, 28(109-110), 137-151. <https://doi.org/10.1177/004724419802810910>
- Rosenhaft, E., & Aitken, R. (2013). *Africa in Europe : Studies in Transnational Practice in the Long Twentieth Century (Liverpool University Press - Migrations and Identities)* (Illustrated éd.). Liverpool University Press.
- Rudder, V., Poiret, C. & Vourc'H, F. (2000). *L'inégalité raciste*. Presses universitaires de France.
- Sajed, A. (2013). Fanon, Camus and the global colour line : colonial difference and the rise of decolonial horizons. *Cambridge Review of International Affairs*, 26(1), 5-26. <https://doi.org/10.1080/09557571.2012.734788>
- Sanches, M. R., Clara, F., Duarte, J. F., & Martins, L. P. (2011). *Europe in Black and White : Immigration, Race, and Identity in the 'Old Continent'*. Intellect Ltd.
- Sawicki, F., & Siméant, J. (2009). Décloisonner la sociologie de l'engagement militant. Note critique sur quelques tendances récentes des travaux français. *Sociologie du travail*, 51(1), 97-125. <https://doi.org/10.4000/sdt.16032>
- Schœlcher, V. (1840). *Abolition de l'esclavage. Examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des sang-mêlés*. Pagnerre éditeur.
- Seba, K. (2019a). *Black nihilism*. Fiat Lux.
- Seba, K. (2019b). *L'Afrique libre ou la mort*. Fiat Lux.
- Seba, K. (2019c). *Supra-négritude - Autodétermination, Antivictimisation, Virilité du peuple*. Fiat Lux.
- Shelby, B. T. (2002). Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression ? *Ethics*, 112(2), 231-266. <https://doi.org/10.1086/340276>
- Shepard, T. (2008). *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*. Cornell University Press.
- Shepperson, G. (1962). Pan-Africanism and « Pan-Africanism »: Some Historical Notes. *Phylon* (1960-), 23(4), 346. <https://doi.org/10.2307/274158>
- Siméant, J. (1998). *La cause des sans-papiers (ACA 2) (French Edition)*. Presses de Sciences po.
- Simon, E. (2003). Une exportation du New Age en Afrique ? *Cahiers d'études africaines*, 43(172), 883-898. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.1469>
- Small, S., & Nimako, K. (2009). Theorizing Black Europe and the African Diaspora : Implications for Citizenship, Nativism and Xenophobia. Dans D. C. Hine, T. D. Keaton, & S. Small (Éds.), *Black Europe and the African Diaspora* (p. 212-237). University of Illinois Press.
- Smelser, N. J., & Marx, G. T. (2011). *Theory of Collective Behavior*. Quid Pro, LLC.
- Snow, D., & Oliver, P. (1995). « Social Movements and Collective Behaviour : Social Psychological Dimensions and Considerations. Dans K. Cook, G. A. Fine, & J. S. House (Éds.), *Sociological Perspectives on Social psychology* (p. 571-599). Allyn et Bacon.

- Societe.com. (s. d.). *Association Anyjart*. <https://www.societe.com/societe/association-anyjart-805091543.html>
- Sommier, I. (2013). Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture. *Partie 1 – Aux fondements des actions radicales et des processus de radicalisation/déradicalisation*, 68, 15-35. <https://doi.org/10.7202/1014803ar>
- Soumahoro, M. (2019). L’Afrique envisagée depuis sa diaspora des Amériques. *Tumultes*, n°52(1), 155. <https://doi.org/10.3917/tumu.052.0155>
- Soumahoro, M. (2020a). *Le Triangle et l’Hexagone - Réflexions sur une identité noire (Cahiers libres) (French Edition)*. La Découverte.
- Soumahoro, M. (2020b, novembre 24). *Antiracisme en France, enjeux, métamorphoses et controverses actuelles* [Conférence]. Séance n°3 du cycle de conférences sur l’antiracisme en France, Paris, France.
- Spiegler, J. (1969). *Aspects of Nationalist Thought among FrenchSpeaking West Africans* (Thèse de doctorat.). Nuffield College, Oxford University.
- Stavo-Debaugé, J. (2005). *La double invisibilité : à propos de l’absence d’un objet sociologique et de l’atonie d’un sujet politique. Réflexions sur la situation des noirs dans les sciences sociales et dans la France contemporaine*. http://www.montraykreyol.org/sites/default/files/visibilit-et_invisibilit.pdf
- Stovall, T. (2012). *Paris Noir : African Americans in the City of Light* (Illustrated éd.). CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Stovall, T. (2015). *Transnational France: The Modern History of a Universal Nation* (1re éd.). Routledge.
- Tamery Sematawy Maât (2019, 7 mars). *Les secrets bien gardés de la Franc-Maçonnerie occidentale dévoilé par le professeur Coovi Gomez*. [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=CKBdw-cMHNg>
- Tang, P. (2012). The Rapper as Modern Griot : Reclaiming Ancient Traditions. Dans E. Charry (Éd.), *Hip Hop Africa, New African Music in a Globalizing World* (p. 79-91). Indiana University Press.
- Taylor, V. (1989). La continuité des mouvements sociaux. La mise en veille du mouvement des femmes. Dans O. Fillieule (Éd.), *Le Désengagement militant* (p. 761-775). Belin.
- Teisenhoffer, V. (2007). Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l’implantation de l’umbanda à Paris. *Ateliers d’anthropologie*, 31, 0. <https://doi.org/10.4000/ateliers.872>
- Thioub, I. (2005). Savoirs interdits en contexte colonial : la politique culturelle de la France en Afrique de l’Ouest. Dans C. Chanson-Jabeur (Éd.), *Mama Africa. Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch* (p. 75-97). L’Harmattan.
- Thomas, D. (2006). *Black France : Colonialism, Immigration, and Transnationalism (African Expressive Cultures)*. Indiana University Press.
- Thompson, V. E. (2015). Black Jacobins in Contemporary France: On Identities on Politics, Decolonial Critique, and the Other Blackness. *Sociological Focus*, 49(1), 44-62. <https://doi.org/10.1080/00380237.2015.1067853>

- Thompson, V. E. (2019). "We have to act. That is what forms collectivity". *Locating African European Studies*, 31-44. <https://doi.org/10.4324/9780429491092-2>
- Thrasher, F. M. (2013). *The gang: A study of 1,313 gangs in Chicago (University of Chicago sociological series)*. University of Chicago Press.
- Tilly, C. (1984). Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 4(1), 89-108. <https://doi.org/10.3406/xxs.1984.1719>
- Tribalat, M. (1995). *Faire France : Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants (Cahiers libres) (French Edition)*. Editions La Découverte.
- Tsaior, J. (2014). *The Pan-Africanist Vision in the Musical Sensibility of Fela Anikulapo-Kuti and Sunny Okosun*. Global Africans, PanAfricanism, Decolonisation and Integration of Africa – Past, Present and Future, Abuja, Nigeria. http://cbaac.org/archives/6_international_conference/James%20Tar%20TSAAIOR,%20PhD.pdf
- UhemMesut (2012, 6 septembre). *L'Afrocentrisme, une imposture scientifique inventée par Mary Lefkowitz*. [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=17liefm2vwE>
- Veal, M. (2000). *Fela : The Life And Times Of An African Musical Icon*. Temple University Press.
- Vincenot, S. (2010). 17. Peut-on être afrocentriste en Guadeloupe ? Dans J.-P. Chrétien (Éd.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique* (p. 373-384). Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.chre.2010.01.0373>
- Voegtli, M. (2010). 10. « Quatre pattes oui, deux pattes, non ! » L'identité collective comme mode d'analyse des entreprises de mouvement social. *Penser les mouvements sociaux*, 203-223. <https://doi.org/10.3917/dec.filli.2010.01.0203>
- Walker, D., & Turner, J. (1992). *By David Walker - David Walker's Appeal, in Four Articles, Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, But in Particular, and Very Expressly, to Th (Underlining)*. Black Classic Press.
- Weitzmann, M. (2019, 7 avril). « *Les Suppliantes* » et le blackface : les nouvelles censures au théâtre. France Culture. <https://www.franceculture.fr/emissions/signes-des-temps/les-nouvelles-censures-au-theatre>
- Wilder, G. (2003). Panafricanism and the Republican Political Sphere. Dans S. Peabody & T. Stovall (Éds.), *The Color of Liberty* (p. 237-258). Duke University Press.
- Wilder, G. (2005). *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars* (New edition). University of Chicago Press.
- Willemez, L. (2020). Droit et mouvements sociaux. *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 199-205. <https://doi.org/10.3917/scpo.filli.2020.01.0199>
- Williams, P. (2013). *Paul Gilroy (Routledge Critical Thinkers)* (1re éd.). Routledge.