

Qu'est-ce que l'afropolitanisme ?

Notes préliminaires sur une nouvelle philosophie de l'africanité

BORIS BERTOLT

LA MONTÉE des débats dans l'opinion publique sur l'identité au sein des sociétés occidentales, plus encore les scores des partis d'Extrême-droite aux élections en Europe permettent de comprendre que la « sécurité identitaire », mieux, la question « raciale », fait aujourd'hui partie des préoccupations des sociétés européennes. Aux Etats-Unis, le mouvement « blacks lives matter » montre clairement que la problématique de l'insertion des noirs au sein de la société américaine, leur statut reste un sujet de revendication sociale dans un pays qui a eu comme chef de l'Etat le premier président noir de son histoire.

Pourtant, les générations successives d'afrodécendants¹ qui se sont installés en Europe et aux Etats-Unis de manière forcée ou de plein gré ont assimilé le mode de vie, les manières d'être et les manières de penser de la société d'accueil. Tout en conservant à certains égards des dominances du point de vue physique et culturel attribués à leur continent d'origine, ils affirment s'insérer dans une conception plus globale de l'identité qui ne saurait se limiter à la couleur de la peau. Cette rencontre à l'intérieur du corps et des cultures extérieures a contribué à l'édification de nouveaux êtres. C'est cette nouvelle manière de penser le monde, ce rapport à l'altérité et son devenir, cette culture du double dans le positionnement par rapport à l'universel qui est connu sous l'appellation : afropolitanisme.

Cet article rend compte de tout l'intérêt qu'il y'a à voir dans l'afropolitanisme une nouvelle manière d'appréhender les sociétés africaines et les diasporas africaines. C'est une innovation dans la définition de l'identité africaine. Cependant, bien que l'invention de l'afropolitanisme et son intégration dans les débats sur l'identité des afrodécendants ait entraîné des progrès dans la compréhension des mutations identitaires, le concept et les éléments qu'il tend à expliquer recèlent des limites non négligeables. Il peut par exemple laisser penser qu'il s'agit simplement d'un effet de mode visant à inscrire les africains dans un mode consumériste qui perpétue de manière subliminale la domination occidentale. Autre chose, le fait pour de nombreux afrodécendants vivants hors d'Afrique d'être également imprégnés des libertés, de la démocratie et de la lutte contre les exclusions, ne les empêchent pas de développer à certain égards les réflexes nativistes où qu'ils se trouvent. Cependant, avant de s'appesantir sur les limites, il est d'abord important de comprendre ce que c'est que l'afropolitanisme.

L'invention de l'afropolitanisme

EN DÉPIT du fait qu'il existe peu de travaux sur le sujet, des universitaires et activistes ont régulièrement recours à l'utilisation du terme « afropolitanisme » pour définir cette nouvelle identité des afrodécendants. Une identité qui découle d'un mélange avec les cultures occidentales. Elle s'inspire à la fois de la rencontre historique du continent africain avec les européens à travers l'esclavage et la colonisation, les processus de mobilités liés aux dynamiques migratoires, mais également de la mondialisation.

Le terme en lui-même est également récent. En 2005, alors que la France fait face à une crise de l'immigration à la suite des émeutes dites « des banlieues » qui se traduiront dans le débat public par une crise de l'identité nationale, Taiye Selasi, écrivaine partageant une double appartenance ghanéenne et nigériane, né à Londres, publie dans *Lip Magazine*, un texte intitulé : « *Bye-bye Baba or : what is an afropolitan ?* » (Selasi, 2005). C'est ce texte qui est régulièrement considéré comme le texte fondateur de l'afropolitanisme.

L'auteur voit dans l'afropolitanisme cette nouvelle manière d'être des africains résidant à l'extérieur du continent, qui vivent à travers le monde, voyagent en TGV, côtoient de nombreuses cultures. Ils n'appartiennent plus spécifiquement à l'Afrique, mais se sentent chez eux partout. Il s'agit là d'une évolution dans la définition de l'appartenance. Ces afrodécendants sont parfois nés hors du continent, ne connaissent pas leurs origines, parlent plusieurs langues, ont adopté un style de vie occidental. Ils ont dépassé les questions de race, du nationalisme et les classifications conventionnelles.

Pour l'auteur :

the Afropolitan knows that nothing is neatly black or white; that to 'be' anything is a matter of being sure of who you are uniquely. To 'be' Nigerian is to belong to a passionate nation; to be Yoruba, to be heir to a spiritual depth; to be American, to ascribe to a cultural breadth; to be British, to pass customs quickly. That is, this is what it means for me – and that is the Afropolitan privilege. The acceptance of complexity common to most African cultures is not lost on her prodigals. Without that intrinsically multi-dimensional thinking, we could not make sense of ourselves (Ibid) .

Pour mieux comprendre l'afropolitanisme, il faut partir d'une étymologie du terme. Afropolitanisme est composé de deux particules : Afrique et politisme, dérivant de cosmopolitisme. Sans toutefois entrer dans l'histoire du terme Afrique, l'on peut dire que ce terme désigne aujourd'hui une réalité palpable. Un objet perçu et vu à travers des représentations, mais également une géographie. Une référence pleine d'une histoire et des symboles. Cosmopolitisme comme ce fût le cas depuis la Grèce antique fait référence à ce mélange, cette multiplicité et l'appartenance multiple d'un individu. Ainsi, le terme afropolitanisme renvoie dès lors à ces descendants du continent africain qui partagent des identités multiples, qui ne se définissent pas par rapport à une sphère géographique, mais dont l'existence et le vécu sont liés aux rencontres multiples. On peut dès lors parler d'une « *créolisation de l'identité* ».

Qui sont donc ces afropolitains ? Selon Taiye Selasi, il s'agit de :

the newest generation of African emigrants, coming soon or collected already at a law firm/chem lab/jazz lounge near you. You'll know us by our funny blend of London fashion, New York jargon, African ethics, and academic successes. Some of us are ethnic mixes, e.g. Ghanaian and Canadian, Nigerian and Swiss; others merely cultural mutts: American accent, European affect, African ethos. Most of us are multilingual: in addition to English and a Romantic or two, we understand some indigenous tongue and speak a few urban vernaculars (Ibid, 2005).

La catégorie ciblée par Taiye est donc assez restreinte. Il s'agit de nouveaux migrants principalement connectés à la mondialisation économique, intellectuelle et culturelle. Cette catégorisation ne prend pas en compte les descendants de la première génération des migrants (les descendants d'esclaves), principalement installés aux Amériques, qui au contact des autres peuples ont généré de nouvelles identités, mais également les populations africaines installés en Afrique.

Dès lors, il est possible de penser que c'est là que pèche la définition de l'auteur de « *Bye – Bye Babar* », la recomposition identitaire et des représentations des afrodécendants ne résulte pas simplement d'un processus circulatoire de l'Afrique vers l'Europe ou de manière générale vers l'occident, mais également de la mondialisation culturelle qui affectent profondément les manières de voir, de penser et de faire sur le continent ; des contacts entre africains vivant en Afrique et les diasporas européennes ou asiatiques installées sur le continent, mais également de l'histoire dont les séquelles restent visibles. C'est dans ce sens que se trouve l'apport de l'historien et politiste camerounais Achille Mbembe considéré comme le principal théoricien de l'afropolitanisme.

Pour Achille Mbembe, la compréhension de l'afropolitanisme s'inscrit en partie dans le phénomène de la circulation et de la dispersion. Deux dimensions qui ont profondément transformé les afrodécendants dans leurs sociétés d'accueil. Comme il le souligne :

Que ce soit dans le domaine de la musique ou de la littérature, la question n'est plus de savoir de quelle essence est la perte : elle est de savoir comment constituer de nouvelles formes du réel – des formes flottantes et mobiles. Il ne s'agit plus de retourner à tout prix à la scène première ou de refaire dans le présent les gestes passés. S'il a disparu, le passé n'est cependant pas hors champs. Il est encore là, sous la forme d'une image mentale. On rature, on gomme, on remplace, on efface, on recrée et les formes et les contenus (Mbembe, 2010) .

Il s'agit dès lors d'un processus permanent de recomposition, de remodelage de l'identité. Le produit de cette dynamique ne s'inscrit pas dans une logique d'affirmation ou de différenciation, mais vise plus tôt à témoigner de la manière dont on se voit, dont on se définit au travers d'un passif parfois violent (Ibid, 229). C'est à la fois une théorie de la différence, mais également de la médiation (Awondo, 2014). Une autre manière de s'identifier dans son rapport à l'univers. Il s'agit d'une redéfinition de soi.

Cependant, la compréhension de ce processus de transformation identitaire ne saurait se limiter aux communautés diasporiques africaines. Des dynamiques de remodelage des représentations de soi et de l'identification ont également en cours sur le continent. Car, l'Afrique n'est pas seulement une zone de départ, mais également une destination. Eu égard aux des vagues anciennes de migrants européens et asiatiques qui se sont installés principalement en Afrique Australe, les nouvelles arrivées invitent à cette reconceptualisation des notions telles que : « *noirs* » ou encore « *africains* ». C'est là l'un des principaux apports d'Achille Mbembe dans sa théorisation de l'afropolitanisme. Pour cet auteur :

L'afropolitanisme est une stylistique, une esthétique et une certaine poétique du monde. C'est une manière d'être au monde qui refuse, par principe, toute forme d'identité victimaire - ce qui ne signifie pas qu'elle n'est pas consciente des injustices et de la violence que la loi du monde a infligé à ce continent et à ses gens. C'est également une prise de position politique et culturelle par rapport à la nation, à la race et à la question de la différence en général (Mbembe, 2005).

Ainsi, l'afropolitanisme refuse le cantonnement autour d'une catégorie raciale ou ethnique. Ce qui ne constitue pas une négation de son existence ou des traits physiques participant à la catégorisation ou l'auto identification, mais un rejet de toute forme d'essentialisme. Une approche qui s'inscrit dans une logique de dépassement dans les rapports à l'altérité. Les afropolitains sont des gens qui sont « *passés à autre chose* » (Mbembe 2010 : 225). Ils vivent sur plusieurs continents, ont une nouvelle définition du monde, de la race, de la tribu. Ils se construisent une nouvelle identité en permanence.

Cependant au-delà de cet apport, l'afropolitanisme en elle-même recèle des limites non négligeables qui ne sauraient rendre compte dans sa globalité des mutations en cours.

Les limites de l'afropolitanisme

BIEN QUE nous puissions reconnaître l'importance de l'afropolitanisme dans la compréhension des transformations identitaires chez les afrodescendants, nous devons néanmoins reconnaître ses limites. Trois aspects peuvent à cet effet être mis en exergue ici : tout d'abord une approche que l'on peut qualifier de critique marxiste de l'afropolitanisme, vient s'ajouter les réserves formulées par certains critiques qui pensent que ce concept visent à masquer les relations de pouvoir et de domination persistantes entre le Nord et le Sud, tout comme l'idée de la persistance « du double » chez les afrodescendants.

La critique marxiste de l'afropolitanisme

L'une des premières critiques à l'encontre de l'afropolitanisme relève du fait que celle-ci s'inscrit dans un processus d'alignement des afrodescendants à la société capitaliste. Une société dont la consommation constitue une unité de mesure. L'un des aspects décrit chez les afropolitains c'est cette vie mondaine qui nécessite une certaine condition sociale

et financière pour l'entretenir. Emma Dabiri, irlandaise d'origine nigérienne estime que :

the problem with afropolitanism is that the insights on race, modernity and identity appear to be increasingly sidelined in sacrifice to the consumerism. Mbembe also identifies as part of the Afropolitan assemblage. The dominance of fashion and lifestyle in afropolitanism is worthy of note due to the relationship between these industries, consumption and consumerism (Dabiri, 2014).

L'afropolitanisme apparaît à travers ces propos comme un nouveau paradigme qui renforce l'alignement des sociétés africaines à l'ordre libéral. Cet aspect est intéressant dans la mesure où une observation des modes de vie des africains à la fois sur le continent et à l'extérieur permet de se rendre à l'évidence que seule une minorité s'inscrit dans ces circuits de la consommation à travers les bars branchés, les défilés de mode, les concerts haut de gamme, les magasins de marques de luxe, les boîtes de nuit etc. Pour l'écrivain Kenyan Wainaina, l'afropolitanisme n'est autre chose que le « *symbole grossier de la marchandisation culturelle* » de l'Afrique (Fortier, 2014).

Pour ces critiques, l'afropolitanisme est un concept qui ne saurait s'appliquer à l'ensemble des communautés diasporiques africaines. Ce concept décrit une catégorie élitiste en Afrique et dans la diaspora africaine qui est arrimée à la société de consommation. Cela nous renvoie dès lors à la perception de Samir Amin du sous - développement qu'il ne considère pas comme un retard lié à des particularismes sociaux, culturels, géographiques ou historiques des peuples du Sud, mais en réalité comme le résultat de l'ajustement forcé de ces peuples aux besoins de l'accumulation et par là de la consommation au bénéfice des pays du centre. Cet ajustement qui peut se faire de manière « soft » concoure simplement à une perpétuation de la domination occidentale sur les sociétés africaines qui n'est pas simplement économique, mais également culturel.

Bien que l'on puisse déceler en Afrique cette créativité artistique, intellectuelle et esthétique au sein des couches sociales inférieures, il est quand même saisissant de constater que le mode vie dont fait référence dans une certaine mesure l'afropolitanisme notamment la mobilité, la consommation, l'alignement aux arts de vivre de la société occidentale, les cafés branchés et autres sont caractéristiques d'une minorité que l'on peut qualifier de « *dominants* » appartenant aux bourgeoisies nationales ou compradores.

Dans les systèmes politiques africains marqués par la corruption, la mal gouvernance et l'enrichissement illicite, cette catégorie est la principale bénéficiaire de ce système. D'après Samir Amin, ces élites « ont tendance à s'ajuster au système, pour en tirer des profits elle - mêmes, et des tendances nationales, si elle peut aller plus loin. Et ça, c'est vrai de tous les régimes, qu'ils soient bons ou mauvais » (Dembele, 2011). Dès lors, il faut également voir derrière cette adoption d'un mode de vie par les afrodésendants, une tentative pour une catégorie de jouir des privilèges qu'offre ma mondialisation néolibérale.

Cependant, il n'y a pas que la bourgeoisie compradore qui s'accommoderait de l'afropolitanisme. Il existe également en Afrique et même parmi la diaspora africaine, une bourgeoisie embryonnaire. Compte tenu des transformations économiques et des opportu-

nités d'emplois, de nombreux africains sont parvenus à relever progressivement leur niveau de consommation. Cette classe a des aspirations bourgeoises, mais ne détient pas le capital.

C'est ce que l'on appelle la petite bourgeoisie en général, c'est-à-dire des segments de la société qui, par leurs privilèges, notamment d'éducation, de position dans l'appareil d'Etat, dans l'armée, peuvent avoir des ambitions d'exercer le pouvoir local, comme classe dominante et éventuellement l'exercer à leur bénéfice, comme nouvelle bourgeoisie en formation, comme bourgeoisie d'Etat » souligne Samir Amin (Ibid : 52).

Perpétuation des rapports de domination ?

LA PRODUCTION artistique, musicale, littéraire, constitue pour les théoriciens de l'afropolitanisme un pôle d'observation de cette nouvelle créativité qui s'inscrit dans une dimension cosmopolitiste. Mais ces productions mettent principalement l'accent sur les afrodésendants de la diaspora. Ceux-là dont les expositions sont régulièrement présentés dans les musées. Ces couturiers et tailleurs qui mettent en valeur la mode africaine à partir de la société occidentale. Ce qui fait dire à certains qu'une renaissance de l'art africain longtemps invisible dans les expositions en occident est en cours. Mais pour d'autres critiques de l'afropolitanisme, cette place offerte aux afrodésendants, s'inscrit prioritairement dans une perspective de contrôle et de consolidation de la domination occidentale.

D'après Sylvester Okwunodu Ogbechie, enseignant aux Etats-Unis et spécialiste des arts et des diasporas africaines :

Although "Contemporary African art" is now evident in "mainstream" (read "Western") art and critical discourses, this context of practice continues to be represented almost exclusively as the domain of African artists who live and work in the West. These artists are largely Africa-descended citizens of Western countries trained in elite Western institutions of art whose practice unfolds in places like New York, Amsterdam, London, etc (Okwunodo, 2008) .

Ce chercheur souligne le fait que la majorité des exposants qui prennent part à ces activités, pour ne pas dire l'essentiel, sont les africains nés en occident et par ce fait fortement imbibés de la culture occidentale. Les afrodésendants résidants sur le continent restent en marge. Pourtant, il existe bel et bien en Afrique des espaces où la créativité est à l'œuvre. Les jeunes générations expriment à travers l'art soit leur quotidien, soit leur manière d'être, soit les transformations en cours. L'art est devenu une forme d'expression en Afrique.

Pourquoi ces créateurs du continent, qui pourtant peuvent véritablement montrer à la face du monde ce qu'est l'Afrique ne sont pas régulièrement invités dans les musées, les salons d'exposition ou encore les défilés ? Pour Sylvester Okwunodu Ogbechie, « There is no immigration policy anywhere in the Western world that welcomes Africans and evidence of major bias against African global mobility abounds in international media » (Ibid).

Ces artistes africains qui vivent et travaillent en Afrique sont tenus en marge de la mobilité internationale. Car ce que ne mentionnent pas les tenants de l'afropolitanisme c'est le fait qu'en Afrique, ce n'est pas tout le monde qui a la possibilité de migrer vers l'Europe ou les Etats-Unis. Il n'y a qu'une minorité qui y parvient. Ce qui renforce en partie l'appréhension élitiste de l'afropolitanisme. Ainsi les créateurs africains sur le continent servent principalement comme accessoires dans le récit des conservateurs occidentaux qui prennent la liberté de choisir ceux qu'ils favorisent et insèrent dans la catégorie des « *artistes mondiaux* ». Cette liberté de choisir limite la vitalité des artistes africains sur le continent et sous-évalue également leurs œuvres sur le marché de l'art international.

Il apparaît dès lors que du point de vue culturel, l'afropolitanisme nous plonge dans les relations de pouvoir et de domination qui lient le monde occidental à l'Afrique. Historiquement, elles ont été marquées par une tentative permanente d'assimilation. Ogbecchie relève à cet effet un aspect fort intéressant :

what we have here is a supremely colonial and imperialist discourse of art masquerading as a global discourse that assumes that an artist is global only to the extent that he or she lives in the West or assumes aesthetic attitudes that comply with prevailing orthodoxy in New York, London or Paris. Consider also that all the exhibitions produced to tout the "internationalization" of African art rarely make it back to Africa and are not accessible to Africa-based artists except through the internet. This is itself points to their marginalization (Ibid) .

Le nativisme en question

ACHILLE MBEMBE estime que l'une des caractéristiques des transformations actuelles sur le continent, c'est ce qu'il appelle la montée des nativismes ou encore des « réflexes indigénistes ». D'après lui,

L'indigénisme apparaît sous la forme d'une idéologie qui glorifie la différence et la diversité et qui lutte pour la sauvegarde des coutumes et identités comme menacées. Dans la logique indigéniste, les identités et les luttes politiques se déclinent sur la base d'une distinction entre « ceux qui sont d'ici » (les autochtones) et « ceux qui sont venus d'ailleurs » (les allogènes) (Mbembe, 2010).

Si l'on peut effectivement relever le fait que cette dichotomie dans la sphère publique et politique régule le comportement de nombreux acteurs sur le continent, l'on ne peut cependant pas manquer de relever le fait qu'il ne s'agit pas véritablement d'un fait nouveau. Les régimes postcoloniaux en Afrique, en crise de légitimité ont en permanence bâti leur assise politique sur une essentialisation des identités ethniques. Le génocide Rwandais, la guerre au Congo, le Soudan, le Sud-Soudan, la République centrafricaine attestent largement non pas du surgissement des réflexes indigénistes, mais l'intériorisation de la différence chez les groupes en Afrique. Ce qui peut pourtant paraître paradoxal dans la mesure où, les coutumes et traditions dont se réclament les tenants de l'autochtonie ou l'allogénie ont souvent été des créations ou sont la résultante de brouillages identitaires (Ibid).

Mais ce qui semble intéressant à ce niveau c'est la manière dont les afro-politains tentent de définir leur rapport au nativisme. Bon nombre soutiennent que le fait pour les afro-décendants, de se situer au-dessus de toute identification raciale, les soustrait de tout réflexe nativiste. Ce qui n'est pas totalement vrai. On a qu'à observer la manière dont les ressortissants de la diaspora africaine s'organise en communautés à l'extérieur du continent pour comprendre que même en ayant adopté un certain style de vie, même s'ils sont capables de parler plusieurs langues, l'essentialisme l'ethnique persiste chez bon nombre d'entre-deux.

Les regroupements et même les affiliations obéissent à une lecture villageoise du jeu politique et même de sa citoyenneté. Il s'agit de soutenir le « *frère du village qui est au pouvoir* ». Ainsi, le matin on regarde CNN, BBC ou I-Télé, à midi on discute des questions tribales au cours des réunions privées où la présence répond à la logique de la cooptation ethnique et dans la nuit on se retrouve dans les cafés branchés avec des personnes originaires d'Amérique, d'Asie ou d'Australie. Il s'agit là de toute une manière d'être, d'agir et de penser.

Cependant, pour comprendre ce que l'on pourrait appeler provisoirement une « *double identité* » au sein des afro-décendants de la diaspora, il faut rentrer dans les travaux du sociologue algérien Abdel Malek Sayad. A travers une étude minutieuse de l'immigration algérienne en France, Sayad a démontré que le départ de la société d'origine n'entraîne pas une perte du capital culturel acquis à la base. C'est en fait l'essence de son travail publié post-mortem intitulé : « *la double absence* » (Sayad, 1999).

Dans cet ouvrage, Abdel Malek Sayad affirme que :

Immigrer, c'est immigrer avec son histoire (l'immigration étant elle-même partie intégrante de cette histoire), avec ses traditions, ses manières de vivre, de sentir, d'agir et de penser, avec sa langue et sa religion ainsi que toutes les autres structures sociales, politiques, mentales, structures caractéristiques de la personne, et, solidairement, de la société, les premières n'étant que l'incorporation des secondes, bref avec sa culture (Ibid).

Dès lors, on ne peut pas penser l'immigration, sans penser l'émigration. Il s'agit là de deux phénomènes intrinsèquement liés dont la « *pensée d'Etat* », qui s'inscrit dans une logique de différenciation, a toujours tendance à dissocier.

Ainsi, la persistance des réflexes indigénistes chez les afro-décendants de la diaspora obéit à une importation d'un système culturel. Le processus migratoire, et en particulier les conditions d'origines, sont parties intégrantes de l'histoire de l'émigré-immigré. De ce fait, il est indispensable d'étudier ces conditions afin d'éviter une vision partielle et parcellaire du phénomène. Ces réflexes peuvent se transmettre de générations en générations. Certains n'ayant plus véritablement d'attache sur le continent continuent à appréhender le jeu politique et les luttes sociales sous le prisme de l'ethnicité. Il apparaît à cet instant dès lors nécessaire de nuancer l'analyse sur les reconfigurations en cours à la fois sur le continent, mais également au sein des afro-décendants vivant hors du continent.

Au-delà de l'afropolitanisme

L'afropolitanisme est aujourd'hui un concept largement mobilisé pour décrire les reconfigurations et les transformations actuelles en cours sur le continent. En dépit des critiques, nous ne pouvons ignorer le fait que ce concept constitue une avancée dans la compréhension des mutations identitaires d'un continent en quête d'une personnalité et d'une diaspora qui cherche ses repères. Cependant, ce qui semble intéressant de notre point de vue à appréhender, ce n'est pas tant la pertinence des critiques ou encore la mauvaise interprétation de certains aspects de l'afropolitanisme, mais, la difficulté que l'on éprouve à rendre compte des transformations identitaires en cours dans leur globalité.

L'afropolitanisme, une sous-culture ?

DEPUIS QU'IL est apparu en 2005, l'afropolitanisme a largement été convoqué pour décrire de nouvelles manières de faire, de voir, d'être, de se définir. Mais c'est principalement dans le domaine de l'art et des dynamiques urbaines que ce concept trouve plus son sens et est très largement utilisé. Or l'Afrique ne se résume pas à la culture ou aux arts. Dès lors à quoi renvoi véritablement l'afropolitanisme ? Ce n'est certainement pas une nouvelle description de l'Afrique d'aujourd'hui. Car cette Afrique est plurielle, multiple, n'est pas figée, conjugue son passé et son présent qui s'entremêlent pour construire les dynamiques actuelles. Renvoie-t-elle au panafricanisme ? Encore moins. Mbembe lui-même a tenu à préciser que « *L'afropolitanisme n'est pas la même chose que le panafricanisme* » (Mbembe, 2005). Un mouvement lié à l'urbanisme ? Peut-être. Car les principaux traits de l'afropolitanisme sont liés aux cultures urbaines, à la modernisation et plus globalement à la mondialisation qui envahit nos espaces. Au final comment l'afropolitanisme peut-elle être vue ? Beaucoup plus comme une sous-culture de l'identité africaine.

En effet, en dépit des changements actuellement en cours sur le continent et également au sein des diasporas africaines, on ne saurait décrire de manière systématique le nouveau type d'africain qui émerge sous le prisme de l'afropolitanisme. Compte tenu de la complexité des transformations et des effets qu'ils produisent, l'afropolitanisme doit plus être vu comme une variable dans la compréhension des modes de vie d'une certaine catégorie sociale plutôt qu'une manière d'être globale. Tous les africains y compris ceux de la diaspora, en dépit du fait que nombre d'entre eux sont fortement imprégnés des valeurs descriptives de l'afropolitanisme ne s'identifient pas pour cela comme afropolitain. Même s'il serait réducteur de voir en l'afropolitanisme un effet de mode, l'aspect élitiste de cette culture urbaine exclu de fait des millions d'africains.

Vu sous cet angle, l'afropolitanisme apparaît beaucoup plus sous le prisme de la manière dont les afrodescendants du continent et de la diaspora se positionnent par rapport à la mondialisation. Notamment le rapport qu'ils entretiennent avec le marché, la mobilité, les cultures et de manière générale les catégories raciales ou ethniques. Ainsi, si l'afropolitanisme renvoie également à une façon d'agir, elle s'inscrit en grande partie dans l'auto-identification ou l'auto-définition. On pourrait dès lors parler d'« afroglobalisme », à savoir le positionnement des africains dans un espace mondialisé dont la circulation et

la consommation sont les traits caractéristiques dominants. Cependant, ce positionnement ne cache-t-il pas une volonté de s'affirmer, de dépasser le passé, d'assumer les traumatismes historiques pour partir à la conquête du monde ?

Le débat intellectuel, philosophique et politique depuis plus d'un siècle autour de l'identité des afrodescendants s'est articulé principalement autour de deux mouvements théoriques majeurs: la négritude et le panafricanisme.

Né dans les années 30, fruit d'un laboratoire d'idées tricontinentales qui s'est donné au départ pour principale mission de faire rentrer « *le noir* », « *le nègre* » dépossédé de son histoire et de ses savoirs au sein de la communauté des peuples. Pour les fondateurs de ce courant, à savoir Aimé Césaire et Léopold Sédhar Senghor la question « *Qui suis-je* » fût une préoccupation majeure. Mais la négritude a été très vite catégorisée comme un essentialisme noir. A ce sujet, Jean-Paul Sartre y voyait un « racisme antiraciste » (Senghor, 1948). Le mouvement qui va progressivement s'essouffler dès le début des années 1960 sera remplacé par le panafricanisme.

Le panafricanisme n'était pas simplement un mouvement politique prônant l'unité de l'Afrique, un projet de défiance par rapport à l'impérialisme, mais également une philosophie de la place de l'africain dans le monde. Il ne symbolisait pas seulement un appel à l'unité dans un contexte post-guerre froide mais un appel à une redéfinition de la trajectoire des africains dans le monde. Car, ce projet prend ses origines dans un contexte d'oppression des populations de couleur. Il fallait accepter l'esclavage, la colonisation pour aller de l'avant. Ainsi, le panafricanisme établit clairement le lien entre les afrodescendants du continent et ceux de la diaspora qui font partie de ce projet. Sur cette base, on ne saurait détacher l'afropolitanisme du panafricanisme. Le premier n'étant qu'un complément du second.

Cette mutation de l'identité de ces populations catégorisées comme « nègres » devrait être vue comme une volonté de « passer à autre chose », d'assumer un passé tragique empreint de rejet et de stigmatisation pour construire un autre devenir. Un devenir qui ne les rattacherait plus simplement aux travaux des plantations, aux portages, aux foyers, aux épidémies, mais à une nouvelle « modernité ». Cette nouvelle modernité se construit à partir de la mémoire du passé, conjugue et assume les atouts et effets pervers de la mondialisation et se projette dans un monde en pleine mutations. Nous nous retrouvons dès lors dans un savant alliage entre cette identité nègre qui ne renvoie pas seulement à la couleur de la peau, mais également à une charge émotionnelle et historique, et cette culture afropolitaine d'ouverture. C'est un pan de « l'afrofuturisme » qui se construit.

Conclusion

VOILÀ DÉJÀ une décennie que Taiye Selasi a proposé une définition au concept de l'afropolitanisme dans son texte intitulé « *Bye-bye Baba or : what is an afropolitan ?* ». Si on lui doit la création du terme, c'est Achille Mbembe qui deux ans plus tard va approfondir le concept et lui donner une profondeur théorique, philosophique et empirique multidimensionnelle. Nous devons une dette à ces deux d'avoir permis au

monde universitaire de trouver une désignation aux mutations identitaires en cours chez les afrodescendants dans un contexte de globalisation. Des transformations qui peuvent être occultées par les crises et conflits qui marquent certains épisodes de la vie sur le continent. Mais l'afropolitanisme ne saurait rendre compte du vécu global des afrodescendants. Les reconfigurations en cours sont tellement complexes et se déroulent à plusieurs vitesses et sur plusieurs arènes et espaces. Il faudrait plus tôt l'inscrire dans un processus de redéfinition d'un projet global. Loin d'être une simple manifestation d'une assimilation à la logique consumériste ou une volonté de s'inscrire dans un modèle de développement incarné par les sociétés occidentales, l'afropolitanisme renvoie également à un désir d'affirmation et de dépassement d'un passif, d'une charge symbolique chez les afrodescendants. L'identité nègre est en pleine recomposition.



Note

1. Dans le cadre de ce travail, nous allons également utiliser afrodescendants pour désigner ceux qui vivent également sur le continent africain.

Références citées dans le texte

- A. Fortier, L'afropolitanisme in *Open Space*, Afropolitanism, Issue1, December 2014.
- A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
- A. Mbembe, Afropolitanisme, Darka, Sud-Quotidien, 20 décembre 2005. <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248#sthash.jjkFIAaQ.dpuf>.
- A. Sayad, *La double absence*, Paris, Seuil, 1999.
- E. Dabiri, *Why I'm not afropolitan*, 21 janvier 2014. <http://africasacountry.com/2014/01/why-im-not-an-afropolitan/>
- D. Dembelé, *Samir Amin. Intellectuel organique au service de l'émancipation du Sud*, CODESRIA, Dakar, 2011.
- L. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948.
- P. Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- T. Selasi, *Bye-bye Baba or : what is an afropolitan ?* The Lip Magazine, 3 March 2005. <http://the-lip.robertsharp.co.uk/?p=76>
- P. Awondo, L'afropolitanisme ne débat, *Politique africaine*, N° 136, 2014, pp. 105-119.
- P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- S. Okwunodu, ^o Afropolitanism ^o : Africa without africans, 4th April 2008. <http://aachronym.blogspot.sn/2008/04/afropolitanism-more-africa-without.html>.

Abstract

What is afropolitanism ? Preliminary notes on a new philosophy of africanity

The term “Afropolitanism” was introduced by Taiye Selasi (Tuakli-Wosormu) in 2005. However, it was Achille Mbembe who popularised the term and provided the theoretical grounding for its definition. It is a philosophy of mobility and borderless. A theory of identity without race. But this phenomenon is not only related to « westernized » africans. This article briefly describes the epistemological contours of Afropolitanism. It then deals with the main critics to which the concept has been subjected, and finally addresses the necessity of reconciling Afropolitanism with the future of the continent, as well as locating it within a larger framework of affirmation which transcends the “black” identity. This new identity, made by a long process of creolization, mixture and syncretism could be a new road to afrofuturism.

Keywords

Afropolitanism, Africa, panafricanism, Taile Selasi, Achille Mbembe