

Giulia Bonacci

EXODUS !

L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie



Préface d'Elikia M'Bokolo

L'Harmattan

EXODUS !

Giulia BONACCI

EXODUS !

L'histoire du retour des Rastafariens
en Éthiopie

Préface d'Elikia M'Bokolo

L'Harmattan

Première édition :

ÉDITIONS SCALI, 2008

80, rue du Faubourg Saint-Denis, 75010 Paris

© L'HARMATTAN, 2010

5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>

diffusion.harmattan@wanadoo.fr

harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-12888-0

EAN : 9782296128880

In memoriam

Yenenesh – Kuky

Kenny Lockheart

Ras Freedom

Yosef – Baba

Bongo Solomon

Ayele Olana

Abere Jembere

ልቤ ፡ አዝኗል

One bright morning when my work is over, I will fly my way home, fly my way home to Zion, fly my way home...

Bob Marley, 1973

Des universités doivent venir hommes, idées, connaissances, expériences, compétences et le profond entendement humain nécessaires aux relations entre les nations. Sans ceux-ci, l'ordre mondial pour lequel Nous nous sommes battus si longtemps ne pourra être établi. Des universités, également, doit venir cette qualité qui est l'attribut le plus précieux des hommes civilisés partout : l'habilité à transcender les passions étroites et à s'engager dans d'honnêtes conversations ; car la civilisation est par nature la victoire de la persuasion sur la contrainte. L'unité est la force. Aucune nation ne peut se diviser elle-même et rester puissante.

Hailé Sellassié I^{er}, 19 décembre 1961

Avant-propos

Éthiopie, janvier 2010.

Encore une fois j'ai repris la route. Quitté la capitale Addis-Abeba et le chaos de sa périphérie urbaine, tourné plein Sud à Mojo, et zigzagué entre les camions le long de la vallée du Rift, direction Shashemene. Bien des choses ont changé depuis ma dernière visite, il y a trois ans, lorsque l'Éthiopie – avec son calendrier julien – fêtait son passage à l'an 2000. Le « quartier jamaïcain » et la ville de Shashemene voient aujourd'hui les maisons remplacées par des routes, l'asphalte recouvrir les cailloux et les bâtiments en construction s'élever vers le ciel. Le développement de Shashemene est peu à peu devenu une réalité, et le paysage se modifie profondément sous son effet. Les chantiers se multiplient, les barrières se dressent, les espaces rétrécissent, les commerces se diversifient. Le *gari*, calèche tirée par un cheval, a été détrôné par les *Bajaj*, petites motos améliorées importées d'Inde qui raccourcissent les distances.

J'ai retrouvé le sourire des visages connus et l'hospitalité des maisons amies, mais je me suis promenée sur de nouveaux chemins et j'ai mangé dans de nouveaux restaurants. Les Jamaïcains sont encore une majorité parmi les cinq cents et quelques rastafariens résidant à la périphérie de Shashemene. Mais d'autres communautés grandissent rapidement. Les Trinidiadiens sont presque une centaine et le plus proche ambassadeur de Trinidad et Tobago, en poste en Ouganda, est venu leur rendre visite récemment. Les rastafariens francophones, venus de Guadeloupe, de Martinique, de Côte d'Ivoire, du Congo ou de métropole, tissent aussi des liens avec l'Éthiopie et Shashemene. Les premiers francophones à s'installer l'ont fait durant les années 2000 et ils servent aujourd'hui de relais aux nouveaux arrivants et aux visiteurs. La vie dans le « quartier jamaïcain » continue à refléter autant les transformations sociales et économiques qui traversent l'Éthiopie, que le monde dans lequel se perpétue une identité à la fois rasta et éthiopienne.

Exodus ! donne les clés du cheminement historique de l'idée et des pratiques du retour en Afrique et éclaire ses enjeux idéologiques et sociaux. Cet ouvrage retrace l'histoire de la communauté rastafarienne de Shashemene et permet de comprendre les relations complexes qu'elle entretient avec son environnement éthiopien. J'ai le plaisir de vous présenter cette nouvelle édition, sollicitée par le public et soutenue par les éditions L'Harmattan. Je remercie Derek Bishton qui a permis la reproduction de ses magnifiques photographies faites à Shashemene en 1981 et publiées dans *Black Heart Man : a journey into Rasta*. (Chatto & Windus, Londres, 1986).

Et vous, lecteurs, vous êtes invités à prendre la route de Shashemene. Bon voyage !

Préface

Le retour !

C'était, à vrai dire, impensable. Non seulement, ils y ont pensé, mais ils l'ont également réalisé. Eux, ce sont des fils et filles d'Afrique, emmenés contre leur gré en esclavage, au milieu des violences qu'on ne saurait imaginer, et qui, malgré tout ce qui leur était arrivé aux Amériques, continuaient de nourrir le rêve d'un retour à l'Afrique mère : « retour en Guinée », disaient ceux de Saint-Domingue. Pour beaucoup d'entre eux, « retourner en Guinée » voulait dire la mort, plutôt la mort que le maintien en esclavage : la mort subie, attendue comme une fatalité libératrice ; ou, pour les plus déterminés, la mort assumée, volontaire, précipitée par le passage à l'acte suicidaire. Mais, comment imaginer que le retour fût effectif, suivi de la vie, là-bas, en Afrique ?

Dans l'histoire des migrations, la contrainte a presque toujours été à la base des départs. Même ceux qui, apparemment, ont choisi librement de partir l'ont presque toujours fait parce que la vie, sur place, n'était plus possible ou était devenue insupportable : pauvreté structurelle ou appauvrissement attribué aux détenteurs du pouvoir, expropriations et pogroms, brimades et répressions de la part des appareils d'État, stigmatisation ethnique et religieuse, oppression culturelle de minorités, dictature et despotisme, toutes les formes de violence ont présidé à ces départs individuels et collectifs. Voyages assurément sans retour, accompagnés de multiples pratiques de diabolisation du pays de départ et d'espoirs d'une nouvelle vie, voire de renaissance dans le pays d'accueil. En Afrique aussi, dans le contexte des traites esclavagistes, il y eut des « portes de non retour », comme on le voit aujourd'hui à Ouidah. Mais, quelles qu'aient été les raisons et les conditions de la mise en état d'esclave-marchandise, la vie des Africains transformés outre-mer en esclaves productifs ne pouvait, en aucune manière, faire oublier « le pays natal ». D'où l'importance de cette problématique du « retour » que le livre de Giulia Bonacci vient complètement renouveler.

Car, des retours, il en est de toutes les sortes.

Alors que l'imaginaire des esclaves venus d'Afrique était peuplé de rêves et d'espoirs d'évasion, ce furent les puissances esclavagistes et négrières qui, obsédées par « la question noire », commencèrent à échauffer des plans de « renvois » massifs de Noirs en Afrique. Tel fut le cas de la Grande Bretagne, embarrassée par ce que les pouvoirs considéraient comme une « invasion » de Noirs : esclaves de plus en plus nombreux au XVIII^{ème} siècle, fuyant le Nouveau Monde pour mettre le pied sur le sol britannique dont ils savaient qu'il les rendait automatiquement libres ; anciens soldats, engagés du côté britannique dans la Guerre d'Indépendance

des États-Unis. Ce monde grouillant, vindicatif, passionné de liberté, prompt à porter devant les tribunaux tout litige risquant de porter atteinte à cette liberté, soudé par un fort esprit de solidarité, apparut rapidement comme un danger qui, tôt ou tard, deviendrait impossible à contenir et à maîtriser. De cette peur incontrôlée, largement entachée de racisme, est né le projet de fonder en Afrique une colonie qui recevrait ces esclaves de « retour » et qui, à partir de 1787, allait former la Sierra Léone.

Confrontée au même afflux de « Nègres », synonymes d'esclaves, la France de Louis XVI opta pour une politique de « retour » encore plus radicale : les Noirs venus en France, dans le vain espoir d'y jouir de la liberté reconnue depuis le XIV^{ème} siècle à toute personne foulant le sol du royaume, se virent renvoyés aux colonies, pour retomber dans la condition d'esclaves.

Ces hommes et ces femmes en révolte et à la recherche du salut inquiétaient aussi les colonies à esclaves, surtout après l'insurrection victorieuse des esclaves de Saint-Domingue. Ce n'est pas par hasard que, dès le début du XIX^{ème} siècle, surgissent aux États-Unis d'Amérique des philanthropes de tout acabit, habiles à mettre à la disposition des Noirs voulant « retourner » en Afrique des moyens appropriés qui ont permis la fondation du Liberia.

On le sait, ces retours-là, grossis par le flot des esclaves de traite libérés des navires négriers après 1815, ont généré, sur le continent africain, de douloureuses formes de colonisation, d'autant plus incompréhensibles et plus insupportables pour les « indigènes » que ces nouveaux maîtres se disaient les enfants du pays.

L'histoire que raconte Giulia Bonacci est tout autre. D'abord, elle fait entrer dans l'histoire de la traite, de l'esclavage et des « retours », une terre à nulle autre pareille, l'Éthiopie, érigée dans l'esprit des Africains en un symbole à retentissements multiples : symbole de la primauté de l'Afrique dans la construction d'empires millénaires ; symbole de la résistance et de l'indépendance africaine ; symbole des ferments de renaissance de l'Afrique. Ce faisant, elle prend aussi à bras le corps l'histoire du panafricanisme. Avant ce travail, celle-ci avait été essentiellement l'histoire fracturée d'une idéologie aux multiples orientations, l'histoire d'une émancipation réussie des anciens territoires coloniaux de l'Europe en Afrique et dans les colonies à esclaves, enfin l'histoire d'un mouvement ample, de dimension mondiale, éclaté en quelques grands moments et en quelques grandes figures devenus les uns et les autres iconiques.

Giulia Bonacci bouleverse ce tableau, devenu un passage obligé, à trois niveaux au moins. Du panafricanisme, elle nous fait d'abord, à partir des « retours » en Éthiopie, une histoire sociale qui met fortement en lumière, au-delà des « grandes figures », la part décisive revenant aux petites gens. Elle nous en propose ensuite une histoire culturelle, qui, en deçà ou au-delà des constructions idéologiques, se montre très attentive aux aspects religieux, aux élaborations artistiques, en particulier musicales, et à la dimension imaginaire d'un processus dont la complexité se trouve ainsi restituée. Elle nous présente enfin, du

panafricanisme, une histoire longue, étalée sur deux siècles au moins, au cours desquels de nombreux thèmes, revendications, postures et projets se distinguent par leur récurrence.

La grande cassure qui brise cette longue durée et qui a fini par constituer l'objet central de cette thèse tient à ce qu'il s'agit d'un retour volontaire et non de ces nouvelles formes de déportation d'où sont issus la Sierra Léone et le Liberia. Loin de prétendre fonder de toutes pièces un État de Noirs « revenant chez eux », les Noirs dont on va lire ici l'extraordinaire odyssée organisent un « retour » dans un État existant, un État dont l'imaginaire panafricain s'était emparé depuis plus d'un demi-siècle et dont les gens de « retour » allaient découvrir les dures réalités sur le terrain. Car, les vagues de retours en Éthiopie, à partir de la fin du XIX^{ème} siècle, correspondent aussi au surgissement de dynamiques qui vont profondément changer les bases du plus vieil État du continent africain : l'encerclement impérialiste ; l'agression de l'Italie fasciste ; les velléités, britanniques d'abord, américaines ensuite, d'un néocolonialisme rampant ; les faux démarrages de l'unité africaine ; les dérives d'une révolution se réclamant du communisme ; la guerre fratricide avec l'Érythrée ; enfin, la lente recomposition de l'État et de la société.

En ordonnant ces faits apparemment disparates et en leur donnant une cohérence plus que convaincante, ce livre renouvelle aussi bien l'histoire des « diasporas » et des « retours » que celle de l'Afrique et de l'Éthiopie. L'auteur prend comme un plaisir à croiser plusieurs échelles, dont la pluralité rend compte de la complexité des phénomènes étudiés et dont le croisement produit la cohérence des processus. Elle dégage ainsi trois échelles principales, qui constituent aussi les trois grandes parties du livre.

La première partie est, si l'on peut dire, « hors échelle », parce qu'elle brasse l'histoire des « racines idéologiques et sociales du retour en Éthiopie ». Il s'agit d'une histoire essentiellement intellectuelle, culturelle et spirituelle, plutôt qu'idéologique, qui donne à voir les maturations de la problématique du retour à l'intérieur du mouvement panafricain.

La deuxième partie se déploie sur une échelle « macro » : il s'agit, à l'échelle du monde et, plus particulièrement, des réseaux panafricains, dont elle restitue les maillons et éclaire les acteurs, de montrer comment et par quels cheminements cet ample mouvement intellectuel, de caractère mondial, a fini par s'incarner, si l'on peut dire, dans le projet concret et presque trivial du retour et de l'installation dans un coin perdu de l'Afrique, qui jouissait du privilège d'appartenir au grand royaume du *negusä nägäst*.

La troisième partie nous conduit à Shashemene, terme du long parcours depuis la diaspora jusqu'au « retour », où les frémissements de l'élan panafricain vont devoir s'inscrire dans les réalités d'un État obligé de faire place à ces nouveaux venus tout en obéissant à ses dynamiques propres et à des convulsions forcément imprévisibles (la chute du prestigieux Hailé Sellassié et du légendaire régime impérial, l'instauration du communisme et de la terreur rouge, la guerre

civile, l'avènement d'un régime fédéral et démocratique...). Giulia Bonacci démontre que ces trois échelles sont connectées les unes aux autres. Grâce à un travail minutieux de confrontation entre les sources archivistiques (privilégiant plutôt les aspects « macro ») et l'enquête de terrain (relevant plutôt la présence de nombreuses histoires individuelles), Giulia Bonacci nous montre que le fil conducteur de la connexion entre les trois échelles qui fixent sa problématique est paradoxalement constitué par les trajectoires individuelles qu'on retrouve à toutes les péripéties et à tous les grands moments du mouvement panafricain et de la problématique du retour.

Voilà donc l'essentiel d'un livre novateur, dont on imagine l'effort déployé pour le produire. Le discours historique ne se conçoit pas sans des matériaux de première main, les fameuses « sources » chères aux spécialistes. Il n'en manque aucune ici : sources d'archives publiques et privées dispersées entre l'Éthiopie, l'Europe, les Caraïbes et les États-Unis d'Amérique ; enquête orale d'une ampleur sans précédent dans ce domaine, dont le succès a exigé de Giulia Bonacci de ne pas reculer devant des terrains aussi difficiles (en raison de son statut de femme et de l'insécurité caractérisant de nombreux lieux prospectés) que la Jamaïque et, en particulier, Kingston, le Royaume Uni et, plus spécialement, les banlieues pauvres de Londres et d'autres métropoles urbaines anglaises, les villes américaines, notamment, les quartiers de New York où a fleuri au début du XX^{ème} siècle le panafricanisme de Marcus Garvey, l'Éthiopie, bien sûr, à Shashemene et à Addis-Abeba, enfin la capitale ghanéenne, Accra, dont elle est par ailleurs la première à montrer qu'elle a été et reste l'un des maillons les plus importants du panafricanisme et du mouvement rastafari en Afrique.

C'est une belle aventure de découverte, d'intelligence, de solidarité et de fraternité, que celle qui a permis la production de ce livre et qui nous fait voir l'Afrique, les Africains et le monde noir tels qu'ils sont, dans leurs combats, dans leurs réalisations, dans leur désir d'unité et dans cette farouche et durable volonté de faire émerger un monde plus juste.

Elikia M'Bokolo

Directeur d'Études

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Remerciements

C'est avec plaisir et reconnaissance que je voudrais remercier ici ceux grâce auxquels cette histoire a été menée à bon port.

Elikia M'Bokolo m'a offert sa confiance au premier jour. Il m'a guidée dans mes itinéraires et mes découvertes et son soutien sans faille a été très précieux. La formation doctorale Histoire et Civilisations et le Centre d'Études africaines de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) ont été des espaces de réflexion et d'initiatives, et ont représenté un soutien moral et financier grâce auquel cette recherche s'est déployée.

Gérard Prunier et Berhanou Abebe, à travers le Centre Français d'Études éthiopiennes, ont généreusement soutenu mes longues enquêtes de terrains. Elles ont aussi été facilitées par l'*Institute of Ethiopian Studies* et son ancien directeur, Baye Yimam ainsi que par le Département d'histoire de l'Université d'Addis-Abeba et son directeur, Tekle Haymanot Gebre Sellassié. Girma Balcha, alors responsable de l'Immigration et des Affaires de nationalité a joué un rôle déterminant en partageant ses analyses. Les fonctionnaires du *National Urban Planning Institute*, particulièrement Belachew Kalechristos, et de l'*Ethiopian Mapping Authority*, comme ceux responsables des archives du ministère des affaires étrangères et du ministère de l'intérieur ont répondu avec patience et attention à mes nombreuses demandes. Le maire de Shashemene, Shimelis Haylu Dinagee, et les employés et les experts de la municipalité ont fait montre d'une grande générosité. Wahib Adamu et Ayele Olana m'ont assistée dans mes enquêtes à Shashemene et ont facilité bien des rencontres. Les personnels de la Charles E. Young Research Library à l'Université de Californie, Los Angeles, de la Biscayne Bay Campus Library à la Florida International University à Miami, et du Schomburg Center for Research in Black Culture à Harlem, New York, ont été d'une gentillesse et d'une aide sans égale.

Les discussions, échanges et réflexions conduits avec de nombreux collègues ont grandement contribué à mon apprentissage. Qu'ils en soient ici sincèrement remerciés, notamment Edward Alpers, Henriette Asséo, Shimelis Bonsa, Louis Brenner, Barry Chevannes, Christine Chivallon, Myriam Cottias, Marie-Laure Derat, Vincent Duclert, Teshome H. Gabriel, Nancy Green, Pauline Guedj, C. R. D. Halisi, Randal Hepner, Robert Hill, Bertrand Hirsch, Jakes Homiak, Marie-José Jolivet, Jean-François Mayer, Louis Moyston, Pap Ndiaye, Jalani Niaah, Richard Pankhurst, Jean-Claude Penrad, Christophe Prochasson, Vanina Profizi, Jean M. Rahier, William Scott, Hillina Seife, Ida Tafari, Jean-François Tribillon, Waibinte Wariboko, Anaïs Wion, Michael Witter et Bahru Zewde. La générosité de Andrea Gandini, Dimitri Béchacq, Katia Girma, Paolo Israël, Boris Lutanie, Thomas Osmond et Estelle Sohier ne s'est jamais démentie. La mise en forme de la

cartographie a reposé sur les talents de Marie-Thérèse Manchotte et de Nicolas Buchet de Neuilly.

Bruno Blum a nourri cette recherche au fil des années grâce à de nombreuses discussions et une discographie remarquable. Il a suivi pas à pas l'édition de ce livre et sa rigueur, sa patience et sa générosité se doivent d'être saluées.

Roy Morrison et Wayne Modest (Kingston), Timothy Green (Los Angeles), Joseph Selbonne (Paris), Sophie Heckett, (Addis-Abeba), Ras Kawintseb Mehert Sellassié, Patrick Campbell et Sharon Joseph (Shashemene) ont guidé mes pas sur des terrains mouvants et m'ont toujours encouragée. Leur patience et leur affection m'ont souvent appris bien plus que des années d'étude – comment vous rendre votre part ?

Il reste à remercier, trop nombreux pour être tous nommés, *I and I*, les Rastas d'ici et d'ailleurs, les Éthiopiens d'Éthiopie et d'au-delà, dont l'accueil, la confiance, les raisonnements et le partage ont donné vie à cette grande aventure. Merci à tous les officiers qui m'ont ouvert les portes de leurs organisations. Héros de ce qui n'est plus une utopie, cette histoire est la vôtre, les maladresses resteront miennes. *Nuff love & guidance !*

Et à ma famille nomade, la bien-aimée, qui en premier m'a donné le goût de l'Afrique et m'a lancée dans la quête d'un « chez soi », les mots ne suffisent pas – merci.

Introduction

*Tu prends ça, mon témoignage
et tu reçois le témoignage de quelqu'un d'autre,
quand tu rentreras chez toi tu auras tout ça
pour distinguer le sens du non-sens.*

Mama Wellete, Shashemene

*Vous entendez parler d'une terre qui a été promise,
maintenant elle n'est plus promise,
elle est promise à ceux qui ne sont pas ici
mais pour moi c'est une terre offerte,
j'y vis, elle n'est plus promise, elle a été une vision,
maintenant elle est mon paradis, mon utopie, mon paradis.*

Bongo Solomon, Shashemene¹

Shashemene est une ville à deux cent cinquante kilomètres au sud de la capitale de l'Éthiopie, Addis-Abeba. Située au creux de la vallée du Rift, à 1900 mètres d'altitude, Shashemene est une ville de passage où routes commerçantes, armées coloniales et révolutionnaires, migrants, paysans et administrateurs se sont croisés au fil du temps. Elle est unique dans le paysage éthiopien car depuis les années 1950 elle accueille dans sa périphérie des descendants des Africains emmenés aux Amériques durant la traite transatlantique. Plusieurs centaines d'hommes, de femmes et d'enfants caribéens sont venus de la Jamaïque en majorité, mais aussi de Trinidad et Tobago, de St Kits, de Montserrat, de la Dominique, de la Barbade, des États-Unis et de Grande-Bretagne pour vivre à Shashemene. Ce sont des Rastafariens. Ils se définissent comme de « vrais Éthiopiens » et se disent « rapatriés » en Éthiopie, « rentrés chez eux ». Ils ne se sont pas installés par hasard près de Shashemene. C'est là que des terres avaient été offertes par l'empereur d'Éthiopie Haïlé Sellassié I^{er} à l'intention des Noirs du monde pour les remercier de leur soutien lors de la guerre italo-éthiopienne (1935-1941). Ils ont été invités à venir s'y installer pour contribuer à la reconstruction et au développement du pays. Arrivés d'abord en petit nombre, c'est seulement à la

¹ *When you take this, my testimony, and then you get another person testimony, when you go back home you have all that to pick out the sense from the nonsense. Mama Wellete, Shashemene.*

You hear about the land that was promised, now it is not the promised land anymore, it is for those who are not here, it is promised to them, but for me it is given land, I dwell upon it, not promised anymore, that was a vision, now it is my heaven, my utopia, my heaven. Bongo Solomon, Shashemene.

fin des années 1960 que les arrivées se sont faites plus régulières, quand les Rastafariens jamaïcains ont saisi cette opportunité pour réaliser leur retour en Afrique, qu'ils réclamaient depuis des années au gouvernement jamaïcain. Ils ont été suivis par des Rastafariens issus de toute la Caraïbe et des métropoles anglophones, et forment aujourd'hui la première installation diasporique sur le continent africain.

Ce livre s'intéresse précisément à l'histoire sociale de ces terres et du retour en Afrique qui y a été mis en scène. Il ne porte pas seulement sur les Caraïbes, l'Éthiopie ou les Rastafariens mais sur le retour de ceux qui se sont identifiés à l'Éthiopie, les Rastafariens et leurs prédécesseurs. Tout en considérant les enjeux spécifiques à chacun des contextes, il s'agira de donner forme au « retour en Éthiopie » et d'explicitier les processus par lesquels se lient un territoire et des identités. Pour cela nous questionnerons la place de l'Éthiopie dans l'imaginaire noir, l'impact des politiques panafricaines d'Hailé Sellassié I^{er} et leur évolution durant les régimes qui ont succédé à l'empire. Nous présenterons les pratiques du retour depuis la diaspora et les raisons pour lesquelles ce sont les Rastafariens qui sont arrivés à Shashemene. Nous nous intéresserons tout particulièrement au rôle joué par deux organisations, l'*Ethiopian World Federation*, à qui l'administration de ces terres avait été confiée et les *Douze Tribus d'Israël*, mobilisées autour de l'objectif du retour à Shashemene. Nous parlerons enfin des vicissitudes de cette installation, placées sous le signe de la contradiction qui caractérise les relations entre l'Afrique et ses diasporas. L'étude du retour en Éthiopie, à Shashemene, permettra d'approcher l'enchevêtrement des idéologies raciales, politiques et religieuses au cœur des expériences noires et offrira à l'analyse une mobilité méconnue qui n'en est pas moins, pour reprendre les termes de William Shack, une « réalité historique » (Shack 1974 : 143).

Noir, Blanc, race, racial sont des noms et adjectifs peu prisés en français et ils sont utilisés ici conformément à la tradition intellectuelle anglo-saxonne. La « race » n'est pas une réalité biologique, au contraire, biologiquement, génétiquement, elle n'existe pas. En effet, la « race » est construite par les individus et les sociétés à partir d'attributs phénotypiques et elle a un rôle social et politique. Elle représente ici une matrice de sens ancrée dans la traite et l'esclavage. Elle est générée par des conditions historiques particulières et des rapports sociaux discriminants, et partagée diversement en et hors d'Afrique. Si les acteurs de ce retour sont Noirs, paysans, chanteurs, intellectuels, activistes, politiciens, religieux ou prophètes, ils n'offrent pas pour autant une version communautariste de l'histoire, une histoire de Noirs pour les Noirs. L'histoire du retour en Éthiopie a valeur universelle parce qu'elle est aussi celle de la violence des rapports politiques, de l'injustice des conditions sociales, des capacités de mobilisation des plus démunis et de la puissance de leur imaginaire.

Retour en Afrique

Rentrer, revenir, rester, partir, repartir, rentrer, rapatrier, retourner, autant de verbes signifiant le mouvement, la mobilité, la circulation entre des lieux, autant de termes simples qui recouvrent une grande diversité d'expériences. Le retour en Afrique auquel nous nous intéressons est identifié en anglais par l'expression « *Back to Africa* ». Ces termes désignent un mouvement social déployé sur plusieurs siècles, dont l'objectif était de « réparer » les localisations dues à l'esclavage, d'échapper aux conditions socio-économiques ainsi qu'au statut colonial de ceux qui en étaient issus. Ce retour recouvre aussi la notion de l'avant, d'un ailleurs représentant un âge d'or, sorte de marche arrière dans le temps et l'espace qui aurait le pouvoir de gommer les altérations subies. C'est en ce sens une démarche idéologique, reconstructrice d'une origine, d'une trajectoire, des traces à suivre qui indiquent la route vers « chez soi ». La désignation d'un « chez soi », d'une maison (*home*), d'une terre d'origine (*fatherland*, *motherland*, *homeland*), permise par des sentiments d'appartenance, des relations affectives et des constructions identitaires liant différents espaces symboliques ou réels est caractéristique des diasporas. Le concept de diaspora a fait l'objet de débats complexes et passionnants. En français, plusieurs ouvrages sont parus ces dernières années pour en présenter les usages, les limites et les enjeux (Dufoix 2003, Chivallon 2004, Anteby-Yemini *et al.* 2005, Berthomière et Chivallon 2006).

Alors que le retour des diasporas y est parfois abordé, la question du retour en Afrique pêche par manque d'investigations méthodiques, notamment dans le contexte africain. En effet, le retour en Afrique est plus souvent étudié dans ses aspects symboliques ou culturels qu'à travers ses mobilités physiques. Ces lacunes fragilisent les tentatives de définition des diasporas africaines. Comme le soulignait George Shepperson, « l'étude du mouvement *Back to Africa* est une part essentielle de la diaspora africaine, qui perd beaucoup de sa force quand elle est limitée à sa dispersion vers l'extérieur » (Shepperson 1993 : 44). Si le retour doit être compris comme une partie essentielle de la question des diasporas, il s'agira plus particulièrement dans cette étude de montrer comment la diaspora prend forme dans la réalisation du retour. Observées à partir de l'Éthiopie, les arrivées de rapatriés dévoileront les formes d'une diaspora « éthiopienne » issue de la traite transatlantique.

Ethiopie

L'Éthiopie n'a pas été épargnée par les traites d'esclaves, internes, indo-océanienne, orientale et transsaharienne, mais à cause de sa localisation géographique bien loin des côtes atlantiques, elle n'apparaît jamais comme source ou intermédiaire du trafic humain qui y a battu son plein pendant plusieurs siècles. Pourtant, les « rapatriés » dans ce pays d'Afrique de l'est insistent sur la réalité d'une mise en esclavage à partir de l'Éthiopie. À Shashemene, un Jamaïcain nous a un jour demandé : « alors, ton travail, c'est de montrer qu'on vient d'ici ? ». Il

espérait probablement voir rassembler les preuves que des Éthiopiens, dont il aurait été descendant, avaient eux aussi été emmenés jusqu'aux plantations des Amériques. Je cherchais plutôt à comprendre comment on pouvait *imaginer* venir d'ici. Comment pouvait-on être né à Kingston en Jamaïque et « rentrer » à Shashemene ? Grandir à Londres et « retourner » à Addis-Abeba ? Quitter Port of Spain à Trinidad, vivre à Brooklyn, New York et se « rapatrier » en Éthiopie ? Parler un anglais à la syntaxe transformée dans les anciennes provinces de l'empire britannique et « être éthiopien » ? Une clé était offerte par Kamari Clarke qui avait travaillé sur les réseaux yorubas étendus entre l'Afrique de l'ouest et les États-Unis. Elle soulignait que les retours en Afrique « n'étaient pas toujours liés à des dispersions empiriquement vérifiables, mais bien à des mémoires et à des imaginaires sociaux » (Clarke 2004 : xiii). Il s'agira alors de retrouver les formes et contours de ces mémoires et imaginaires sociaux spécifiquement liés à l'Éthiopie au sein de la diaspora africaine. Pour reprendre une distinction souvent faite par Elikia M'Bokolo, ce n'est pas une histoire des origines à laquelle nous nous attelons mais une histoire des processus, à travers lesquels une origine éthiopienne, des filiations éthiopiennes, une nationalité éthiopienne étaient imaginées, mises en pratiques et réalisées, parfois, à travers le retour en Éthiopie. L'espace transatlantique, trop souvent limité à ses côtes, sera élargi pour y inscrire les relations symboliques et politiques entre l'Éthiopie et les mondes noirs. L'étude du retour contribuera ainsi au développement des recherches sur « l'imaginaire des destinations » (Green 2002 : 3).

Caraïbes

Parmi les rapatriés en Éthiopie, la prédominance des Caribéens sur les Américains, Brésiliens et Centre-américains s'affiche comme une évidence et nous chercherons à en définir les raisons et les conditions. Par Caribéens, nous entendons des personnes issues de l'espace caraïbe tel qu'il est défini par C. Chivallon (2004 : 36-39) et tout particulièrement ceux qui ont en commun « l'héritage transatlantique », c'est-à-dire les descendants des Africains. Notre usage du terme Caribéens désignera aussi les personnes issues de ce qui est appelé la deuxième strate de la diaspora caribéenne, formée par les migrants caribéens vers l'Amérique centrale et les métropoles anglophones, la Grande-Bretagne et les États-Unis.



Les complexités des construits identitaires liés à l'Afrique dans les Caraïbes ont mobilisé de nombreux anthropologues et fait couler beaucoup d'encre. Pourtant, les migrations caribéennes vers l'Afrique restent largement méconnues, comme le démontre une réflexion de R. Cohen (1992) où il affirmait, quoique avec précaution, que les Caribéens n'avaient pas migré vers le continent. Nous démontrerons le contraire en nous arrêtant particulièrement sur la Jamaïque, plus grande île anglophone des Caraïbes et sans hésiter à faire des détours par d'autres îles ou espaces migratoires. Les circulations matérielles et immatérielles entre ces différents espaces nous intéresseront particulièrement. En distinguant les Caribéens des Afro-américains nous pourrions souligner leur engagement dans les projets nationalistes noirs et panafricains, ainsi que dans les mobilités de retour vers le continent.

Rastafari

Les Jamaïcains occupent une place particulière dans l'histoire du retour vers l'Éthiopie et, parmi eux, les Rastafariens². Les Rastafariens souffrent encore de préjugés les associant à des pratiques illégales, à une religion marginale ou à un

² Alors que l'on trouve parfois, notamment dans la presse, les termes « rastafarisme » et « rastafarianisme », nous suivons l'usage établi par les scientifiques depuis une vingtaine d'années. Nous préférons ainsi le terme « rastafari » pour désigner le mouvement rastafari ou l'identité rastafari, et nous usons de façon indifférente les termes « Rasta » et « Rastafarien », « Rastafarienne » au féminin pour en désigner les pratiquants. Les noms des Rastas sont parfois précédés du terme « Ras », qui reprend le titre du *ras* Tafari et s'applique seulement aux hommes. Ils sont aussi parfois précédés par « *Bro* » ou « *Bra* » qui signifie « *Brother* », frère ou par « *Sis* » ou « *Sister* » qui signifie sœur. Entre eux, les Rastas s'interpellent souvent de cette manière.

folklore exotique. Ils sont généralement étudiés à travers l'une de leurs expressions musicales, le reggae. Depuis l'ouvrage de Denis Constant sur les sources du reggae (1982) et le recueil d'articles publié par les Cahiers du CERI (Anglès *et al.* 1994), une seule thèse a porté sur les liens entre reggae et rastafari (Daynes 2001). Par ailleurs, des journalistes spécialistes de la musique jamaïcaine ont écrit sur le sujet (Lee 1999, Lutanie 2000, Blum 2004). Ces trop rares références en français sont le signe d'un clivage qui n'est aujourd'hui plus acceptable entre espaces francophone et anglophone, un clivage qui génère la méconnaissance d'un mouvement qui a marqué la Jamaïque, les Caraïbes et, au-delà des frontières insulaires, la production des identités culturelles dans le monde moderne et post-moderne. Nous ne pourrons, dans ce livre, faire une analyse exhaustive de l'histoire jamaïcaine du mouvement rastafari qui commence en 1930 et bénéficie de plusieurs centaines de références en anglais. Quelques remarques peuvent néanmoins être formulées.

La plupart des traités sur le mouvement rastafari commencent avec une précaution : celui-ci est extrêmement difficile à circonvenir, il échappe à toute définition, il est rebelle aux catégorisations. Il a parfois été considéré comme « un cultisme politique » (Simpson 1955), « un culte - évasion (*escapist cult*) des parias » (Patterson 1964), « un mouvement messianique unique à la Jamaïque » (Barrett 1997), « un mouvement millénariste » (de Albuquerque 1977), « une forme de résistance culturelle » (Campbell 1994), « un mouvement social » (Lewis 1993) ou encore « un mouvement culturel » (Chevannes 1998b). D'abord étudié comme un culte marginal propre aux classes noires les plus pauvres en Jamaïque, c'est l'usage du terme « mouvement » qui est le plus répandu depuis les années 1970, le moins inadéquat pour recouvrir la diversité des participants au mouvement rastafari. Ce nom est le titre et le prénom de l'empereur Hailé Sellassié I^{er} avant son couronnement en 1930 : *ras*, littéralement tête, est un titre de noblesse et *Täfäri* est une forme passive du verbe *fära*, craindre et signifie « qui est craint ».

Les différentes catégories d'analyse utilisées pour définir le mouvement sont celles des disciplines d'où sont issus ces chercheurs et des postures idéologiques avec lesquelles ils l'approchent. Elles sont également le reflet de la complexité du mouvement et de la diversité des interprétations qui en sont faites par les acteurs eux-mêmes. Certaines phrases-types énoncées par les Rastas comme « chacun doit trouver la vérité pour lui-même » servent à expliquer que rastafari est « une conception innée » (Yawney & Homiak 2001 : 263). Chacun étant libre de s'identifier à rastafari, de vivre comme un Rasta et d'expliquer ce qu'est rastafari, il y a probablement autant d'interprétations que de pratiquants. C'est pour cela que rastafari a souvent été compris comme une allégorie de la liberté extrême, individuelle, comme une insoumission constante à toute homogénéisation et tout dogme dominant (voir Chevannes 1998b : 31-33, Chivallon 2004 : 212-214). Il est donc difficile de généraliser les discours ayant trait au mouvement rastafari sans en déformer l'objet.

Quelques traits communs caractérisent pourtant les Rastas. D'abord, l'attribution d'un caractère divin à l'empereur d'Éthiopie, Haile Sellassié I^{er} et son corollaire, le renversement des valeurs symboliques assignées à l'identité noire et à l'identité blanche. Ensuite, l'identification aux Hébreux emmenés en esclavage et une vision du monde dichotomique signalée par les termes Sion et Babylone. Sion (*Zion*) représente une Afrique à la fois terre d'origine et terre promise, Babylone (*Babylon*) symbolise le monde occidental et ses administrations. Enfin, la revendication du droit à une nationalité éthiopienne ou africaine et, par conséquent, du droit au retour en Éthiopie ou en Afrique.

La *livity* des Rastas, autrement dit leur mode de vie, est marqué par le port des *dreadlocks*, nœuds naturels et « effrayants » (*dread*) des cheveux, une alimentation *ital*, c'est-à-dire « vitale » et végétalienne, ainsi que par l'usage ritualisé de l'herbe, la *ganja* (*cannabis sativa*). La *livity* des Rastas, leurs innovations rituelles (*nyabingi*) et linguistiques (*Italk*) se transmettent dans des espaces de sociabilité comme le *reasoning*, le « raisonnement ». La hiérarchie de l'âge y est importante et un mouvement dialectique caractérise la mise en scène de la parole des Rastas. Toutes ces pratiques se déclinent le long d'un continuum qui s'étend entre des formes plus strictes et des formes plus libérales, et les différences de *livity* participent de la diversité inhérente au mouvement.

Le système culturel développé par les Rastas, d'abord nourri par son contexte jamaïcain, a bénéficié de l'intérêt de nombreux anthropologues. Ils ont pour la plupart souligné qu'un « retour en Afrique » symbolique était réalisé à travers le développement de ce système culturel. Pourtant, la question des retours effectifs en Éthiopie, des installations physiques à Shashemene est toujours passée sous silence. Ainsi le *Rastafari Reader*, meilleur reflet de l'état des recherches sur le mouvement, ne consacre même pas un chapitre à la question du retour (Murrell *et al.* 1998). Comment expliquer ce silence sur les pratiques des principaux acteurs du retour en Éthiopie ? Est-il causé par le décalage important entre la masse des Rastas qui réclamaient le retour et le petit nombre d'entre eux qui ont fait le voyage ? Par le malaise des intellectuels jamaïcains vis-à-vis d'une population prête à quitter l'île, même après son indépendance en 1962 ? Par l'abîme qui sépare l'historiographie de la Caraïbe et celle de l'Afrique ?

Rastafari et retour

Quelques spécialistes du mouvement rasta ont néanmoins fait le voyage jusqu'à Shashemene durant les années 1980. Horace Campbell, dans un ouvrage de référence, consacre sept pages à l'installation de Shashemene (1994). Son analyse, politiste et nationaliste, approche le mouvement rastafari comme l'héritier de pratiques populaires de résistance. Bien qu'il considère comme un droit le retour en Afrique des descendants d'Africains, il juge, à l'aune des transformations induites par la révolution éthiopienne de 1974, que le retour en Éthiopie représente une extrémité conservatrice voire coloniale qui irait à l'encontre des intérêts des

peuples africains. Selon lui, la réalisation du retour impliquerait un processus matériel et social qui contredirait la nature libératrice et émancipatrice du mouvement rasta. Derek Bishton (1986), Britannique, a relaté sa visite de Shashemene et a ramené de magnifiques photographies des Caribéens installés là-bas. William F. Lewis, anthropologue et prêtre catholique, a passé seulement quelques jours à Shashemene. Il a présenté ses premières impressions et brossé deux portraits individuels (Lewis 1993). Robert Hill, historien spécialiste de Marcus Garvey et des idéologies noires a visité Shashemene mais n'a rien publié sur le sujet. Carole D. Yawney et John P. Homiak, anthropologues américains, ont écrit deux articles qui traitent spécifiquement des questions du retour des Rastas (Yawney 2001 et Homiak 2001). À partir de la Jamaïque et des États-Unis et à travers leur immersion dans des groupes précis au sein du mouvement, ils offrent des informations intéressantes, mais sans données, issues de l'Éthiopie qu'ils ont finalement visitée en 2002.

Barry Chevannes, un anthropologue jamaïcain dont les travaux sur rastafari sont remarquables a adopté une position tranchée sur la question du retour. Il voit lui aussi Rastafari comme l'héritier de pratiques populaires de résistance mais il le définit comme un mouvement dont l'impact et la forme sont d'abord culturels, dans lequel le retour en Afrique remplit seulement une fonction théologique millénariste. Ceci expliquerait que le retour soit remis en scène de façon régulière par les Rastas mais sans jamais pouvoir se réaliser. Dans *New approach to Rastafari*, B. Chevannes souligne que les initiatives de retour ont été peu nombreuses en soixante ans : « Le tableau du rapatriement ressemble en gros à ceci : les vingt premières années [1930-1950], un épisode au début ; les dix années suivantes [années 1950], trois épisodes étalés sur trois ans ; *par la suite, aucun* » (Chevannes 1998b : 30, nous soulignons). Cet *aucun* est bien déconcertant car si, comme nous le verrons, les installations à Shashemene sont avérées depuis les années 1950, ce sont bien les Rastas jamaïcains qui investissent le terrain à la fin des années 1960.

La réalité des retours effectifs en Éthiopie est ainsi balayée, tout comme le rôle structurant des processus d'organisation populaire et collective qui les ont permis, et que nous mettrons en évidence. Pour cela, au-delà de la dichotomie entre d'un côté, le culturel et le religieux et de l'autre, le nationalisme et le politique qui traverse et détermine l'historiographie sur rastafari, nous favoriserons une approche qui prenne en compte le politique *et* le religieux, dont les interactions ou, pour reprendre les termes de Max Weber, les « affinités électives » ont une place centrale dans la construction du social (Weber 1967 : 103-104).

Itinéraires

Des Caraïbes à l'Éthiopie, les sources de l'histoire du retour sont loin d'être constituées en corpus distinct et prédéfini et elles ont dû être recherchées avec persévérance. Les conditions détaillées de l'enquête devraient pouvoir profiter ailleurs d'une discussion argumentée. Il fallait travailler à partir de Shashemene et,

comme souvent dans l'histoire des migrations, remonter « du point d'arrivée au point de départ, pour ensuite avancer, avec le migrant, du pays d'origine vers le pays adopté » (Green 2002 : 3). Ainsi, entre 2000 et 2003 nous avons effectué plusieurs longs séjours en Éthiopie. Nous avons consulté des archives - nationales, ministérielles, municipales, cartographiques - qui nous ont permis une approche « au ras du sol ». Surtout, nous avons réalisé plus de cinquante entretiens, des récits de vie pour la plupart. Ils se sont tenus à Shashemene et à Addis-Abeba, mais aussi à Kingston en Jamaïque et en quelques occasions aux États-Unis. Cette enquête orale a permis de vérifier et compléter les données du recensement de la population rapatriée de Shashemene, effectué en 2003 par les offices de l'Immigration et des affaires de nationalité à Addis-Abeba³. La fusion de ces informations donne un corpus de cent soixante-neuf personnes arrivées à Shashemene en trois vagues entre 1950 et 2003.

Avant 1965, quelques Caribéens qui avaient été migrants aux États-Unis, ainsi que quelques Américains de diverses appartenances religieuses arrivèrent à Shashemene. Après 1966, les Rastas jamaïcains atterrirent directement depuis Kingston, à travers deux organisations, l'*Ethiopian World Federation* et les *Douze Tribus d'Israël*. Après 1991, des Rastafariens arrivèrent encore, mais cette fois plus nombreux et issus de toute la Caraïbe ainsi que des États-Unis et de Grande-Bretagne. Nous reviendrons de façon détaillée sur ces trois vagues et sur leur enchevêtrement avec l'histoire politique et sociale de l'Éthiopie. Cette chronologie sociale des arrivées à Shashemene nous a guidés vers différents lieux de départ et, par conséquent, vers les trajectoires, organisations et circulations qui forment l'histoire du retour.

Pour documenter une histoire territorialisée et, paradoxalement, située en des lieux multiples, nous avons effectué des séjours de recherches à Londres, en Jamaïque, au Ghana, à Los Angeles et à New York. Nous y avons trouvé des sources imprimées, rares pour la plupart, des journaux et magazines panafricains, des archives nationales. Ces sources pointaient vers une piste très intéressante : le retour en Éthiopie ne pouvait être étudié comme une initiative des seuls Rastafariens. Au contraire. Les Rastas se dessinaient surtout comme les héritiers de discours et pratiques plus anciens qui pouvaient remonter, pour certains, jusqu'au dix-huitième siècle. Ces sources liaient la petite communauté rapatriée à Shashemene à d'autres, égrenées sur les côtes ouest africaines et l'inscrivait dans des circulations entre les mondes noirs, à travers des migrations mais aussi des symboles, des chants et des imaginaires. Les sources musicales, elles, auraient pu constituer la « colonne vertébrale » de cette histoire car elles sont remarquables par leur capacité à véhiculer, autour de l'Atlantique et au-delà, ces imaginaires de l'Éthiopie et du retour. Elles rassemblent des hymnes des années 1920 qui sont encore chantés, la musique rituelle des Rastas, le *nyabingi*, et, bien sûr, du reggae.

³ Je tiens à remercier Ato Girma Balcha, alors responsable de l'*Immigration and Nationality Affairs* d'avoir bien voulu partager les détails de ce recensement ainsi que ses premières analyses.

Les confrontations entre ces différentes sources - orales, imprimées, d'archives, de presse, cartographiques, musicales, audio-visuelles – et donc leurs complémentarités comme leurs contradictions donnent vie à cette histoire.

Pionniers et héritiers

Au cœur de cette histoire du retour se trouve une contradiction fondamentale. Elle pourrait être illustrée par les mots de ces Jamaïcains vivant à Shashemene depuis les années 1960 et qui ont été rapportés dans un documentaire⁴ :

« Je suis vraiment venue comme une pionnière. Un pionnier est celui qui prépare la voie pour ceux qui suivent »⁵.

« Pionnier ? Non, je ne me vois pas comme un pionnier, je suis un héritier. Un pionnier est quelqu'un qui laisse sa maison derrière lui pour aller dans un autre pays pour vivre et amener les siens. Je ne suis pas comme ça, j'ai été vendu à partir d'ici et amené là-bas, donc je suis rapatrié, je suis revenu, ceci est mon héritage »⁶.

Pionniers et héritiers, ces deux identifications faites par des Jamaïcains vivant à Shashemene sont simultanées et concurrentes. Elles sont à l'image des tensions et des contradictions de l'identité noire et de l'expérience diasporique. En ce sens, elles font écho à la « double conscience » dont avait parlé W. E. B. Du Bois, une « sensation singulière » : « deux âmes, deux pensées, deux efforts irréconciliables, deux idéaux en conflit dans un corps sombre dont seule la force déterminée l'empêche d'être déchiré en deux » (Du Bois 1996 : 5). Les travaux de Paul Gilroy sur « l'Atlantique noir » se sont organisés autour de cette ambivalence. Il en identifiait ainsi les conditions d'émergence : « la double conscience émerge de la symbiose malheureuse de trois modes de pensée, d'être et de voir. Le premier est racialement particulariste ; le second nationaliste (...) ; le troisième est diasporique » (Gilroy 1993 : 127). Ici, race, nation et appartenance formeront le triptyque où prendront corps les tensions de la dualité générées par la mobilité du retour. Tout en étudiant avec précision leurs modes de dissémination et de transmission, nous ferons l'hypothèse que les filiations et les héritages revendiqués par les rapatriés en Éthiopie et, plus largement, par les « Éthiopiens du monde » sont des signes de cette double conscience, qui demeure productrice de contradictions une fois réalisée la rencontre avec les espaces auparavant seulement imaginés.

Inévitablement, des choix ont été opérés dans le patient tissage de l'écriture. Pour se déployer, l'écriture historique compose « avec un ensemble cohérent de grandes unités une *structure* analogue à l'architecture de lieux et de personnages

⁴ *Les derniers Rastas*, F. Tonolli, RFO, 1998.

⁵ « *I really came as a pioneer. A pioneer is one who prepare the way for those coming behind* » (Inez Baugh).

⁶ « *Pioneer ? No, I don't see myself as a pioneer, I am an heir. A pioneer is who leave their home behind to go another country and seek life there and bring their people there. I am not like that, I was sold from here and taken there, so I repatriated, I came back, this is my heritage* » (Noel Dyer).

dans une tragédie. Mais le système de cette mise en scène est l'espace où le *mouvement* de la documentation, c'est-à-dire des petites unités, sème le désordre dans cet ordre, échappe aux divisions établies et opère une lente érosion des concepts organisateurs » (de Certeau 1975 : 136). La mise en scène adoptée ici suivra trois grandes unités qui forment les trois parties de ce livre : les racines idéologiques et sociales du retour en Éthiopie (première partie), le mouvement rastafari et le retour en Éthiopie (deuxième partie), le sort des « vrais Éthiopiens » à Shashemene (troisième partie). Le désordre sera incarné par les mouvements réguliers de la documentation entre Amériques, Caraïbes et Éthiopie, par les variations d'échelles qui se sont imposées à l'écriture, et aussi par les nombreuses voix qui rappellent, racontent et révèlent les routes du retour et donnent du sens à la rencontre entre l'Afrique et ses diasporas.



Dessinée par Neville Garrick en 1977, la typographie du recto de l'album de Bob Marley & the Wailers Exodus évoque celle des caractères du syllabaire éthiopien, le fidäl.

Première partie

Les racines idéologiques et sociales du retour en Éthiopie

Nous ne sommes pas racistes, nous sommes racialement conscients

Ras Dawit, Shashemene

Nous sommes les vrais éthiopiens !

Bro Darka, Shashemene

Nous savons où nous allons

Nous savons d'où nous venons

Nous quittons Babylone

Pour aller dans la terre de notre père

Exodus ! Mouvement du peuple de Jah !

Envoie-nous un autre Moïse

D'au-delà de la mer Rouge

Exodus ! Mouvement du peuple de Jah !

Bob Marley, *Exodus* (1977)¹

Aujourd'hui, Éthiopiens et visiteurs en Éthiopie associent très vite Shashemene à la population rapatriée vivant dans sa périphérie. Les Rastafariens font partie du paysage social et touristique éthiopien et pour la plupart d'entre eux l'histoire de cette installation commence avec leur arrivée graduelle depuis la fin des années 1960. Approcher l'histoire du retour en Éthiopie aurait pu se faire en étudiant seulement l'engagement des Rastas et en analysant les conséquences de cette installation sur le mouvement rasta. Glisseraient alors dans l'oubli ceux qui y sont arrivés avant eux, les Américains, les Caribéens, Juifs noirs, Baptistes et Musulmans noirs. Disparaîtraient également les longues relations, symboliques et concrètes, entre l'État éthiopien et les Noirs du monde. D'où la volonté d'inscrire

¹ *We are not racist, we are race conscious.* Ras Dawit, Shashemene.

We are the real Ethiopians! Bro Darka, Shashemene.

We know where we're going / We know where we're from / We're leaving Babylon / We're going to our Father's land / Exodus! Movement of Jah people! / Send us another Brother Moses / From across the Red Sea / Exodus! Movement of Jah people! Bob Marley, *Exodus* (1977)

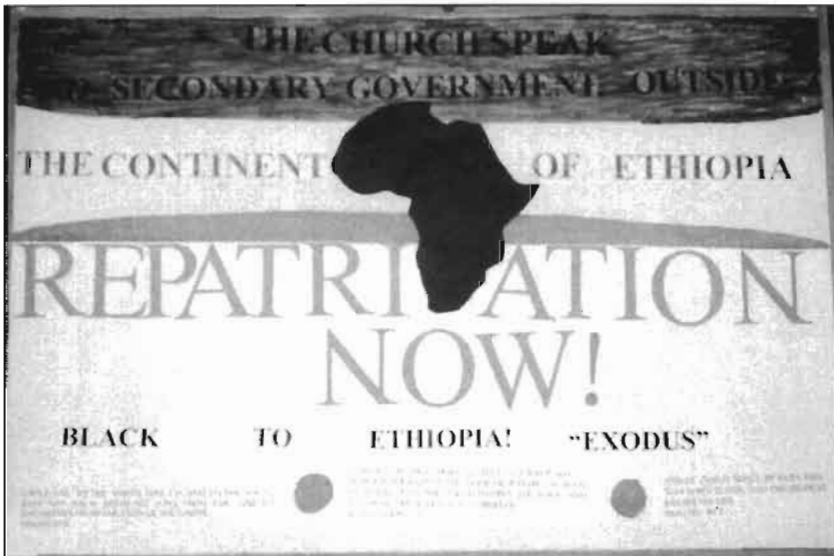
l'histoire du retour à Shashemene dans un cadre plus large et plus profond. Tel est l'enjeu : déconstruire les « racines », les « origines » d'un mouvement lui-même en quête de racines et d'origines.

Dans cette première partie, il s'agira d'identifier les facteurs qui poussèrent au désir de départ et finalement au départ lui-même, et de distinguer les spécificités du retour en Éthiopie par rapport aux autres retours historiques vers les côtes ouest africaines. L'engagement prépondérant des Caribéens dans les projets nationalistes et panafricains pourra ainsi être souligné. Il s'agira ensuite de situer la place de l'Éthiopie dans l'imaginaire racial en suivant ses déclinaisons religieuses et politiques. Nous offrirons une vision globale de cette idéologie appelée éthiopianisme, régulièrement redynamisée par l'égard des souverains éthiopiens pour les Noirs du monde et leur politique panafricaine. Nous nous attacherons tout particulièrement à retracer le contexte dans lequel des terres furent offertes à Shashemene et au rôle de l'*Ethiopian World Federation*, une organisation fondée sur ordre d'Hailé Sellassié I^{er} à New York en 1937. La réponse donnée par les communautés noires à ce don de terres signale la convergence de deux idéologies et de leurs pratiques, le retour en Afrique et l'éthiopianisme. Ainsi nous pourrons dessiner certains des héritages matériels et immatériels qui circulèrent autour de l'Atlantique, et retracer comment les généalogies du retour en Afrique autant que les géographies symboliques de l'Éthiopie se transmirent au fil du temps et des espaces, faisant des Rastafariens les héritiers d'une histoire plus longue où paradigmes raciaux, politiques et religieux étaient intimement enchevêtrés.

CHAPITRE I

À contre-courant : les retours en Afrique

Au seuil de ce récit, une relecture de l'histoire des retours en Afrique s'impose. Le désir de retour circula dans les Amériques comme une alternative sociale et politique aux conditions coercitives dans lesquelles les descendants d'Africains se trouvaient. L'émergence d'une appartenance raciale, d'une identité noire, caractéristique de la plupart des sociétés américaines – quoique avec ses déclinaisons – forme la matrice dans laquelle se développèrent les projets de retour et ses pratiques politiques, nationalistes et panafricaines. Les imaginaires, les espaces et les conditions du retour seront discutés, tout comme les initiatives gouvernementales et individuelles. Une attention particulière sera donnée aux acteurs caribéens du retour et leur place prépondérante sera soulignée.



Le retour maintenant ! Panneau dans une exposition, downtown Kingston, 2002. Photo : G. Bonacci © DR

1. Imaginaires du retour

Le désir de « rentrer en Afrique » est intimement lié à l'histoire de l'esclavage transatlantique, il naquit dans le ventre des bateaux négriers qui se dirigeaient vers les grands marchés d'esclaves des Amériques. Les mémoires individuelles de

l'Afrique se forgèrent dans les bateaux qui sillonnaient l'Atlantique. Elles prirent d'abord les formes d'une famille, d'une maison, d'un village ou d'un paysage. Face à l'horreur de l'expérience ces mémoires individuelles formèrent l'image idéalisée d'un *ailleurs*, un *avant*, un *au-delà des eaux salées* alors perdu, parti, fini. Auprès des premières générations d'Africains emmenés en esclavage, le désir de retour fut très fort souligna St. Clair Drake et il y eut toujours, quelque part, une première génération présente depuis 1518 et pendant les trois cent quarante années suivantes (Drake 1993 : 471). Mais après les premières générations, il y eut le travail du temps et de la reconstruction des mémoires, qui firent basculer dans l'oubli la terre des origines. La pulsion du retour, insista Edouard Glissant,

« cédera donc, à mesure que le souvenir de la terre ancestrale s'estompera. Partout (dans les Amériques) où la mesure technique se sera maintenue ou renouvelée pour une population transbordée, qu'elle soit opprimée ou dominante, la pulsion de Retour s'éteindra peu à peu dans la prise en compte de la terre nouvelle » (Glissant 1997 : 46-47).

La prise en compte de la terre nouvelle poussa au loin les mémoires de la terre première, qui glissent vers des formes obscures et mythifiées. Ce terme pulsion semble surgi de l'inconscient, de ce qui n'est pas directement contrôlable et qui revient, ressort, sous des formes parfois inattendues. La résurgence de la pulsion fut souvent poussée par la « légitimité » de l'asservissement, la perpétuation des technologies de coercition et la violence exercée à travers les institutions de l'esclavage. En ce sens, la pulsion de retour fut l'indicateur par excellence de la violence symbolique et réelle exercée sur et ressentie par les populations noires. Une fois disparues les mémoires individuelles d'une famille, d'un village ou d'un paysage, d'autres mémoires se déployèrent, collectives, sociales, qui attribuèrent au retour de nouvelles terres, cette fois imaginées.

Le champ de possibilités d'actions offert aux esclaves fut tout à fait limité. Sortir de l'esclavage, changer de statut impliquait de « marronner »¹, de se racheter ou d'être affranchi sous certaines conditions. Ultime issue, le suicide ou les pratiques abortives furent courantes et parfois liés, dans les pratiques populaires, à l'espérance *post-mortem* du retour. Joseph Ki-Zerbo parlait ainsi de cette « nostalgie pathétique » :

« Le culte des défunts, si caractéristique de la religion des Africains, pour qui les morts ne vivent pas, mais existent plus forts qu'ici-bas, prit dans ce contexte une signification touchante jusqu'au sublime : les morts, libérés maintenant de la fêrle du maître-tyran, étaient censés refaire en sens inverse l'inférieure traversée de l'Océan. Voguant sans entraves vers le continent bien-aimé, ils allaient rejoindre l'assemblée des ancêtres, là-bas, par-delà la 'grande eau', 'là-bas au pays de Guinée' » (Ki-Zerbo 1972 : 224).

¹ Les Marrons sont les Africains et descendants d'Africains qui s'échappèrent des plantations pour former des communautés autosuffisantes dans l'arrière-pays. Voir Price (1996).

Cette tradition populaire des « esclaves volants », transmise entre générations et retrouvée parfois dans les pratiques funéraires caribéennes où les défunts étaient placés vers l'est afin de faciliter leur retour, était aussi rapportée par St. Clair Drake (1993 : 471-472). Un large travail comparatif reste à faire car le vol au-dessus des eaux se déclina de multiples façons aux Amériques. Ainsi à Saint-Domingue, le mythe de la transmigration des âmes vers *Nan Ginin* évoqué par Ki-Zerbo prit forme très tôt. Le terme Guinée indiquait le paradis où les morts retournaient après leur vie en exil. Pour des premières générations arrivées du continent il identifiait encore peut-être leur région d'origine, le golfe de Guinée, mais le terme symbolisa rapidement une terre idéalisée dont les hommes étaient vertueux, intrépides et courageux au combat. La Guinée perdit son historicité et sa territorialité, devint l'origine mythifiée en même temps qu'un site collectif d'identification et de résistance à l'esclavage (Montilus 1993).

En Jamaïque, Monica Shuler retrouva les traces orales d'histoires qui racontaient que ceux qui espéraient revenir en Afrique après leur mort ne devaient pas manger de sel (Shuler 1980 : 93-96). M. Shuler reconnaissait que le sens cosmologique de la consommation de sel restait encore obscur. Elle les lia pourtant aux rituels de baptême introduits par les Portugais dans le royaume du Kongo à la fin du quinzième siècle. Plus que l'aspersion par l'eau, les Portugais utilisèrent le sel, placé sur la langue du baptisé. En Jamaïque, ne pas manger de sel put devenir une métaphore de résistance à des « pratiques étrangères », dont la conversion au christianisme. La privation de sel offrait une certaine pureté, une fidélité aux pratiques africaines qui permettraient le retour en volant car les « esprits ne mangent pas de sel » (Shuler 1980 : 96). La prégnance de ces imaginaires liant alimentation et retour *post-mortem* est illustrée par les pratiques des Rastafariens dont la nourriture *Ital* - littéralement vitale - naturelle, végétalienne est généralement dépourvue de sel (Homiak 1985 : 249-251). Un verset populaire, repris par Bob Marley dans sa chanson *Rastaman Chant* (1973) s'en fit encore l'écho : « *One bright morning when my work is over, I will fly my way home, fly my way home to Zion, fly my way home...* » (« Un matin lumineux quand mon travail sera fini, je volerai vers ma maison, volerai vers ma maison à Sion, volerai vers ma maison... »).

be bush and "Jah, Mener, Mener!" And he said, Here I am.

Then He said, Do not have fear this place. Take your sandals off your feet, for the place where you stand is holy ground.

Moreover He said, I am the God of your fathers—the God of Abraham, the God of Isaac and the God of Jacob. And Moses hid his face, for he was afraid to look upon God.

And the Lord said, I have surely seen the face of Joseph, when he slept, and I have said, I will visit him, and I will bring him up out of Egypt. And I will say unto him, I will bring thee up out of Egypt, and thou shalt say unto Joseph, I have said unto thee, and thou hast said, I will bring thee up out of Egypt. And now I will bring thee up out of Egypt, and thou shalt say unto Joseph, I have said unto thee, and thou hast said, I will bring thee up out of Egypt. And now I will bring thee up out of Egypt, and thou shalt say unto Joseph, I have said unto thee, and thou hast said, I will bring thee up out of Egypt.

EXODUS

10 "Come now, therefore, and I will send you to Pharaoh that you may bring My people, the children of Israel, out of Egypt."

11 But Moses said to God, "Who am I that should go to Pharaoh and that I should bring the children of Israel out of Egypt?"

12 So He said, "I will certainly be with you, and this shall be a sign to you that I have sent you: When you have brought the people out of Egypt, you shall serve God on this mountain."

12 Then Moses said to God, "Indeed, when I come to the children of Israel and say to them, 'The God of your fathers has sent me to you' and they say to me, 'What is His name?' what shall I say to them?"

15 Moreover God said to Moses "Thus ye shall say to the children of Israel The Lord God of your fathers, the God of Abraham I

26 Go and gather the elders of Israel together and say to them, The Lord God of your fathers the God of Abraham, of Isaac, and of Jacob, has said to me, Thus is My name forever, and this is My memorial to all generations.

appeared to me, saying, "I have surely visited you and seen what is done to you in Egypt; and I have said, I will bring you up out of the affliction of Egypt to the land of the Canaanites and the Hittites and the Amorites, the Hittites and the Amorites and the Canaanites and the Hittites and the Amorites and the Hittites and the Amorites."

to a land flowing with milk and honey
is "Then thou wilt love your voice and y
shall come, you and the elders of Israel to
king of Egypt; and you shall say to him, 'T
I am God of the Hebrews; has met with us, a
I am God of the Hebrews; has met with us, a

Now, there is a great deal of talk about the
the wilderness that we may sacrifice to
Love our God
- But I am sure that the king of Egypt w
not let you go, no not even by a migh
hand

$\frac{d}{dt} \left(\frac{\partial L}{\partial \dot{x}} \right) = \frac{\partial L}{\partial x}$

11

version.

ées avec le tropic

s esclaves ou ex

sur la leur et l'*E*

vu la nudité de

... (Genèse 9 : 18-29) -

...rait pu exprimer

leurs ? La métaph

essé d'être utile
une critique de

leur critique de
nte l'histoire de

es Égyptiens. La

inaire de no

Égypte. Je suis

t le faire monter
ers une terre qui

est une terre qui

0 0

Moïse incarna le leader par excellence, auquel de nombreux activistes et « messies potentiels » furent comparés – quand ils ne s’attribuèrent pas eux-mêmes ses qualités. L’*Exode* représenta la fuite, mais aussi la promesse d’une terre *ailleurs*. Des miracles y conduisaient, des lois également, les termes de l’alliance passée entre les hommes et Dieu, condition pour que la nuée divine puisse les guider hors de la terre de servitude jusqu’à la terre d’abondance. Selon les périodes et les lieux, divers espaces furent identifiés comme cet *ailleurs*, sur lesquels nous reviendrons. Les usages de l’*Exode* indiquaient la puissance de l’imaginaire, capable d’identifier le présent au passé, de créer des filiations, de cartographier d’autres mondes futurs, de penser la liberté comme une possibilité et un combat. Comme le rappelait Robin D.G. Kelley, rentrer en Afrique fut presque universellement taxé de fuite, ou associé à des conceptions essentialistes ou romantiques de l’unité culturelle noire (Kelley 2002 : 16). Les critiques soulignèrent le caractère utopique de ces projets, leur impraticabilité et répétèrent la litanie des échecs. Ils n’avaient pas tort. Pourtant, nier la ténacité du désir de quitter un lieu vers un autre, un *ailleurs* qui devienne une « maison », un « chez soi », c’est nier ce que ces mouvements peuvent nous dire sur la façon dont les peuples noirs imaginèrent la vraie liberté (Kelley 2002 : 16). Nier l’ampleur des débats, discussions, efforts et mobilisations pour réaliser le retour c’est nier la critique sociale faite par le retour en Afrique, qui était productrice d’imaginaires territorialisés des origines mais aussi de pratiques politiques. Preuve en est son inscription dans les idéologies politiques noires, notamment le nationalisme et le panafricanisme.

2. Le retour en Afrique : un thème nationaliste et panafricain

Le retour en Afrique est un thème qui traversa, dans leur épaisseur, les questions relatives à la formation du nationalisme noir et leur corollaire, le développement d’une idéologie panafricaine. Le thème du retour apparut dans tous les ouvrages sur ces questions et souvent court-circuita les définitions préalables des nations, nationalismes et panafricanismes. Afin d’élargir la profusion des définitions et nous permettre de distinguer et d’établir la place du retour dans deux des plus importantes idéologies politiques noires, le nationalisme et le panafricanisme, revenons un instant sur ces discours qui, comme le soulignait C. Chivallon, ne pouvaient « se passer l’un de l’autre : le désir d’une souveraineté sur un territoire (nationalisme) s’opérant le plus souvent par référence à une Afrique dont l’unité est pensée au travers de la solidarité entre ses peuples (panafricanisme) » (Chivallon 2004 : 165).

a. Nationalisme noir

Dans une adresse en Sorbonne le 11 mars 1882, Ernest Renan exposa ce qui, pour lui, était une nation, en la dépouillant des constituants qui lui furent souvent associés, notamment par les allemands J.G. Herder et J. G. Fichte qui avaient une approche plus organique du fait national. Pour Renan, ni race, ni langue, ni

religion, ni communauté des intérêts, ni géographie ne permettraient de définir la nature d'une nation. La nation était avant tout « une âme, un principe spirituel », « une conscience morale » qui était constituée de deux éléments : « la possession en commun d'un riche legs de souvenirs » et « le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis ». Cet héritage fut défini plus précisément : « un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale » (Renan 1996 : 240). Ce texte de Renan, qui fonda une interprétation contractualiste de la nation était en fait un plaidoyer contre une recherche de la pureté et une vision essentialiste des hommes et des nations. Renan demanda que soit accepté le mélange à l'origine des nations, qu'il transcende les différences des hommes et leur permette de poursuivre un projet commun né du désir de vivre ensemble. L'héritage glorieux serait à la base des constructions nationales et le définir impliquait une réinterprétation du passé et une réécriture de l'histoire. Les processus historiques qui débouchèrent sur des nations furent lents et douloureux et nécessitèrent tous une part d'oubli et de concession. Celle-ci « a eu pour effet d'enraciner l'oubli de l'esclavage dans le récit national » (Cottias 2007 : 89-90) alors que l'esclavage était une ressource permettant d'imaginer une autre nation – noire. Ainsi, Renan présenta une perspective naturellement toute européenne, il plongea dans l'histoire ancienne et fit des détours par l'Italie, l'Allemagne, l'Angleterre et la France. Avec une autre approche, Benedict Anderson proposa une définition des nations comme fruit du travail de l'imaginaire des hommes, qui permet d'aborder plus facilement l'univers politique noir :

« [La nation] est *imaginée* parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ne s'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion » (Anderson 2002 : 19).

La nation était imaginée comme une communauté parce que malgré les inégalités qui s'y trouvaient, elle était conçue comme une camaraderie profonde, horizontale ; elle était limitée parce qu'elle ne pouvait être coextensive à l'humanité ; elle était souveraine car l'État souverain était gage de cette communauté. La puissance de cet imaginaire, dont les fondations se trouvaient dans des héritages culturels partagés donnait, dans la vie politique, une légitimité universelle à la nation. Les liens entre nation et nationalisme étaient très étroits et souvent interrogés à travers la préexistence de l'un sur l'autre. Pour Ernest Gellner, le nationalisme créait la nation, et non le contraire. Le nationalisme était alors défini comme « essentiellement un principe politique, qui affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes » (Gellner 1989 : 11). Le sentiment nationaliste était « le sentiment de colère » suscité par l'absence de congruence entre ces unités politiques et nationales qui était la marque des régimes oppressifs et dysfonctionnels. Comme le soulignait également Anderson en

repreuant les termes de Renan, le nationalisme *invente* des nations là où il n'y en a pas, pour de multiples raisons (Anderson 2002 : 19). La nation, dont l'ancienneté subjective était définie par les nationalistes, reste aux yeux des historiens un phénomène objectivement moderne. Pour comprendre les manifestations nationalistes, Anderson insistait : « il faut l'aligner non sur des idéologies politiques, (...) mais sur les systèmes culturels qui l'ont précédé au sein desquels - ou contre lesquels - il est apparu » (Anderson 2002 : 26).

En ce sens, c'est dans le cadre théorique et pratique des nationalismes européens et des pratiques nationales européennes que l'on peut comprendre comment le nationalisme noir se forma, se développa, s'aiguisa. À la fois en leur sein - et l'importance du capitalisme de l'imprimé, notamment de la presse noire en est un bon exemple - et contre eux - c'est aussi un nationalisme de réaction à la domination blanche, né dans un contexte de servitude et de résistance. Wilson Moses définit ainsi le nationalisme noir :

« [Il] diffère de la plupart des autres nationalismes car ses adhérents ne sont unis ni par une géographie commune ni par un langage commun mais par le nébuleux concept d'unité raciale » (Moses 1978 : 17).

Le nationalisme noir chercha à dépasser les différences existant entre les Noirs pour les unifier politiquement, qu'ils vivent en Afrique ou qu'ils soient des descendants d'Africains. Ce fut un nationalisme dans le sens où il *imagina* l'unité de tous les membres d'une famille raciale noire et il eut, souvent mais pas toujours, comme objectif de créer un État nation noir et indépendant avec des frontières géographiques précises – sur le continent africain ou ailleurs. Comme le souligna Gellner, « l'acquisition d'un territoire était, pour ces types de nationalismes [de diaspora], le premier problème et peut-être le principal » (Gellner 1989 : 153). Vouloir créer un havre national n'exprimait pas seulement le mécontentement avec les conditions de vie dans les Amériques noires², mais aussi un désir d'indépendance et une détermination à démontrer la capacité des peuples noirs à établir un gouvernement, une administration nationale et à s'autogérer. W. Moses proposa un découpage temporel où le « protonationalisme » noir trouverait ses origines à la fin du 18^{ème} siècle, comme d'ailleurs la plupart des nationalismes que traite Anderson (Moses 1996 : 6). Aux États-Unis, après un relatif ralentissement dans les années 1830, les expressions nationalistes reprirent de la vigueur autour de 1850, notamment à cause de la loi sur les esclaves fugitifs (*Fugitive Slave Law*) qui obligeait la police de tous les États à aider à la capture des esclaves en fuite et faisait donc de la protection de l'esclavage une politique nationale. Quelques années plus tard, en 1857, l'arrêt *Dred Scott*, validé par la cour suprême des États-

² Nous empruntons ce terme à Roger Bastide pour désigner les divers espaces où se trouvent les cultures et civilisations noires aux États-Unis, en Amérique centrale et du Sud, ainsi que dans les Caraïbes. Voir Bastide (1996).

Unis, affirmait qu'aucun Noir n'était citoyen et ne disposait de droits que les Blancs soient obligés de respecter.

La première moitié du dix-neuvième siècle fut marquée par un débat national sur l'esclavage et deux idéologies prirent forme dans les communautés afro-américaines. D'un côté les intégrationnistes, qui espérèrent une société où la couleur serait insignifiante et où les succès individuels et le travail détermineraient largement la vie des Noirs. De l'autre côté les nationalistes, qui cherchèrent à établir leurs propres interstices économiques et espaces géopolitiques – un territoire, un État, des installations *ailleurs*. L'influence des « émigrationnistes », pour qui l'émigration hors des États-Unis était un préalable à toute libération était particulièrement prégnante. Éclipsé pendant les années de la guerre de Sécession (1861-1865) et suite à l'émancipation des esclaves sanctionnée par l'adoption du treizième amendement de la constitution en 1865, le nationalisme noir resurgit de nouveau pour devenir un « nationalisme noir technocratique » (Moses 1978 : 28). Booker T. Washington (1856-1915) et W. E. B. Du Bois (1868-1963) en étaient les représentants publics, quoique de façon contrastée et parfois adverse. Au début du vingtième siècle, le mouvement de Marcus Garvey et sa campagne de retour en Afrique marquèrent un des temps fort du nationalisme noir. En sus de l'intégration ou du nationalisme, une troisième vision stratégique émergea durant le vingtième siècle, portée notamment par la conscience de la classe ouvrière noire : la possibilité de changer, de transformer radicalement les États-Unis par la redistribution des ressources. Ces trois visions, intégration, nationalisme, et transformation ne furent pas mutuellement exclusives et se recoupèrent parfois largement (Marable & Mullings 2000 : xxi). Selon les périodes, diverses possibilités d'action s'ouvrirent aux populations noires, qu'elles soient esclaves ou libres. Toute la complexité des idéologies noires se trouvait dans les tensions, attractions, répulsions entre ces différentes visions sociales. Nous nous intéresserons dans cette étude à l'aspect du nationalisme concerné par la fondation d'une nation noire, et à l'émigrationnisme pour qui cette nation noire ne pouvait se créer sur le sol américain mais en-dehors, notamment sur le continent africain.

b. Panafricanisme

Le nationalisme noir cherchant à unifier politiquement tous les Noirs, Africains ou descendants d'Africains, il fut intrinsèquement lié au développement du panafricanisme. Les acteurs de l'un ou de l'autre furent souvent les mêmes et apparurent dans des ouvrages traitant des deux champs. Wilson Moses identifia l'objet du panafricanisme dans le suffixe « pan- » qui comme le pangermanisme et la panslavisme chercha à unifier des groupes ethniques indépendants les uns des autres sous une bannière nationaliste collective et sur la base de cultures et histoires supposées semblables (Moses 1978 : 17). Imanuel Geiss, dans son ouvrage de référence sur le panafricanisme, reconnu d'emblée la difficulté d'offrir une

définition simple et précise du panafricanisme. Il proposa ceci comme définition préliminaire du panafricanisme :

1. Les mouvements politiques et intellectuels des Africains et Afro-américains qui regardent ou ont regardé les Africains et les descendants d'Africains comme des peuples homogènes. Cette position offrait un sentiment de solidarité raciale et une nouvelle conscience de soi et poussait les Afro-américains à voir l'Afrique comme leur vraie patrie (*homeland*), sans pour autant penser nécessairement à un retour physique vers l'Afrique.

2. Toutes les idées qui ont souligné ou recherché l'unité culturelle et l'indépendance de l'Afrique, dont le désir de moderniser l'Afrique sur la base de l'égalité des droits. Les concepts clés étaient respectivement la 'rédemption de l'Afrique' et 'l'Afrique aux Africains'.

3. Les idées ou mouvements politiques qui défendaient, ou défendent, l'unité politique de l'Afrique ou au moins une collaboration politique sous une forme ou une autre (Geiss 1974 : 3).

Cette première définition fait écho aux discussions précédentes sur le nationalisme : la solidarité raciale, l'Afrique comme la terre d'origine et parfois la terre du futur, l'unité culturelle et politique des africains et des descendants d'africains. Geiss inscrit cette définition dans un cadre temporel encore imparfait : proto-panafricanisme avant 1900, formation à proprement parler du panafricanisme entre 1900 et 1945, et panafricanisme comme mouvement politique pour l'unité du continent africain après 1958. Cette chronologie, rythmée par les congrès panafricains³, semble déterminée par l'époque à laquelle Geiss fit sa recherche (1964-1966) et par l'espace dans lequel il situa la naissance et le développement du panafricanisme. Il fit une adéquation géographique presque complète entre le mouvement panafricain et l'empire britannique. En effet, il défendit l'idée que ce fut d'abord et presque exclusivement dans l'empire britannique - à cause de son échelle et de ses politiques coloniales - que le panafricanisme se développa.

Elikia M'Bokolo contesta cette approche en rappelant la préexistence d'au moins deux autres espaces de relations triangulaires, francophone et lusophone (M'Bokolo 1995b, 2006a). L'espace francophone, d'abord tendu vers Haïti puis vers la Guadeloupe et la Martinique, fut en relation avec Paris et l'Afrique de l'ouest et produisit dès les années 1860 des intellectuels panafricanistes et militants comme Anténor Firmin et Benito Sylvain⁴. L'espace lusophone, jusqu'ici peu

³ Conférence panafricaine, Londres, 1900 ; 1^{er} Congrès, Paris, 1919 ; 2^{ème} Congrès, Londres, 1921 ; 3^{ème} Congrès, Londres, 1923 ; 4^{ème} Congrès, New York, 1927 ; 5^{ème} Congrès, Manchester, 1945 ; *All-African People's Conference*, Accra, 1958.

⁴ A. Firmin a écrit un remarquable traité cherchant à contrer les théories racistes de Gobineau : *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive* (1885). Nous reviendrons plus loin sur la trajectoire de Benito Sylvain qui nous intéresse particulièrement car il voyagea plusieurs fois en Éthiopie et représenta Ménélik, l'empereur d'Éthiopie, à la Conférence panafricaine de 1900 à Londres.

connu, s'étendait entre le Brésil, le Portugal et les régions côtières d'Afrique qui avaient été portugaises. Luanda, la capitale angolaise, aurait joué dans les années 1870-1890 le même rôle que Paris et Londres à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle. E. M'Bokolo insista également sur la réappropriation politique et intellectuelle par les élites africaines du panafricanisme, amorcée dès 1900 et achevée en 1950. Elles contribuèrent à rénover et à transformer l'idéologie panafricaine qui « reste l'idéologie la plus ambitieuse et la plus englobante que l'Afrique ait produite pour elle-même depuis le 19^{ème} siècle » (M'Bokolo 2006a : 1). Une idéologie, c'est-à-dire, au sens plein du concept :

« un système d'idées, de représentations, de conceptions sociales, qui exprime des intérêts de catégories et de groupes sociaux, fournit une interprétation globale du monde tel qu'il est organisé et implique des points de vue, des normes de conduites et des directives d'action » (M'Bokolo 2006a : 1).

Le panafricanisme ne cessa d'être décliné sous de multiples modes par les historiens et fut souvent étudié à travers un double prisme : ses liens avec la naissance des nationalismes et ses expressions dans des espaces spécifiques (américain, caribéen, ouest africain, est africain etc.). De plus, l'on parla parfois de panafricanisme idéologique dont les travaux des Trinidiens C. L. R. James et George Padmore seraient représentatifs et de panafricanisme politique dont les bornes seraient posées par les différents congrès panafricains, dans lesquels W. E. B. Du Bois était profondément engagé. Ces aspects formeraient ce que George Shepperson définit comme « Panafricanisme », avec un P majuscule. Avec un p minuscule, « panafricanisme » désignerait tous les différents mouvements revendiquant un lien entre Africains et descendants d'Africains, parfois éphémères et où l'élément culturel dominerait (Shepperson 1962). Ce serait le cas du panafricanisme culturel à travers lequel des intellectuels ont réécrit l'histoire du continent ; du panafricanisme littéraire dont la négritude est un exemple ; du panafricanisme musical où des artistes mélangent consciemment des thèmes venus d'horizons divers et dont la voix traverse les océans. Le panafricanisme évangélique qui retraçait les parcours et relations des Églises noires autour de l'Atlantique serait probablement à cheval entre Panafricanisme et panafricanisme. Shepperson reconnut lui-même que cette dichotomie entre Panafricanisme et panafricanisme n'était pas absolue et que de nombreux éléments interagissaient entre ces deux pôles. Comme le souligna Winston James, ces catégories avaient des liens organiques et la hiérarchie implicite entre elles n'était ni vraiment souhaitable ni défendable. En effet, des organisations panafricaines (p minuscule) comme, par exemple, celle de Marcus Garvey ont parfois eu beaucoup plus d'impact que les cinq congrès Panafricains (P majuscule) sur la mobilisation des descendants d'africains et sur les processus de décolonisation en Afrique et dans les Caraïbes (James 2004 : 126). Suivant cette remarque de James, nous avons choisi ici de faire usage de « panafricanisme » comme d'un terme générique englobant ces différents

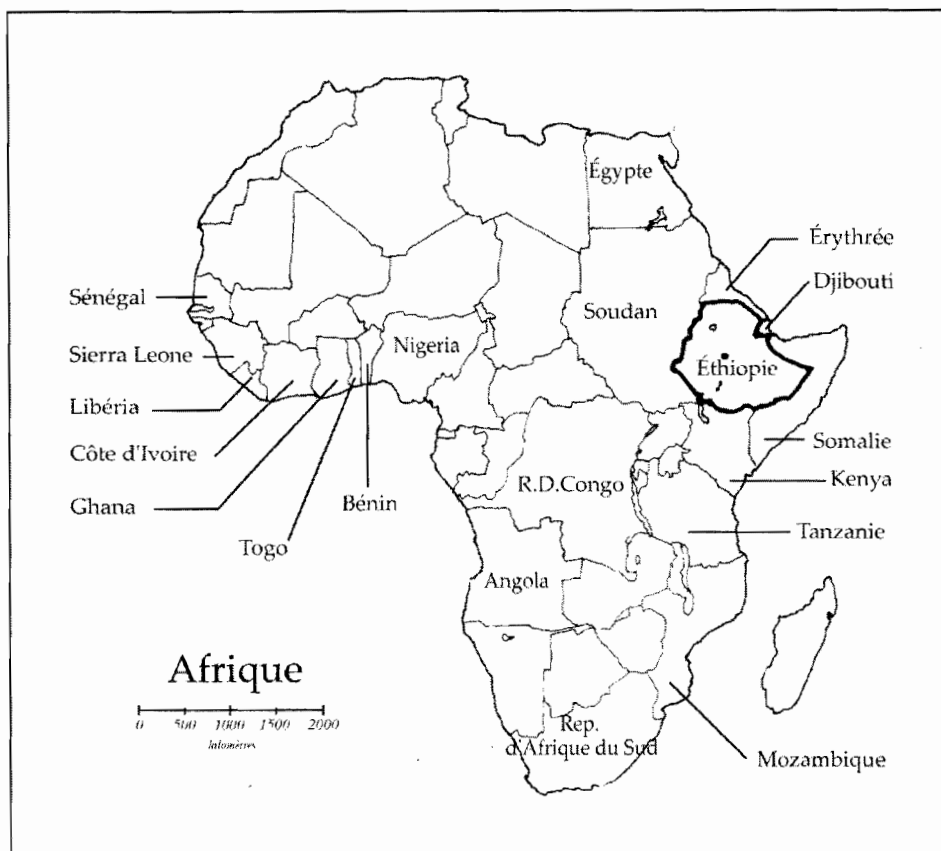
efforts, politiques ou culturels, en attendant de pouvoir, dans un autre cadre, contribuer pleinement à des définitions plus précises.

Cette complexité des définitions est signe d'une grande richesse, qui laisse augurer à l'étude du panafricanisme un riche avenir de recherches, auquel l'étude des retours en Afrique contribue pleinement. En effet, les mouvements de retour en Afrique eurent une place cruciale dans l'histoire du panafricanisme : les acteurs du retour contribuèrent à la formation et à la diffusion de l'idéologie panafricaine, et vice-versa, les grands militants panafricanistes des Amériques visitèrent ou vécurent souvent sur le continent. Les relations créées entre Africains et descendants d'Africains à travers les mouvements de retour contribuèrent à *faire* le panafricanisme, tirant ainsi une idéologie souvent très intellectualisée vers ses pratiques sociales, moins bien connues, qui participèrent pourtant à le rendre « réel » et vécu.

3. Espaces et routes du retour

Le « triangle » atlantique de la traite négrière posa ses sommets en Europe, en Afrique et aux Amériques et sans surprise les routes du retour s'inscrivirent dans cette géographie. Les sommets de départ furent généralement identifiés avec les États-Unis et l'Angleterre, ou encore le Brésil (Verger 1968). L'Afrique de l'ouest ou, plus précisément les côtes de l'Afrique de l'ouest, depuis le golfe du Bénin jusqu'au golfe de Guinée forma un des sommets des routes de retour. Replacés sur la longue durée, ces retours constituèrent une étape dans la construction d'une « communauté atlantique » qui ne fut pas constituée de relations unidirectionnelles, Afrique vers Amériques ou Amériques vers Afrique mais au contraire, de relations réciproques et d'interactions constantes (Law & Mann 1999). Cette « communauté atlantique » fut lisible dans le développement historique d'une communauté de personnes partageant relations familiales et commerciales, identités et pratiques culturelles définies tout autour de l'océan. Elle reprit les espaces triangulaires tout en les brouillant, et, selon les situations locales était anglophone, lusophone ou francophone. Dans tous les cas, les retours sur le continent contribuèrent à accélérer, compliquer et développer ces relations multidirectionnelles. De plus, comme le souligna St. Clair Drake, des sources sur des retours méconnus, ratés ou réussis, ne cessent d'être exhumées des archives (Drake 1993 : 471). Joseph Harris le démontra avec son travail sur les rapatriés et réfugiés dans le Kenya colonial (Harris 1987). Depuis les années 1870, à Freretown sur la côte de l'océan Indien, l'installation de « retournés » depuis l'Inde, notamment Bombay et depuis les Caraïbes britanniques, mais aussi l'arrivée de migrants de la Sierra Leone et d'esclaves *recaptured*, libérés en mer, forma, avec les populations locales, une société cosmopolite. Joseph Harris suggéra que malgré leurs liens avec les Européens et la conscience missionnaire qui les agitait souvent, ils permirent à la cause du nationalisme kenyan de se développer. C'est tout un autre pan des retours qui est mis à jour et qui ouvre grand le seuil d'une autre traite, d'un autre espace, sur lequel

nous ne nous pencherons pas ici. Notre incursion en Afrique de l'est se fera par l'Éthiopie, mais sans que nous puissions prendre en compte toute la côte qui court de la Corne au Cap. Nous nous limiterons pour l'instant à distinguer les espaces et routes « classiques » du retour, vers les côtes ouest africaines.



La Sierra Leone est le premier exemple classique de retour en Afrique, bien que là n'ait pas été la préoccupation première de ses instigateurs. Dès 1783, un Anglais, Henry Smeathman, conçut l'idée d'une installation en Sierra Leone et trois ans plus tard il entra en contact avec le « Comité pour le secours des Noirs Pauvres », fondé par des *gentlemen* préoccupés par les conditions de vie miséreuses des gens de couleur en Angleterre. Joint par des abolitionnistes issus de la bonne société, Thomas Clarkson, Granville Sharp et William Wilberforce, leur campagne ne pouvait être conduite qu'en alliant intentions humanitaires et avantages pratiques, notamment commerciaux. C'est pourquoi en février 1790 la *Sierra Leone Company* fut formée, qui mettait un terme à l'autonomie de la « province de la liberté » en dirigeant depuis Londres l'établissement de Freetown, qui allait croissant. L'engagement des philanthropes anglais dans l'établissement de la Sierra

Leone marqua son développement économique et politique et eut un impact sur toute la région ouest africaine, notamment à travers les missionnaires qui en furent issus. La première population rapatriée et la plus connue venait de ces « Noirs Pauvres ». Loin d'être passifs, ces Noirs participèrent à l'élaboration du projet de retour (Braidwood 1982). S'ils voulaient « rentrer chez eux », c'était d'abord aux États-Unis, dans les Treize Colonies ou dans la Caraïbe britannique dont ils étaient issus, mais les pratiques de la traite y présentaient un danger. Lorsque des lieux alternatifs d'installations furent discutés par les *gentlemen* qui envisageaient également la Nouvelle Écosse (Canada), les Noirs Pauvres se rallièrent à Smeathman et acceptèrent d'aller en Sierra Leone à la condition qu'ils soient protégés des risques induits par la traite qui faisait encore rage dans la région. En avril 1787, quatre cent cinquante-neuf personnes partirent pour la Sierra Leone mais peu d'entre eux survécurent au climat et aux conditions de vie. Ils ne restèrent pas seuls longtemps et par d'autres routes arrivèrent des populations qui contribuèrent à former le groupe social des Krios (Wyse 1993). D'abord arrivèrent les « Noirs loyalistes » qui avaient combattu au côté des Anglais pendant la guerre d'indépendance et qui avaient été accueillis en Nouvelle Écosse après la défaite anglaise. Ils étaient prêts à quitter un environnement hostile pour aller en Afrique, et en janvier 1792 un contingent de mille cent quatre-vingt seize Noirs arriva sur les côtes ouest africaines, rapidement suivi d'un second en mars de la même année. Ils fondèrent Freetown près de la première installation de rapatriés, appelée Granville Town. Ensuite arrivèrent les Marrons jamaïcains. Après la deuxième guerre marronne dans l'île britannique (1795-1796), ils avaient été déportés en Nouvelle Écosse. En 1800 les Marrons jamaïcains arrivèrent avec leur histoire de résistance et leur culture, après une longue route qui les avait mené des montagnes du Cockpit Country en Jamaïque et fait passer l'hiver au Canada (voir Campbell 1993). Malgré la condescendance dont ils étaient l'objet de la part des autres rapatriés, avec le temps le groupe devint plus homogène. Pour pallier aux difficultés administratives rencontrées, le 1^{er} janvier 1808, la Sierra Leone devenait la première colonie de la couronne britannique (*British Crown Colony*) en Afrique, alors que depuis 1807 les citoyens britanniques avaient reçu l'interdiction de s'engager dans des activités liées à la traite négrière. Cette abolition partielle de la traite introduisit le quatrième et plus large groupe d'immigrants, des Africains libérés, venus de la région mais aussi de toute l'Afrique de l'ouest. Ils s'introduisirent peu à peu dans la stratification sociale en formation et se plièrent aux infrastructures britanniques. Les Krios étaient en train de naître de la rencontre entre ces routes de retour qui avaient traversé l'Atlantique et entre ces cultures fort différentes, loyalistes, résistantes ou libérées. Dans un premier temps, ils formèrent une société polyglotte, internationale, cherchant, entre standards occidentaux et pratiques communautaires, à se développer et à développer leurs relations de la côte vers l'intérieur ; par la suite, ils migrèrent dans toute l'Afrique de l'ouest (Geiss 1974 : 41-57).

L'arrivée des « Brésiliens » constitue un autre exemple majeur de retour vers les côtes africaines d'africains ou de créoles cette fois venus de Rio de Janeiro mais surtout de Bahia, au Brésil. Dès 1807 des soulèvements d'esclaves eurent lieu à Bahia, qui culminèrent en 1835 avec la révolte des Malé. Ces soulèvements étaient une forme de résistance aux traitements inhumains pratiqués par les propriétaires d'esclaves, mais étaient aussi dus à la concentration d'africains au « caractère belliqueux », amenés d'une seule région d'Afrique qui étaient des pratiquants de l'Islam (Verger 1968 : 325-350). Suite à des mesures de police ils furent massivement expulsés de Bahia, et un mouvement de retour vers le golfe du Bénin en résulta, souvent guidé par « la fidélité à la terre dont ils avaient été arrachés à contrecœur » (Verger 1968 : 599). Ils étaient rapidement suivis par d'autres Brésiliens qui avaient été affranchis ou qui avaient acheté leur liberté. Nombre d'entre eux avaient été aidés par des membres de leurs familles, des relations, des congrégations religieuses ou des sociétés d'affranchissement. Le mouvement de retour, après 1835, prit de l'ampleur et malgré la difficulté des chiffres, il semblerait qu'entre 1820 et 1899, près de huit mille personnes firent le voyage depuis Bahia (Lindsay 1994 : 25). Ces Brésiliens vinrent s'installer autour des quatre ports de la Côte de Mina, Grand Popo, Ouidah, Jaquin et Apa, mais aussi à Porto Novo, à Lagos et à Accra. Largement influencés par les cultures et pratiques développées au Brésil, ils s'en revinrent avec des coutumes, habitudes et modes de vie auxquels ils restèrent attachés. Plus que trouver des racines, ils créèrent des espaces nouveaux, interstitiels, entre les populations européennes et africaines déjà sur place. Ils rencontrèrent également les nombreux immigrants venus de la Sierra Leone avec qui ils avaient peu d'affinités. Ces derniers formaient une sorte de classe moyenne, parlaient anglais, étaient protestants et sujets britanniques et par conséquent étaient plus proches des fonctionnaires et marchands anglais venus de la métropole que des immigrants brésiliens. Ces Brésiliens avaient peu de fortune à leur arrivée, parlaient une autre langue, étaient catholiques ou musulmans et avaient un statut d'étrangers. Parfois paysans mais souvent entrepreneurs ou commerçants, souvent engagés eux-mêmes dans la traite, les Brésiliens eurent un impact considérable sur l'économie et la culture des côtes ouest africaines. Francisco Felix de Souza (d. 1849) est devenu le personnage paradigmatique de ces Brésiliens engagés dans la traite depuis Ouidah. Suite à son soutien au coup d'État qui porta le frère du roi du Dahomey sur le trône, il devint le seul intermédiaire du nouveau roi dans le commerce de la traite, avec le titre de « chacha ». Signe du rayonnement du personnage, l'écrivain Bruce Chatwin lui consacra un roman (Chatwin 1980) et plusieurs documentaires furent tournés sur la descendance de la famille de Souza au Bénin.

Le cas du Libéria est un autre exemple incontournable des pratiques de retour en Afrique. En décembre 1816, la société américaine de colonisation (*American Colonization Society* - ACS) était formée aux États-Unis, avec l'objectif de financer le retour de descendants d'Africains en Afrique. À l'origine de l'ACS se trouvait une coalition composée d'idéalistes philanthropes, qui pensaient servir les intérêts des

Afro-américains vu que l'égalité n'était pas atteignable aux États-Unis, ainsi que d'autres, ouvertement racistes, qui espéraient consolider le système esclavagiste dans le sud du pays en déportant les populations libres et affranchies. La Sierra Leone était en quelque sorte un modèle, mais les négociations entre Américains et Anglais ayant échoué sur la possibilité de déporter des Noirs vers la Sierra Leone, les officiers de l'ACS, en 1822, achetèrent de la terre au Cap Mesurado en forçant la main aux autochtones (Geiss 1974 : 81). Cet établissement fut appelé Libéria. En 1820 un bateau chargé d'environ quatre-vingt personnes arriva dans la région mais celles-ci, débarquées sur une île non loin de Freetown, furent décimées par les fièvres et les survivants se réfugièrent à Fourah Bay, sur la terre ferme. Au long du dix-neuvième siècle, près de dix-huit mille anciens esclaves venus des États-Unis, hommes et femmes en proportions égales, débarquèrent au Libéria. Certains furent affranchis à la condition qu'ils émigrent et d'autres furent déportés de force. Environ cinq mille personnes libérées au large des côtes s'y installèrent également, ainsi qu'un petit groupe venu de la Barbade aux Caraïbes (Ham 1993). Ensemble, ils formèrent ce groupe appelé Libéro-américain qui, s'il contribua au développement de la région, notamment à travers le commerce et l'éducation, devint néanmoins une petite élite parasite qui exploita les populations africaines locales en introduisant des pratiques proches de l'esclavage – duquel ils étaient à peine rescapés. Le Libéria, indépendant en 1847, prit une place très importante dans la formation du discours nationaliste noir aux États-Unis malgré ses fondations racistes. Nous reviendrons par la suite sur quelques uns des personnages qui y ont consacré leur vie ou leurs efforts, comme Paul Cuffe ou Edward W. Blyden.

Il est important de mentionner ici un des efforts populaires dont l'objectif était de contrer l'émigration forcée vers le Libéria : les projets d'émigration vers Haïti. Depuis les soulèvements qui ravagèrent Saint-Domingue dès 1791 et qui amenèrent l'indépendance de la première République noire en 1804, Haïti exerça une profonde fascination sur les populations noires américaines (Drake 1991 : 36). Symbole d'une révolte d'esclaves réussie, de la capacité des Noirs à renverser les puissances occidentales et à établir une nation indépendante, Haïti devint, certes loin des côtes africaines, un *ailleurs* possible pour les émigrationnistes. James Theodore Holly (1829-1911), un Noir né libre aux États-Unis, était l'un des défenseurs de l'émigration vers Haïti. Les mêmes arguments furent déployés que pour le retour en Afrique : l'émigration en Haïti devait prouver que les Noirs étaient capables d'administrer un gouvernement et de former une identité nationale, et elle s'opposait frontalement aux politiques de retour forcé représentées par le Libéria. Richard Allen (1760-1831), fonda l'*African Methodist Episcopal Church* (AME), la première dénomination afro-américaine indépendante à Philadelphie en 1816 et en devint évêque. Pionnier parmi les intellectuels noirs américains, auteur de traités contre les enseignements de l'inégalité des races, il contribua largement au développement d'une conscience politique afro-américaine et protesta contre les retours forcés vers le Libéria. Mais lorsque qu'en 1824 Jean-

Pierre Boyer, président de la République haïtienne unifiée (1822-1844), invita les Noirs libres à émigrer dans son pays, Allen soutint le projet et dirigea la *Society for Promoting the Emigration of Free Persons to Hayti* fondée la même année (Geiss 1974 : 34 et 86). L'émigration américaine vers Haïti entre 1824 et 1825 était jusque-là chiffrée à environ deux mille personnes, dont de nombreux membres de l'AME (Geiss 1974 : 86). De récentes recherches poussent ces chiffres vers le haut et indiquent qu'au cours de la décennie 1820, entre huit et treize mille personnes auraient émigré vers Haïti⁵. Le projet s'essouffla rapidement, le président Boyer fut débordé par la masse des arrivants et des tensions se développèrent rapidement entre Haïtiens et immigrés. Le projet d'émigration en Haïti fut néanmoins récupéré par le président Lincoln en 1861 qui soutint l'idée d'une déportation des populations noires, soit vers l'Afrique, soit vers Haïti – ou même Panama. Soutenu par quelques leaders noirs américains dont Henry Highland Garnet (1815-1882), ce projet fut violemment décrié par d'autres, notamment Frederick Douglass (1817-1895). Des derniers arrivants, très peu réussirent à rester dans le pays. Ce fut un fiasco, mais qui resta largement méconnu des historiens. L'insertion dans la société haïtienne des Afro-américains qui y restèrent semble n'avoir jamais été documentée avec précision.

Les exemples « classiques » de retour en Afrique ont en commun leur localisation sur les côtes d'Afrique de l'ouest et l'engagement des Blancs, Américains et Anglais. Les expériences de la Sierra Leone et du Libéria furent d'abord conceptualisées par des occidentaux qui, pour des raisons humanitaires ou racistes y voyaient un bon moyen de « sauver » ou de se débarrasser de populations noires devenues encombrantes. Ces premières colonies sur le sol africain permirent de jeter les bases d'un développement économique et social sur lesquelles de grandes entreprises occidentales vinrent se greffer pour y exploiter les ressources naturelles, développer le commerce maritime ou propager des missions chrétiennes. L'installation des Brésiliens fut, dans une certaine mesure, encouragée par les autorités britanniques qui voyaient en eux des intermédiaires fort utiles et des travailleurs sérieux. L'ampleur des retours sur les côtes ouest africaines dès la fin du dix-huitième siècle servit de tremplin à des générations de nationalistes noirs qui s'engagèrent corps et âmes dans des débats sur la légitimité du Libéria autant que dans le développement de la région. Le projet d'émigration vers Haïti, forme inattendue de « retour » et alternative légitime à des projets « blancs » introduit une dimension cruciale : celle des initiatives noires pour un départ des États-Unis, autour desquelles se construisit le nationalisme noir dès le début du dix-neuvième siècle.

⁵ Chiffres mentionnés par Ousmane Power-Greene lors d'une conférence à l'Université de Yale le 22 avril 2006. Sa présentation, intitulée « The means of alleviating the suffering : Pan-Africanism, Black nationalism and the African American led Haitian emigration movement of the 1820s » reprenait la documentation fournie entre autres par Charles Dixon (2000).

4. Quelques trajectoires et initiatives

Plusieurs ouvrages retracent les nombreuses initiatives d'individus qui cherchèrent, par un moyen ou au autre, à rentrer en Afrique ou à organiser le retour des populations noires. Parmi ceux-ci, les travaux de Edwin S. Redkey (1974) et de Robert G. Weisbord (1974) sont assez complets, même si le premier se limite aux années 1890-1910, alors que le deuxième s'étend sur les dix-neuvième et vingtième siècles. De plus, dans les ouvrages classiques sur le nationalisme noir, de nombreuses sources, lettres, appels et manifestes pour le retour, datant parfois du dix-huitième siècle sont publiés et rendus accessibles (Moses 1996). Plonger dans les discours relatifs au retour en Afrique implique d'ouvrir des champs complexes relatifs à la formation du nationalisme noir et du panafricanisme. Notre objectif n'étant pas d'évaluer la totalité des ressources accessibles sur le sujet, nous nous limiterons à souligner les engagements de quelques personnalités afin d'évaluer la prégnance de la question de l'émigration et du retour dans le développement d'une conscience politique noire et panafricaine et de souligner le cadre idéologique dans lequel les mouvements de retour se déploierent. Dans une heureuse critique - quoique parfois réductrice - de l'engagement des nationalistes noirs en Afrique, un ouvrage récent souligna les similarités de leur idéologie « rédemptrice » avec celle de la « mission civilisatrice » développée par les empires européens. Tunde Adeleke souligna ainsi que les Européens définirent leur intrusion en Afrique comme une tentative humanitaire, inspirée par un engagement désintéressé à l'universalisation des bénéfices attribués à une civilisation européenne « supérieure » (Adeleke 1998). En mettant à jour les liens idéologiques et culturels entre le nationalisme noir et la « mission civilisatrice » européenne, Adeleke définit l'engagement des nationalistes en question par une vision « impérialiste » partagée, dans une certaine mesure, avec les Européens et, ainsi, leur profonde dualité. C'est dans ce cadre « civilisateur » que les concepts de régénération et de rédemption de l'Afrique prirent forme et permirent aux Afro-américains de définir leur rôle crucial dans cette entreprise, qu'ils qualifièrent souvent eux-mêmes de « coloniale ».

Le premier projet de retour concret depuis les États-Unis fut développé par Paul Cuffe (1759-1817), un métis Africain et Indien né dans le Massachusetts qui devint Quaker à l'âge adulte. Capitaine de navire, il entendit parler très tôt de la Sierra Leone et en 1810 il y partait avec un équipage afro-américain. Il fut par la suite invité à Londres pour discuter des possibilités d'installation avec les abolitionnistes qui avaient fondé une « *African Institution* » pour faire perdurer leurs relations avec le continent depuis que la Sierra Leone était devenue colonie britannique. Le projet de Cuffe liait déjà installation et commerce, et comme l'indiquèrent certaines de ses lettres, il espérait faire de grands profits à travers le développement du commerce maritime entre États-Unis et Afrique⁶. Ayant pris du

⁶ Paul Cuffe à Peter Williams Jr. (1816) et à James Forten (1817), et James Forten à Paul Cuffe (1817) in Moses (1996 : 48-52).

retard à cause de la guerre de 1812 entre Anglais et Américains, il repartit en février 1816 pour la Sierra Leone avec à bord trente-huit Afro-américains qui pour la plupart financèrent leur propre voyage (Geiss 1974 : 84-85 et Weisbord 1974 : 14-15). Deux cents personnes étaient sur une liste d'attente pour effectuer le retour mais la mort de Cuffe en 1817 ne leur permit pas de faire le voyage. L'esprit d'indépendance économique qui le guidait allait être un des traits marquants de l'émigrationnisme, parfois paradoxal car il servit aussi à justifier l'exploitation des populations africaines locales. Contenue dans le terme « colonie » ou « colonisation », qui désignait souvent la nature des installations noires sur le continent, cette adéquation entre émigration et développement du commerce fut tout à fait représentative d'un des aspects centraux de la « mission civilisatrice » des Noirs : construire une puissance économique qui puisse sinon déborder celle des Européens du moins rivaliser avec elle.

Un autre projet, des plus importants, fut développé par Martin R. Delany (1812-1885). Né libre dans le sud des États-Unis, il s'engagea tôt dans des activités abolitionnistes et entre 1843 et 1846 publia depuis Pittsburgh un journal, *Mystery*. Il étudia la médecine à Harvard et publia dans la foulée deux ouvrages. Le premier, *The Condition, elevation, emigration and destiny of the colored people of the United States*, publié en 1852, développait une propagande émigrationniste. Delany souligna la pauvreté générale des Afro-américains, les définit comme « une nation à l'intérieur d'une nation », et, à cause de l'oppression dont ils étaient l'objet, « vraiment un peuple brisé »⁷. Il définit le Libéria « non comme une république indépendante : en fait, ce n'est pas du tout une nation indépendante : mais une pauvre *misérable raillerie* – un gouvernement *burlesque* – une lamentable dépendance des Américains colonisateurs »⁸. Sa critique acérée du Libéria ne l'empêcha pas, au contraire, de penser à l'émigration et une question revint tout au long de l'ouvrage : « Où pourrions-nous aller » ? Selon lui, la main de la Providence désignait le continent américain comme un refuge pour les nations de la terre, et il pensa sérieusement à des projets d'installation au Canada, en Amérique centrale et du Sud ou dans la Caraïbe. Pourtant, en appendice, « un projet pour une expédition d'aventure vers la côte de l'est de l'Afrique » (*A project for an expedition of adventure to the Eastern coast of Africa*) fut proposé, devant être mis en œuvre par un « comité confidentiel » dont l'objectif serait de définir l'endroit le plus approprié pour une installation. L'esprit conquérant de Delany fut particulièrement explicite à la fin du projet : « La terre est nôtre – elle s'étend là avec des ressources inépuisables : allons-y et possédons-la »⁹. Malgré sa position prononcée contre le Libéria, c'est bien sur un bateau libérien qu'il embarqua en 1859 et fit le voyage vers le Libéria. Avec Robert Campbell (1829-1884), un imprimeur jamaïcain, il voyagea jusqu'à Lagos où ils signèrent un

⁷ M. Delany (1852 : 209). Italiques dans l'original.

⁸ M. Delany (1852 : 169). Italiques dans l'original

⁹ M. Delany (1852 : 214)

traité avec le roi Docemo qui semblait accepter l'idée d'une installation afro-américaine.

Le deuxième ouvrage de Delany, très court, fut publié en 1861 sous le titre *Official Report of the Niger Valley Exploring Party*. L'Afrique de l'est fut mise de côté et Delany confirma que de grandes entreprises commerciales, notamment dans la production du coton, pouvaient s'établir autour du fleuve Niger. Il souligna le rôle crucial que pourraient y tenir les Afro-américains, « légitimes descendants de l'Afrique » pour introduire civilisation, régénération, et offrir les bases d'une « grande nationalité »¹⁰. Malgré un certain respect exprimé pour les institutions locales, chefferies et familles royales, il ne faisait aucun doute pour Delany que les Noirs des Amériques avaient un rôle (pré)dominant à jouer. Il forgea une expression dont la première moitié au moins allait faire fortune, jusqu'à être réappropriée comme slogan panafricain par les leaders des indépendances africaines dans les années 1960 : « l'Afrique pour la race africaine, et des hommes noirs pour les diriger » (*Africa for the African race, and black men to rule them*). La seconde moitié de l'expression, elle, était explicitée par la phrase qui la suivait : « par hommes noirs j'entends des descendants d'Africains qui revendiquent une identification avec la race »¹¹. Ainsi était indiqué clairement le rôle que les Afro-américains devaient pouvoir jouer dans le développement de la « civilisation » africaine. Entre leurs mains devenait légitime l'exercice du pouvoir et du contrôle sur le continent, ses ressources et ses nombreuses populations. Coupant court aux grands projets de prise de pouvoir en Afrique de Delany, la guerre civile américaine, qui commença la même année, en 1861, le força à rester aux États-Unis.

Lors de son arrivée au Libéria, il avait été accueilli par Edward W. Blyden (1832-1912) et Alexander Crummel (1819-1898), qui y étaient installés respectivement depuis 1851 et 1853. Né à St Thomas dans les Îles Vierges danoises, Blyden, devant le refus de plusieurs institutions supérieures d'éducation américaines de l'accepter parce qu'il était noir, s'embarqua en 1851 pour le Libéria sous les auspices de l'ACS. Il y fit des études classiques brillantes et devint professeur au *Liberia College*, la première institution supérieure d'éducation séculaire et de langue anglaise en Afrique sub-saharienne. Dès son arrivée il devint correspondant pour le *Liberia Herald*, qui venait de perdre un éditeur fameux, le Jamaïcain John B. Russwurm.

E. W. Blyden était un auteur prolifique et brillant, très critique de l'esclavage américain, contre lequel il formula des plaidoyers défendant l'histoire et le destin de la « race noire ». Dans *A Voice from Bleeding Africa* (1856), Blyden exposa ce qui a été appelé l'aspect « rédemptionniste » du nationalisme noir. La mission des Libériens comme des Noirs américains devait être « la rédemption de l'Afrique, la libération

¹⁰ M. Delany (1861 : 76-77)

¹¹ M. Delany (1861 : 82)

et l'élévation de la race africaine »¹². Blyden croyait, comme de nombreux Libériens, que l'émergence d'une puissante civilisation africaine contribuerait à renverser les puissances esclavagistes. Dans une autre publication, *The Call of Providence to the descendants of Africa in America* (1862) il poussa encore plus loin son approche rédemptionniste en soutenant que Dieu avait permis l'esclavage pour que les Afro-américains puissent réaliser totalement le rôle qui leur était réservé. La Providence permettrait que de la souffrance de la traite émerge un bien, incarné par la destinée manifeste des Afro-américains, qui, en rentrant sur les terres ancestrales, amèneraient avec eux christianisme et civilisation et contribueraient ainsi à « régénérer » une Afrique « dégradée »¹³. Malgré ses critiques publiques des déficiences du nouvel État, il resta le champion de l'indépendance du Libéria dont il défendit toujours la légitimité et le caractère symbolique (*The Significance of Liberia*, 1906, cité par M'Bokolo 2006a : 14). Il voyagea beaucoup en Afrique de l'ouest et en 1866 visita l'Égypte, la Palestine et la Syrie. Linguiste accompli, Blyden fut acclamé comme la « Première personnalité africaine » qui réussit à développer une philosophie complète de l'Africanité qui séduisit ses contemporains et marqua plusieurs générations d'africains (Pawliková-Vilhanová 1998 : 175).

En 1853, deux ans après son arrivée, Blyden fut rejoint par Alexander Crummell. Né libre à New York, d'un père amené comme esclave d'Afrique mais qui réussit rapidement à s'émanciper, il développa une idéologie élitiste pour laquelle les cultures populaires du Sud esclavagiste n'avaient pas vraiment droit de cité. Une fois au Libéria, même s'il considérait que « en ce qui concerne l'Afrique de l'ouest, il n'y a là pas d'histoire »¹⁴, il fut impressionné par les cultures locales, tout en réalisant qu'elles ne donnaient aux populations ni richesse ni pouvoir. Crummell, convaincu que le christianisme était la source de la puissance militaire et économique des Britanniques, en devint un défenseur – prenant ainsi le contre-pied de Blyden, qui, tout en étant imbibé de christianisme, pensait que l'Islam ferait moins de ravages en Afrique. Crummell s'efforça également de promouvoir l'usage de l'anglais au Libéria ce qui, avec l'essor du christianisme, permettrait d'avancer la « civilisation » en Afrique de l'ouest. Il déclina ainsi les raisons de l'importance du Libéria : quinze mille Noirs américains civilisés gardaient sous contrôle un demi million « de païens audacieux et belliqueux » ; malgré sa petite taille seul le Libéria dans la région produisait du sucre, du bois et des briques pour l'export¹⁵. Choqué par le coup d'État de 1871 qui renversa le cinquième président du Libéria démocratiquement élu, Edward James Royce, Crummell retourna aux États-Unis (Moses 2004 : 103-120).

Après la fin de la guerre civile américaine en 1865, quelques personnages firent office de charnière entre les siècles et préparèrent le terrain pour la campagne

¹² E. Blyden (1856 : 10)

¹³ E. Blyden (1862 : 30).

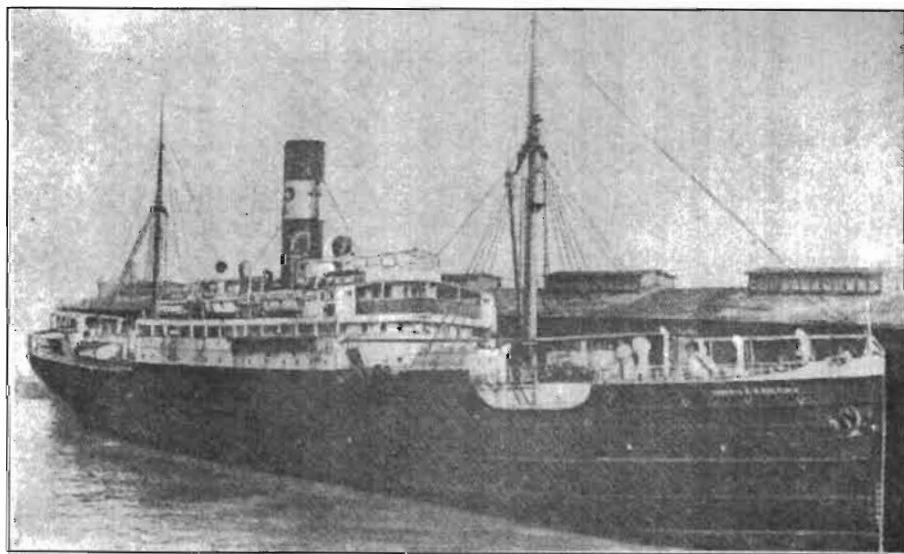
¹⁴ A. Crummell, « The progress of Civilization along the West Coast of Africa » (1861 : 171).

¹⁵ A. Crummell (1861 : 181).

la plus massive de retour en Afrique, celle de Marcus Garvey. Ce furent l'évêque Henry McNeal Turner (1834-1915) et le Chef Alfred Sam (ca.1879/80-1930s ?). Noir libre dans le Sud des États-Unis, Turner fut très tôt confronté au racisme et à la fragilité de sa situation, et encore jeune, il devint prédicateur itinérant. Membre de l'*African Methodist Episcopal Church* (AME) fondée par Henry Highland Garnet, il fut également influencé par les sermons d'Alexander Crummell qui défendaient l'idée que l'Afrique était la « vraie maison du nègre américain et indiquaient une façon d'échapper aux frustrations de la ségrégation » à travers le retour en Afrique (Redkey 1969 : 229). Connu pour avoir développé la doctrine que « Dieu est un nègre », Turner essaya de faire revivre le nationalisme noir de la période avant la guerre de Sécession. Son programme, qui dépeignit l'Afrique comme « une terre promise » et défendit une migration massive vers le continent ne réussit pourtant pas, contrairement au nationalisme de la moitié du dix-neuvième siècle, à percer auprès de la bourgeoisie intellectuelle. Turner, en développant son « rêve africain » devint un critique acéré des politiques raciales des États-Unis et tout changement radical de la situation des Noirs devait, pour lui, passer par l'émigration en Afrique. En relation avec l'ACS, il s'engagea néanmoins auprès d'autres projets d'émigration tels la « *Liberian Exodus Association* », basée en Caroline du Sud qui envoya un bateau chargé d'émigrants vers le Libéria en 1878. En 1891, autorisé par l'AME à visiter le continent, il partit pour la Sierra Leone et le Libéria. Turner pleura d'émotion à son arrivée et fit des rapports dithyrambiques sur les conditions de vie pourtant rendues difficiles par le climat et les fièvres dans ces pays côtiers. À son retour aux États-Unis, il édita un journal, *Voice of Missions*, dans lequel son militantisme pouvait s'exprimer en toute liberté. En 1893 et 1895 il retourna au Libéria et en Sierra Leone pour superviser des conférences ecclésiastiques. Inquiet de la présence grandissante des Européens, il fit passer sa campagne d'émigration et de colonisation de l'Afrique à la vitesse supérieure. En 1898, il consolida une branche de l'AME en Afrique du Sud et contribua ainsi indirectement au développement des Églises indépendantes africaines, sur lesquelles nous reviendrons au chapitre suivant ; aux États-Unis il essaya par tous les moyens de lutter contre l'adoption, dans les États du Sud, de lois coercitives contre les Noirs. Il resta militant jusqu'à sa mort en 1915. Sa campagne d'émigration porta des fruits limités, car nombreux étaient les Noirs qui considéraient encore l'Afrique comme un continent sauvage. Son engagement contribua pourtant à aiguiser la critique des discriminations qui touchaient les populations noires et à développer un intérêt réciproque, souvent à caractère missionnaire, entre Africains du continent et de la dispersion (Redkey 1969 : 242).

Le Chef Alfred Sam reste un personnage un peu mystérieux aux dates incertaines. Né en Gold Coast, il était représentatif de ces Africains de l'ouest à la fois commerçants et nationalistes qui traversèrent l'océan pour développer des opportunités commerciales auprès des Afro-américains. Comme pour d'autres, c'était un moyen d'échapper à l'étranglement commercial exercé par le quasi-monopole des Anglais dans la région (Hill 1987 : 58). Arrivé en 1910 aux États-

Unis, il y fonda l'*Akim Trading Company* à New York. Ses objectifs étant purement commerciaux, il envisagea d'acheter un bateau pour développer le commerce maritime et acheta des terres aux ressources minières à une centaine de kilomètres de Cape Coast. Ayant entendu parler de ses activités, des leaders noirs lui demandèrent des renseignements sur la possibilité d'obtenir de la terre en Gold Coast pour l'installation d'Afro-américains. Une fois un accord conclu avec les chefs de la région d'Akyem, d'où il était issu, sa compagnie commerciale s'élargit pour inclure l'objectif de soutenir l'immigration afro-américaine vers le Gold Coast. Il revint en 1913 à Boston pour y annoncer la nouvelle et acheta un bateau. Il semblerait que cette entreprise maritime ait été appelée *Ethiopian Steamship Line*, précurseur, en quelque sorte, de la *Black Star Line* de Marcus Garvey (Langley 1973 : 43). En conséquence un « mouvement africain » prit rapidement forme auprès de nombreux volontaires à l'émigration. Après avoir été arrêté plusieurs fois par les autorités américaines, inquiètes de son succès, il fit un voyage rendu périlleux par l'état du bateau avec quarante-six personnes à bord. Ils eurent des difficultés à débarquer sur les côtes ouest africaines, durent s'arrêter en Sierra Leone et au Libéria et finalement accostèrent à Axim au Gold Coast en janvier 1915. Après plusieurs semaines de prospection dans les terres, Sam abandonna le groupe d'Afro-américains et se volatilisa. Des Afro-américains qui restèrent, certains s'installèrent à Cape Coast, Winneba, Accra et au Nigeria. Le Chef Sam serait parti, via la Côte d'Ivoire jusqu'au Libéria, mais très peu d'informations subsistent sur la fin de sa vie. Il avait pourtant été accueilli par ses contemporains comme l'ouvrier d'une étape importante dans la « régénération de l'Afrique » et certains Ghanéens l'ont longtemps considéré comme un pionnier du nationalisme économique et politique de la Gold Coast (Hill 1987 : 72).



Le paquebot « Booker T. Washington » de la Black Star Line fondée par Marcus Garvey. © DR

De nombreuses autres personnes furent engagées dans des plans d'émigration et de colonisation et des débats enflammés occupèrent les leaders noirs qui défendaient ou décriaient les possibilités de retour. Nous n'avons choisi ici que de retracer le parcours de quelques personnalités engagées dans la propagande pour l'émigration des populations noires et le retour en Afrique dont la contribution fut importante. Leurs trajectoires pointent du doigt un des facteurs cruciaux ayant poussé sinon au départ du moins au rêve d'un *ailleurs* : les conditions terribles de l'esclavage et de la ségrégation contre lesquels tous se levèrent. De nombreux essais de retour échouèrent pour plusieurs raisons. Les préjugés sur l'Afrique, intériorisés par les Noirs, étaient courants et les nouvelles souvent mauvaises qui arrivaient des émigrés, victimes de maladie ou imbus de leur sentiment de supériorité refroidirent les ardeurs. Malgré le développement de la presse noire, les communications à l'échelle nationale n'étaient pas facilitées ; la pauvreté de la majorité des Noirs limitait leur investissement dans des entreprises transatlantiques. Enfin, la constante revendication, même par des émigrationnistes, du droit à la nationalité américaine et aux privilèges qui y étaient accolés ne cessa de tendre autour des projets de retour un cadre contradictoire. Les campagnes pour le retour, même si souvent infructueuses, furent menées par de brillants intellectuels et entrepreneurs qui contribuèrent à développer une conscience critique des conditions de vie aux États-Unis comme l'idée d'une responsabilité historique des Afro-américains dans le développement de l'Afrique en liant indissociablement la destinée des Noirs aux États-Unis à celle du continent et des peuples africains. Régénération, rédemption, providence, évangélisation furent des thèmes qui traversèrent les écrits de la plupart de ces nationalistes. Ce fut en fait une position paradoxale que celle de la plupart de ces migrants noirs qui dépeignaient l'Afrique comme leur « maison » et en même temps étaient certains que le développement d'un capitalisme à l'europpéenne, doublé de christianisme missionnaire offrirait toutes les chances à une grande civilisation de se développer. Il nous reste à décentrer légèrement les discours de retour en Afrique depuis les États-Unis. Les États-Unis étaient certes une plateforme essentielle dans le développement du nationalisme noir et pourtant, dès ses prémices, des militants issus de la Caraïbe s'engagèrent dans des projets de retour vers lesquels nous pouvons maintenant nous tourner.

5. Des Caribéens en Afrique

L'engagement des Caribéens dans les projets de retour et plus largement dans les discours et pratiques nationalistes et panafricains reste difficile à distinguer car ceux-ci sont souvent inclus dans l'appellation générique Afro-américains. Dans son essai de définition du terme panafricanisme, George Shepperson souligna, en passant, l'existence d'un « facteur caribéen » (*West Indian factor*) dont la persistance dans tous les projets panafricains était qualifiée de « remarquable » (Shepperson 1962 : 356). Reconnaisant le peu de visibilité des Caribéens, Winston James chercha des explications à leur engagement disproportionné dans les projets

panafricains et dans les migrations de retour (James 2004). Résumons ses conclusions en quelques points :

- 1) les Caribéens voyagèrent toujours depuis les abolitions, notamment les Jamaïcains et Barbadiens ;
- 2) les possibilités économiques furent très limitées dans la Caraïbe britannique à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle ;
- 3) à cause de la « ligne de couleur » dans la Caraïbe, beaucoup cherchèrent des débouchés en Afrique, où la résistance aux structures raciales et coloniales semblait tout à fait légitime ;
- 4) les Caribéens auraient plus d'affinités avec les Africains parce que de nouveaux migrants, nés en Afrique, ne cessaient d'arriver dans les îles même après les abolitions alors que la population noire aux Etats-Unis se reproduisait depuis la fin du dix-huitième siècle ;
- 5) alors que les autorités coloniales françaises cooptèrent parfois les élites africaines ou antillaises, ce n'était pas le cas des Anglais, dont les réticences à absorber les mêmes élites expliquaient aussi le mécontentement de l'intelligentsia noire (James 2004 : 151-153).

Les migrations étaient certainement inscrites structurellement dans la formation des sociétés caribéennes. Elles étaient étroitement liées au développement économique qui soit demandait une main d'œuvre esclave ou bon marché, soit poussait les travailleurs à émigrer, une fois les structures économiques héritées des plantations transformées par les abolitions. S'il semble également certain que la déportation constante d'Africains vers la Caraïbe pendant une période plus longue et plus constante qu'aux États-Unis joua un rôle crucial dans la formation culturelle des sociétés créoles, il est difficile d'affirmer que ce furent des « affinités » objectives avec les Africains qui poussèrent spécifiquement les Caribéens à migrer vers l'Afrique. Il ne faudrait pas, en analysant les dynamiques qui les poussèrent à migrer, faire l'économie des idéologies et des imaginaires à travers lesquels des individus dessinaient des histoires et des destinées communes entre Africains et descendants d'Africains. De même, le rôle des élites noires, facteur déterminant dans la diffusion du nationalisme et du panafricanisme, ne devrait pas occulter le rôle des autres, travailleurs, « petit peuple » qui firent le gros des retours sur le continent et qui, probablement à cause de sources lacunaires ou d'une moindre importance dans la sphère publique ne réussirent pas à s'attacher le regard des historiens. S'il n'existe pas de chiffres globaux qui quantifient la présence caribéenne en Afrique depuis la fin du dix-huitième siècle, plusieurs « figures » du Caribéen en Afrique ont néanmoins déjà été discutées. Dans son ouvrage sur les sujets britanniques caribéens (*West Indians*) en Sierra Leone entre 1808 et 1880, Nemata Blyden en distingua deux : celle des Caribéens comme missionnaires et des Caribéens comme étrangers (Blyden 2000 : 231-244).

De nombreux Caribéens furent des missionnaires attachés à des missions européennes qui espéraient faciliter la diffusion du message chrétien grâce à des intermédiaires qui « ressemblaient » aux populations locales. W. Wariboko souligna les paradoxes de la situation du clergé jamaïcain au sein de la mission au Niger de la *Church Missionary Society* (CMS). Bien qu'étant noir, le clergé jamaïcain tenait à être considéré comme « étranger » au même titre que les missionnaires blancs pour pouvoir bénéficier des mêmes avantages économiques, ce qui n'était pas le cas. La plupart d'entre eux démissionnèrent, jusqu'à l'effondrement du programme de recrutement caribéen de la CMS en 1925. Si certains trouvèrent des emplois plus lucratifs dans la région, la plupart repartirent car ils n'avaient pas du tout l'intention de s'installer durablement en Afrique de l'ouest (Wariboko 2004).

Le groupe de Caribéens étudié par N. Blyden était surtout composé d'officiels employés dans l'administration de l'administration coloniale britannique. Ils arrivèrent volontairement en Sierra Leone en faisant partie d'un groupe privilégié et la plupart n'avait pas l'intention de rester de façon permanente sur le continent. N. Blyden retint trois critères pour discuter de la problématique identitaire soulevée par ces Caribéens en Afrique : la race ou la couleur ; l'appartenance de classe ; la nationalité ou le lieu d'origine. Elle utilisa ces critères pour définir les formes changeantes de l'identification des Caribéens une fois en Sierra Leone. Leur ascendance africaine, si elle ne fut jamais remise en question, n'empêcha pas des distinctions entre Caribéens et populations locales. Pour autant, les perceptions qu'avaient les Caribéens d'eux-mêmes divergeaient aussi, parfois, du groupe formé par les autres Noirs installés en Sierra Leone dont nous avons parlé plus haut, Noirs pauvres, Noirs loyalistes, Marrons et Africains libérés. Sans présenter une image homogénéisante de la communauté caribéenne de Freetown, N. Blyden souligna plus largement l'histoire des politiques identitaires en Sierra Leone et de leurs recompositions constantes. N. Blyden analysa finalement la position des Caribéens en Afrique au dix-neuvième siècle en reprenant les discussions de William Shack et Elliott Skinner sur les étrangers en Afrique. W. Shack et E. Skinner adaptèrent l'idée de « l'étranger » du sociologue allemand George Simmel (2004 [1908]) aux sociétés africaines, et discutèrent des enjeux de la présence continue d'étrangers, noirs ou blancs en Afrique (Shack & Skinner 1979). Ils soulignèrent comment le rôle social et le statut des étrangers affectèrent les distinctions sociales et légales entre habitants et étrangers de sociétés particulières. Ils identifièrent comment les relations entre hôtes et étrangers, tout comme la position structurale des étrangers contribuèrent à définir des dynamiques d'accueil et d'identification.

N. Blyden démontra à travers ce paradigme de l'étranger comment les processus de création d'une identité distincte, caribéenne, se mirent en place. Devant basculer sans cesse entre plusieurs échelles, plusieurs composantes de ces groupes migrants, entre des distinctions de couleur et de classe, elle finit par souligner l'attachement que les uns et les autres avaient pour leur lieu d'origine, Jamaïque, Bahamas, Trinidad etc., ainsi que leur fidélité à l'administration coloniale

britannique pour laquelle plusieurs occupèrent le poste de gouverneur de la Sierra Leone, notamment John B. Russwurm, William Fergusson, John Carr et Robert Dougan (Blyden 2000 : 57-85). Pourtant, en se limitant à l'étude des relations entre Caribéens et la communauté noire immigrée en Sierra Leone, elle laissa de côté un pan crucial de cette figure de l'étranger : les relations avec la population africaine indigène. Au-delà d'une contribution importante à la sociologie des migrants caribéens en Afrique de l'ouest au dix-neuvième siècle, l'ouvrage de N. Blyden et ses limites illustrent la complexité liée à l'étude de groupes migrants noirs en Afrique. Plus que la figure du missionnaire, la figure de l'étranger est flexible et adaptable à différents groupes sociaux dans différents espaces. Comme nous le verrons plus loin dans le cas de l'Éthiopie, le paradigme de l'étranger peut servir à questionner les façons dont des émigrionnistes, panafricanistes et autres défenseurs d'une idéologie homogénéisante entre continent et dispersion ont construit ou vécu leur relation avec les pays et peuples hôtes.

Parmi les Caribéens qui se rapatrièrent volontairement en Afrique, beaucoup tombèrent dans l'oubli et il ne reste, généralement, que la trace de ceux qui s'engagèrent dans l'espace public ou dont les activités eurent un caractère collectif. Ce fut le cas de plusieurs Caribéens installés en Afrique de l'ouest qui contribuèrent notamment à l'essor de l'imprimerie dans la sous région. Par exemple John Brown Russwurm (1799-1851), un métis jamaïcain, devint l'un des trois premiers Noirs à être diplômé d'une institution américaine (James 2004 : 127-133). Encore aux États-Unis en 1827, il fonda le *Freedom's Journal*, premier journal noir du pays. Abolitionniste et critique de l'ACS, Russwurm avait pensé émigrer en Haïti avant de partir, en 1829, pour le Libéria. Il y fonda l'année suivante le *Liberia Herald*, premier journal noir d'Afrique de l'ouest. Il eut également un rôle dans l'administration coloniale puisqu'il devint en 1836 le premier gouverneur noir du Liberia. Russwurm garda ce poste jusqu'à sa mort en 1851, lorsque E. W. Blyden, Caribéen lui aussi, arriva au Liberia et reprit l'édition du *Liberia Herald*. Un autre Caribéen joua un rôle crucial dans le développement de la presse, Robert Campbell (1829-1884), Jamaïcain et imprimeur de métier qui avait déjà voyagé en Amérique centrale et n'avait pu, malgré sa complexion claire, trouver d'emploi aux États-Unis. Il accompagna Martin Delany dans la « mission d'exploration » de la vallée du Niger, mais, contrairement à ce dernier et déterminé à vivre sur le continent, il s'installa en 1861 avec femme et enfants à Lagos. Malgré une méfiance certaine de la part des gouverneurs britanniques, il y publia l'*Anglo-African* dès 1863 qui devint, plus qu'un journal, un site d'apprentissage pour la première génération d'imprimeurs de la ville. W. James souligna que Campbell « cherchait simplement à contribuer à l'avancement de l'Afrique tout en faisant vivre sa famille » (James 2004 : 145) et n'était pas un nationaliste noir expert en rhétorique à l'image de M. Delany ou de J. Albert Thorne.

Personnage assez mal connu, J. Albert Thorne naquit en 1860 à la Barbade et vécut en Jamaïque. Entre les années 1890 et 1920, il aurait essayé d'organiser le voyage et l'installation de Caribéens en Afrique centrale, au Nyasaland, mais ce

projet semble avoir été un échec. Thorne entretint une relation serrée avec Marcus Garvey et l'UNIA, certains historiens insinuant qu'il se sentait en compétition avec l'UNIA et accusait Garvey d'avoir plagié son programme de retour (Weisbord 1974 : 41-44) ; d'autres indiquant qu'il avait soutenu Garvey dès les prémices de l'UNIA à Kingston en 1914 (Martin 1986 : 112). Malgré les imprécisions qui restent à l'égard de Thorne, ce fut un personnage qui fit office de charnière avec cet autre Caribéen, lui aussi imprimeur et nationaliste à la recherche d'un territoire, Marcus Garvey. Leurs engagements dans la création, l'édition et la diffusion de la presse rappellent combien le capitalisme de l'imprimé fut important dans la formation de l'imaginaire des nations. Ces Caribéens impliqués dans la production d'une presse noire et indépendante contribuèrent à la genèse des nationalismes ouest africains mais aussi à la production d'une « nation noire » transatlantique. Les nouvelles concernant divers espaces, les conflits coloniaux, le sort des Noirs sur le continent et dans les Amériques furent véhiculées dans les pages de ces nombreux journaux et participèrent ainsi à créer du « lien », des références et un imaginaire partagé par leurs lecteurs.

6. Le retour de Moïse : Marcus Garvey

Un autre Caribéen joua un rôle déterminant dans le développement du nationalisme, du panafricanisme et des retours en Afrique. Marcus Garvey (1887-1940) fut un personnage fascinant à plus d'un titre. Il fut l'un des premiers à abandonner un discours intellectualisé pour pouvoir toucher les masses. Il tira les tenants du nationalisme noir jusqu'à leurs extrêmes et l'empreinte qu'il laissa dans les communautés noires est sensible jusqu'à aujourd'hui. De nombreux historiens se penchèrent sur son parcours et laissèrent une littérature exceptionnellement riche (Cronon 1969, Langley 1973, Martin 1986, Stein 1986, Lewis 1988, Tété-Adjalo 1995). De plus, dans une entreprise exhaustive de rassemblement des archives et documents relatifs à Garvey et à son organisation, de nombreux volumes rassemblés sous le titre *The Marcus Garvey and the UNLA Papers* furent publiés, qui offraient un accès sans précédent à l'histoire du nationalisme noir au début du vingtième siècle¹⁶.

Marcus Mosiah Garvey naquit le 17 Août 1887 à St Ann's Bay, sur la côte nord de la Jamaïque, de parents paysans mais descendants des Marrons. Il quitta tôt l'école et, comme beaucoup d'autres Jamaïcains migra vers Kingston, la capitale. À dix-huit ans, il était déjà un professionnel de l'imprimerie et fut remarqué par son engagement politique lors de grèves ouvrières ainsi que dans le *National Club* qui combattait les privilèges du colonialisme britannique dans l'île. En 1910 et pendant les deux années suivantes, il voyagea en Amérique centrale en travaillant comme saisonnier, en éditant ses premiers journaux et en revendiquant sans cesse une meilleure protection des travailleurs. Il visita ainsi l'Équateur, le

¹⁶ R. Hill (ed.), *The Marcus Garvey & UNLA Papers*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : 1983-1990, 7 vol.

Costa Rica et le Panama, où il se familiarisa avec le sort des nombreux migrants caribéens qui étaient partis chercher du travail dans les plantations de banane ou dans les chantiers du canal de Panama. À l'automne 1912 il arriva en Angleterre où il travailla pour l'*Africa Times and Orient Review*, le journal panafricaniste de l'époque fondé par Duse Mohammed Ali (1867-1944) un Égyptien auteur d'un ouvrage sur l'histoire de l'Égypte, *In the Land of the Pharaohs*, publié à Londres en 1911. En le familiarisant avec les acteurs du panafricanisme et les conflits coloniaux au Moyen-Orient, le séjour de Garvey en Angleterre laissa sur lui une empreinte importante. De plus, lors de son séjour en Europe il visita l'Écosse, l'Irlande, la France, l'Italie, l'Espagne, l'Autriche, la Hongrie et l'Allemagne avant de revenir en Jamaïque en juillet 1914. Il forma alors avec Amy Ashwood, qui devint sa première femme, l'*Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities (Imperial) League*, dont le nom était à l'image de la vision internationale nourrie par ses voyages et de la peur que la race noire, dans les conditions de l'époque, ne soit acculée à l'extinction. Il s'exprima publiquement lors de plusieurs rencontres à Kingston et à St Ann's Bay, mais en 1915 il avait seulement une centaine de membres à ses côtés. Garvey décida alors de partir aux États-Unis et arriva à New York en mars 1916. Il prévoyait de faire une tournée dans le pays pour lever des fonds ; son périple devait durer cinq mois mais lui prit près d'un an. Installé par la suite à Harlem, il s'entretint avec de nombreux représentants afro-américains et tint des rencontres régulières qui attiraient de plus en plus de monde.



Marcus Garvey, président de l'UNIA, ca. 1920 © DR

En effet, Harlem était en train de devenir une capitale noire, où les migrants caribéens rencontraient les migrants venus du Sud des États-Unis. La grande migration (1915-1930) depuis le sud était en train de transformer une population

afro-américaine septentrionale, rurale et paysanne en une population nationale, urbaine et industrielle, créant de la sorte de nouveaux espaces d'activisme civil et politique (Hahn 2003 : 465). De plus, cette migration s'inscrivait dans un imaginaire religieux où le nord devenait l'équivalent de « Canaan », un paradis, une terre de liberté à atteindre à tout prix (Raboteau 2001). Ces doubles flux d'arrivées eurent un impact social décisif : le visage de quartiers comme Harlem se transforma ; les relations interethniques entre Caribéens et entre Caribéens et Afro-américains se renouvelèrent ; l'effervescence culturelle offrit la Renaissance noire ; et l'Association pour le progrès universel des Noirs (*Universal Negro Improvement Association*, UNIA) de Marcus Garvey allait trouver sa base sociale et son tremplin international. Rappelons-le, l'impact des Caribéens aux États-Unis était hors de proportion avec leur quantité numérique : les Caribéens ont fondé des organisations nationalistes comme l'UNIA mais aussi des courants politiques de socialisme révolutionnaire et formé de brillants intellectuels radicaux, parmi lesquels Hubert Harrison, Cyril Briggs, Claude McKay mais aussi Arturo Schomburg et Jesús Colón (James 1998 : 184). Steven Hahn, remodelant les géographies du garveyisme, souligna que l'UNIA put s'ancrer là où l'émigrationnisme avait un support populaire, notamment dans le sud rural. Il souligna comment l'adaptabilité de « traditions d'organisation » populaire avait une généalogie enracinée dans l'esclavage et comment l'émancipation, qui poussa les Noirs à défier la nation, permit aux Afro-américains comme aux Caribéens de se retrouver derrière un personnage charismatique comme Marcus Garvey (Hahn 2003 : 467-476).

Avec une telle base sociale, il fut logique que l'UNIA déplace ses quartiers généraux de Kingston vers New York. Alors que plusieurs branches y fonctionnaient déjà, l'UNIA y fut officiellement enregistrée en juillet 1918. Garvey commençait à être reconnu comme une des figures radicales les plus importantes de Harlem. Son journal, *Negro World*, fut diffusé auprès des communautés noires dans les Amériques et en 1919, la *Black Star Line Steamship Corporation* fut établie. Garvey survécut à une tentative d'assassinat et en 1920 il organisa le premier congrès des peuples noirs du monde (*First Convention of the Negro Peoples of the World*) auquel trente-cinq mille personnes participèrent. La même année, il fonda l'*UNIA's Negro Factories Corporation* qui devait gérer une imprimerie et des entreprises. En 1921, Garvey était devenu la tête de file de la plus grande organisation noire de l'histoire. Il était alors extrêmement critiqué par les gouvernements européens et américain et par les intellectuels noirs intégrationnistes dont W. E. B. Du Bois et son organisation la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), fondée en 1910.



*Marcus Garvey en costume d'apparat, durant le défilé
du premier congrès des peuples noirs du monde, Harlem, 1920. © DR*

Après avoir épousé Amy Jacques Garvey en secondes noces, il établit la *Black Cross Navigation and Trading Company* en 1924. Mais l'année précédente il avait été jugé coupable de fraudes dans l'administration de la *Black Star Line* et en février 1925 il entra au pénitencier d'Atlanta. Libéré plus tôt que prévu, il dut quitter les États-Unis et partit pour la Jamaïque où il arriva, après une escale au Panama, en 1927. Il continua de voyager, notamment en Angleterre et au Canada mais il se lança aussi dans l'arène politique jamaïcaine en fondant le *People's Political Party* en 1929. Fin 1933 il commença d'éditer un autre journal, *The Blackman*, et l'année suivante il déplaça le centre de ses activités vers l'Angleterre d'où il continua à promouvoir les activités de l'UNIA. Malade, il mourut à Londres en juin 1940.

a. Race, nation et appartenance

Sans prétendre retracer l'intégralité des caractéristiques, des forces et des limites du mouvement de Marcus Garvey, quelques points méritent néanmoins d'être soulignés qui peuvent éclairer nos discussions sur l'histoire des retours en

Afrique. Afin de souligner la nature internationaliste de l'UNIA, il est important de revenir un instant sur l'étendue de ses branches locales. Garvey disait souvent être à la tête de « quatre cent millions de Noirs », ce qui était exagéré et caractéristique de sa personnalité excessive. Pourtant, en 1921, l'UNIA avait un total de 859 branches et en 1926, six millions de membres semblent avoir été inscrits à l'UNIA. Tony Martin, à partir de listes retrouvées en 1970 et établies entre 1925 et 1928, indiqua que 725 branches étaient établies aux États-Unis, et 271 hors des États-Unis, pour un total de 996 (Martin 1986 : 15-17, repris par Tété-Adjalogo 1995 : 248-256). Aux États-Unis, les États du Sud représentaient la région où, dans le monde, l'UNIA avait le plus pénétré les masses populaires, avec soixante-quatorze branches rien que pour la Louisiane. Hors des États-Unis, la grande Caraïbe, qui inclut l'Amérique centrale et le nord de l'Amérique du Sud était le bastion garveyite le plus important. Par exemple Cuba avait cinquante-deux branches, Panama quarante-sept, Trinidad trente, le Costa Rica vingt-trois et la Jamaïque onze. L'Afrique du Sud avait huit branches actives, mais Martin souligna que les branches au Dahomey et au Congo Belge étaient omises de ces listes. Il indiqua également que l'UNIA était représenté dans toutes les parties du monde où vivait une importante population noire, dont le Canada l'Europe et l'Australie. Les chiffres ne sont pas très fiables, certaines branches ne faisaient pas toujours parvenir les informations sur le nombre de leurs membres, d'autres avaient une vie institutionnelle agitée et discontinue, mais l'ampleur géographique et numérique de l'UNIA était sans précédent. Le *Negro World*, en publiant des rapports et des encarts sur les conditions et activités des Noirs dans plusieurs pays et en plusieurs langues reflétait l'internationalisme de l'UNIA. Le journal vit sa circulation et sa diffusion régulièrement interdites dans plusieurs pays, dont par exemple Trinidad, où les autorités redoutèrent l'influence de l'organisation noire, mais aussi dans les colonies européennes d'Afrique.

En effet, depuis les débuts de l'UNIA en Jamaïque en 1914, la question de la primauté de la race était centrale et toutes les activités de l'organisation cherchèrent à développer l'estime que la femme et l'homme noirs pouvaient avoir d'eux-mêmes et à leur insuffler la fierté de leur couleur. La race noire, sa beauté, sa pureté et sa rédemption devinrent le nœud idéologique central duquel découlait toute une série de pratiques et de positions. L'attention portée par Garvey à la destinée des Noirs l'amena inévitablement vers le séparatisme racial, exprimé à travers des activités culturelles (poésie, pièces de théâtre, relations avec les acteurs de la Renaissance noire de Harlem), des activités commerciales, nécessaires pour que la race soit économiquement indépendante (ce qui au niveau local passait souvent par un système social d'entraide au sein des branches de l'UNIA), et des efforts pour établir des écoles et autres structures pédagogiques. Pour insuffler à la race la force qu'il estimait nécessaire, Garvey reprit des métaphores bibliques, une phraséologie religieuse, des pratiques proches de congrégations ecclésiastiques qui devaient permettre de canaliser la ferveur religieuse de ses membres. Analysant le fait que la plupart des Églises enseignaient que Dieu avait créé l'homme à son image, il en

déduisit que les Noirs devaient également pouvoir représenter Dieu à leur image, c'est-à-dire noir. Dans un discours du début des années 1920, Garvey défendit sa démarche :

« Si l'homme blanc a l'idée d'un Dieu blanc, laissons-le adorer son Dieu comme il le désire. Si le Dieu de l'homme jaune est de sa race, laissons-le adorer son Dieu comme il lui convient. Nous, les Noirs, avons trouvé un nouvel idéal. Bien que notre Dieu n'ait pas de couleur, il est humain de tout voir à travers ses propres lunettes (*spectacles*), et comme les Blancs ont vu leur Dieu à travers leurs lunettes blanches, nous commençons seulement maintenant (même s'il est tard) à voir notre Dieu à travers nos propres lunettes. (...) Nous les Noirs croyons au Dieu de l'Éthiopie, le Dieu éternel – Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint Esprit, le Dieu de tous les âges. Tel est le Dieu en lequel nous croyons, mais nous devons L'adorer à travers les lunettes de l'Éthiopie »¹⁷.

En accord avec l'attention apportée à la primauté raciale, l'idée de Dieu était déclinable selon les appartenances et les phénotypes. Garvey, d'une certaine façon, se *réappropriait Dieu* et insérait cette réappropriation dans une démarche plus large de réhabilitation sociale et économique des Noirs par les Noirs. Mais non seulement Dieu était noir, un territoire et une nationalité lui étaient attribués : l'Éthiopie. L'image des lunettes était très forte, elle montrait qu'une part de choix et de volonté déterminait la façon dont les hommes *voyaient* Dieu. En reprenant une imagerie du siècle précédent où le « Dieu des Éthiopiens » était déjà revendiqué, notamment par David Walker, Garvey se faisait l'apôtre de l'éthiopianisme, un corpus de références à l'Éthiopie qui faisait partie de l'héritage militant afro-américain et avait contribué à la formation du nationalisme noir et du panafricanisme¹⁸. L'UNIA eut de nombreux avatars religieux, mais fut le plus souvent associée à l'*African Orthodox Church* (AOC) de Alexander McGuire, originaire de Ste Croix (1866-1934). Fondée en 1921, l'AOC joua un rôle important dans la dissémination du garveyisme et la propagande de ses objectifs. L'évêque McGuire rédigea le « catéchisme racial » utilisé par les garveyites où étaient reproduites leurs idées sur la religion et les principes fondamentaux de l'UNIA¹⁹.

Le séparatisme prôné par Garvey le mena à des extrémités pour lesquelles il fut largement critiqué. S'il s'entendit avec des Blancs radicaux engagés dans la lutte anticoloniale et anti-impérialiste, il se concerta également à plusieurs reprises avec les tenants de la suprématie blanche, avec lesquels il partageait la doctrine de « la race d'abord » et de la séparation des races. Sa correspondance avec Earnest Cox,

¹⁷ M. Garvey, *Philosophy and Opinions* (1923 : 44).

¹⁸ David Walker (1829), dans son fameux *Appeal in Four Articles* parlait déjà du « Dieu des Éthiopiens » qui s'apprêtait à sauver les Noirs d'une abjecte oppression. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la question de l'éthiopianisme.

¹⁹ Ce catéchisme racial (*Universal Negro Catechism*) est publié dans Hill III (1984 : 302-320).

fondateur de la *White America Society* qui soutenait le retour en Afrique des Noirs afin de séparer les races choqua beaucoup de membres de l'UNIA comme l'opinion publique²⁰. Cette relation ambiguë avec le pouvoir blanc se reformula également dans les comparaisons que Garvey fit entre son organisation, la nation qu'elle était censée représenter et les gouvernements de Adolf Hitler et Benito Mussolini. L'endoctrinement des jeunes, la conversion des foules à la discipline, les qualités oratoires exceptionnelles des chefs et l'atmosphère entourant ces mouvements offraient des similarités qui n'échappèrent pas aux contemporains de Garvey. Ce dernier annonça d'ailleurs en 1937 : « L'UNIA existait avant que l'on entende parler de Mussolini et d'Hitler. Mussolini et Hitler ont copié le programme de l'UNIA – un nationalisme agressif pour l'homme noir en Afrique » (cité par Martin 1986 : 60).

Le « nationalisme agressif » de Marcus Garvey était lié à la primauté raciale qu'il défendait, et l'idée que l'UNIA formait un gouvernement de la « nation noire » était au cœur de son idéologie. George Padmore, le fameux panafricaniste trinitadien eut quelques mots très justes pour qualifier le nationalisme de l'UNIA : « Marcus Garvey fonda son empire noir à New York en 1920. Aucun territoire n'appartenait à cet empire ; mais ses sujets se comptaient par millions et étaient répandus à travers le monde » (Padmore 1960 : 102). Padmore faisait référence au premier congrès des peuples noirs du monde (*First Convention of the Negro Peoples of the World*) tenue à New York cette année-là. À cette occasion, l'UNIA chercha à déployer tous les attributs d'une nation. Première étape, établir une constitution et proclamer une « déclaration des droits des peuples noirs du monde » (*Declaration of Rights of the Negro People of the World*) qui définissait la position de l'organisation sur de nombreux sujets²¹. Un hymne à l'imagerie militaire et éthiopianiste fut adopté, l'hymne éthiopien universel (*Universal Ethiopian Anthem*), sur lequel nous reviendrons plus loin. Un drapeau fut choisi, rouge, noir et vert, représentant ainsi les couleurs officielles de la race noire. Tous les différents corps de l'UNIA, les *Universal African Legions*, *Universal Motor Corps*, *Universal African Black Cross Nurses*, *Juveniles* etc. eurent leurs uniformes spécifiques, leurs grades et leurs statuts, avec lesquels ils défilèrent dans les rues de Harlem²². Garvey lui-même fut nommé à cette occasion « président provisoire de l'Afrique ».

²⁰ Voir la correspondance de M. Garvey et E. Cox, dans Hill VI (1989 : 160-161, 168). E. Cox a écrit un ouvrage, *Let my people go*, dédié ainsi à Marcus Garvey : « À un Nègre noir qui fait un effort herculéen pour faire pour le Noir ce que les plus grands Américains blancs ont cherché à faire pour le Noir et encouragé le Noir à faire pour lui-même – À Marcus Garvey, un martyr de l'indépendance et de l'intégrité de la race noire ». Cité in Garvey (ed.), *Philosophy and Opinions* (1923 : 414).

²¹ in Hill II (1983 : 575-576).

²² Les photographies d'époque des parades, défilés et réceptions de l'UNIA formeraient une source extrêmement riche sur la mise en scène de la nation noire. En attendant de pouvoir étudier de plus près ces représentations du pouvoir, l'on peut voir quelques photos dans Garvey (ed.) *Philosophy and Opinions*, 1923.

Souvent tourné en dérision par ses critiques, noirs ou blancs, Garvey n'en défendit pas moins le droit à représenter une nation noire avec tous les attributs des nations modernes. Il entretint une correspondance avec la Société des Nations et nomma plusieurs « ambassadeurs » qui devaient pouvoir représenter l'UNIA auprès des autres nations (Martin 1986 : 45-50). Avec Garvey, le nationalisme noir atteignit des extrémités inattendues en terme de soutien populaire, de diffusion internationale et d'efficacité de la communication. Les gouvernements occidentaux furent tous très réticents à voir la propagande et l'imagerie de Garvey se diffuser, ils avaient pertinemment conscience du potentiel social et politique que son mouvement recelait. La nation de Garvey était immense, ses sujets se comptaient par millions mais un élément crucial y manquait, constitutif des nations et inhérent à leur définition : le territoire. La nation de Garvey n'avait pas de territoire et c'est vers l'Afrique que se tendirent ses visions, ses efforts et ses slogans.

LET US GUIDE OUR OWN DESTINY

BY FINANCING OUR OWN COMMERCIAL VENTURES.
 HELP US TO HELP YOU HELP YOURSELF AND THE NEGRO RACE IN GENERAL.
 YOU CAN DO THIS BY PLAYING A MAN OR WOMAN'S PART IN THE WORLD OF COMMERCE.
 DO YOUR FULL SHARE IN HELPING TO PROVIDE
 A DIRECT LINE OF STEAMSHIPS OWNED, CONTROLLED AND MANNED BY NEGROES TO
 REACH THE NEGRO PEOPLES OF THE WORLD.
 AMERICA, CANADA, SOUTH AND CENTRAL AMERICA, AFRICA AND THE WEST INDIES

There should be no trouble about making up your mind to help your race to rise to a position in the maritime world that will challenge the attention and command the admiration of the world. "Men like nations fail in nothing they boldly attempt when sustained by virtuous purpose and firm resolution."

Money awaiting an advantageous investment should go to purchasing shares in the Black Star Line and reap the reward that is bound to follow.

DO A MAN'S PART RIGHT NOW



Send In and Buy Your Shares Today

"THE BLACK STAR LINE," Inc.

Incorporated at \$10,000,000 Under the Laws of the State of Delaware

5,000,000 shares of common stock now on sale at a price of \$5.00 each for a limited time only at the office of the corporation, 36 West 135th Street, New York City. Phone Harlem 2877.

The Black Star Line, Inc., is the result of a Herculean effort on the part of Mr. Marcus Garvey, world-famous Negro orator, who in July, 1914, founded a society known as the Universal Negro Improvement Association and Africa Commemorative League, of which he is now President General.

The Association now has a membership of over three million persons with branches all over the United States, Canada, South and Central America, the West Indies and Africa.

THE BLACK STAR LINE, Inc.

is backed today by the reputation for the full strength of its organization, to say the least, of millions of other Negro men and women in all parts of the world.

BUY SHARES TODAY AND NOT TOMORROW

----- CUT THIS OUT AND MAIL IT -----

SUBSCRIPTION BLANK

"THE BLACK STAR LINE, Inc."
 36 West 135th Street, New York City

Customer's Name _____ Date _____

I hereby subscribe for _____ shares of stock at \$5.00 per share and forward herewith my full payment of _____ dollars.

Name _____

Street _____

City _____

State _____

Un bulletin de souscription aux actions
de la compagnie maritime Black Star Line. ©DR

b. *Back to Africa*

Un des slogans les plus fameux de Garvey reprit en partie celui popularisé par Martin R. Delany vers 1860 : « L'Afrique aux Africains, qu'ils soient chez eux ou à l'étranger » (*Africa for the Africans, at home and abroad*). Dans la lignée des nationalistes du dix-neuvième siècle dont l'effort émigrionniste, déployé encore récemment par l'évêque Turner, Chef Alfred Sam et J. Albert Thorne avait marqué la conscience collective, Garvey définit un enjeu crucial : le retour en Afrique des populations noires. Argument souvent partagé par les défenseurs de la séparation des races, le projet de retour en Afrique promu par l'UNIA joua beaucoup dans l'attraction que l'UNIA exerçait auprès des masses. Lors de ce premier congrès d'août 1920, Marcus Garvey exposa ainsi son programme de retour :

« Les doctrines de 'retour en Afrique' (*Back to Africa*) doivent être clairement comprises. Nous ne prêchons aucune doctrine qui demanderait à tous les Noirs de Harlem et des États-Unis de faire leurs bagages et de partir pour l'Afrique. Nous ne sommes pas fous, parce que nous devons attendre jusqu'à ce que nous ayons une avenue Lenox et une septième avenue avant d'avoir des Noirs de Harlem prêts à partir pour l'Afrique. (...) Mais nous vous demandons que cette organisation effectue le travail des pionniers. La majorité d'entre nous pourra rester ici, mais nous devons envoyer nos hommes de science, nos mécaniciens et nos artisans pour qu'ils puissent construire des chemins de fer, des écoles et les autres institutions nécessaires et quand elles seront construites, le temps viendra pour que l'ordre soit donné, 'viens à la maison' à l'avenue Lennox, à la septième avenue. Pas avant cela. (...) Nous allons vivre pour des desseins plus élevés, le but d'une Afrique libre et rachetée, car aucune sécurité, aucun succès ne viendra à l'homme noir tant qu'il sera une minorité dans la communauté particulière où il pourrait devenir industriellement et commercialement fort »²³.

Le projet de retour n'était plus envisagé comme un « projet d'aventure » sur des côtes africaines méconnues ni comme une entreprise humanitaire pour évangéliser les populations africaines, mais comme la construction d'une réplique de Harlem, d'où l'évocation de lieux bien connus, Lennox et la Septième avenue, qui traversent Harlem du Nord au Sud. Garvey identifia la première étape du projet, l'envoi de techniciens et ingénieurs pour « construire » l'Afrique. Une fois ces travaux achevés la deuxième étape serait « l'ordre » donné au peuple de partir, de quitter le sol des États-Unis, dont il ne douta pas qu'il serait suivi. La liberté et le salut de l'Afrique furent encore posés comme des enjeux cruciaux, mais liés à la position majoritaire à laquelle les Noirs pourraient accéder sur le continent. Le danger associé au fait d'être une minorité fut souligné, rappelant tacitement l'exemple du Sud des États-Unis, qui avait connu une campagne de lynchage désastreuse l'été précédent. La majorité permettrait la souveraineté qui conduirait

²³ in Hill II (1983 : 559).

les populations noires à s'industrialiser et à obtenir des succès commerciaux, l'indépendance économique et l'autonomie politique, nécessaires qualités des nations.

Pourtant, les relations de Garvey avec le Libéria, « notre Libéria » disait-il parfois, se révélèrent parfois inconfortables. Un premier émissaire fut envoyé en 1920 et devant son succès, une délégation de six officiels et techniciens de l'UNIA partirent pour le Libéria l'année suivante. Des terres à la sortie de Monrovia leur furent alors attribuées par le gouvernement et rapidement exploitées et cultivées. Pourtant, le manque de fonds et des autorités devenues soupçonneuses accélérèrent le départ de la délégation quelques mois plus tard. En décembre 1923, une autre délégation envoyée par Garvey devait pouvoir finaliser les préparations pour l'accueil de vingt à trente mille familles attendues sous peu. Suite à leur accueil chaleureux, une autre équipe de techniciens arriva à Monrovia en mai 1924 pour étudier le site sur lequel des habitations devaient être construites. Mais de façon inattendue, ils furent déportés par le gouvernement libérien en juillet 1924 et l'UNIA fut interdite dans le pays. M. B. Akpan souligna que le président King justifiait cette rupture des relations par son rapport aux puissances coloniales voisines, auxquelles il ne voulait pas donner l'impression de soutenir un mouvement anti-colonial à base raciale afin de protéger, le cas échéant, les frontières du pays (Akpan 1973). Mais Akpan souligna aussi que derrière l'échec de Garvey se profilait la détermination de l'oligarchie au pouvoir « de défendre leur position privilégiée devant tous les 'intrus', ainsi que leur rôle de parasites qui vivaient en exploitant les populations africaines indigènes » (Akpan 1973 : 108). En effet, la position de l'oligarchie était fragile devant une population locale dont le nombre les dépassait largement et qui aurait pu réagir aux discours anti-colonialistes de Garvey en les confrontant directement. L'accueil chaleureux qui avait été fait aux représentants de l'UNIA était ainsi plus la marque d'une duplicité politique que d'un réel engagement. Garvey représentait un danger pour cette élite et avec son titre de « président provisoire de l'Afrique », ses bateaux et ses millions de membres, il aurait pu court-circuiter les structures du pouvoir au Libéria. De plus, l'implantation de l'UNIA au Libéria risquait de contrecarrer les relations du pays avec les États-Unis, partenaire économique très important, surtout depuis qu'en 1923 l'investissement de Harvey S. Firestone pour faire pousser du caoutchouc destiné à l'export avait permis de renflouer l'économie nationale (Akpan 1973 : 122). En bannissant l'UNIA du territoire, le gouvernement libérien mit un terme au projet de retour défendu par Garvey, ce qui avait tout pour plaire à ses opposants.

Un des fameux détracteurs de Garvey, W. E. B. Du Bois fut d'ailleurs envoyé au Libéria comme représentant des États-Unis à l'investiture du président King en 1924. Cette visite permit aux États-Unis de réaffirmer à la fois leur intérêt pour les affaires libériennes et de contribuer à affaiblir les relations entre le Libéria et l'UNIA. Sur les questions d'émigrationnisme et de retour en Afrique, W. E. B. Du Bois changea d'opinion plusieurs fois au cours de sa longue et brillante carrière. Un

éditorial publié en 1919 dans son journal *The Crisis*, alors que Garvey était déjà un héros du nationalisme noir et du retour en Afrique illustrait assez bien sa position ambivalente :

« (...) Une fois pour toutes, réalisons que nous sommes des Américains, que nous avons été emmenés ici avec les premiers arrivés et que la civilisation spécifique de laquelle nous venions fit de l'adoption complète des manières et coutumes occidentales un impératif si nous voulions survivre. En bref, il n'y a rien de plus indigène, de plus 'fait en Amérique' que nous. Il est absurde de parler d'un retour en Afrique seulement parce que c'était chez nous il y a trois cent ans, comme il le serait d'attendre des membres de la race caucasienne de retourner à la sécurité des montagnes du Caucase d'où, paraît-il, ils sont issus.

Mais il est vrai que nous ne nous sommes pas donnés à la colonisation et par conséquent un certain nombre d'occupations essentielles et d'activités nous ont été fermées que la rédemption de l'Afrique pourrait permettre. Le mouvement africain veut dire pour nous ce que le sionisme doit vouloir dire aux Juifs, la centralisation des efforts de la race et la reconnaissance d'un principe racial pour aider à porter le fardeau de l'Afrique n'implique pas moins d'efforts pour résoudre nos problèmes à la maison. Au contraire, il implique un intérêt renouvelé. Car toutes les actions et pensées qui résultent en une amélioration du lot de l'Afrique tend à améliorer les conditions des peuples de couleur partout dans le monde. Et aucun homme ne vit pour lui seul »²⁴.

Tous les paradoxes du nationalisme noir et de l'émigrationnisme semblent contenus dans ce passage. D'un côté, Du Bois affirma que les Noirs étaient bien des Américains, qu'ils représentaient même ce qu'il y avait de plus américain et il souligna l'absurdité à vouloir essayer de « rentrer en Afrique ». Mais d'un autre côté, il soutint que la colonisation de l'Afrique par les Noirs était cruciale parce qu'elle permettrait de leur ouvrir de nombreuses opportunités, notamment commerciales. La solidarité raciale devait donc permettre à la fois à l'Afrique d'être « sauvée » et d'améliorer la condition des Noirs aux États-Unis. Malgré une critique à peine voilée de Garvey, Du Bois, en liant manifestement le sort de l'Afrique à celui des Noirs du monde, s'inscrit dans les héritages classiques du nationalisme et du panafricanisme. Il fit une comparaison intéressante à plus d'un titre avec le sionisme. Le combat sioniste des Juifs agit souvent comme une référence pour les nationalistes noirs, et tout particulièrement pour Garvey, qui avait en grande estime leur capacité à s'organiser dans l'objectif de fonder une nation juive. Le programme de retour en Afrique de Garvey fut d'ailleurs taxé de « sionisme noir » par George Padmore (1960 : 97-113). Même si l'amalgame était un peu rapide, le sionisme servit en effet de modèle nationaliste paradigmatique pour l'UNIA et, plus

²⁴ W.E.B. Du Bois in *The Crisis*, février 1919, 17 (4) : 166.

largement, pour les nationalistes noirs (Washington 1984, Weisbord & Kazarian 1985 : 15-18).

Ce n'est alors pas très étonnant que Marcus Garvey fut si souvent comparé à Moïse, l'homme choisi par Dieu pour guider les Israélites hors de la terre de servitude vers une terre d'abondance. En sus de son deuxième prénom, Mosiah, le fait que Garvey lui-même ne mit jamais les pieds en Afrique, comme Moïse qui n'arriva jamais en terre promise, ne fit que renforcer cette imagerie biblique du livre de l'*Exode* que les milliers de militants noirs, membres de l'UNIA ou non, se réapproprièrent pour illustrer leur destinée et le rôle de celui qui fut à la fois adoré et détesté, Marcus Garvey. Il est important de souligner qu'au début du vingtième siècle Marcus Garvey représentait ce que le nationalisme noir avait produit de plus radical. Homme dont le charisme et la popularité portèrent plus loin que tous ses prédécesseurs, il fait maintenant figure d'ancêtre à toutes les manifestations du nationalisme noir dans le siècle. Évoquée, répétée, instrumentalisée, la référence à Marcus Garvey a de loin débordé les cercles politiques et a également imbibé les discours populaires, au point d'inspirer de nombreuses autres organisations. L'UNIA était une métaphore de la nation noire et ses symboles ont souvent été récupérés. Des branches de l'UNIA sont encore actives aujourd'hui et les couleurs du drapeau, rouge, noir et vert sont toujours brandies et portées, comme signe visible de l'attachement au nationalisme noir autant que comme usage d'une référence culturelle mondialisée.

*

Le désir de retour en Afrique, dans les imaginaires ou dans les actes, existait depuis les premiers temps de l'entreprise esclavagiste qui amena des Africains vers les côtes américaines. Le retour avait une place constitutive dans la production des idéologies noires du nationalisme et du panafricanisme parce qu'il mettait en scène l'espoir d'un territoire où aurait pu se déployer une solidarité raciale entre les Africains et les descendants d'Africains. Défendus ou décriés, les retours effectifs ont été le fait de politiques gouvernementales et d'initiatives individuelles, vers les côtes ouest africaines mais parfois aussi vers Haïti. Le rôle prépondérant des Caribéens dans les projets de retour et, plus largement, dans les discours nationalistes et panafricains a été souligné. Marcus Garvey fut la figure caribéenne charismatique la plus connue et sa projection d'un Dieu éthiopien pour les Noirs souligne la prégnance d'un imaginaire noir lié à l'Éthiopie. Les sources et les contours de cet imaginaire forment l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE II

Sources et contours de l'éthiopianisme

Il y aurait une belle et érudite comparaison à faire entre les différents imaginaires nés des représentations de l'Éthiopie. Elle se pencherait, en Éthiopie même, sur les constructions lettrées et populaires de la dynastie salomonienne ainsi que sur les traditions et pratiques liées à la royauté sacrée. Elle saisirait aussi les représentations occidentales du royaume du prêtre Jean que pendant plusieurs siècles missionnaires, aventuriers et diplomates cherchèrent à découvrir, à connaître, parfois à corrompre. Autour de l'Atlantique, elle prendrait en compte les construits identitaires pour lesquels l'Éthiopie était une métaphore des Noirs et de l'Afrique. Nous nous limiterons pour l'instant à prendre en compte ce dernier aspect des imaginaires nés des représentations de l'Éthiopie. Le terme éthiopianisme, ici, désigne cette matrice idéologique créée à partir et autour du nom Éthiopie dans les mondes noirs. Ce chapitre s'efforcera d'en dévoiler les origines textuelles et symboliques ainsi que les signifiés changeants. Nous reviendrons sur les savoirs existants sur l'éthiopianisme avant de proposer une lecture novatrice des espaces dans lesquels il a circulé. En introduisant la notion d'éthiopianisme moderne nous montrerons comment cette idéologie s'est transformée, glissant d'une identification du continent africain à l'Éthiopie jusqu'à l'adéquation entre l'Éthiopie symbolique et l'État éthiopien, notamment grâce aux politiques panafricaines des souverains éthiopiens. L'éthiopianisme est un paradigme central de l'histoire du retour en Éthiopie, concrétisé par les relations entre les Afro-américains et l'État éthiopien depuis la fin du dix-neuvième siècle.

1. L'imagination noire de l'Éthiopie

Toute la bibliothèque panafricaine mentionne, à un endroit ou l'autre, en quelques lignes ou en chapitres entiers la prégnance de l'éthiopianisme dans la formation de la pensée sociale, religieuse et nationaliste noire. En effet l'éthiopianisme est indissociable d'une lecture raciale du monde : l'Éthiopie et les Éthiopiens servirent, par analogie des phénotypes, à désigner les peuples noirs. Ce processus assimilant trouva ses origines dans la lecture et l'interprétation littérale de la Bible, où les Éthiopiens furent identifiés comme des Noirs. Dans la version anglaise de la Bible publiée en 1611 et appelée la version du roi Jacques (*King James Version*) ou la version autorisée, les traducteurs utilisèrent un terme fréquent à l'époque, « Éthiopien » pour rendre l'hébreu *Kush* ou le grec *Aithiopia* qui désignaient les hommes noirs. Ce terme recouvrait un espace assez vague, une

origine qui s'appliquait au-delà de l'Éthiopie moderne à toute l'Afrique subsaharienne (Shepperson 1968 : 5). Ce choix de traduction eut un impact inattendu au fil des siècles et les populations esclaves des Amériques comme les populations africaines évangélisées apprirent à lire ou à entendre dans ces mentions de l'Éthiopie ou des Éthiopiens des références à leur origine perdue et à leur héritage glorieux, biblique, lui aussi perdu. La plupart des historiens marquèrent la naissance de l'éthiopianisme à partir de l'usage d'un verset biblique, le psaume 68 : 31, « Des princes sortiront d'Égypte, l'Éthiopie tendra bientôt ses mains vers Dieu ». Interprété comme une prophétie, la marque de la prédestination des Noirs à entretenir une relation particulière et privilégiée avec un dessein divin, ce verset n'eut de cesse d'être usité dans de multiples contextes avec, parfois, des instrumentalisations différentes. Cette interprétation pourrait sembler arbitraire et décontextualisée, mais elle n'est pas seulement explicable à la lumière de la situation historique des Noirs aux Amériques. Selon Imanuel Geiss, la même interprétation était courante dans la théologie protestante moderne. Ce psaume était un chant triomphal du roi David, qui faisait référence à la situation politique d'Israël entre les puissances assyrienne et égyptienne. C'était un hymne eschatologique dont l'interprétation serait valide de tous temps (Geiss 1974 : 134). Les références bibliques à l'Éthiopie servirent ainsi de contraire à la situation dégradée des Noirs et contribuèrent à offrir le reflet d'un passé digne et la promesse d'une libération imminente, contenue dans le « bientôt » du verset 31. Comme le rappela George Shepperson, qui fut prolifique sur le sujet de l'éthiopianisme, dans le dernier quart du dix-huitième siècle ce verset devint un slogan courant pour marquer les aspirations des Noirs partout où la Bible - dans sa version de 1611 - était comprise (Shepperson 1968 : 250). En effet, ce verset revint, tant dans les productions écrites des Noirs que dans les travaux des historiens, mais le fondement de l'éthiopianisme ne s'y limita pas. Le Psaume 68 : 31 agit comme par effet de synthèse pour représenter toutes les autres mentions de l'Éthiopie et des Éthiopiens dans le texte biblique.

La fonction prophétique ne fut pas la seule à être activée par l'usage de ces références, et l'éthiopianisme se forma aussi par l'usage d'une nomenclature biblique et éthiopianiste plus large. Diverses références furent utilisées pour donner des Noirs une autre image d'eux-mêmes que celle relayée par leur environnement. Prenons-en seulement quelques-unes qui sont significatives. Dès le deuxième chapitre de la Genèse, l'Éthiopie était mentionnée dans les géographies du paradis. Le deuxième fleuve à sortir de l'Eden, en Orient, « est le Gihon : il contourne tout le pays d'Éthiopie » (*Genèse* II,13). L'Éthiopie ainsi nommée, elle fut associée à la création du monde en préexistant à la chute de l'homme et de la femme dans le péché de connaissance. Elle devint ainsi un lieu, symbole de l'âge d'or et de l'abondance des terres paradisiaques. Lorsque Dieu montra à Moïse l'étendue des pouvoirs qu'il lui offrait, après que son bâton se soit transformé en serpent, Moïse mit « sa main dans son sein, puis la retira, et voici que sa main était lépreuse, blanche comme neige » (*Exode* IV, 6-8). Ce passage servit à « démontrer » que la

couleur de peau de Moïse n'était pas blanche, couleur synonyme de maladie. Définie implicitement, la couleur de Moïse fut alors associée à une couleur plus sombre, semblable à celle des Africains. De plus, Moïse fuyant l'Égypte après le meurtre d'un Égyptien qu'il aurait vu frapper un Hébreu fut accueilli par Jethro, « un prêtre de Madian » qui lui donna sa fille, Çippora avec qui il eut deux fils. Çippora était une « couchite », une « Éthiopienne ». Que Moïse, criminel mais choisi pour une mission salvatrice ait eu une femme « Éthiopienne » indiquait aux prémices de l'*Exode* la présence des Noirs et plus, leur confiance en la mission de Moïse, illustrée par Çippora qui n'hésita pas à circoncire son fils avec un silex, la nuit dans le désert (*Exode* IV, 24-26).

Le cinquième verset du *Cantique des Cantiques* fit lui aussi une référence directe au phénotype des protagonistes : « Je suis noire et pourtant belle » (*Cantique des Cantiques* I, 5). Même si les traductions hésitèrent sur la conjonction de coordination, noire mais belle, noire et belle, noire et pourtant belle, des Noirs étaient mis en scène dans ce grand poème amoureux. Les livres des prophètes mentionnaient les Éthiopiens, ainsi Jérémie dans ses oracles demanda-t-il : « Un Éthiopien peut-il changer la couleur de sa peau ou un léopard ses tachetures ? » (*Jérémie* XIII, 23). Il associa la couleur spécifique des Éthiopiens, noirs, à l'impossibilité de la changer, de la faire disparaître. Et Amos de continuer : « N'êtes-vous pas comme les enfants des Éthiopiens pour moi, ô enfants d'Israël ? » (*Amos* IX, 7). Ces derniers ne cessaient de désobéir au divin dessein, alors que cette comparaison indique qu'ils y avaient une place spéciale, tout comme les Éthiopiens qui eux restaient sans reproches.

À l'autre bout du livre, dans les *Actes des apôtres*, un eunuque éthiopien « haut fonctionnaire de Candace, reine d'Éthiopie, et surintendant de tous ses trésors » qui revenait d'un pèlerinage à Jérusalem rencontra l'apôtre Philippe sur la route (*Actes des apôtres* VIII, 26-40). Se penchant ensemble sur une prophétie d'Isaïe, l'Éthiopien reçut la « bonne nouvelle » et se fit baptiser, devenant ainsi, dans les textes, un des premiers propagateurs du christianisme en Éthiopie. L'eunuque représentait l'instrument divin qui permit d'introduire les Éthiopiens aux bienfaits du christianisme et, par extension, les Noirs qui s'identifiaient aux Éthiopiens. Ces références, dans la *Genèse*, l'*Exode*, le *Cantique des Cantiques*, les *Prophètes* et les *Actes des apôtres* ne sont que quelques unes des mentions à l'Éthiopie et aux Éthiopiens qui circulent dans le texte biblique, cristallisées par le psaume LXVIII, 31. Les références bibliques à l'Éthiopie une fois appropriées, auxquelles l'on s'identifia, servirent une fonction psychosociale. St Clair Drake l'expliqua en ces termes :

« Ils [les peuples de la diaspora noire] savaient qu'ils étaient Africains et 'd'ascendance africaine' mais les hommes blancs revêtirent le nom Afrique d'attributs qui amenaient des sentiments honteux. Des croyances compensatoires soutenues par des autorités convaincantes – des grands *mythes*, la source des forces les plus profondes de tout un chacun – étaient nécessaires pour leur donner confiance en eux » (Drake 1991 : 10-11, italiques dans l'original).

La Bible, pratiquée littéralement, permit de « prouver » que contre l'image dégradée de l'Afrique qui circulait dans les mondes esclavagistes une *autre* Afrique, au signifié transformé existait, l'Éthiopie. Dans la recherche des mémoires et des origines, la reconstruction de l'avant, l'ailleurs et l'imaginaire nationaliste, l'Éthiopie, à la fois lieu, couleur et lignage nommément noirs avait un attrait puissant. Et l'Éthiopie put ainsi remplir les fonctions d'un mythe « vivant », en ce sens « qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là même signification et valeur à l'existence » (Eliade 1963 : 12). « Vivre » les mythes impliquait une expérience vraiment « religieuse » souligna Mircea Eliade, mais contenait aussi, en germe, des forces de changement politique et social (Eliade 1963 : 33). C'est comme cela, insista St Clair Drake que :

« L'Éthiopianisme » devint un mythe énergisant dans le Nouveau Monde et en Afrique elle-même pour ces mouvements pré-politiques qui émergèrent alors que les sans-pouvoir rassemblaient leurs forces pour une activité politique réaliste et satisfaisante » (Drake 1991 : 11).

L'éthiopianisme, nourri dans les Églises, les temples et les congrégations fut au cœur de la formation de la pensée religieuse, sociale et nationaliste noire. L'imagination noire de l'Éthiopie s'exprima sous de multiples formes, dans des références bibliques, certes, mais aussi des pamphlets, la réécriture de l'histoire, des manifestes anti-coloniaux, la création d'institutions séparées etc. Le trope Éthiopie circula largement dans les mondes noirs, continentaux ou insulaires, bien loin de l'actuel État de la Corne de l'Afrique. Avant de revenir sur ces espaces traversés par l'éthiopianisme, nous allons tenter d'éclaircir les conditions et les limites des savoirs sur l'éthiopianisme produits par les historiens.

2. Les savoirs sur l'éthiopianisme

Les savoirs produits sur l'éthiopianisme se caractérisent par une certaine fragmentation qui limite le dialogue entre d'un côté ses expressions africaines et de l'autre ses expressions américaines. Dans un ouvrage collectif sur le christianisme en Afrique, George Shepperson proposa dans un chapitre un découpage temporel de l'éthiopianisme, qualifié comme le meilleur exemple d'une « étymologie ecclésiale excentrique » produite par les Églises chrétiennes en Afrique (Shepperson 1968 : 249). Il indiqua quatre périodes correspondant à des phases différentes de l'éthiopianisme. La première et la plus longue, 1611-1871, comprenait les références bibliques du terme Éthiopie et leurs usages - mentionnés plus haut. Alors que le terme « éthiopianisme » n'était pas encore usité, ils correspondent néanmoins pour Shepperson à une période marquée par les premières expériences de la « libération noire ».

La deuxième période, 1872-1928, était appelée période classique parce que l'éthiopianisme aurait alors exercé sa plus forte influence politique et aurait été remarquée dans la presse internationale, américaine, européenne et africaine. Shepperson insista sur la peur de l'éthiopianisme qu'avaient les Européens, la

menace ressentie face à ce qui était compris comme « une conspiration panafricaine » qui cherchait à contrer leur suprématie en Afrique (Shepperson 1968 : 252). La formation des Églises africaines indépendantes, notamment en Afrique australe, était au cœur de cette période classique. Le processus complexe de formation de ces Églises était expliqué par plusieurs motifs : la stimulation provoquée par des Églises européennes sécessionnistes ; la réaction face aux abus de discipline exercés par les missionnaires européens ; le désir du clergé africain d'augmenter son pouvoir et son contrôle sur les structures ecclésiales ; la création d'Églises à caractère tribal qui intégraient des pratiques locales non chrétiennes ; le rejet de la ligne de couleur, courante dans les Églises européennes. Passant rapidement sur l'Afrique de l'ouest anglaise, Shepperson souligna que peu d'Églises « éthiopiennes » y étaient établies, mais qu'une nouvelle dimension idéologique était attribuée à l'éthiopianisme, représentée par le nationaliste J. E. Casely-Hayford (1866-1930). Son livre, paru en 1911 était intitulé *Ethiopia Unbound* et il y soulignait que ce n'était pas tant des Afro-américains dont l'Afrique avait besoin que des « Africains ou Éthiopiens ». Pour Hayford, l'Afrique, « berceau de l'humanité », devait pouvoir se désengager des liens tissés par les étrangers et les coloniaux (cité par Shepperson 1968 : 260). La troisième période de l'éthiopianisme, 1929-1963, était caractérisée par une confusion grandissante entre les termes éthiopianisme et « *Watch Tower* », qui désignait « la 'conspiration' politico-religieuse africaine » crainte par les Européens (Shepperson 1968 : 261). « *Watch Tower* » était un mouvement américain au credo apocalyptique introduit par un Anglais, Joseph Booth, en Afrique du Sud en 1907. J. Booth joua un rôle dans le développement de l'éthiopianisme en popularisant le slogan *Africa for the Africans* qui avait intéressé tant les Noirs américains que les Africains qu'il avait formé¹. Deux de ses disciples, Elliott Kenan Kamwana et John Chilembwe fomentèrent des troubles locaux, dont en 1915 la grande révolte du Nyasaland contre les Anglais, conduite par J. Chilembwe (Shepperson & Price 1963).

La dernière période identifiée par Shepperson commençait en 1963 et était de loin la plus courte puisqu'il écrivait en 1968. Il ne put d'ailleurs qu'y indiquer des « tendances » sur le futur de l'éthiopianisme et de son étude : d'abord une distanciation entre les Églises indépendantes et le développement du nationalisme, ensuite un accent sur les Églises africaines non séparatistes, enfin un intérêt redoublé pour la théologie des Églises indépendantes et l'histoire de leur construction de l'éthiopianisme.

La principale remarque qui puisse être faite sur cette temporalisation du phénomène de l'éthiopianisme est liée à l'approche de G. Shepperson, spécialiste

¹ J. Booth publia un court livre, intitulé *Africa for the Africans* (Baltimore, MD., 1897). L'usage de ce slogan lui venait probablement d'une visite de trois mois faite aux *American Negro Baptists* en 1895. Formant une critique personnelle de la situation africaine, ce livre évoque les initiatives de retour en Afrique mais aussi une protestation vigoureuse contre la partition du continent par les Européens. Il n'était pas l'auteur du slogan, comme cela l'a parfois été indiqué - nous avons vu que Martin Delany l'utilisait déjà en 1852. Voir Shepperson & Price (1963 : 109-112 et 504).

d'histoire religieuse et sociale en Afrique australe. En effet, pour lui, les expressions de l'éthiopianisme se définirent d'abord et avant tout en Afrique et, surtout, dans la formation des Églises indépendantes africaines. Ce regard de spécialiste, par ailleurs riche et intéressant, l'empêcha d'avoir une approche plus globale et générale des dynamiques de l'éthiopianisme. La difficulté d'atteindre une compréhension globale est concevable quand, parlant d'éthiopianisme, plusieurs siècles et plusieurs continents devraient passer par un examen local rigoureux et par un faisceau comparatif spatialement étendu. Imanuel Geiss adopta un point de vue fort similaire à celui de Shepperson. S'il mentionna à plusieurs reprises l'attachement au symbolisme éthiopien qu'avaient pu avoir les Africains aux Amériques, son chapitre sur l'éthiopianisme était limité, lui aussi, à la formation des Églises indépendantes africaines. Il reconnut l'influence des missionnaires afro-américains dans le développement de l'éthiopianisme en Afrique mais souligna justement que dès les années 1870 des communautés religieuses appelées « éthiopiennes » étaient formées en Afrique du Sud. Élargissant un peu plus cette problématique classiquement liée aux régions d'Afrique du Sud, il y inclut la Gold Coast, la Sierra Leone et le Nigeria où des variantes de l'éthiopianisme eurent un rôle charnière, quoique parfois limité, dans la naissance des nationalismes (Geiss 1974 : 132-159).

De l'autre côté de l'Atlantique, des historiens spécialistes de la pensée noire américaine développèrent eux aussi leurs études et définitions de l'éthiopianisme. William Scott introduisit son brillant ouvrage sur les relations entre Noirs américains et Éthiopiens durant la guerre italo-éthiopienne (1935-1941) par un chapitre sur la « tradition éthiopienne » (Scott 1993 : 12-22). Dans un article plus récent, il revint sur les difficultés de connaissance et de définition de l'éthiopianisme (Scott 2004). Il souligna d'abord les limites de l'historiographie américaine de l'éthiopianisme : peu de recherches y furent consacrées, avec pour conséquence des lacunes empêchant la narration détaillée de la longue histoire de cette idéologie. Il tenta ensuite une définition de l'éthiopianisme :

« (...) Il pourrait être défini comme un concept politico-religieux de réveil racial. C'est clairement une idée nationaliste noire qui était active parmi les protestants noirs dans la plupart de l'Afrique anglophone et dans la diaspora pendant et après l'esclavage et le colonialisme. C'est un mythe de la nationalité et de la destinée noire dérivé de la Bible, il identifie tous les descendants d'Africains avec l'Éthiopie de la Bible, une terre noire et respectée de l'antiquité, et ordonne la rédemption globale des Noirs de la souveraineté de toutes les autres races » (Scott 2004 : 44).

Avec cette proposition quelques points sont clairement établis. L'éthiopianisme est indissociablement lié à une vision racialisée : les Éthiopiens *sont* les Noirs et les Noirs *sont* les Éthiopiens. Le thème de la rédemption de la race, du réveil des Noirs traversait, comme nous l'avons vu précédemment, les discours de la plupart des instigateurs du retour en Afrique. Il est ici reformulé dans une

perspective souverainiste : la subjugation du sujet noir par d'autres nations que noire ou éthiopienne est refusée par les producteurs de l'éthiopianisme. Le corollaire des nations, la nationalité, y est également mentionné. La croyance en une destinée éthiopienne se matérialiserait ainsi par la revendication d'une nationalité éthiopienne. Cela nous intéressera au plus haut point dans notre étude du mouvement rastafari et des conséquences du retour en Éthiopie et nous permet maintenant de souligner une des limites principales de cette définition. Sans remettre en question l'importance du texte biblique dans la genèse de l'éthiopianisme, ni le mimétisme rhétorique à travers lequel il s'est exprimé, il est probablement réducteur de limiter l'*identification* des Noirs à l'Éthiopie biblique, une terre d'antiquité qui se disputait avec l'Égypte le fondement des civilisations humaines. Le réseau historique d'appropriation des thèmes liés à l'Éthiopie biblique forme bien le fondement de l'éthiopianisme mais nous démontrerons plus loin que l'*identification* à l'Éthiopie moderne est une composante cruciale de l'éthiopianisme, qui permet à cette idée de passer la fin du dix-neuvième siècle avec toute sa vitalité.

W. Scott définit plus loin trois tendances à l'éthiopianisme : millénariste, culturel et messianique (Scott 2004 : 48-49). La première, l'éthiopianisme millénariste, serait née à la fin du dix-neuvième siècle dans le Sud des États-Unis alors que la ségrégation atteignait son maximum. Cette tendance affirmerait qu'à un moment divinement choisi, Blancs et Noirs seraient jugés, posant ainsi une sorte de « millénium panafricain ». Des pamphlets à caractère apocalyptique en seraient les antécédents, comme *The Ethiopian Manifesto* (1829) de Robert Alexander Young ou *An Appeal in Four Articles* (1829) de David Walker. Ils sont d'ailleurs bien connus par les historiens de la formation du nationalisme noir. La deuxième tendance de l'éthiopianisme, culturelle, à cheval entre les dix-neuvième et vingtième siècles, produisit aux États-Unis un corpus de textes littéraires, théâtraux ou poétiques imprégné de références à l'Éthiopie qui aurait permis l'émergence d'un « expressionnisme éthiopien ». Enfin, la troisième tendance de l'éthiopianisme serait à caractère messianique. Provoquée par la victoire d'Adwa (1896) où les armées de l'empereur Ménélik écrasèrent les italiens, cette tendance se retrouverait encore, selon l'auteur, dans l'UNIA de Marcus Garvey. En effet, les membres de l'UNIA auraient été non seulement captivés par les théories rédemptionnistes exposées par Garvey, mais aussi par le rêve de la restauration d'un gouvernement noir dont la domination sur le monde aurait existé dans l'antiquité. L'effort de Scott d'essayer de distinguer entre ces différentes tendances de l'éthiopianisme est louable et reste fondamentalement nécessaire pour éclaircir ce concept nébuleux. Pourtant, dans quelle mesure une distinction entre ces trois catégories, millénariste, culturelle, messianique est-elle utile ou tenable ? En gardant simplement les références offertes par Scott, l'analyse des catégories démontre leurs limites. Prenons deux exemples.

D'abord, ce qui était à juste titre qualifié d'éthiopianisme culturel était en fait très lié aux événements politiques se tenant en Éthiopie. Certes le fameux poème

de Paul Laurence Dunbar, poète cité par Scott, « *Ode to Ethiopia* » date de 1893, trois ans avant le retentissement d'Adwa, mais pour la plupart, les autres œuvres littéraires sur le thème éthiopien lui sont postérieures. Ainsi les *Ethiopian Stories* de George Schuyler qui rassemblent plusieurs nouvelles écrites en pleine effervescence autour de la guerre italo-éthiopienne². De même, l'éthiopianisme a imprégné la Renaissance noire de Harlem et les productions visuelles, théâtrales et artistiques des années 1920 relayaient, avec des canons différents, une image de l'Éthiopie primordiale et incontournable, nourrie de sa localisation antique proche de l'Égypte mais aussi des nouvelles politiques qui arrivaient d'Afrique de l'est (Schmeisser 2004 : 263-286). Il est intéressant de remarquer que les pratiques de poésie engagée étaient très populaires et le *Negro World* de Marcus Garvey publiait dans chaque numéro chants et poèmes aux thèmes éthiopiens, nationalistes ou rédemptionnistes.

Ensuite, les textes de D. Walker et A. Young sont considérés par Scott comme les antécédents de l'éthiopianisme millénariste. Et c'est partiellement à juste titre. Mais où mettre la frontière entre éthiopianisme millénariste et messianique ? Si l'on relit attentivement le texte de A. Young, ses références messianiques sont évidentes. L'*Ethiopian Manifesto* s'adressait aux « éthiopiens » et faisait une corrélation constante entre Noirs, Éthiopiens et Africains. Young annonçait l'arrivée d'un prophète ou d'un messie sauveur de la race noire :

« Comme autrefois est venu Jean le Baptiste pour prévenir de l'arrivée de son maître, ainsi nos paroles, pour montrer aux Noirs africains ou éthiopiens que Dieu leur a préparé un chef qui n'attend que son temps pour leur annoncer son droit de naissance »³.

Young se désignait lui-même comme un « oracle » et annonçait que la venue messianique libérerait les esclaves des chaînes de l'esclavage. Caractéristique des processus messianiques, ce personnage dont Young annonce la venue... lui ressemble étrangement. En effet, au début du texte, après avoir annoncé la libération universelle et imminente des Noirs, il se décrit comme une « mixture » de blanc et noir, ce qui ne l'empêchait pas de faire allégeance à la race noire⁴. Et il décrit ainsi ce « chef » messianique :

« Sachez donc quand un homme blanc apparaîtra un jour sur terre, tout en portant l'apparence de son ancienne race, l'homme que nous proclamons ordonné par Dieu pour appeler les Noirs comme une nation par eux-mêmes. Nous disons, en lui nous verrons l'apparence d'un homme blanc bien qu'il soit né d'une femme noire, sa mère »⁵.

² Ces textes de G. Schuyler, à l'origine publiés sous forme de feuilletons ont été republiés par R. Hill (1994).

³ R. A. Young (1829 : 65).

⁴ R. A. Young (1829 : 62)

⁵ R. A. Young (1829 : 65)

Avec des tournures archaïques, c'est bien un sauveur mulâtre, comme lui-même, que Young annonce. Il fait ainsi écho à la position interstitielle des « sangs-mêlés », entre Noirs et Blancs, question qui a toujours agité les nationalistes noirs et plus particulièrement les leaders noirs, jaugés et jugés aussi en fonction de leur phénotype. Alors pourquoi ce texte de Young, autant millénariste que messianique entrerait-il seulement dans une catégorie, celle millénariste ? Ces deux exemples montrent combien la tâche de catégorisation de l'éthiopianisme est ardue. Les trois tendances proposées par Scott se croisent, se recoupent, parfois se juxtaposent et montrent ainsi qu'elles ne sont pas suffisamment différenciées.

Une remarque intéressante a été faite par St Clair Drake dans son ouvrage consacré aux formes religieuses et sociales de l'éthiopianisme. Il considérait l'éthiopianisme comme un « héritage persistant » qui influença ceux qui se battaient pour le *Black Power*, le pouvoir noir, jusqu'au vingtième siècle (Drake 1991 : 11). Plus loin, il définit ce qu'il entend par *Black Power* :

« Deux objectifs se dessinèrent pour lesquels le pouvoir noir devait être utilisé : retourner 'à la maison' en Afrique ; et arracher la terre où ils peinaient des hommes qui les subjuguèrent – une extension du modèle des Marrons en *nationalisme noir* » (Drake 1991 : 18, italiques dans l'original).

D'autres définitions du *Black Power* ont été évoquées par ses partisans militants, acteurs des révolutions sociales américaines dans les années 1960 (Carmichael & Hamilton 1967), mais l'approche de Drake est particulièrement intéressante pour plusieurs raisons. Il identifiait l'éthiopianisme comme un héritage, c'est-à-dire un bagage immatériel et symbolique transmis, dont les acteurs noirs sont imprégnés, consciemment ou non, et qu'ils évoquent de manière directe ou indirecte à travers une rhétorique biblique. Ce sont ensuite les objectifs pour lesquels cet héritage est activé : rentrer en Afrique, à « la maison », ou s'assurer une domination sur les terres travaillées par les hommes et femmes alors assujettis. Ces objectifs pourraient sembler contradictoires : d'un côté fuir les Amériques et de l'autre y reprendre une forme de souveraineté territoriale. C'est en fait toute la tension contenue dans le nationalisme noir qui est reflétée dans cette phrase. Au-delà de l'apparente contradiction, le lien entre l'Afrique et le territoire est souligné, une terre pour les Noirs, une terre de Noirs, un espace foncier où les Noirs ne sont plus subjugués mais libres - comme le rappelle la référence aux communautés marronnes.

Les savoirs sur l'éthiopianisme produits par les chercheurs se caractérisent par des catégorisations difficiles et par une dichotomie marquée géographiquement : d'un côté l'éthiopianisme en Afrique australe et de l'autre l'éthiopianisme aux États-Unis, avec, parfois, un lien reconnu entre ces deux espaces au travers des missionnaires, noirs ou blancs (Martin 1985 : 31-46). Cette dichotomie, qui laisse de côté les Caraïbes, est la marque inévitable de la distinction entre des champs de recherches différents qui pourtant ont des objets en commun. En gardant à l'esprit le biais racial de l'éthiopianisme ainsi que les caractéristiques soulignées par Drake,

les notions d'héritage, de retour et de territoire qui y sont contenues, nous allons maintenant proposer une autre lecture de l'objet éthiopianisme.

3. Espaces de l'éthiopianisme

À l'image d'une « ceinture noire » (*Black belt*) qui désignait les espaces du Sud des États-Unis où les populations noires étaient les plus nombreuses, nous proposons l'usage des termes « ceinture éthiopienne » pour désigner, globalement, les espaces où l'éthiopianisme s'est manifesté. Cette géographie particulière est caractéristique des lieux où politiques coloniales et raciales convergeaient, levant dans leur sillage des pratiques de résistance et d'innovation socioculturelles. Les États-Unis, les Caraïbes et l'Afrique australe forment trois pôles incontournables entre lesquels circule un « héritage éthiopien » matériel et immatériel, transbordé par des références bibliques, des textualités écrites et orales et des personnes. Ainsi se dessine une ceinture éthiopienne, comprise comme une strate fondamentale dans les géographies plus connues du nationalisme noir, du panafricanisme et du garveyisme. Nous nous pencherons ici sur trois expressions complémentaires de l'éthiopianisme qui illustrent avec plus de précision l'étendue de cette ceinture éthiopienne : l'écriture de l'histoire de l'Afrique, une Église à vocation internationale, et la fondation de « Cités de Sion », répliques terrestres de la Sion céleste. En illustrant les notions d'héritage, de retour et de terres, ces exemples ouvriront de nouvelles perspectives sur la place symbolique de l'Éthiopie dans les pratiques et les discours noirs.

a. L'éthiopianisme et l'écriture de l'histoire

De nombreux écrits d'intellectuels caribéens ou américains pourraient servir à démontrer l'influence de l'éthiopianisme dans l'écriture ou la réécriture de l'histoire de l'Afrique. C'est pourquoi, sans prétendre à l'exhaustivité, deux textes pourraient ici remplir ce rôle. Le premier est une conférence faite par E.W. Blyden pour l'*American Colonization Society* en 1880, intitulée *Ethiopia stretching out her hands unto God ; or, Africa's Service to the World*. Le deuxième est un ouvrage de W.E.B. Du Bois intitulé *The World and Africa. An enquiry into the part which Africa has played in world history*, publié en 1946 et qui contient un chapitre exclusivement dédié à l'Éthiopie ancienne. Quoique de natures différentes et écrits avec près de soixante-dix ans d'écart, ces textes sont comparables car ils partagent des objectifs similaires : replacer l'Afrique dans l'histoire du monde en insistant sur leurs contacts constants ; démontrer que c'est à cause de la traite négrière que l'histoire de l'Afrique a été escamotée, occultée et transformée. Les deux auteurs, prolifiques, marquèrent tous les deux leur temps et influencèrent leurs contemporains tout en laissant un héritage intellectuel qui fait encore référence. C'est Blyden et non Du Bois qui fut qualifié « d'intellectuel éthiopianiste » (Drake 1991 : 54-70), mais la continuité remarquable de leur traitement de l'Éthiopie les rapproche plus qu'elle ne les éloigne. Blyden était imbibé de déterminisme biologique, ce qui lui valut de

nombreuses critiques et Du Bois, quoique écrivant après la deuxième guerre mondiale, reprit tout en signalant ses limites la classification des races entre Caucasoïdes, Mongoloïdes et Négroïdes⁶. Blyden introduisit son texte avec une formule caractéristique de l'éthiopianisme :

« Il est néanmoins maintenant clairement établi que par *Éthiopie* il est entendu le continent Africain et par *Éthiopiens* la grande race qui habite ce continent »⁷.

À partir de cette définition homogénéisante qui identifiait tout le continent à l'Éthiopie et tous les Noirs aux Éthiopiens, Blyden utilisa Hérodote, « père de l'histoire », pour définir deux types d'Éthiopiens. Ils avaient la même apparence mais ceux de l'est auraient les cheveux lisses et ceux de l'ouest, « les Libyens », crépus⁸. Du Bois reprit l'étymologie grecque pour définir l'Éthiopie comme la « terre des visages brûlés » et cita également Hérodote en précisant qu'il distinguait quatre types d'Éthiopiens : deux endogènes et deux exogènes. Les deux types endogènes sont ceux cités par Blyden et les exogènes seraient les Phéniciens et les Grecs⁹. Blyden comme Du Bois s'efforcent de repérer, chez les auteurs grecs, leurs mentions de l'Éthiopie. Tous les deux citèrent Homère qui dans l'*Iliade* parlait des « Éthiopiens sans reproche » chez qui les dieux de l'Olympe festoyaient régulièrement et qui les accueillait avec hospitalité¹⁰. Du Bois poussa plus loin l'étude des figures mythologiques grecques en soulignant qu'un certain nombre d'entre elles étaient noires ou métisses et connues des Éthiopiens. Il prit l'exemple du fils de Zeus et Io, Epaphus, qu'Eschyle avait qualifié de noir et d'Andromède, fille noire de Cepheus, roi d'Éthiopie et de Cassiopée¹¹. Il cita également d'autres personnages mythiques ou historiques grecs qui étaient noirs, comme Esope et Sappho¹². Ces exemples lui permirent de défendre l'idée qu'il n'y avait pas de ligne de couleur dans les cultures de l'ancien espace méditerranéen mais une lutte entre barbarie et civilisation où les Noirs n'avaient pas l'apanage de la barbarie¹³. Utiliser les auteurs grecs pour parler de la place de l'Afrique dans l'histoire servait ainsi deux objectifs, valider leur écriture de l'histoire et souligner l'absence de préjugés à l'encontre des Noirs dans les mondes antiques.

Pour contredire les théories de l'éternelle infériorité des Noirs, tous les deux se penchèrent avec insistance sur les liens entre Éthiopie et Égypte quoique de manière différente. Dans le texte de Blyden, l'Égypte fut un prétexte pour parler des réussites technologiques attribuées aux Éthiopiens et demeurées mystérieuses aux scientifiques du dix-neuvième siècle :

⁶ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 116).

⁷ Blyden, *Ethiopia* (1880 : 113) italiques dans l'original. .

⁸ Blyden, *Ethiopia* (1880 : 113).

⁹ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 122).

¹⁰ Blyden, *Ethiopia* (1880 : 116) et Du Bois *The World and Africa* (1946 : 119).

¹¹ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 119, 121 & 226).

¹² Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 120).

¹³ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 227).

« La science, dans ses derniers prodiges, n'égale en rien les choses merveilleuses qui peuvent encore être vues en Afrique. En Afrique se trouve ce prodige architectural – la grande pyramide – qui fut l'admiration et le désespoir du monde pour des centaines de générations »¹⁴.

Probablement marqué par l'impulsion donnée à l'égyptologie par Jean-François Champollion (1790-1832) ainsi que par son propre voyage en Égypte en 1866, Blyden mentionna une réalisation tangible des plus marquantes, la grande pyramide, attribuée à des Noirs, qui lui permirent de formuler une continuité entre les anciennes civilisations « éthiopiennes » et les peuples « éthiopiens » de son époque. Il fit également référence au Sphinx comme métaphore de l'Afrique assise « sur une des artères du monde », au croisement des continents et des cultures et connectée aux noms et événements les plus connus rapportés dans les « annales du temps »¹⁵. Sans rentrer dans les détails de l'histoire égyptienne, il se rabattit sur la place de l'Égypte dans la Bible, où Abraham s'abrita en temps de famine (*Genèse* XII, 10), Moïse reçut son éducation et la Sainte famille trouva refuge en fuyant le roi Hérode qui s'appêtait au massacre. En fait, Blyden utilisait la Bible comme une source historique, au point de la qualifier, ailleurs, de document ethnographique, tout en légitimant sans cesse son approche en ayant recours à des exégèses qui soutenaient ses interprétations¹⁶. Du Bois, quant à lui, s'étendit plus longuement sur les vicissitudes des dynasties régnantes égyptiennes mais cadra son propos en expliquant en quelques points ce qu'avait dû être l'histoire du Nord-est de l'Afrique :

« L'aube de la culture humaine se leva en Éthiopie et se déploya dans la vallée du Nil. L'Éthiopie, la terre des Noirs, était le berceau de la civilisation égyptienne. Au-delà de l'Éthiopie, en Afrique centrale et méridionale s'étendent l'or d'Ophir et le commerce fructueux de Punt duquel dépendait largement la prospérité de l'Égypte. L'Égypte amenait les esclaves de l'Afrique noire comme elle le faisait depuis l'Europe et l'Asie. Quand l'Égypte conquiert l'Asie, elle employa de nombreux soldats noirs. Quand l'Asie écrasa l'Égypte, l'Égypte chercha refuge en Éthiopie comme un enfant retourne vers sa mère, et par la suite l'Éthiopie domina puis envahit l'Asie »¹⁷.

En quelques phrases, le rôle primordial et essentiel de l'Éthiopie dans la genèse de l'humanité comme dans la survie et la prospérité de la société égyptienne était souligné. L'Éthiopie était identifiée à une figure maternelle, par ailleurs courante dans l'expression terre-mère (*motherland*) pour désigner le continent africain. On ne pourrait donc écrire l'histoire ancienne de l'Afrique sans rappeler le

¹⁴ Blyden, *Ethiopia* (1880 : 116-117).

¹⁵ Blyden, *Ethiopia* (1880 : 117).

¹⁶ L'on peut voir *The Negro in Ancient History*, (1869 : 3-6) de Blyden, qui montre clairement comment la Bible est « historicisée » par l'auteur.

¹⁷ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 117).

lien organique de la civilisation égyptienne avec l'Afrique noire. La longue discussion de ce lien organique amena Du Bois à parler à son tour de l'émergence de la « nation des Hébreux »¹⁸. Dans le texte cité ci-dessus, il avait déjà repris des motifs bibliques, tels la référence aux encens de Punt et à l'or d'Ophir (*Psaume XLV*). En mentionnant les Hébreux, il reprenait les références « classiques » à l'Éthiopie dans la Bible, Jérémie sauvé de prison par un fonctionnaire noir, Ebed-Melech (*Jérémie XXXVIII*, 7, 10, 12), Moïse et sa main lépreuse, le *Cantique des Cantiques*, le prophète Isaïe (*Isaïe XX*, 3-5) et, bien sûr, le psaume *LXVIII*, 31. En fait, Du Bois ne s'extrayait que partiellement d'une pratique historique qui considérait la Bible comme une source objective. Les importantes migrations intracontinentales partant de l'Éthiopie et le lien nourricier de l'Éthiopie à l'Égypte furent particulièrement soulignées par les deux auteurs et surtout par Du Bois qui s'étendit sur la question. Il écrivait soixante-dix ans après Blyden, et son texte démontre la continuité de l'attention portée au rôle de l'Éthiopie dans la genèse des civilisations africaines. Surtout, ce que l'insistance de Du Bois sur l'Égypte pourrait révéler, c'est le glissement, lent mais certain, de l'intérêt des intellectuels noirs américains de l'Éthiopie vers l'Égypte. Comme si de l'éthiopianisme à l'égyptocentrisme il n'y avait qu'un pas à franchir, pour lequel Du Bois préparait le terrain. En effet, en 1955, moins de dix ans après la parution de cet ouvrage de Du Bois, Cheik Anta Diop publiait son livre fondateur sur l'antériorité des civilisations nègres et le rôle de l'Égypte ancienne dans la formation d'une unité culturelle continentale, *Nations nègres et culture*. Repris par les intellectuels américains, ces travaux allaient donner naissance à un processus de réécriture de l'histoire de l'Afrique appelé afrocentrisme qui faisait de l'Égypte une référence incontournable¹⁹.

L'éthiopianisme qui surgit dans ces textes, surtout celui de Blyden, était très lié à des références bibliques, à l'image d'une Éthiopie englobant tout le continent et à un mouvement de rédemption et de retour en Afrique. Ainsi l'éthiopianisme influençait Blyden dans son écriture de l'histoire de l'Afrique. Cette influence se laisse apercevoir dans l'écriture de l'histoire par Du Bois même s'il l'inscrivait dans un cadre panafricain plus large, qui ouvrait et clôturait l'ouvrage. L'histoire lui permettait d'explicitier son engagement politique dans une période bien différente de celle de Blyden et une quinzaine d'années avant de partir vivre au Ghana. Le glissement de plus en plus appuyé vers l'Égypte allait pourtant devenir une marque distinctive de nombreux intellectuels américains dès les années 1960 et nous indique ainsi comment en presque cent ans, dans les productions intellectuelles noires, l'éthiopianisme est peu à peu passé au second plan lorsque les grandes heures de l'égyptocentrisme commençaient à peine. Cela nous indique aussi que si

¹⁸ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 124-131).

¹⁹ Nous ne pouvons dans ce cadre revenir avec précision sur l'afrocentrisme qui offrait une place centrale à l'Égypte sans pour autant se circonscrire à l'égyptocentrisme. Voir par exemple W. Moses (1998) qui a adopté une perspective historique dans sa brillante étude de l'afrocentrisme.

l'éthiopianisme disparut peu à peu des productions intellectuelles liées à l'écriture de l'histoire de l'Afrique, c'est ailleurs, et non chez les savants, que les références les plus riches à l'éthiopianisme pourraient être relevées. Comme le glissait Du Bois en faisant référence au mouvement panafricain dans les années 1920 :

« Alors arriva simultanément un autre mouvement, provenant des Caraïbes britanniques. C'était un mouvement populaire plus qu'un mouvement intellectuel. Il était mené par Marcus Garvey et représentait la détermination pauvrement conçue mais intensément profonde d'unir les Noirs du monde (...) »²⁰.

Du Bois distingua ainsi un mouvement populaire *versus* un mouvement intellectuel, et indiqua précisément qu'il venait des Caraïbes britanniques, les *West Indies*. L'aspect populaire nous intéresse particulièrement, car c'est là que s'est logé et nourri l'éthiopianisme. Alors que les intellectuels embarquaient pour l'Égypte, les autres n'ont pas cessé d'imaginer l'Éthiopie et les identifications qui les y liaient.

b. Une Église éthiopienne internationale

Nous avons déjà mentionné le mouvement de réveil chrétien qui dès les années 1890 voyait des Églises africaines indépendantes se développer dans toute l'Afrique et notamment en Afrique du Sud. George Shepperson, comme nous l'avons indiqué, identifiait la deuxième période de l'éthiopianisme (1872-1928) avec la première grande vague de formation de ces Églises (Shepperson 1968 : 250-260). Elles étaient très nombreuses, à l'administration souvent fragile et regroupaient des congrégations de tailles différentes, de moins d'une centaine à plusieurs milliers de personnes. Pour la plupart, elles sont nées d'une scission d'avec les Églises établies, souvent à caractère missionnaire ou grâce à l'émergence d'un leader, figure de type charismatique ou prophétique. Dans sa thèse de 1902, Maurice Leenhardt étudia ces Églises, qu'il regroupa sous le terme de « mouvement éthiopien » (Leenhardt 1976). Plus tard, Bengt Sundkler identifia deux types d'Églises indépendantes, les Églises éthiopiennes et les Églises sionistes, dont nous parlerons plus loin (Sundkler 1961 et 1976). Les Églises éthiopiennes n'avaient qu'un lien indirect avec l'actuelle Éthiopie, mais reposaient sur le corpus biblique caractéristique de l'éthiopianisme et s'étaient approprié le slogan nationaliste « l'Afrique aux Africains », tout en réadaptant largement leur organisation à partir du modèle des Églises missionnaires protestantes (Sundkler 1961 : 54). La première d'entre elles était l'*Ethiopian Church* fondée par Mangena M. Mokone en 1892 dans le Witwatersrand. Un pasteur de la mission wesleyenne, James M. Dwane (1848-1915), après s'être séparé de son Église, rejoignit M. Mokone et fonda en 1900 l'Ordre éthiopien (*Order of Ethiopia*) sous une dénomination anglicane (Sundkler 1961 : 41). M. Mokone et J. Dwane étaient en contact avec l'*African Methodist Episcopal Church* (AME) fondée par Richard Allen en 1816 à Philadelphie et avec un de ses évêques, Henry McNeal Turner, partisan du « retour en Afrique » qui

²⁰ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 236)

voyagea en Afrique du Sud pour la première fois en 1898 (Sundkler 1961 : 40-42 et Geiss 1974 : 141-145). Une de ces Églises éthiopiennes est intrigante car fort méconnue, l'*Afro-Athlican Constructive Church* (AACC). Elle était mentionnée par Sundkler qui affirmait qu'elle était basée à Kimberley, en Afrique du Sud et il soulignait que Marcus Garvey y avait laissé une empreinte particulière (Sundkler 1961 : 58). Il n'offrait que très peu d'informations sur la formation et la congrégation de cette Église, mais soulignait que la ligne de couleur y était clairement revendiquée : elle était strictement dévolue aux « enfants d'Éthiopie » ou aux « enfants de Koush » (Sundkler 1961 : 59). De futures recherches en Afrique du Sud permettraient probablement de trouver d'autres informations sur l'*Afro-Athlican Constructive Church* (AACC), mais il est remarquable que certaines informations, rarement analysées, se trouvent dans les archives nationales de la Jamaïque où un dossier rassemble des documents originaux et des rapports de police datés de février 1926 à septembre 1927 qui lui ont été consacrés²¹.

La doctrine et l'organisation de l'AACC sont explicitées dans un petit ouvrage d'une quarantaine de pages signé par Robert Athlyi Rogers, le fondateur de l'AACC. Cet ouvrage, intitulé *The Holy Piby* et parfois appelée la « Bible de l'homme noir » offre quelques informations biographiques sur Robert Athlyi Rogers²². Né à Anguilla, une petite île dans l'est de la Caraïbe à une date inconnue, Rogers émigra aux États-Unis et s'installa à Newark, dans le New Jersey²³. Il y prêcha la « rédemption de l'Éthiopie » dans la rue et, l'année suivante, dans les locaux de l'*African Methodist Episcopal Church* (AME). En 1919, des branches de l'AACC s'ouvrirent à Springfield dans le Massachusetts et à Woodbridge dans le New Jersey, alors qu'une parade était organisée à Newark. En 1921 et pendant une année, Rogers voyagea par bateau en Amérique centrale et du Sud, faisant du prosélytisme auprès des populations noires. En 1922, Marcus Garvey s'adressa à la division de l'UNIA à Newark dans un grand meeting auquel Rogers fut invité à parler. Les conséquences de cette rencontre avec Garvey eurent un impact important sur le développement de la doctrine de l'AACC. Garvey y figura comme un « apôtre du Seigneur Dieu pour la rédemption de l'Éthiopie et de ses postérités souffrantes »²⁴ et permit à l'AACC de se poser comme un mouvement équivalent à

²¹ Ils sont rassemblés dans le dossier 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

²² La *Holy Piby* a récemment été rééditée (2000). Dans les archives jamaïcaines, les mêmes textes qui constituent la *Piby* apparaissent mais dans un ordre légèrement différent, et avec un livret de moins. Par souci de clarté, la pagination à laquelle nous ferons référence ici sera celle de la réédition de 2000. La préface de Miguel Lorne (2000 : 7-14), avocat et éditeur mais aussi un Rastafarien reconnu et respecté en Jamaïque offre quelques informations intéressantes.

²³ C'est également à Newark que Noble Drew Ali (1886-1929) s'était installé avec sa famille dans les années 1880. Il fonda le *Moorish Science Temple* qui s'implanta rapidement dans une douzaine de villes américaines, avec près de trois mille membres et de nombreux sympathisants. Le mouvement du *Moorish Science Temple*, largement inspiré de la mystique maçonne était un des premiers à s'identifier à l'Islam. Voir Nance (2002).

²⁴ Rogers (2000 : 55).

l'UNIA mais travaillant strictement sur un plan spirituel²⁵. Cependant, les similarités ou, peut-être, l'adaptation du programme de Garvey à la doctrine de l'AACC étaient particulièrement remarquables dans l'accent mis sur le nécessaire développement du travail, du commerce et de l'industrie.

Un document intitulé *The Living and Trading Scheme* présente un plan pour améliorer le niveau de vie des membres, les soustraire à la pauvreté et l'ignorance, les pousser vers la sobriété et la prospérité²⁶. L'équivalent d'une dîme y était requis, qui formerait le premier capital à travers lequel un réseau commercial interne à l'Église prendrait forme :

« Une branche commerciale qui permettra à notre peuple travaillant dans l'unité de mettre en commun leurs centimes qui en leur temps deviendront des livres, dont la somme sera utilisée pour acheter et vendre ces biens dont les gens ont besoin quotidiennement »

Une branche industrielle était aussi suggérée, qui permettrait aux membres de subvenir à leurs besoins et à la collectivité de prendre en charge les enterrements. En effet, « vivre industriellement », « être productif », établir ses propres commerces, générer de l'argent étaient autant de thèmes proches de ceux de Garvey pour qui le salut passait aussi par l'indépendance économique des communautés noires. En 1924 Rogers publia la *Holy Piby*, un « livre saint » composé de plusieurs parties. La première, *Athlyi*, reprenait - rapidement - le récit de la Création et soulignait les persécutions auxquelles étaient confrontés les « ministres de l'évangile »²⁷. La deuxième partie, *Agregation*, la plus longue, racontait dans une langue très symbolique, voir cryptique, différentes visions du paradis, de l'onction de l'Éthiopie et lançait une prophétie sur la venue prochaine du sauveur : « préparez la voie du Rédempteur »²⁸. La hiérarchie de l'Église y était indiquée, Dieu (*Elijah*) en premier, le pasteur Rogers en second, puis les différents apôtres qui administraient « les enfants d'Éthiopie »²⁹. Les douze commandements de la « Sainte Loi » formaient une armature doctrinaire et se penchaient avant tout sur le quotidien et la sociabilité des membres, en mentionnant des valeurs telles l'amour, le travail, l'unité, la propreté, la ponctualité, l'honnêteté etc. Le credo de l'AACC se déclinait ainsi :

« Ô Dieu d'Éthiopie, divine majesté, que ton esprit règne en nos cœurs, guide-nous sur le chemin de la droiture, aide-nous à pardonner que nous soyons pardonnés, enseigne-nous l'amour et la

²⁵ Les rapports de police indiquent à plusieurs reprises que les préoccupations de l'AACC se situaient seulement sur la religion et pas sur la politique, ce qui était, vraisemblablement, une des inquiétudes des autorités coloniales. Voir les rapports du 19/02/1926 et du 1/09/1927, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

²⁶ *The Living and Trading Scheme*, une page recto-verso, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

²⁷ Rogers (2000 : 23).

²⁸ Rogers (2000 : 28).

²⁹ Rogers (2000 : 30-31).

loyauté sur terre comme il en est au ciel, dote-nous de la sagesse et de la compréhension pour faire ta volonté, qu'avec ta bénédiction ceux qui ont faim soient nourris, ceux qui sont nus soient vêtus, les malades soignés et les plus âgés entourés. Délivre-nous des mains de nos ennemis, rends-nous féconds et dans les derniers jours, quand nos corps seront dans la terre, dans les profondeurs de la mer ou dans le ventre de la bête, donne à nos âmes une place dans ton royaume pour toujours et à jamais. Amen »³⁰.

Avec des termes qui rappellent parfois le *Pater* (*Luc* VI, 2-4), ce credo de l'AACC s'est trouvé une postérité que Rogers n'imaginait probablement pas. En effet, dite lors des rassemblements de l'AACC en Jamaïque dans les années 1920³¹, ce credo est connu jusqu'à aujourd'hui sous le nom de « prière éthiopienne » et elle est récitée par la plupart des Rastafariens, seuls ou en collectivité, et ce dans toutes leurs organisations. C'est un formidable élément de continuité, dont le texte n'a subi que de minimes changements et qui indique combien l'éthiopianisme, malgré des évolutions importantes au cours du vingtième siècle, continue d'imprégner le mouvement rastafari³².

La troisième partie qui compose la *Holy Piby* s'intitulait *The facts of the Apostles* ; les différentes révélations adressées aux « apôtres du vingtième siècle » de l'Église y étaient relatées et Dieu était mis en scène s'adressant directement à Marcus Garvey :

« Prépare un accord, dit le Seigneur, et mets-le entre les mains de ton collègue [Rogers] qu'il aille en terre d'Éthiopie (Afrique) et auprès des nations à l'entrée de la terre et qu'il leur demande d'ouvrir la porte pour le retour de tes enfants »³³.

Le retour en Afrique était mentionné plusieurs fois dans le texte et l'objet des visions prophétiques et messianiques de Rogers y est un peu plus défini : « J'ai vu l'homme naturel debout à l'est et l'étoile de sa couronne éclairait la route des enfants d'Éthiopie »³⁴. La quatrième et dernière partie, *Precautions*, débutait par une allégorie des voyages de Athlyi Rogers et les interdits délimitant la pureté : la filiation sans mélange racial, la subordination de la femme, les relations sociales à l'écart des impurs. Les objectifs de l'Église contenus dans la *Holy Piby* se lisaient ainsi à plusieurs niveaux : général, le « salut des postérités de l'Éthiopie »³⁵ ; social, « construire une fraternité religieuse et matérielle entre les enfants d'Éthiopie »³⁶ ; nationaliste, « alors les enfants d'Éthiopie retourneront vers leur terre et y

³⁰ Rogers (2000 : 39). La version originale de cette prière se trouve en Annexe 1.

³¹ Rapport de police, 16/02/1926, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

³² Voir en Annexe 1 les différentes versions de la prière éthiopienne (1924, 1950, 1968, ca. 2000).

³³ Rogers (2000 : 83-84).

³⁴ Rogers (2000 : 86-87).

³⁵ Rogers (2000 : 100).

³⁶ Rogers (2000 : 101).

établiront une lumière à laquelle aucune nation ne pourra se comparer ni n'aura assez de force pour l'éteindre »³⁷; utopique, « établir le paradis sur terre »³⁸; et, finalement, messianique, « je suis le messie d'Éthiopie, ainsi ma parole règnera pour toujours. Je serai-jeté en prison pour vous mais mon esprit en sortira et combattrait pour l'Éthiopie »³⁹. La centralité de l'Éthiopie, sa personnification et l'identification de ses généalogies font de l'AACC un exemple unique de congrégation dont la doctrine est largement basée sur le corpus de l'éthiopianisme.

En Jamaïque, le contenu de la doctrine de l'AACC a imprégné l'éthiopianisme populaire mais l'institution elle-même ne semble pas avoir connu de grands succès. Le fait d'avoir été établie en Afrique du Sud en 1924 par Rogers a dû contribuer à son prestige local en Jamaïque⁴⁰. Une femme, Mme G. J. Garrison, originaire de Panama et appelée « la Comète » était à la tête de l'institution, dont la première pierre aurait été posée le 20 novembre 1925 à Kingston sans qu'un bâtiment y soit construit par la suite⁴¹. De plus, des branches auraient été ouvertes à Morant Bay et à Bath, dans l'est de l'île, ainsi qu'à St. Andrew, non loin de Kingston, à Spanish Town, la deuxième ville du pays et à Montego Bay, sur la côte Nord⁴². Le premier pasteur, Malcolm McCormack, était un fabricant de balais professionnel, et l'AACC rassemblait alors une quarantaine de membres. L'année suivante, certains rassemblements ont attiré près de trois cent visiteurs⁴³. Le pasteur avait alors changé et Charles F. Goodridge, originaire de la Barbade, était en charge. Il devait vivre des contributions des membres de son église. Les rapports de police indiquent que plusieurs troubles sont nés au sein de la congrégation d'abord parce que l'UNIA avait pris ses distances avec cette dénomination, en les traitant « d'imposteurs » et ensuite pour des questions financières, d'anciens membres accusant Goodridge de détourner les fonds de l'Église⁴⁴. Ces différends, nourris par des personnes qui étaient à la fois membres de l'UNIA et membres de l'AACC et par d'autres qui avaient versé leur dîme sans en recevoir les dividendes ont

³⁷ Rogers (2000 : 84).

³⁸ Rogers (2000 : 19).

³⁹ Rogers (2000 : 98).

⁴⁰ L'inspecteur n'est pas en mesure de juger de la validité de cette affirmation sur la fondation de l'AACC en Afrique du Sud. Elle semble confirmée par M. Lorne (in Rogers 2000 : 8). Voir rapport de police, 16/02/1926, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

⁴¹ Rapports de police, 19/02/1926 et 27/02/1926, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

⁴² Rapport de police, 16/02/1926, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque

⁴³ Rapports de police, 27/02/1926 et 1/09/1927, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque. Ce détail sur la fabrication de balais est intéressante : il y a toujours une congrégation rasta, l'EABIC, dont nous parlerons plus loin, dont les membres sont connus pour leur fabrication et vente de balais.

⁴⁴ Rapport de police, 1/09/1927, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

poussé Goodridge à demander une protection policière à la sortie des services⁴⁵. La vie locale de l'Église, tendue, instable, financièrement limitée reste finalement assez mal connue, même si les sermons, les discours et surtout les chants devaient exercer une certaine attraction sur le petit peuple de Kingston. Le livret d'hymnes, imprimé à Kingston en 1925 forme un corpus de vingt-deux textes très intéressants⁴⁶. En établissant des correspondances entre les psaumes et la symbolique biblique et les images récurrentes de l'Éthiopie et des enfants d'Éthiopie, les hymnes de l'AACC peuvent être lus comme les précurseurs de la musique rituelle des Rastafariens, le nyabinghi. Quant à Rogers, il semble qu'il se soit suicidé le 24 août 1931⁴⁷. Il avait, dans la *Piby*, formulé un vœu :

« Mon Dieu, mon Dieu, qu'advientra-t-il aux apôtres du vingtième siècle ? Père, si c'est moi, même si je dois quitter la présence des hommes, fais que la *Piby* vive pour toujours pour que les enfants d'Éthiopie, à travers les enseignements de l'*Afro-Athlican Constructive Church*, obtiennent le salut pour toujours »⁴⁸.

Alors que la fragilité de l'organisation, sa marginalité et les attitudes prédatrices de ses pasteurs ne laissent pas envisager une postérité fructueuse à l'AACC, Rogers aurait peut-être été surpris de savoir que sa doctrine et les hymnes de son Église éthiopienne marquèrent le vingtième siècle en s'intégrant à l'héritage de l'éthiopianisme porté par les Rastafariens. Toute excentrique qu'elle puisse paraître, l'AACC était une dénomination qui, entre États-Unis, Jamaïque et Afrique du Sud, contribuait à dessiner une « ceinture éthiopienne » où se formulait la quête d'une identité, d'une nationalité et d'une terre - sainte si possible.

c. Les Cités de Sion en Afrique

En Afrique du Sud, le deuxième type d'Églises indépendantes identifié par Bengt Sundkler regroupe les Églises sionistes - sans rapport avec le mouvement juif moderne (Sundkler 1961 : 48). Ce sont des groupes charismatiques, souvent habités par le désir d'établir des « Cités de Sion » (*Zion cities*) qui seraient des répliques terrestres de la Sion céleste⁴⁹. Les Églises sionistes partageaient pour la plupart l'éthiopianisme des Églises éthiopiennes mais restaient beaucoup plus liées

⁴⁵ Lettre manuscrite de Goodridge, date 31/08/1927, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

⁴⁶ *The Hamatic Church Hymn Book of AAC Gaathly under the auspices of the House of Athyi. Kimberley, South Africa, Universal Headquarters*, Kingston: H.F. Hogg Printer, 1925, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

⁴⁷ Préface de M. Lorne in Rogers (2000 : 8).

⁴⁸ Rogers (2000 : 88).

⁴⁹ Leur émergence a été influencée par John Alexander Dowie qui fonda en 1896 une Église « théocratique » et apocalyptique, la *Christian Catholic Apostolic Church in Zion* et une « Zion city » près de Chicago. Ses principaux enseignements étaient la « guérison miraculeuse », le « baptême trinitaire », et la conviction que la deuxième venue du Seigneur était imminente. Des missionnaires de cette Église baptisèrent des Africains dès 1904, créant ainsi une première génération de leaders à l'origine des nombreuses Églises sionistes en Afrique du Sud. Voir Sundkler (1961 : 48-49).

aux pratiques rituelles locales, leur donnant ainsi une « touche africaine » plus prononcée (Sundkler 1961 : 55). Adrian Hastings indiqua d'ailleurs que les Églises éthiopiennes attiraient l'élite africaine du clergé et les laïcs lettrés irrités par le contrôle européen alors que les autres Églises, sionistes ou apostoliques, rassemblaient souvent les plus pauvres, qui tenaient au pouvoir conféré par la foi chrétienne mais qui manifestaient moins d'intérêt pour l'éducation et aucun pour un développement personnel élitiste (Hastings 1994 : 533). Nous ne pourrions pas, dans ce cadre, revenir sur la complexe histoire de la croissance et des multiples schismes de ces Églises, mais nous voudrions souligner un élément caractéristique de nombre d'entre elles, la fondation de « Cités de Sion » qui leur offraient l'illusion d'une souveraineté territorialisée d'ordre divin⁵⁰.

La Cité est un thème récurrent dans la Bible, depuis les cités maudites (Enoch, Babel, Sodome, Gomorrhe) jusqu'à la Cité sainte, incarnée par Jérusalem. Le nom primitif de l'acropole de Jérusalem était Sion, conquise par le roi David où le roi Salomon fit construire le temple selon des instructions divines (*1 Rois* VI-VII, 2 *Chroniques* III-IV). Symbole du lien entre Dieu et les hommes, l'arche de l'alliance renfermant les tables de la loi était placée dans cette cité. Le terme Sion, introduit dès la *Genèse* (XIV : 17-18), apparaît de nombreuses fois dans les livres prophétiques et les psaumes comme la « Montagne Sainte » choisie et aimée par Dieu. Dans le Nouveau Testament, Sion figure en opposition avec Babylone, représentative des forces du mal (*Apocalypse* XIV : 7-12). Les batailles eschatologiques étaient mises en scène à Jérusalem et le dernier livre de la Bible se clôt sur la vision de la Jérusalem céleste, la Nouvelle Cité : « Et je vis la Cité Sainte, la nouvelle Jérusalem qui descendait du Ciel, de chez Dieu (...) elle a douze portes près desquelles il y a douze anges » (*Apocalypse* XXI, 2, 12). Signalant les temps eschatologiques, la nouvelle Jérusalem contenait la promesse de la rédemption des justes.

Dans le contexte Sud-Africain, établir une Cité de Sion était un geste à la fois identitaire et politique. C'était une façon de s'approprier un espace, un territoire où les populations pouvaient se sentir protégées et indépendantes. Les Sion terrestres, miroirs de la Sion céleste étaient généralement établies sur des montagnes et attiraient inévitablement les populations qui ne pouvaient posséder de la terre. Pour souligner l'importance de cette question foncière, Sundkler rappela comment les Israélites de Enoch Mgijima s'étaient installés à Bulhoek près de Queenstown, certains qu'ils y seraient guidés par Jéhovah hors de la sujétion qui leur était imposée. Parce qu'ils occupaient des terres de la Couronne et n'avaient pas de

⁵⁰ En voici quelques exemples : la Nazareth Church de Shembe à Ekuphakameni sur le Mont Nhlalakazi (Durban, 1912) ; la Cité de Sion de Simon Kimbangu à Nkamba, dans le Bas Congo (son ministère a commencé en 1921) ; la Cité de Sion de Mutendi sur le Mont Moriah dans la Rhodésie du Nord (1923) ; l'Eglise sioniste de Engmasi Lekhanyane et la Cité de Sion Morija dans le Nord Transvaal (années 1920) ; la Cité de Sion de Eduard Lion dans le Basutoland (1917) ; l'Eglise Musamo Disco Christo et la Cité de Sion à Mozano au Gold Coast (1923) ; la Cité de Sion de Mtisi à Umtali (1918).

titres de propriété pour l'espace occupé par les trois cent huttes de leur « Cité », les Israélites furent finalement massacrés par les forces de police en 1921 (Sundkler 1961 : 72-73 et 1976 : 315). Toutes les Sion n'eurent pas la même fin tragique. Elles représentaient une aspiration à la liberté, à la vie de congrégation et la foi en la fonction purificatrice de la Cité. Le symbolisme contenu dans les Cités de Sion impliquait que les personnes n'avaient plus à se projeter dans un futur eschatologique incertain où les espoirs se dessinaient dans l'au-delà mais qu'elles pouvaient « ici et maintenant » réaliser leur salut et leur rédemption (Sundkler 1976 : 194). Cette eschatologie réalisée était aussi une réponse au message apocalyptique des missionnaires européens ou américains qui ne se concrétisait jamais. Les désillusions ainsi provoquées pouvaient finalement être renversées par la concrétude d'une Sion africaine (Daneel 1987 : 264). Les Cités de Sion étaient souvent installées sur des montagnes et y monter représentait un effort autant physique que spirituel. Les montagnes étaient considérées comme prédisposées à la pratique de communications divines de part leur élévation ; elles agissaient comme un lien entre terre et paradis, donnaient un sens de proximité avec Dieu et invitaient à l'ascétisme (Sundkler 1976 : 315).

Isaiah Shembe (ca.1867-1935), un des « prophètes zoulous » les plus connus établit son Église des Nazaréens (*Church of the Nazarites*) en 1910 à Ekuphakameni, non loin de Durban. La montagne fut d'abord le lieu où Shembe aurait eu sa première vision, à l'image de Moïse qui partait dans la montagne pour communiquer avec Dieu (*Exode XXXI*, 18, 32-34). Il y ordonna ses premiers pasteurs et le lieu devint un site de pèlerinage annuel (Sundkler 1976 : 314). Ekuphakameni, qui signifiait « le lieu exalté », voyait parfois son nom décliné de multiples manières : Sion, Nazareth, Jérusalem, « nouvel éden », « le lieu paradisiaque » etc. Le successeur d'Isaiah Shembe édita et publia en 1940 deux cent dix-huit hymnes qui circulaient déjà pour la plupart parmi les membres de la congrégation (Vilakazi *et al.* 1986 : 139 et Sundkler 1976 : 186-205). Nombre d'entre eux étaient consacrés à Ekuphakameni. Ainsi l'hymne 160 parle de « d'un lieu élevé qui illumine les nations », et d'une « ville construite sur une montagne ». À l'image de la Jérusalem céleste, douze portes devaient en permettre l'entrée. Il semblerait qu'il n'y eut qu'une seule porte à Ekuphakameni, mais elle n'en était pas moins un passage symbolique à partir duquel les chaussures devaient être ôtées, et à travers lequel tous ne pouvaient pas passer (Becken 1978 : 165). Ainsi l'hymne 63 répétait : « Laissez-moi me dépêcher, me hâter / pour entrer à Ekuphakameni / avant que les portes ne soient fermées » (Sundkler 1976 : 200)⁵¹. Une correspondance constante était tissée entre le sens biblique et la réalité locale, faisant d'Ekuphakameni la glorieuse Sion de l'Église des Nazaréens.

⁵¹ Cet hymne n'est pas sans rappeler le reggae *roots* de Lee Scratch Perry (1977) « *Open the gate let's repatriate I say / Open the gate before it's too late I pray* », où les portes signalaient à la fois l'entrée et le retour à Sion.

C'est à cette tâche de convergence des sens bibliques et réels que s'est également attelé Dialungana K. Salomon, le deuxième fils de Simon Kimbangu qui dirigeait les affaires de l'*Église de Jésus Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (EJCSK) après la mort de son père en 1951. En 1961 il finissait la troisième version d'un texte intitulé *The Beloved City*, qui cherchait à légitimer la présence de la nouvelle Jérusalem à Nkamba, village en haut d'une montagne entourée par les eaux dont les portes étaient gardées, et à contrer les revendications d'autres mouvements religieux. Ce texte assez court traduit par W. MacGaffey (1969 : 132-141) commençait par de nombreuses références bibliques sur les quatre noms de la Cité Sainte : Salem, Jérusalem, Cité de David, Cité de Dieu. En bref, il expliquait la vision de la nouvelle Jérusalem, Nkamba, qui devait pouvoir soulager la souffrance des peuples. L'analogie des membres de la congrégation avec les enfants d'Israël était soulignée à travers les tourments infligés par la traite et le travail forcé auquel ils étaient soumis. Enfin, la révélation incarnée par le Prophète Simon Kimbangu était racontée, ainsi que ses miracles, grâce auxquels il guidait hommes et femmes vers la repentance et la foi. Une opposition constante était formulée contre les « collines de Satan », représentées par la sorcellerie, les fétiches, les missionnaires et le gouvernement belge – dont aucun n'était en mesure d'accepter que la nouvelle Jérusalem soit « descendue » en Afrique. Le texte se clôt par l'énumération de dix raisons pour lesquelles la congrégation devrait pouvoir aimer la nouvelle Jérusalem comme les Hébreux aimaient l'ancienne. W. Mac Gaffey souligna le « temps cyclique » dans lequel vivait l'Église : les événements contemporains étaient identiques à ceux du passé, comme le montrait l'analogie faite entre les soixante-dix ans de l'exil biblique et la durée du passé colonial en Afrique centrale (MacGaffey 1969 : 141-145). Malgré des confusions chronologiques certaines, foi et confiance en Nkamba étaient réitérées, temps et espace présents étaient sacralisés, notamment grâce à la présence du mausolée, ou temple, dans lequel reposait Simon Kimbangu ; la « Cité bien-aimée » était au cœur des émotions et des pratiques de la congrégation.

Ces quelques exemples rappellent combien la fondation de Cités de Sion par ces nombreux prophètes était un élément central des Églises sionistes Sud-africaines qui capitalisaient sur les pratiques et traditions rituelles locales. Il est parfois touchant de voir combien les aspirations des peuples étaient liées non seulement à une indépendance économique mais aussi à une indépendance spirituelle. Installer et contrôler une Sion terrestre permettait ainsi à une organisation sociale indépendante et territorialisée de prendre forme. Pour les congrégations engagées dans ces Cités, vivre à Sion voulait dire commencer une nouvelle vie et une nouvelle identité (Sundkler 1976 : 305). Représentatives du besoin d'avoir « une maison », un « chez-soi » protégé par sa sacralisation, les Cités de Sion semblaient offrir, pour des Africains vivant en Afrique, l'illusion d'une certaine liberté et d'une protection vis-à-vis des puissants changements sociaux qui les entouraient. Plus qu'à travers une action politique directe, c'est à partir de la réappropriation biblique et de la réalisation symbolique des prophéties contenues

dans la Bible qu'un changement social pouvait alors s'imaginer, se projeter dans le futur et plus encore : se vivre.

Ces trois expressions de l'éthiopianisme que nous avons choisies, l'écriture de l'histoire, une Église éthiopienne internationale et la fondation de Cités de Sion se déployaient dans un vaste espace représentatif de la ceinture éthiopienne telle que nous l'avons définie. Elles soulignent la similarité des situations locales où politiques raciales et coloniales convergeaient et créaient dans leur sillage résistance sociale, innovation culturelle et désir de transformation. À la charnière du dix-neuvième et du vingtième siècle, le pouvoir blanc était symboliquement défié tant aux États-Unis, en Jamaïque qu'en Afrique du Sud, les trois pôles de cette ceinture éthiopienne. L'éthiopianisme, matrice idéologique identifiant les Noirs et leur salut à l'Éthiopie, était une arme certes parfois limitée mais néanmoins utile. Que cela soit pour les intellectuels qui s'en servaient pour réécrire l'histoire de l'Afrique, pour les « petites gens » qui fondaient des Églises devant assurer à la fois leur salut matériel et spirituel, ou pour les prophètes qui fondaient des Cités de Sion, l'éthiopianisme était un formidable réservoir symbolique dans lequel ils pouvaient puiser sans pour autant l'épuiser. Ces trois expressions de l'éthiopianisme offrent à leur manière une profondeur historique à l'identification populaire qui porta certains à se rapatrier en Éthiopie. En identifiant des héritages, en défendant le retour symbolique sur le continent et en désignant les villes, les terres et les montagnes saintes, ces expressions de l'éthiopianisme montrent que les installations physiques en Éthiopie n'ont pas été le fruit d'un « coup de tête », mais au contraire le fruit d'une longue histoire symbolique qui prit de multiples formes dans de multiples lieux. Il manque pourtant un élément crucial pour compléter la compréhension que nous pouvons avoir de l'éthiopianisme, c'est le rôle qu'y joue l'Éthiopie moderne, c'est-à-dire l'État éthiopien « réel », sans lequel l'éthiopianisme resterait une des idéologies nourricières du nationalisme noir et du panafricanisme sans pour autant devenir la pierre d'angle du retour en Éthiopie.

4. L'éthiopianisme moderne

La plupart des écrits sur le sujet de l'éthiopianisme laissent de côté un élément singulièrement important : la place de l'État éthiopien dans la formation de l'éthiopianisme, son rôle, sa capacité d'agent et ses interactions avec les promoteurs du corpus de l'éthiopianisme. Si les conditions de vie des Noirs dans la diaspora comme l'imagination noire de l'Éthiopie ont joué un rôle fondamental dans la formation de l'éthiopianisme, il serait erroné de penser que l'Éthiopie elle-même n'y a jamais été pour rien. Certes, depuis le dix-septième siècle l'Éthiopie était presque strictement un trope de l'imaginaire noir. Mais à la fin du dix-neuvième siècle, quand l'Éthiopie s'est placée plus précisément dans la géographie des politiques coloniales et raciales, son image s'est transformée.

Au début du dix-neuvième siècle, l'intérêt européen pour l'Éthiopie se renouvelait au travers d'entreprises interconnectées, commerciales, missionnaires et

scientifiques qui commencèrent d'arriver dans la région. Kasa Hailu, devenu Téwodros II, Roi des rois d'Éthiopie en 1855 après des guerres intestines, a parfois été considéré comme le premier souverain d'Éthiopie qui avait un projet modernisateur (Crummey 1969). Il avait quémendé une assistance militaire et technique aux Européens, mais avec peu de succès. Après s'être aliéné les catholiques et les Français, il s'aliéna les Anglais en emprisonnant le consul britannique, le capitaine Cameron, les quelques missionnaires protestants qu'il avait fait travailler à la fabrique d'armement, ainsi que l'envoyé officiel chargé de négocier la libération des prisonniers qu'il a fini par rejoindre. L'objet principal de l'expédition conduite par Sir Robert Napier était de libérer ces personnes et de punir Téwodros, et ce sans cacher que l'Angleterre avait peu d'intérêts commerciaux dans la région. Précédant de vingt ans la partition du continent africain par les européens, la mise à sac de la citadelle de Meqdala en 1868, dernier refuge de Téwodros et son suicide mettait un terme aux efforts du modernisateur. Les Anglais se retirèrent très rapidement mais les Italiens n'étaient pas loin et dès 1885 ils occupaient le port de Messawa, succédant ainsi aux Égyptiens. Tentant une intrusion vers le sud, les troupes italiennes furent décimées à Dogali en janvier 1887 par les troupes du *ras* Alula, général du Roi des rois Yohannes IV, qui avait été couronné en 1872 à Axoum. Ce dernier mourut à Matamma en 1889 lors d'une bataille avec les armées mahdistes et son successeur, Ménélik, à la tête du Choa, fut couronné la même année. Tout en menant ses troupes dans le sud éthiopien, travaillant ainsi au processus d'expansion de l'empire dont nous parlerons plus loin, Ménélik avait installé stratégiquement sa capitale à Entoto sur les collines au nord d'Addis-Abeba en 1881. Elle fut déplacée à Addis-Abeba en 1892, qui devint officiellement la capitale alors que la même année arrivait à son terme la 'grande famine' qui s'était abattue dans toutes les régions de l'empire. Le traité de Woutchalé (Ucciali en italien), signé en 1889 par le Comte Pietro Antonelli arrivé dans la région en 1882 et par Ménélik, divergeait dans les traductions de son article XVII qui indiquait en amharique que Ménélik « *se réserve la faculté* de se servir des agents du gouvernement italien pour ses relations avec les puissances européennes » alors qu'en italien la formule disposait « *qu'il doit...* » (Berhanou Abebe 1998 : 128). Ménélik dénonça la version italienne qui plaçait de fait l'Éthiopie sous protectorat italien, alors que les Italiens continuaient, dans le nord, à exercer une politique de subversion en occupant des terres et en se ralliant les princes et notables du Tigray. Des révoltes éclatèrent dans le nord dès 1894 et seule l'option militaire restait envisageable pour Ménélik.



Ménélik II en habits de cour, ca. 1903 © DR

La campagne d'Adwa se déroula en trois étapes, avec une grande bataille à Amba Alagué, le siège de Meqelé où les Italiens avaient bâti un fort et, finalement, la déroute italienne face aux troupes éthiopiennes à Adwa. Au côté de Ménélik, une figure héroïque s'était distinguée : le *ras* Makonnen, père de Tafari Makonnen,

futur empereur (Petridès 1966). Le premier mars 1896, la bataille d'Adwa était devenue une victoire, les ambitions coloniales italiennes étaient laminées et l'Éthiopie indépendante avait survécu. Ayant échappé de justesse à l'emprise coloniale européenne, seule l'Éthiopie préservait son indépendance alors que l'Afrique et ses ressources avaient été « partagés » lors de la conférence de Berlin (15 novembre 1884 – 26 février 1885). Les processus politiques et militaires nationaux et internationaux qui présidèrent à la formation de l'État éthiopien moderne culminèrent à Adwa. Ils formèrent les conditions d'émergence d'une visibilité, d'une connaissance de l'État et des souverains éthiopiens qui ne se limitait plus aux diplomaties européennes et qui allait faire de l'Éthiopie le symbole de la résistance, de l'indépendance et de la liberté auprès des populations noires colonisées et opprimées du monde. La victoire d'Adwa en 1896 marqua ainsi l'avènement de ce que nous appellerons l'éthiopianisme moderne.



Tafari enfant au côté de son père Makonnen, ca. 1900 © DR

Par éthiopianisme moderne nous entendons une transformation du corpus de l'éthiopianisme en raison des relations entre l'Éthiopie et les mondes noirs africains et extra-africains. Avec la présence grandissante de l'Éthiopie sur la scène internationale à partir de 1896, la mythologie éthiopienne, signalée dans le corpus de l'éthiopianisme, s'est peu à peu *incarnée* dans les représentations de l'État éthiopien et dans celles des personnalités donnant un corps à l'État éthiopien, notamment ses empereurs Ménélik II et Haïlé Sellassié I^{er}. Le terme « incarner » est ici compris dans son étymologie *carno, carnis*, « chair », qui signifie, revêtir (un corps spirituel) d'un corps charnel ; représenter en soi, soi-même (*Le Robert* 1996). Ce qui tenait jusqu'ici de l'imaginaire et de l'innovation culturelle – l'Éthiopie biblique, la noirceur des Éthiopiens, la filiation entre Éthiopiens et Noirs, l'Éthiopie comme lieu de la genèse de l'humanité, l'Éthiopie synonyme de tout le continent – s'est peu à peu adapté à une (re)connaissance, graduelle et souvent incomplète, de l'État éthiopien moderne. Activé par une double identification au seul pays indépendant du continent africain et à la royauté éthiopienne comme incarnation du pouvoir noir et de la liberté, nourri par des contacts d'abord peu fréquents, l'éthiopianisme moderne désigne les relations particulières entre l'Éthiopie et les Noirs du monde depuis la fin du dix-neuvième siècle. Comme nous le verrons, les politiques panafricaines des souverains éthiopiens ont contribué à transformer l'éthiopianisme, à faire passer ces relations entre Éthiopie et Noirs du monde de l'imaginaire au tangible. Ces relations éthio-atlantiques forment le thème central de l'ouvrage de Fikru Negash Gebrekidan (2005), un chercheur éthiopien travaillant aux États-Unis. Riche d'informations, ce livre, issu de sa thèse, pêche parfois par des approches globalisantes. Naturellement, l'éthiopianisme y figure en bonne place. Son analyse est centrée sur la guerre italo-éthiopienne de 1935-1941, et l'éthiopianisme y est défini comme un précurseur du nationalisme noir (Fikru Negash Gebrekidan 2005 : 37-47). La définition de l'éthiopianisme moderne proposée par Fikru fait écho à la nôtre lorsqu'il affirme :

« L'éthiopianisme moderne est néanmoins bien plus que la quête d'un passé idyllique. Au vu des communications de pointe, l'Éthiopie n'est plus une lointaine abstraction, même si les réalités éthiopiennes coexistent souvent à l'image mythique de l'Éthiopie comme d'une patrie raciale (*racial homeland*). Les relations éthio-atlantiques contemporaines sont articulées par des événements historiques tangibles » (Fikru Negash Gebrekidan 2005 : 1).

L'éthiopianisme moderne permet de cerner la convergence, voire la juxtaposition du mythe et de la réalité en même temps que les dynamiques historiques qui structurent les relations entre Éthiopie et Noirs du monde. Afin de clarifier les événements tangibles qui ont permis la transformation de l'éthiopianisme à la fin du dix-neuvième siècle, nous allons revenir un instant sur ce processus d'incarnation graduelle de l'imaginaire noir de l'Éthiopie à travers les prémices et le développement des relations éthio-atlantiques.

5. Relations avec l'État éthiopien

L'incarnation graduelle de l'éthiopianisme classique dans les représentations de l'État et des souverains éthiopiens est due à au moins deux facteurs qui sont liés, l'impact de la victoire d'Adwa et l'arrivée en Éthiopie des premiers Caribéens. Articles et éditoriaux dans la presse noire américaine ont immédiatement relayé le récit de la débâcle italienne. Si les sources de la presse noire n'étaient pas foncièrement différentes de celles qui nourrissaient la presse blanche, les interprétations qui en étaient faites étaient elles fort diverses. William Scott souligna qu'Adwa produisit une prise de conscience profonde auprès des Afro-américains et une révérence pour l'Éthiopie moderne qui renforçait l'ancienne tradition de l'éthiopianisme (Scott 1993 : 21). La victoire éthiopienne, signe d'une nation africaine forte, donna aux Afro-américains un sentiment personnel de fierté. Cette victoire, comme l'indiqua Sylvia Jacobs,

« est devenue une sorte de récit populaire qui était bien connu par tous les Noirs et passait entre les individus au sein de la communauté noire dans les salons de beauté, chez le barbier, dans les Églises, dans des réunions diverses et à des rassemblements, et dans les cercles familiaux » (Jacobs 1981: 194).

Pourtant, dans les Caraïbes, la nouvelle d'Adwa sembla passer relativement inaperçue. À partir de l'exemple de Trinidad et Tobago, Rita Pemberton expliqua que cet impact relatif

« était dû au manque de connaissances sur le pays Éthiopie et ses activités. Ce manque d'informations était maintenu par les principaux médias qui s'intéressaient d'abord aux questions importantes pour les intérêts de la classe dirigeante qu'ils représentaient. Les préoccupations domestiques contribuèrent aussi au développement de cette situation. Ainsi, Adwa sembla passer inaperçue à Trinidad et Tobago en 1896 » (Pemberton 1998 : 605).

L'impact différentiel entre États-Unis et Caraïbes des nouvelles venues d'Adwa serait donc à mettre sur le compte de la presse noire et indépendante, beaucoup plus développée aux États-Unis que dans la Caraïbe anglophone. D'une certaine manière Trinidad se rattrapera plus tard quand à l'occasion de la guerre italo-éthiopienne (1935-1941). Dans la musique populaire, le calypso, Adwa sera mentionnée comme étant la première victoire éthiopienne sur les Italiens⁵². Les nouvelles de la victoire d'Adwa ont aussi été perçues en fonction d'une distinction sociale : leur diffusion eut un faible impact populaire mais un fort retentissement dans les cercles intellectuels. Parmi ceux-ci, le meilleur exemple est probablement celui de Benito Sylvain (1868-1915).

⁵² R. Pemberton cite un calypso de 1936 dont l'auteur est inconnu. Le premier couplet commence ainsi : « *Mussolini's only playing de fool / We know Ethiopia will bring him cool / It's the very country that gave them licks / It was in the year 1896 / You know they altered them and they were so sore! / And look at hell, they going back for more / But this time what they'll have to do / Is to hold Mussolini and alter him too* ». Pemberton (1998 : 600-601).

Haïtien, musicien, une fois ses études à Port-au-Prince terminées, Benito Sylvain vint les compléter en France, dans la marine, avant de commencer des études de philosophie. Âgé de vingt ans seulement, ses articles défendant la race noire avaient fait sensation à Paris et après avoir été un temps journaliste en Haïti, il s'engagea dans le service diplomatique de son pays et partit en poste à Londres en 1889. En 1890 il lança son premier journal, *La Fraternité*, « pour défendre en Europe les intérêts de la race noire »⁵³. Les années suivantes il prit de nombreuses responsabilités : président du comité oriental et africain de la Société d'ethnographie de Paris ; chargé d'une délégation spéciale aux Antilles par le comité directeur de l'Alliance française, représentant d'Haïti aux premiers congrès antiesclavagistes qui eurent lieu à Paris en 1890 et à Bruxelles en 1891. Dès l'annonce de la victoire d'Adwa, Sylvain se prépara à partir en Éthiopie avec une lettre d'amitié du Général Nord Alexis à l'intention de Ménélik (Lara 2000 : 285). Il fit le voyage en 1897 en passant par Marseille, Port-Saïd, Djibouti puis par la route. Il s'arrêta d'abord à Harrar, où il rencontra le *ras* Makonnen, puis obtint une audience avec l'empereur Ménélik :

« Seul de tous les nombreux voyageurs qui ont visité l'Abyssinie depuis la mémorable victoire d'Adwa, nous y sommes allés avec l'exclusive préoccupation de voir l'Empereur Ménélik et de l'aider, d'une façon complètement désintéressée, à maintenir l'indépendance nationale de son empire et à lui assurer, dans la plénitude de ses droits souverains, une voie normale de progrès »⁵⁴.

Non sans une certaine prétention, Sylvain se distinguait de tous les autres visiteurs - européens - de l'Éthiopie en soulignant son désintéressement. À plusieurs reprises, Sylvain et l'empereur discutèrent de questions internationales, de solidarité raciale, de l'esclavage en Éthiopie et le titre d'« aide de camp » lui aurait été décerné⁵⁵. À son retour en Europe, Sylvain rencontra Henry Sylvester Williams (1869-1911), un avocat de Trinidad qui avait fondé en 1898 l'*Association Africaine* avec l'objectif d'organiser une conférence « afin de commencer à influencer l'opinion publique sur les faits et conditions qui affectent le bien-être des personnes originaires des diverses régions de l'empire britannique » (Mathurin 1976 : 48). Avec Sylvain, les intérêts de cette conférence allaient dépasser les frontières de l'empire britannique et devenir la première conférence panafricaine, tenue en 1900 à Londres qui rassemblait les leaders noirs de l'époque – il y représenta à la fois Haïti et l'Éthiopie. Dans la foulée, Sylvain soutint sa thèse de doctorat en 1899 et la publia en 1901. Intitulée *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation*, c'était une attaque en règle contre l'esclavage, le racisme et le colonialisme. Son dernier chapitre expliquait les objectifs de l'Association Pan-Africaine formée lors de la conférence de 1900.

⁵³ Sylvain, *Du Sort des indigènes dans les colonies d'exploitation* (1901 : 508).

⁵⁴ *L'Étoile africaine*, 1906 : p. Éthiopie/Libéria

⁵⁵ Voir Lara (2000 : 190-197), qui retranscrit un journal de voyage tenu par Sylvain.

Les multiples activités de Sylvain ne pouvant toutes être retracées dans ce cadre, deux éléments peuvent néanmoins être soulignés. Premièrement, mandataire d'un groupement de dix-huit mille Noirs du Congo établis à Cuba après y avoir été emmenés comme esclaves une trentaine d'années auparavant, il essaya de négocier leur rapatriement au Congo, contestant alors les droits que Léopold II y exerçait. Si cette mission se solda par un échec, Sylvain eut néanmoins l'occasion de définir les objectifs d'une telle entreprise :

« Mais, à défaut d'une émigration en masse, qui n'est ni nécessaire ni pratique, nous devons encourager l'impulsion très louable qui porte des groupes plus ou moins compacts de noirs civilisés des États-Unis ou des autres pays de l'Amérique à vouloir contribuer à l'éducation et à l'affranchissement moral de leurs congénères d'Afrique »⁵⁶.

C'était une approche pragmatique qu'avait Sylvain, il ne choisit pas une position défendant un retour massif vers le continent, à une époque où des émigrionnistes comme Henry McNeal Turner défendaient leur « rêve africain » d'une terre promise. Mais il contribua à lier les prémices du mouvement panafricain avec la défense du *droit* des Africains à rentrer sur le continent⁵⁷.

Deuxièmement, il est remarquable de voir que Sylvain se rendit quatre fois en Éthiopie. Bien que les dates de ces voyages restent imprécises, il semblerait qu'en sus du voyage de 1897, il y soit retourné l'année suivante, puis en 1903 avec William H. Ellis, un entrepreneur afro-américain dont nous parlerons plus loin et en 1906⁵⁸. Il espérait consolider les relations amicales et diplomatiques établies entre Haïti et l'Éthiopie et développer l'étendue des activités de l'Association Pan-Africaine. Dans l'ensemble, peu d'informations nous sont parvenues sur les activités de Sylvain en Éthiopie, même si quelques mentions en sont faites dans l'historiographie éthiopienne (Prouty 1986 : 192, 202, 270, 277n et Pankhurst 1967 : 65-67). Dès 1904, un manuscrit sur ses impressions de voyage était prêt mais pour des raisons que Sylvain a laissées délibérément mystérieuses, il n'a pas tenu à le publier à ce moment-là et il serait mort avant d'avoir pu le faire.

Intellectuel, panafricaniste militant, Sylvain était proche d'autres intellectuels haïtiens comme Anténor Firmin et il s'engagea à plusieurs reprises dans la politique haïtienne, même si son engagement avait une dimension internationaliste. Son dernier journal, *L'Étoile africaine*, signale l'établissement de « L'Œuvre du relèvement social des Noirs », fondée à Rome en 1905 avec les bénédictions du Pape Pie X. Sylvain manquait probablement de discernement en offrant sa

⁵⁶ Sylvain, *Du sort*, (1901 : 520).

⁵⁷ Sylvain, *Du sort*, (1901 : 518). De plus, en 1898, un groupe d'une centaine de délégués noirs issus d'Afrique de l'Ouest mais aussi des métropoles occidentales serait venu jusqu'en Éthiopie demander à Ménélik un soutien moral et financier. Si le soutien financier ne pouvait être au rendez-vous, la délégation est néanmoins repartie renforcée de sa visite. Ces informations m'ont été communiquées par M. Kiflé Sellassié Beseat (Paris, 29/06/2006), mais aucune source ne peut les corroborer pour l'instant. De futures recherches pourraient probablement éclairer cette remarquable initiative.

⁵⁸ Sylvain, *Étoile africaine*, (1906 : 108).

confiance totale à la papauté mais les objectifs de l'Œuvre, destinés à coordonner les efforts panafricains et à préserver les droits de la race africaine « trop souvent spoliée, opprimée et vilipendée » font de lui un précurseur crucial de la lutte moderne contre le racisme⁵⁹.

Dans le sillage de la bataille d'Adwa, première grande victoire anti-coloniale, la trajectoire de Benito Sylvain révèle combien la visibilité de l'État éthiopien moderne participait à l'émergence de l'éthiopianisme moderne et à la construction du panafricanisme. Après Adwa, d'autres facteurs contribuèrent également à l'incarnation graduelle de l'éthiopianisme dans les représentations de l'État et des souverains éthiopiens, notamment l'ascension au pouvoir de *ras* Tafari, fils du *ras* Makonnen rencontré par Sylvain. En effet, après sa victoire, Ménélik laissa les Italiens établis sur la côte, et les relations franco-éthiopiennes prirent leur essor grâce à la mission « scientifique » du commandant Marchand (1863-1934). Pourtant la situation économique et sociale du pays était fragile malgré une stabilité préservée par plusieurs accords fixant les frontières avec l'Érythrée, la Somalie britannique, le Soudan anglo-égyptien et le Kenya (Berhanou Abebe 1998 : 140-141). Ménélik, malade depuis 1906 et inactif depuis 1908, mourut en 1913, ouvrant la voie aux luttes intestines pour la succession. Dans son testament, Ménélik avait désigné son successeur, *lejj* Iyassu mais l'intention de Taytu, l'impératrice, avait été de faire planer l'équivoque pour essayer de faire monter sur le trône Zawditu, la fille de Ménélik. Elle dut finalement se replier au palais et le *bitwäddäd* Tesemma devint gérant de l'empire. Il dut préparer *lejj* Iyassu à ses charges – mais mourut précocement en 1911. Iyassu n'ayant pas encore atteint sa majorité, il ne pouvait être couronné, mais il voyagea constamment dans l'empire. Ses multiples mariages, sa sympathie pour l'empire ottoman et son inclinaison vers l'Islam en firent un personnage très controversé.

Alors que la première guerre mondiale avait éclaté, redessinant les alliances européennes, la France, qui venait de signer l'accord de construction de la ligne de chemin de fer entre Awash et Addis-Abeba, la Grande-Bretagne et l'Italie firent une démarche auprès du conseil des ministres éthiopien pour attirer leur attention sur les périls intérieurs et extérieurs auxquels le jeune prince Iyassu exposait son pays. Il n'en fallut pas plus pour provoquer le coup d'État du 27 septembre 1916, où les notables obtinrent de l'*Abuna*, le chef de l'Église, qu'ils soient libérés du serment de fidélité au testament de Ménélik. L'*Abuna* acquiesça publiquement. Zawditu, la fille de Ménélik, fut nommée impératrice et le *ras* Tafari, fils du *ras* Makonnen, devint héritier du trône. Iyassu essaya de s'opposer à cette nouvelle politique en retournant dans le Wollo pour se soulever, avec son père le *negus* Mikael mais ils furent battus et emprisonnés. Le règne de Zawditu et la régence de Tafari s'ouvrirent par une politique intérieure axée sur la reprise en main du pouvoir et sur l'éducation, avec la création du premier collège moderne et de la première imprimerie, *Berhanenna Selam* (lumière et paix), en 1925. Les vicissitudes

⁵⁹ Sylvain, *Étoile noire* (1906 : 44)

de la politique intérieure éthiopienne et ces premiers efforts de modernisation passèrent probablement inaperçus auprès des communautés noires du monde. En revanche, la politique étrangère, assurée par les légations étrangères ouvertes par Ménélik à Addis-Abeba et par les légations éthiopiennes à Paris, Londres et Rome, permit à Tafari de prendre en main les relations extérieures et d'acquérir une visibilité internationale (Berhanou Abebe 1998 : 156-157).

Deux processus politiques, liés, marquèrent la régence de Tafari : l'abolition de l'esclavage en Éthiopie et l'accession à la Société des Nations (SDN). L'analyse efficace faite par Alain Rouaud de ces processus pourrait être résumée ainsi (Rouaud 1998) : malgré des mesures anciennes prises par Téwodros, Yohannes IV et Ménélik II contre l'esclavage mais qui restèrent peu efficaces, les Européens s'emparèrent de cette question, comparant l'esclavage en Éthiopie à celui des Amériques pour exercer un chantage sur le pouvoir éthiopien et évoquer le partage de l'Éthiopie pour mettre fin à ces pratiques. Pour Tafari, conscient de la complicité des Européens dans ce trafic humain, la solution était de prendre des mesures contre l'esclavage pour faire reconnaître son pouvoir dans le pays et, finalement, faire entrer l'Éthiopie à la SDN, seul moyen, pensait-il, de se protéger des appétits coloniaux des puissances européennes. En 1922, une grande campagne de presse était lancée en Grande-Bretagne contre le gouvernement éthiopien, accusé d'être impuissant devant la recrudescence de la traite et Tafari prit rapidement des mesures sévères punissant quiconque se mêlerait de traite. Hésitant longuement sur les possibilités et les risques qu'il prenait, tant intérieurs qu'extérieurs, le régent lança finalement la candidature du pays à la SDN, soutenu par la France. La quatrième assemblée de la Commission d'admission à la SDN s'engagea, en 1923, dans de vifs débats et émit finalement un avis positif. Pour prouver la bonne foi de son gouvernement, Tafari publia en septembre 1923 un édit contre l'esclavage encore plus sévère que les précédents et deux semaines plus tard, l'Éthiopie faisait son entrée à la SDN. D'autres édits suivirent, un plus complet en 1924 et encore un autre en 1931 qui fixa de nouveaux objectifs. Si les applications effectives de ces édits allèrent lentement et furent incapables d'éradiquer rapidement une pratique très courante dans l'empire, ces démarches offrirent néanmoins à l'Éthiopie une aura exceptionnelle dans les mondes noirs.

L'abolition de l'esclavage résonnait de façon particulière pour les Noirs aux Amériques et le grand voyage de Tafari en Europe en 1924, suite à l'accession à la SDN, fit surgir le régent, en images, sur la scène internationale et contribua à son prestige. Pourtant, la duplicité des Européens sur ces questions relatives à l'esclavage insinuèrent deux éléments qui provoquèrent des débats dans les communautés noires : le passif « esclavagiste » du régent, mais surtout, la question de l'identification des Éthiopiens qui, s'ils étaient esclavagistes, ne pouvaient alors être considérés comme des Noirs. La question de la couleur et de l'identification des Éthiopiens parcourt toute la littérature produite aux Amériques et se révéla centrale pour les intellectuels noirs. L'incarnation de l'éthiopianisme dans l'État ainsi que dans les personnalités des représentants de l'Éthiopie amorcée avec Adwa

prit avec Tafari une tournure de plus en plus concrète. Les relations entre l'Éthiopie et les Noirs du monde se développèrent rapidement, tout en restant préoccupées par ces questions relatives au phénotype des éthiopiens.

6. L'Éthiopien peut-il changer la couleur de sa peau ?

Pour nous introduire aux débats relatifs au phénotype des Éthiopiens, il peut être utile de rappeler ici cette incompréhension exprimée par W. E. B. Du Bois en 1946 :

« Alors ici en Éthiopie, 'terre des Noirs', pays des 'visages brûlés', nous sommes toujours face au stupide paradoxe que ces Noirs n'étaient pas Nègres. Que sont les Nègres alors ? Qui sont les Africains ? Pourquoi est-ce que toute l'histoire de l'Éthiopie a été négligée ou imputée à des 'Hamites' blancs ? Et pourquoi est-ce que chaque historien et encyclopédiste, chaque fois qu'il écrit sur la civilisation du haut Nil se sent-il obligé de réitérer que ces Noirs n'étaient 'pas des Nègres' ? »⁶⁰.

En faisant ici référence aux « Hamites », Du Bois se faisait l'écho d'une hypothèse sur la couleur attribuée aux Hamites qui traversait l'histoire des études africaines. Cette question était en fait symptomatique de la nature des relations interraciales qui en changeant à travers le temps offrirent différentes interprétations de la nature des Hamites (Sanders 1969). Au cœur de ces discussions, se trouvaient les mentions bibliques de Ham (parfois Cham en français), le plus jeune fils de Noé maudit par son père (*Genèse* IX, 18-29). Condamné à servir ses frères, Ham aurait servi de légitimité divine à l'asservissement des Noirs par l'esclavage transatlantique. La nouvelle conception hamitique élaborée au début du dix-neuvième siècle renversa ce paradigme, notamment pour pouvoir expliquer les origines de la grande civilisation égyptienne dont les Européens étaient devenus plus familiers dans le sillage des campagnes de Napoléon. Largement impulsée par le clergé, cette réinterprétation indiquait que seulement Canaan, fils de Ham avait été maudit, et non Ham lui-même. Par conséquent, les Égyptiens étaient des Hamites, mais Caucasoïdes, jamais maudits et capables de civilisation.

Soutenue par l'anthropologie américaine et par la philologie, la nouvelle théorie hamitique s'épanouit jusqu'à devenir solidement établie au début du vingtième siècle. Supplantant la théologie, la science affirma que les Hamites étaient une branche de la race caucasienne, arrivée donc en Afrique et non pas endogènes au continent, avec une famille de langues hamitiques propres. Par extension, les Hamites, souvent décrits par leur activité, le pastoralisme, gagnaient ainsi une identité culturelle et toutes les traces de civilisations trouvées en Afrique étaient attribuées à ces « étrangers » venus d'ailleurs. C'est seulement aux indépendances que des historiens dégagés des liens coloniaux commencèrent enfin

⁶⁰ Du Bois, *The World and Africa* (1946 : 118).

à exprimer des doutes sur la viabilité de ces interprétations, dont l'impact fut néanmoins marquant (Sanders 1969)⁶¹.

En ce qui concerne l'Éthiopie, ce serait un raccourci peut-être erroné de parler d'application par l'historiographie européenne de cette nouvelle théorie hamite datant du début du dix-neuvième siècle. Pourtant, certains ressorts de l'historiographie dominante jusqu'aux années 1970 n'en sont pas bien loin à certains égards, notamment dans l'effort d'expliquer l'ancienne civilisation éthiopienne uniquement en termes de facteurs externes. Les « Sémites », qui seraient venus en Éthiopie du sud arabe, furent ainsi crédités des origines de la civilisation éthiopienne des hauts plateaux. Avec le poids des philologues et des orientalistes dans l'historiographie, l'Éthiopie ancienne limitée au royaume axoumite en était venue à représenter la quintessence de l'histoire et de l'identité éthiopienne, faisant basculer jusqu'à récemment dans l'oubli les contributions culturelles des autres groupes linguistiques, couchitique, omotique et nilotique (Teshale Tibebu 1995 : xvi-xvii, xxiii-xiv).

La question de la « race » des Éthiopiens était en fait une question aussi importante pour les Noirs que pour les Blancs. Le meilleur moyen d'approcher ces débats est de mettre les invitations prodiguées par le gouvernement éthiopien aux Noirs du monde et l'accueil qui leur était réservé en parallèle avec les réactions des Européens à ce flux migratoire ténu mais constant. Déjà sous le règne de Ménélik, plusieurs Noirs avaient pris la route éthiopienne. Benito Sylvain avait mentionné « l'incroyable hostilité de la part des Européens » et les Caribéens et Afro-américains qui le suivirent l'apprirent à leurs dépens⁶².

Peu de choses sont connues sur Joseph Vitalien, un médecin martiniquais (Scott 1993 : 201)⁶³ ou guadeloupéen (Pankhurst 1967 : 65-66, Prouty 1986 : 283, Lara 2000 : 184-185) né en 1868 et arrivé à Djibouti en 1899, qui devint le médecin personnel de l'empereur Ménélik en 1904 (Pankhurst 1967 : 65). Le Dr. Vitalien racontait en 1909 à un rédacteur du *Journal de Paris* :

« Voilà dix ans que j'occupe mon poste auprès de l'Empereur : j'étais installé dans un village de Bourgogne, des amis me pressèrent d'aller là-bas ; je partis chez les Abyssins, auprès des Gallas, mes frères noirs ; j'allais organiser le campement sanitaire à Djibouti. Un jour, le Ras Makonnen me fit venir à douze jours de marche de la côte, à travers les déserts Somali. J'opérai quelques guérisons, je devins le médecin puis le conseiller du Ras Mahonnen [sic] ; alors Ménélik dit : 'Je suis le roi, le bon médecin est pour moi'. Makonnen m'accompagna à la cour du Négus. Et je devins le médecin de celui-ci » (cité par Lara 2000 : 184-185).

⁶¹ Il suffit de voir que certains livres d'histoire africaine, encore aujourd'hui, réutilisent et réactivent ces interprétations hamitiques pour réaliser le poids culturel et historique de leur impact.

⁶² Sylvain, *Étoile Noire*, (1906: 108).

⁶³ Voir aussi A. Zervos dans *L'Empire d'Éthiopie*, (1936 : 259).

L'incertitude demeure sur les raisons qui poussèrent Vitalien à entreprendre le long voyage vers l'Éthiopie, mais ses compétences ne restèrent pas inaperçues à la cour. En sus de ses responsabilités médicales, l'éducation du jeune Tafari lui fut confiée avant que Monseigneur Jarousseau ne prenne la relève (Berhanou Abebe 1998 : 163). Le Docteur Mérab, géorgien naturalisé français et arrivé en 1908 en Éthiopie raconta le mépris qu'il avait pour Vitalien :

« un nègre de la Guadeloupe, originaire de la Côte-des-Esclaves, montait du Bas-Niger au Haut-Nil ; sous prétexte de guérir les gens, il s'introduisit dans la politique (...) mais on vit vite quel loup était entré dans la bergerie dévastée sous un déguisement de berger »⁶⁴.

Alors que Vitalien était très respecté à la cour (Prouty 1986 : 283-284, 292), le Dr. Mérab souligna de façon erronée que l'empereur Ménélik avait « en grande horreur » le médecin nègre autant qu'un autre, Indochinois, arrivé quelques années plus tard. Le Dr Mérab détestait Vitalien et il utilisa de nombreux termes pour parler de lui sans jamais le nommer : « Peau-Noire », « *mano negra* », « la langue noire », « termites de l'influence française ». Il indiqua que « la peau du nègre se déteignait, quelque bon teint qu'elle fût, sur tous ceux qui l'approchaient », et que « le nègre, qui avait l'âme autrement foncée que la peau, revenait d'Europe » et était « incapable par hérédité d'apprécier la noblesse » d'une parole donnée⁶⁵. Malgré une telle spécificité biologique héréditaire attribuée à son confrère, le Dr. Mérab ne put pourtant empêcher le Dr. Vitalien de devenir en 1909 le directeur du premier hôpital du pays qui s'ouvrit à Harrar, l'Hôpital Ménélik II⁶⁶. De plus, il semblerait que Ménélik ait proposé au Dr. Vitalien le poste de ministre de la santé publique, alors que les étrangers, malgré leur influence sur la création du premier cabinet de l'empereur en 1907, étaient exclus de sa composition. Face à l'opposition des puissances européennes en présence, le ministère français des affaires étrangères aurait demandé à Vitalien de décliner l'invitation (Pankhurst 1967 : 66-67). Dans un de ses multiples rapports envoyés au gouvernement français, Vitalien l'exprimait lui-même ainsi :

« Je puis aussi vous confier... que Ménélik me pressait instamment de prendre le ministère de la Santé Publique qu'il créait pour moi, mais je savais qu'en acceptant, j'éveillerais des susceptibilités à Rome et à Londres, et je refusai de devenir ministre du Négus pour me consacrer tout entier à mon rôle plus modeste mais utile cependant, de médecin-missionnaire » (cité par Lara 2000 : 185).

Rome, Londres ou Paris, les légations étrangères partageaient le préjugé de couleur avec le Dr. Mérab et désapprouvaient que des responsabilités publiques soient tenues par des Noirs, même français. C'est le même type de désapprobation auquel s'est heurté William H. Ellis (Guillaume Enriques Ellesio). Né au Texas vers

⁶⁴ Dr. Mérab, *Médecins et Médecine en Éthiopie*, (1912 : 212).

⁶⁵ Dr. Mérab, *Médecins et Médecine en Éthiopie*, (1912 : 213-214).

⁶⁶ J. Robbins, « The Americans in Ethiopia » (1933 : 69).

1865, Ellis était un métis polyglotte de parents cubain et mexicain. Entrepreneur, il eut de multiples métiers, spéculateur de coton et laine, courtier à la bourse de Wall Street, ou encore gérant de fortunes industrielles. Il avait rencontré à Londres Ras Makonnen et *käntiba* Gebru Desta, maire de Gondar, à l'occasion du couronnement du roi Edouard VII en 1902, et avait été invité à visiter l'Éthiopie. Il fit le voyage en 1903, accompagné du Haïtien Benito Sylvain qui faisait son troisième voyage, et devint ainsi peut-être le premier Afro-américain à visiter l'Éthiopie, chargé d'amener à Ménélik le premier traité commercial passé entre l'Éthiopie et les États-Unis. Seul un long article de R. Pankhurst rassemble les informations existantes sur la trajectoire d'Ellis, et nous n'en retiendrons ici que quelques éléments (Pankhurst 1972).

W. Ellis était avant tout intéressé par le commerce, et étudiait attentivement les possibilités offertes par l'Éthiopie, où il espérait développer le secteur bancaire et la culture intensive à grande échelle du coton sur des concessions offertes par l'empereur. Après l'arrivée en Éthiopie fin 1903 du consul américain en France, Robert P. Skinner, les autorités américaines se firent réticentes à confier à une personne de couleur la suite des négociations pour l'établissement d'une relation commerciale entre les deux pays. R. Skinner insistait à définir racialement l'Éthiopie comme « couchite caucasienne » et les Éthiopiens comme « sémites caucasiens ». Cherchant à instaurer une différence, voire un antagonisme racial, entre Éthiopiens et Afro-américains, il affirmait savoir de source sûre que Ménélik se considérait caucasien lui-même (Negusse Ayele 2003 : 48). Malgré les préjugés du consul américain, Ellis fit partie de la mission suivante, faisant valoir sa proximité avec l'empereur et sa connaissance du pays. Il repartit ainsi en Éthiopie dès 1904 pour faire ratifier le document. Personnage dont la presse américaine a beaucoup parlé, on peut néanmoins regretter que,

« pour grande partie de sa vie, nous ne puissions le voir qu'à travers les yeux d'une presse blanche essentiellement hostile, intéressée par des nouvelles à sensation et écrite par des journalistes dont les traditions les poussaient à ridiculiser ou dénigrer leurs compatriotes noirs » (Pankhurst 1972 : 110).

Ellis, qui affirmait avoir du « sang africain » et être « racialement apparenté à Ménélik » (Pankhurst 1973 : 105 et 103), contribua à mettre en relation l'empereur avec le philanthrope américain Andrew Carnegie qui soutenait l'éducation des Noirs. Dans une lettre datée de novembre 1903, Ménélik remerciait Carnegie de son « don aux Africains Américains des États-Unis, assistant et aidant » leur développement éducatif (Pankhurst 1972 : 93). La volonté d'Ellis de lier la situation des Noirs avec les projets commerciaux bilatéraux qui se mettaient alors en place est formulée en 1911 dans un contrat Allemagne – États-Unis, un document fondateur d'une compagnie commerciale en Éthiopie que Pankhurst a intégralement reproduit. Extrêmement complet, étudiant les possibilités commerciales des minéraux, du bétail, des produits de l'agriculture mais aussi les marchés visés et proposant un plan financier, ce contrat semble être le premier

document proposant l'envoi d'Afro-américains en Éthiopie. Dès le début, lors de la présentation des parties, il était précisé qu'Ellis « étant connecté par des liens de sang avec les races Hamites » et qu'en plus de sa grande expérience d'entrepreneur, il était un acteur incontournable de la mise en place de cette compagnie. Dans la rubrique « main d'œuvre », l'idée était formulée « d'importer plusieurs centaines d'Africains Américains des États-Unis d'Amérique en Abyssinie » comme enseignants ou contremaîtres, ce qui aurait permis la transmission de savoir-faire spécifiques comme la culture du coton ou du blé (Pankhurst 1972 : 113-114). Ce projet commercial n'a jamais reçu le soutien financier des autorités américaines espéré par Ellis. L'annonce de la disparition de Ménélik en 1913 suspendit toute prérogative commerciale et laissa en suspens la question des concessions foncières offerte par l'empereur à Ellis et, à travers lui, aux Américains.

Daniel Alexander, lui, fut épargné par les préjugés entretenus par les occidentaux. Ceci était sûrement dû au fait que bien qu'il ait lui aussi été un protégé de Ménélik, il n'occupait pas de poste officiel ou gouvernemental et ne cherchait pas à devenir un relais entre gouvernements éthiopiens et étranger. Venu du Missouri, Daniel R. Alexander était semble-t-il un missionnaire, de surcroît forgeron, qui arriva en Éthiopie en 1908 (Scott 1993 : 86). Il s'installa dans une ferme non loin d'Addis-Abeba, et avait « de nombreux serviteurs et du bétail sur sa propriété »⁶⁷. Il est souvent considéré comme le premier Afro-américain à s'être installé en Éthiopie. Très peu d'informations subsistent sur lui, mais il resta dans le pays au moins jusqu'en 1935. Il est d'ailleurs probable que le groupe de Noirs américains installé dans les années 1920 et formant une « communauté sur les hauts plateaux amhara » mentionnée par l'historien A. Del Boca soit une référence à la ferme de D. Alexander, alors hôte de plusieurs visiteurs (Del Boca 1969 : 38). En revanche, l'affirmation selon laquelle, dans une lettre dictée en 1909 par Ménélik mourant, six millions d'acres de terres auraient été réservées aux Noirs désireux de « rentrer à la maison », si elle n'est pas improbable, ne put être vérifiée (Ellison 1977 : 76).

Une fois que Tafari prit en main la régence et notamment les relations extérieures de l'empire, une autre dynamique s'instaura. Sans cesser de profiter du passage et des compétences d'Afro-américains ou Caribéens de passage en Éthiopie, Tafari, à travers une politique d'ouverture et d'invitation offrit en plusieurs occasions l'opportunité aux Noirs du monde de venir s'installer en Éthiopie afin qu'ils contribuent au développement du pays. La première occasion se présenta en 1919 lorsque le gouvernement éthiopien envoya aux États-Unis une délégation féliciter la Belgique, la Grande-Bretagne, la France et les États-Unis pour leur succès à l'issue de la guerre mondiale. *Däjażmač* Nadew, un neveu de l'Impératrice Zawditu, commandant de l'armée impériale, mais aussi *blattenguéta* Heruy Wolde Selassie, le maire d'Addis-Abeba, *käntiba* Gebru, maire de Gondar et *ato* Sinkas le secrétaire de Nadew composaient cette délégation. Le vice-consul

⁶⁷ J. Robbins, « The Americans in Ethiopia » (1933: 69).

américain à Aden, Addison E. Southard, était également affecté à l'Éthiopie et il avait mis en garde les autorités américaines sur les risques que pourrait rencontrer cette délégation face à la ligne de couleur active en Amérique et sur les conséquences que cela porterait sur les relations naissantes entre les deux pays.

La presse noire américaine a largement couvert cette visite, qui était pour les Afro-américains une occasion importante « de s'identifier avec des représentants officiels d'un pays africain indépendant et qui figurait de façon prééminente dans leur héritage » (Harris 1994 : 4). Très bien accueillis par le gouvernement américain, les Éthiopiens firent néanmoins l'expérience de la discrimination raciale à l'américaine quand l'entrée dans un club de New York leur fut refusée sous prétexte de leur couleur. Dès le lendemain l'affaire figurait en une des journaux, et cette expérience désagréable contribua à effacer toute notion de différence raciale entre Afro-américains et Éthiopiens aux États-Unis (Harris 1994 : 5). Plus significatif encore, *käntiba* Gebru lança un appel à l'émigration vers l'Éthiopie. Éduqué en Suisse, il avait déjà rencontré Benito Sylvain et William Ellis. Son invitation à l'adresse des Noirs américains les poussait à s'engager dans le développement de l'Éthiopie, et plusieurs d'entre eux dirent par la suite avoir été inspirés par ce message (Harris 1994 : 6). L'UNIA de Marcus Garvey avait obtenu de *däjazmač* Nadew qu'il vienne s'adresser au public mais les autorités empêchèrent l'ouverture du local qui devait les accueillir⁶⁸. Ce n'était que partie remise parce qu'en août 1922 M. Topakyan, le consul général de Perse, alors représentant du gouvernement éthiopien aux États-Unis remettait à Marcus Garvey une lettre lue *in absentia* lors du troisième congrès de l'UNIA. Ce message, venu des « roi et reine du berceau de la civilisation, l'Abyssinie » était une invitation à l'installation en Éthiopie, accueillie sous des applaudissements nourris :

« Assurez-les [les membres de l'UNIA] de la cordialité avec laquelle je les invite à rentrer dans leur patrie (*homeland*), particulièrement ceux qualifiés pour résoudre nos lourds problèmes et pour développer nos vastes ressources, enseignants, artisans, mécaniciens, écrivains, musiciens, hommes et femmes professionnels, tous ceux qui peuvent mettre la main au travail constructif dont notre pays sent si profondément le besoin »⁶⁹.

Par la suite, c'est à travers *azaz* Workneh Esheté (Charles Martin), un médecin alors ambassadeur à Londres, que l'invitation fut réitérée. De passage aux États-Unis en 1927 pour des discussions diplomatiques liées à la construction du grand barrage sur le lac Tana, il rencontra une délégation d'Afro-américains et incita « fermiers, ingénieurs, médecins, physiciens, dentistes » etc. à venir en Éthiopie (Harris 1994 : 6). Il leur assura qu'ils recevraient de la terre et de bons salaires, mais personne ne partit pour l'Éthiopie avec lui. En juillet 1930 Addison E. Southard, devenu le représentant des États-Unis en Éthiopie, adressa un long rapport au

⁶⁸ Voir in Hill I (1983 : 459-460)

⁶⁹ Lettre remise par M. Topakyan, in Hill IV (1985 : 1006-1007).

Département d'État dans lequel il soulignait que de « nouveaux développements dans les attitudes éthiopiennes vis-à-vis des étrangers semblent tendre vers une faveur spécifique envers ceux qui ont la peau noire » (Harris 1994 : 8). Southard reconnaissait que la modernisation de l'Éthiopie nécessitait des professionnels et techniciens étrangers, mais il s'inquiéta de l'attitude de Tafari qui relevait parmi ces derniers l'arrogance de certains Blancs. Il suggéra la solution d'embaucher plus de Noirs afin que ce sentiment de supériorité ne puisse être affecté par les visiteurs aux dépens des Éthiopiens.

Ces différentes initiatives promues par Tafari, peut-être marginales au vu des autres développements politiques internationaux, sont pourtant extrêmement importantes. Pour la première fois, une politique de la main tendue vers les communautés noires aux États-Unis était directement exercée par le pouvoir éthiopien. L'identification classique avec l'Éthiopie était ainsi renouvelée par l'apparition sur la scène internationale des représentants officiels de l'État éthiopien, guidés par la main de Tafari. La conscience grandissante d'intérêts communs et d'une destinée partagée a été une des conséquences de ces invitations. Si elles n'ont pas été immédiatement honorées, les nationalistes afro-américains ont néanmoins été dynamisés par ces événements et différentes organisations populaires furent formées suite à ces contacts, comme la *Star Order of Ethiopia* et l'*Ethiopian Missionaries to Abyssinia*, fondées par Cleveland Redding (Harris 1994 : 7). Les réticences constantes des Européens présents à Addis-Abeba vis-à-vis de ces invitations et du flux migratoire ténu mais constant qui en résultait étaient la marque du racisme qui imbibait leurs mentalités, et qui n'était pas près de s'épuiser. Pour les puissances européennes, il était risqué de laisser cette identification et cette coopération entre Éthiopie et Noirs du monde se développer hors de leur contrôle. À plusieurs reprises, les Éthiopiens en visite officielle avaient démenti être des « Nègres », ce qui n'était pas très étonnant. Comment auraient-ils pu vouloir s'identifier à une population de deuxième classe aux États-Unis, socialement et économiquement marginalisée, ségréguée, lynchée ? Les officiels éthiopiens n'usaient d'ailleurs jamais du terme « Nègres » mais désignaient les Noirs par le terme « Africains »⁷⁰. La politique panafricaine du régent, activée par ces contacts, messages, invitations, rencontres et jusqu'à aujourd'hui méconnue par l'historiographie éthiopienne, démentait les allégations courantes que les Éthiopiens n'étaient pas, ou ne se considéraient pas comme des Noirs.

L'Éthiopie, dont la représentation avait été nourrie de la textualité biblique et de la première victoire anti-coloniale à Adwa devenait, grâce à Tafari, de plus en plus « réelle ». L'apogée allait être atteint avec le sacre de Tafari comme *negusä nägäst*, Roi des rois, le 2 novembre 1930, qui suivit le couronnement du 7 octobre

⁷⁰ C'est le cas de toutes les occurrences publiques rapportées par la presse panafricaine, ainsi que dans les discours de l'empereur édités et publiés en anglais. Voir par exemple Haile Sellassié (1967 : 190, 203, 206 etc.). Une fois, pour distinguer parmi tous les Américains, l'empereur utilisa les termes « *black Americans* » (Haile Sellassié 1994 : 27).

1928 où il était devenu *negus*, roi. L'assise de son pouvoir était consolidée et il prit le nom et les titres symboliquement très chargé de Haïlé Sellassié I^{er} (pouvoir de la Trinité), Lion conquérant de la tribu de Juda, Roi des rois, Seigneur des seigneurs, Élu de Dieu, empereur d'Éthiopie. L'empereur en tenue d'apparat fit la une de nombreux journaux et magazines et en plus des invités officiels au sacre, de nombreux journalistes, des curieux et visiteurs en profitèrent pour faire le voyage vers l'Éthiopie. Les relations entre Éthiopie et Noirs du monde se découvrirent une nouvelle vigueur. La destinée de l'éthiopianisme moderne fut lancée et le mouvement rastafari naquit dans son sillage. Les migrants noirs vers l'Éthiopie devinrent plus nombreux à essayer de s'installer dans l'ancien royaume de la reine de Saba, devenu l'incarnation moderne du pouvoir noir.

*

L'éthiopianisme était une matrice idéologique créée à partir et autour du nom Éthiopie dans les mondes noirs. À partir d'un substrat biblique, le nom Éthiopie devint le synonyme de l'Afrique et de la race noire, offrant un renversement symbolique pour les Noirs des Amériques vivant dans des sociétés à peine sorties de l'esclavage. Face à une historiographie qui créa bien peu de dialogue entre l'éthiopianisme en Afrique et l'éthiopianisme aux États-Unis, nous avons choisi les termes « ceinture éthiopienne » pour désigner les espaces dans lesquels l'éthiopianisme était vivace et circulait. En définissant la notion d'éthiopianisme moderne, nous avons cerné les moments et les raisons qui firent basculer cet imaginaire de l'Éthiopie vers son incarnation dans les structures et les représentants de l'État éthiopien. Quittant le champ strictement symbolique, les relations tangibles entre l'Éthiopie et les Noirs du monde prirent forme grâce aux premiers migrants vers l'Éthiopie, qui furent souvent des Caribéens. Ils ont été soutenus par l'État éthiopien qui déploya une politique panafricaine en invitant à plusieurs reprises des professionnels noirs à venir, malgré le racisme de la plupart des Européens qui vivaient en Éthiopie. Les événements des années 1930 et les prémices des installations à Shashemene feront l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE III

Prémices du retour à Shashemene

Dévoiler les prémices du retour à Shashemene impose de prendre en compte plusieurs dynamiques combinées, qu'il s'agira dans ce chapitre de distinguer et d'explicitier. Après le sacre de 1930, la guerre italo-éthiopienne (1935-1941) contribua à diffuser un sentiment de solidarité raciale et internationale aux déclinaisons religieuses et politiques. Les arrivées en Éthiopie de migrants caribéens qui s'identifiaient au sort du pays révéleront les formes de la « nation éthiopienne » hors d'Éthiopie. Nous soulignerons particulièrement comment la formation, à cette occasion, de l'*Ethiopian World Federation*, une organisation pro-éthiopienne à New York contribua à nourrir ce sentiment. En reconstruisant le processus qui porta Haïlé Sellassié I^{er} à donner à cette organisation des terres à la périphérie de Shashemene, la convergence de deux idéologies et de leurs pratiques, le retour en Afrique et l'éthiopianisme sera éclairée. Les portraits des premiers arrivés à Shashemene illustreront un tournant où le prestige de l'Éthiopie s'affaiblissait devant celui des indépendances africaines, et où les expressions de l'éthiopianisme allaient basculer des États-Unis vers la Jamaïque.

1. L'hymne éthiopien universel et Arnold J. Ford

L'hymne éthiopien universel (*Universal Ethiopian Anthem*) avait été déclaré « hymne de la race noire » lors du premier congrès des peuples noirs du monde (*First Convention of the Negro Peoples of the World*) organisée par Marcus Garvey à New York en 1920¹. Équivalent à un hymne national pour une nation noire sans territoire, il s'étendait sur trois couplets et un refrain² :

I

*Ethiopia thou land of our fathers
Thou land where the gods loved to be,
As storm cloud at night suddenly gathers
Our armies come rushing to thee.
We must in fight be victorious*

¹ Voir in Hill II (1983 : 575).

² Voir in Hill II (1983 : 575-576). Différentes versions de l'hymne éthiopien universel sont en Annexe 2.

*When swords are thrust outward to gleam;
For us will the vict'ry be glorious
When led by the red, black and green*

Chorus

*Advance, advance to victory,
Let Africa be free
Advance to meet the foe
With the might
Of the red, the black and the green*

II

*Ethiopia, the tyrant's falling
Who smote thee upon thy knees,
And thy children are lustily calling
From over the distant seas;
Jehovah the great one, has heard us,
Has noted our sighs and our tears,
With His spirit of Love He has stirred us
To be the One through the coming years*

III

*Oh Jehovah the God of the ages,
Grant unto our sons that lead
The wisdom Thou gave to Thy sages,
When Israel was sore in need.
Thy voice thro' the dim past has spoken,
Ethiopia shall stretch forth her hand,
By Thee shall all fetters be broken,
And Heav'n bless our dear fatherland*

Comme la plupart des hymnes nationaux, l'hymne éthiopien universel était un chant de guerre, de lutte et finalement de victoire qui identifiait les éléments constitutifs de la nation et procédait par séries d'analogies. La nation était incarnée par l'Éthiopie, « la terre de nos pères », à laquelle était attribuée une destinée prophétique marquée par la reprise du psaume LXVIII, 31, « l'Éthiopie tendra bientôt ses mains [vers Dieu] », signe distinctif du corpus de l'éthiopianisme. Les

termes Éthiopie et Afrique y étaient mentionnés comme une seule entité nationale et leurs « fils » comparés à Israël, leurs « enfants » dispersés au-delà des mers adressaient leurs plaintes au « Dieu de tous les âges ». Une « nation éthiopienne » était érigée, à laquelle participaient les milliers de membres de l'UNIA. Cet hymne eut une postérité qui s'étendit bien au-delà de l'organisation de Garvey. Cette postérité se forma à travers diverses réappropriations par des congrégations religieuses, des organisations populaires ou séculières, qui dessinèrent une « nation éthiopienne » imaginée et multi-située dans l'espace de la diaspora africaine. Après les membres de l'UNIA dans les années 1920, il fut chanté par des militants « éthiopiens » aux États-Unis jusque dans les années 1950³. En Jamaïque, depuis la première génération de Rastafariens qui avaient été garveyites, l'hymne n'a pas cessé de vivre et il est aujourd'hui connu et chanté par les Rastafariens en et hors de Jamaïque. L'hymne éthiopien universel est comme un fil courant tout au long siècle, qui, une fois dévidé et suivi indiquerait les formes de cette « nation éthiopienne » prête à rentrer « à la maison ».

Le premier membre de cette « nation éthiopienne » à faire le retour en Éthiopie était un des co-auteurs de l'hymne, Arnold Josiah Ford (1877-1935). L'autre co-auteur, Benjamin Ebenezer Burrell (1892-1959), un Jamaïcain, arriva aux États-Unis en 1917 et travailla un temps dans l'industrie militaire avant de revenir à ses premiers talents de journalisme. Il ne resta pas longtemps auprès de l'UNIA et en juillet 1920 il devint, avec son frère Theophilus, l'éditeur du *Crusader*, l'organe officiel de l'*African Blood Brotherhood*. Fondée en 1919 par Cyril Briggs, originaire de l'île antillaise de Saint Kitts arrivé en 1905 aux États-Unis, l'*African Blood Brotherhood* s'opposait à Garvey, et Burrell en devint le directeur de la recherche historique. Il s'engagea par la suite dans différentes organisations syndicales⁴. Arnold Josiah Ford emprunta une toute autre trajectoire. Né à la Barbade, il était compositeur, musicien, linguiste et théologien. Il avait été membre du corps musical de la *British Royal Navy* durant la première guerre mondiale⁵. Arrivé à Harlem après la première guerre mondiale, il devint membre d'une congrégation de Juifs noirs (Ottley 1943 : 144). Les membres des congrégations de Juifs noirs, en plein essor, s'identifiaient à la fois aux Hébreux et aux Éthiopiens – nous y reviendrons dans un instant. Grâce à son étude exhaustive de la Torah, du Talmud et de l'hébreu, Ford s'éleva à la position de rabbin. Comme de nombreux Caribéens et Juifs noirs, il s'engagea dans l'organisation de Marcus Garvey, l'UNIA, et il en devint le directeur musical.

En sus de l'hymne éthiopien universel, il composa entre 1920 et 1926 de nombreux chants dont vingt et un sont rassemblés dans un livret intitulé *The*

³ Pour des références à l'hymne éthiopien universel chanté par ces militants américains, voir *New Times & Ethiopia News (NT&EN)*, 18/10/1952 et 15/11/1952. Nous reviendrons sur ces groupes plus loin.

⁴ Voir la notice biographique établie dans Hill I (1983 : 227). Sur l'*African Blood Brotherhood*, voir James (1998 : 155-184).

⁵ Voir la notice biographique établie dans Hill II, (1983 : 398).

*Universal Ethiopian Hymnal*⁶. Pétris de références bibliques, ces chants à caractère religieux sont représentatifs des multiples influences culturelles présentes à Harlem à l'époque. Certains s'attachent à des expressions telles *Awake !*, *Perfect Love*, plusieurs portent le nom Afrique dans le titre, l'un reprend le slogan de l'UNIA : *One God, One Aim, One Destiny* et d'autres sont destinés à glorifier Garvey : *God Bless Our President* et *Potentate's Hymn*. Alors que *Ethiopia's children* popularisait avec dix ans d'avance le titre porté par Hailé Sellassié, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, d'autres sont à la gloire d'Allah et parlent de mosquées. Quatre chants indiquent qu'ils « viennent des Hébreux ». A. J. Ford devint un personnage incontournable de la petite communauté new-yorkaise des Juifs noirs et fonda, après le déclin de l'UNIA en 1925, la Maison des Fils d'Abraham, *Beth B'nai Abraham*. Malgré les schismes et les divisions, Ford installa sa congrégation et sa chorale, continua à enseigner l'hébreu et à prêcher l'identité éthiopienne des « vrais Juifs » (Landes 1967 : 180-183).

Dans son brillant portrait du Harlem de la première moitié du vingtième siècle, Jervis Anderson indiqua que « Juifs noirs » était une épithète fréquemment utilisée pour désigner les Caribéens à Harlem. Elle faisait référence à leur surreprésentation professionnelle et à leur réputation dans les affaires (Anderson 1982 : 301-304). C'est le même usage auquel fit référence Christine Chivallon en mentionnant le « mythe du *black jew* ('Juif Noir') accolé aux Antillais, et aux Jamaïcains en particulier, qui pose les bases d'une réputation de minorité ethnique dynamique au sein de la société américaine » (Chivallon 2004 : 100). Les termes « Juifs noirs » désignaient les communautés migrantes originaires de la Caraïbe caractérisées par leur vitalité commerciale, mais aussi les nombreux prêcheurs et congrégations du même nom qui bourgeonnaient dans les grandes villes nord-américaines dès la fin du dix-neuvième siècle et dans lesquelles ces mêmes Caribéens étaient largement engagés. Le poids numérique des congrégations juives noires est délicat à définir. Entre une approximation minimaliste, dans les années 1920, qui chiffrait au moins huit congrégations à Harlem (Brotz 1964 : 10) et une autre maximaliste, dans les années 1930, qui chiffrait dix mille Juifs noirs à New York et quelques centaines de milliers aux États-Unis (Ottley 1943 : 142), il est bon de rappeler que ces congrégations allaient et venaient, et qu'elles étaient caractérisées par leur fluidité (Landes 1967 : 175). Les conditions de formation des cultes et temples des Juifs noirs ont été traitées par James Landing (2002) et Jacob Dorman (2004) qui mirent à jour les liens des Juifs noirs avec l'univers du pentecôtisme rural du sud des États-Unis et avec celui des praticiens de la « science », de l'occultisme et de la franc-maçonnerie. Depuis l'identification, dès les dix-huitième et dix-neuvième siècles, aux Hébreux en esclavage jusqu'à

⁶ *The Universal Ethiopian Hymnal*, 18 pages, compilé par Arnold J. Ford, publié par *Beth B'nai Abraham*, non daté, probablement 1927. In SC Scores Ford, Schomburg Center for Research in Black Culture, New York Public Library. Deux chants ont été republiés en Éthiopie : « Africa » et « Ethiopia's children » in « Arnold J. Ford's 'Universal Ethiopian Hymnal' : A note », *Ethiopia Observer* (1973).

l'association typologique des Juifs noirs avec les douze tribus d'Israël, les identifications et réappropriations fondées sur les lectures de l'Ancien testament furent nombreuses.

Y. Chireau définit deux thèmes récurrents de ces rencontres entre Juifs et Noirs (Chireau 2000 : 16). D'abord les analogies des expériences des peuples juifs et des peuples noirs, notamment leur histoire commune de dispersion, d'esclavage, de persécution et d'émancipation. Ces analogies facilitèrent diverses appropriations du judaïsme par des congrégations noires à travers l'adoption des langues et symboles des écritures, et par la formation de rituels spécifiques. Ensuite l'auto-désignation des Noirs comme Juifs en vertu d'un double héritage symbolique : juif et éthiopien. Les Juifs noirs s'identifiaient au peuple d'Israël et reconnaissaient dans la rencontre mythique entre le roi Salomon et la reine de Saba la fondation d'une lignée de rois éthiopiens et hébreux, qui était déclinée jusqu'à l'empereur d'Éthiopie, Hailé I^{er}7 (Brotz 1964 : 18, 51). Des peintures et des portraits de l'empereur occupaient une place préminente dans certaines synagogues (Trevisan Semi 2002 : 95). L'idée juive d'un peuple élu était réappropriée pour affirmer que les descendants d'Africains, appelés Éthiopiens, étaient choisis par Dieu pour une mission spécifique dans son projet de rédemption des peuples (Chireau 2000 : 20). Les Juifs noirs renouaient ainsi avec l'éthiopianisme pour en donner une autre interprétation, contemporaine de celles qui imbibaient les mouvements religieux et nationalistes noirs. La présence à Harlem dans les années 1920 et 1930 de Jacques Faitlovitch, un Juif polonais né en 1881 et engagé auprès des Juifs éthiopiens (*Falashas* ou *Béta Israëli*) dans des missions éducatives et informatives, contribua à nourrir cette matrice culturelle prête à se trouver des racines en Éthiopie (Trevisan Semi 2002 : 92-93). La nouvelle de la « découverte » par Faitlovitch de Juifs en Éthiopie permit aux congrégations harlémites de s'identifier de manière « scientifique » à ce groupe social à la fois juif et éthiopien (Brotz 1964 : 49).

En 1930, Arnold J. Ford décida de partir pour l'Éthiopie avec quelques membres de sa synagogue et contribua ainsi à « matérialiser » cette relation entre les Juifs noirs de Harlem et l'Éthiopie et à nourrir l'imaginaire d'appartenance et de « retour » en Éthiopie. Fort des donations de près de six cents membres de sa congrégation, Arnold J. Ford prit la route de l'Éthiopie en 1930. Loin des allégations qui voudraient le faire passer pour un des fondateurs de la *Nation of Islam* (Brotz 1964 : 11), l'historien William Scott laissa un des meilleurs récits de l'installation de Ford en Éthiopie (Scott 1993 : 181-184). Accompagné d'Eudora Paris, une chanteuse bien connue des nationalistes harlémites et de M. Jackman et M. Helliger, il devait assister au couronnement de l'empereur Haile Sellassié I^{er} en novembre 1930. Malgré la mort de M. Helliger en mer, la petite troupe retrouva Daniel Alexander, installé depuis 1908, Herbert Julian, l'aviateur de Harlem présent depuis le printemps 1930, Mme Hattie Kofi, une garveyite de New York et

⁷ Rabbin Arnold Ford au rabbin Matthew, 5 juin 1931. In Wentworth A. Matthew MS, Schomburg Center for Research in Black Culture, New York Public Library.

quelques autres. Dans un courrier manuscrit daté du 5 juin 1931 adressé au rabbin Matthew, autre figure importante des Juifs noirs à Harlem, Ford faisait état de ses relations cordiales avec l'empereur et la noblesse éthiopienne, et pressait le rabbin de rassembler de l'argent pour « construire et développer » en insistant : « réveillez-vous »⁸. Assez directif, il demanda à Matthew de faire des courriers, de mobiliser les congrégations et de les pousser à venir rapidement s'installer. Cette anxiété était causée par les opportunités qui, disait-il, lui avaient été offertes par les autorités éthiopiennes :

« Je leur ai dit, nous voulons des maisons pour nous-mêmes et nos générations pour toujours, nous voulons la liberté religieuse, nous voulons des fermes, des chevaux, des mules, du bétail et l'opportunité de travailler sur le grand barrage, nous voulons de la terre dans ses environs. Toutes cela ils nous l'ont donné. Oui, avec amour et bonne volonté ils ont répondu Oui. Allez-y. Venez. Construisez. Occupez »⁹.

Deux interprétations s'attachent au séjour de Ford en Éthiopie. Jacob Dorman souligna que le projet de Ford était « d'occuper » et de « civiliser » le pays, comme les Italiens qui préparaient déjà leur incursion en Éthiopie (Dorman 2004 : 292-293). Pourtant, dans la correspondance de Ford, la responsabilité d'établir une installation viable est évidente, bien plus que la prétention de devoir civiliser le pays. Dorman souligna également que les Éthiopiens traitaient mal Ford et ses disciples à cause de leur couleur. Tout en soulignant, à juste titre, que les Éthiopiens avaient des préjugés d'ordre culturel par rapport aux populations plus sombres issues du Sud du pays, l'historien se fondait sur les appréciations de C. S. Coon pour démontrer que les Caribéens souffraient de préjugés raciaux (Dorman 2004 : 293-294). Spécialiste de l'anthropologie physique et biologisée, Coon voyageait à la même époque en Éthiopie pour faire des mesures crâniennes mais sa mission se trouva confrontée à toutes sortes d'obstacles et ne put être menée à bien. Coon, pour le coup, était un américain raciste qui soutenait « l'idée noble » de l'Italie de « civiliser un peuple qui a une culture ancienne » et sa condescendance à l'égard de l'installation d'Afro-américains en découle logiquement¹⁰. Pour William Scott, qui interviewa à plusieurs reprises les membres de cette petite communauté, les relations entre élite éthiopienne et membres de la troupe de rabbin Ford étaient caractérisées par « une large dose de bonne volonté et d'harmonie » (Scott 1971 : 2). Ainsi Eudora Paris, arrivée en même temps que Ford, s'était produite plusieurs fois dans des réceptions au palais, et avec sa mère elles étaient devenues des couturières demandées par les dames de la noblesse éthiopienne. Les liens créés

⁸ Rabbin Arnold Ford au rabbin Matthew, 5 juin 1931. In Wentworth A. Matthew MS, Schomburg Center for Research in Black Culture, New York Public Library.

⁹ Rabbin Arnold Ford au rabbin Matthew, 5 juin 1931. In Wentworth A. Matthew MS, Schomburg Center for Research in Black Culture, New York Public Library. Mise en forme dans l'original

¹⁰ Coon, *Measuring Ethiopia*, (1935 : 145, 139). Ses théories raciales étant accusées dans les années 1960 de justifier la ségrégation, il quitta la présidence de l'association américaine d'anthropologie physique.

avec plusieurs grandes familles leur donnaient accès à certains privilèges et Scott interpréta ces relations comme la marque « d'une absorption partielle au sein de l'élite » éthiopienne (Scott 1971 : 15). Scott souligna comment les préjugés des missions diplomatiques, notamment françaises et américaines capitalisèrent souvent sur les préjugés traditionnels des amharas et tigréens, et contribuèrent ainsi à faire circuler l'image de relations tendues entre Afro-américains et Éthiopiens (Scott 1971 : 24).

Peu d'informations sont accessibles sur les réactions du gouvernement éthiopien à la judaïté de ces Caribéens venus des États-Unis, alors que les Juifs éthiopiens (*Falashas* ou *Béta Israël*) étaient généralement ostracisés. Les Juifs noirs de Harlem étaient peut-être d'abord considérés comme des étrangers avant d'être assimilés aux Juifs éthiopiens. Malgré les interprétations contrastées de W. Scott et J. Dorman, un certain décalage ressort de la position de rabbin Ford en Éthiopie. Les invitations réitérées à l'égard des Noirs américains, la cordialité des élites éthiopiennes et le soutien offert sur place contrastaient avec les moyens d'action réels de la congrégation harlémitte qui n'avait pas de capital, des compétences limitées et aucun support diplomatique ou commercial. Le plus grand risque que prenait Ford était de ne pas être en mesure de répondre aux opportunités et aux attentes des Éthiopiens et par là de porter préjudice à l'effort des congrégations noires qu'il représentait.

Deux ans après le rabbin Ford, un autre groupe arriva, poussé par les bonnes nouvelles reçues d'Éthiopie, dont les parents d'Eudora, Nancy et Thomas Paris, Alberta Thomas, Jane Foster, Ada et Augustine Bastian, et Mignon Innes, originaire de la Barbade, qui épousera le rabbin Ford. Ils étaient tous originaires de la Caraïbe, principalement des Îles Vierges, et avaient tous été engagés dans le mouvement de Marcus Garvey et/ou dans la congrégation de Ford, *Beth B'nai Abraham* (Scott 1971 : 14). En 1930, près d'une centaine d'Afro-américains et Caribéens étaient présents en Éthiopie. La plupart venaient des classes sociales les plus modestes, mais certains avaient des compétences techniques fort utiles en Éthiopie. Il y avait William Weeks, déjà âgé, horloger de Harlem ; John Sandiford, un ébéniste ; Oswald Nanton, un charpentier ; James Alexander Hart, originaire de la Guyane britannique et mécanicien ; George A. Smith, enseignant à Addis-Abeba puis à Dire Dawa, où il organisa l'association des *boy scouts* éthiopiens ; et Mr. Helweig, à qui des terres avaient été données par *käntiba* Gebru (Scott 1971 : 18-20). En 1934, plusieurs Afro-américains étaient attachés aux ministères de l'éducation et de la santé publique, comme John B. West, de Washington, diplômé de l'université d'Howard et arrivé avec sa femme, et le Docteur Reuben S. Young, de New York, officier sanitaire auprès de la municipalité de Dire-Dawa. Le factotum du major américain L. B. Roberts qui avait dessiné la route vers le lac Tana en 1930 était un Noir de Géorgie, John Henry Ware.

Dans les termes d'un visiteur blanc américain, la plupart des Afro-américains en Éthiopie étaient là pour « construire des routes, tuer des singes pour leur peau,

ouvrir des salons de coiffure, offrir des soins dentaires, enseigner le jazz et les *spirituals*, (...) ouvrir des cabarets et des cinémas »¹¹. Une de ces boîtes d'Addis-Abeba avait été ouverte par un Corse et s'appelait le Tambourine. Les artistes afro-américains s'y produisaient, la chanteuse Eudora Paris y jouait du piano et faisait écouter les derniers disques reçus des États-Unis. Elle était accompagnée par Ford qui jouait du banjo pour un public d'étrangers, Français, Belges, Italiens et Allemands¹². Cette petite communauté participait à la vie sociale d'Addis-Abeba, grâce à ses compétences d'artisanat ou de divertissement mais aussi à travers ses responsabilités dans les secteurs de l'éducation et de la santé. Elle serait probablement allée grandissante malgré la mort en 1935 de Thomas Paris et d'Arnold J. Ford, mais l'approche de l'invasion italienne mit un terme à son développement. La plupart des Afro-américains furent obligés de quitter l'Éthiopie en 1936, sauf Albertha Tomas et Mignon Ford, devenue veuve, qui sont restées (Harris 1994 : 151). Des années difficiles arrivèrent, durant lesquelles le paysage social et politique éthiopien fut bouleversé et le sort de l'Éthiopie surgit avec force sur la scène internationale.

2. « Le viol de l'Abyssinie »

Depuis sa marche sur Rome en octobre 1922, Mussolini s'était installé au pouvoir et avait établi une dictature fasciste sur le pays, les organes administratifs de l'État et le peuple. Alors que ses revendications sur l'Autriche avaient échoué en 1934, Mussolini alla chercher ailleurs gloire et pouvoir, et l'Afrique put devenir l'espace de tous les accomplissements. Cela faisait quelques années qu'il nourrissait le projet de retourner en campagne contre l'Éthiopie, et il ne fallut qu'un prétexte, l'incident de Walwal, en décembre 1934. Poste frontière entre le Somaliland italien et l'Éthiopie, Walwal, précieux pour ses nombreux puits, se trouvait du côté éthiopien mais les Italiens s'y étaient néanmoins installés. Un accrochage eut lieu entre forces italiennes et éthiopiennes, à la suite duquel les Italiens demandèrent des excuses et des réparations, inacceptables aux yeux des Éthiopiens. L'Éthiopie porta la discorde devant la Société des Nations (SDN) alors que les préparatifs de guerre commençaient des deux côtés. Début 1935, avec la volte-face de la France et le soutien de l'Angleterre qui craignaient l'alliance de Mussolini avec l'Allemagne nazie, l'Italie avait les mains libres. En octobre 1935, juste avant la condamnation de l'agression italienne à Walwal par la SDN, les armées fascistes traversaient la rivière Marab et envahissaient le pays. Ils prirent Adwa et rapidement s'établissaient à Meqelé. La guerre prit une tournure encore plus rude avec le maréchal Badoglio à la tête des corps italiens et l'usage de gaz chimiques pourtant interdits par la convention de Genève de 1925. La riposte éthiopienne arriva finalement en janvier 1936 mais fut écrasée par l'aviation italienne. La bataille de Maychaw, le 31 mars, scella la victoire militaire italienne dans le nord alors que par

¹¹ Robbins, *The Americans in Ethiopia*, (1933 : 69).

¹² Coon, *Measuring Ethiopia*, (1935 : 130-134).

le sud arrivait le maréchal Graziani. Supériorité numérique, technologie militaire plus avancée et logistique plus efficace firent des Italiens de redoutables combattants qui entrèrent à Addis-Abeba le 5 mai 1936 avec la satisfaction d'avoir vengé la honte d'Adwa en 1896. Haïlé Sellassié I^{er} était le premier empereur éthiopien à être confronté au choix de l'exil, et juste avant la chute de la capitale il prit le train pour Djibouti, passa par Jérusalem, Genève et fut accueilli à Bath, en Angleterre alors qu'en Éthiopie s'organisait la résistance populaire (Bahru Zewde 2000 : 166-176). L'agression fasciste contre l'Éthiopie eut un vaste impact international et bouleversa particulièrement les populations noires pour qui la nation éthiopienne était le symbole puissant de la liberté dans une Afrique partagée entre les puissances européennes. Le sentiment d'indignation et le soulèvement populaire et spontané contre la guerre ont été étudiés dans leurs dimensions africaines (Asante 1977), américaines (Venturini 1990, Scott 1993, Watkins-Owens 1996) et caribéennes (Yelvington 1999), et traversent la plupart des ouvrages sur le panafricanisme du vingtième siècle (Esedebe 1994, Meriwether 2002, Edwards 2003, Fikru Negash Gebrekidan 2005).

THE BLACK MAN.

THE ABYSSINIAN RAPE. THE BACKGROUND OF THE CONFLICT.

The Blackman, vol.1, n°19, août-septembre 1935, p. 16 © DR

a. *La mobilisation noire américaine*

La guerre italo-éthiopienne contribua à cristalliser un sentiment d'appartenance et de solidarité raciale et à redéfinir les relations entre Africains et descendants d'Africains. Aux États-Unis, la mobilisation populaire fut sans précédent, et comme le dit l'historien John Hope Franklin, avec l'invasion italienne de l'Éthiopie « presque du jour au lendemain, même le plus provincial parmi les Noirs américains devint enclin à l'international » (Franklin & Moss 1988 : 385). Très rapidement, des émeutes éclatèrent, notamment à Harlem entre communautés noires et italiennes qui se déchirèrent sur le sort de l'Éthiopie (Venturini 1990). La presse noire capitalisa sur les nouvelles de la guerre et de ses conséquences, et ne cessa de relayer des informations, des points de vue et des analyses des événements et de leurs significations symboliques. Le panafricaniste trinitadien George Padmore qui était alors à Londres exprima ainsi le sentiment qui parcourait les communautés noires :

« La prise brutale de l'Éthiopie, jointe à l'attitude cynique des grandes puissances, convainc les Africains et les peuples d'ascendance africaine du monde entier que les Noirs n'avaient pas de droits que les Blancs se croiraient obligés de respecter, si ces droits gênaient

leurs intérêts impérialistes (...) En constatant ainsi leur manque total de défense contre la nouvelle agression perpétrée en Afrique par des Européens, les Noirs ont jugé nécessaire de s'occuper d'eux-mêmes » (Padmore 1960 : 155).

Cherchant à « s'occuper d'eux-mêmes », des intellectuels et activistes noirs créèrent de nombreuses associations dont l'objectif était de soutenir la cause éthiopienne et de défendre la race noire. Prenons quelques exemples américains : dès 1934, l'*Ethiopian Research Council* fut fondé par l'anthropologue W. Leo Hansberry (Harris 1994 : 20-28) et en février 1935 les délégués de vingt organisations harlémites dont l'UNIA et des loges maçonniques formèrent le *Provisional Committee for the Defense of Ethiopia*. Le journaliste Robert F.S. Harris organisa un *Committee for Ethiopia* et le Dr Willis N. Huggins, après avoir rencontré des ministres éthiopiens en France et en Angleterre fonda les *Friends of Ethiopia in the United States* à Harlem. Le *Medical Committee for the Defense of Ethiopia* vit également le jour, ainsi que la *Pan-African Reconstruction Association*, le *Ménélik Club* et le *United Aid for Ethiopia* qui fédérait déjà les activités de plusieurs groupes. Les activités de ces groupes pro-éthiopiens prirent différentes formes : pétitions et appels auprès du gouvernement italien, à la Société des Nations, auprès du gouvernement anglais et des officiels américains, manifestations populaires, boycotts anti-italiens et campagnes pour lever des contributions financières et des volontaires armés (Ross 1972). Des « volontaires éthiopiens » cherchèrent à s'enrôler pour défendre l'Éthiopie et certains y arrivèrent avec des destins néanmoins différents.

Deux aviateurs, Hubert Julian et John Robinson s'engagèrent auprès des armées éthiopiennes et alors que Julian fut accusé de trahison, Robinson devint une figure légendaire à Harlem. Né à Trinidad, Julian émigra vers le Canada où il commença à voler puis en 1921 à Harlem où il devint officier dans l'unité paramilitaire de l'UNIA de Marcus Garvey, la Légion Africaine. Déjà connu pour ses acrobaties aériennes et son caractère flambeur, il fut recruté en 1930 par Melaku Beyen, un Éthiopien étudiant en médecine à l'université d'Howard, pour exécuter une performance à l'occasion du couronnement de l'empereur à Addis-Abeba. « L'aigle noir », comme il avait été surnommé, effectua un saut en parachute pour lequel il reçut les honneurs mais deux jours avant le couronnement, sans autorisation, il prit un des nouveaux avions de Tafari et eut un accident dont il réchappa par miracle. Banni de l'empire, il n'y revint qu'en 1935 pour entraîner des recrues d'infanterie. Sa réputation devint rapidement sulfureuse à cause de ses discours prétentieux sur son rôle à la cour, de bagarres dans les rues, de tentatives de séduction des filles de l'empereur et Julian démissionna en novembre 1935. De retour aux États-Unis, il se lança dans une campagne de dénigrement et de dénonciation de l'empereur et il s'aliéna définitivement l'opinion afro-américaine quand il partit en Italie après la chute d'Addis-Abeba en 1936 et y reçut la nationalité italienne (Scott 1993 : 81-95 et Harris 1994 : 54-57). Personnage

fantasque et honni, les Afro-américains le critiquèrent vivement et trouvèrent leur héros en l'autre aviateur, John Robinson, surnommé le « condor brun ».

Né en 1903 en Floride, Robinson fit ses études techniques à l'Institut Tuskegee, fondé en 1881 par Booker T. Washington. Ne trouvant pas de travail dans le sud, il partit pour Detroit, où il travailla comme mécanicien. Ce n'est qu'avec patience et ténacité qu'il réussit à intégrer une école aéronautique qui l'avait auparavant refusé à cause de sa couleur et qu'il devint le premier pilote afro-américain. Aux nouvelles de la guerre, il chercha à s'engager en Éthiopie et en 1935 rencontra Melaku Beyen. Ce dernier, malgré l'expérience peu concluante faite avec Hubert Julian transmit à l'empereur la demande de Robinson, qui fut acceptée. En avril 1935, Robinson arriva en Éthiopie où il fut promu officier de l'armée impériale. Réchappé des bombardements sur le front nord, il prit souvent les airs pour servir de liaison entre les fronts et les postes de commandement. Il quitta le pays juste avant la victoire italienne et reçut un accueil triomphal à Harlem. Robinson s'engagea dans des tournées de conférences et réceptions et il profita de sa visibilité pour défendre la cause éthiopienne (Scott 1993 : 69-80, Harris 1994 : 56-57). Deux figures très contrastées donc, qui marquèrent l'imaginaire noir américain et si elles ne permirent pas de faire une réelle différence dans les combats en Éthiopie elles contribuèrent néanmoins - surtout Robinson - à renforcer les liens panafricains entre Éthiopie et communautés noires des Amériques.

b. La guerre dans les Caraïbes

Moins bien étudiées qu'aux États-Unis, les réactions à la guerre italo-éthiopienne embrasèrent néanmoins la Caraïbe anglophone. Fort heureusement, des archives jamaïcaines rarement discutées ainsi qu'une lecture attentive de la presse noire internationale pourront apporter leur éclairage. De nombreux volontaires cherchèrent à s'engager dans l'armée éthiopienne, mais les ambassades et services d'affaires étrangères britanniques ne favorisaient évidemment pas une telle démarche. En Jamaïque, les brèves références aux réactions à la guerre italo-éthiopienne montrent que le conflit a été perçu comme une sorte de prélude aux agitations sociales qui culminèrent avec les révoltes ouvrières de 1938. La guerre fut comprise comme ayant simplement « éveillé » ou « agité » la conscience noire. Ainsi Ken Post affirma :

« En 1935, l'éthiopianisme en Jamaïque s'élargit et s'approfondit. L'Italie blanche, conduite par le dictateur Benito Mussolini attaqua l'Éthiopie et immédiatement une grande vague de sympathie pour l'État noir et son souverain balaya la Jamaïque – comme cela fut le cas partout. (...) Il est néanmoins significatif que cette sympathie ne prit aucune forme organisationnelle avant 1938 : il n'y avait pas de 'Comités pour la défense de l'Éthiopie' comme il y en avait aux États-Unis » (Post 1970: 195).

Pourtant, comme Kevin Yelvington le démontra brillamment pour Trinidad, la guerre eut un rôle central dans les constructions locales d'ethnicité, de culture et de classe (Yelvington 1999). La guerre et l'identification à l'Éthiopie imprégnèrent les sermons dispensés dans les nombreuses églises et furent relayées par la presse locale et panafricaine, comme *New Times and Ethiopia News*, édité en Angleterre. La crise italo-éthiopienne jeta les gens dans la rue en grandes manifestations, de nombreuses organisations se formèrent dans l'objectif de lever des fonds et des volontaires pour l'Éthiopie, et traversaient tous les secteurs sociaux, écoles, églises, syndicats etc. La dimension culturelle et religieuse de la « guerre à Trinidad », comme l'appelle K. Yelvington, n'était pas moindre : le couronnement de l'empereur, commémoré le 2 novembre 1935 réunit près de deux mille cinq cent personnes ; des groupes de calypso appelés *The Ethiopians* ou *Heroes of the Dark Continent* chantèrent la chute de Mussolini (Yelvington 1999 : 218-219). Ces événements poussèrent finalement les Trinidadiens à questionner la mainmise coloniale sur l'île et les amenèrent aux grandes grèves de 1937.

Dans le cas de la Jamaïque, les réactions à la guerre n'ont pas encore été traitées avec la même attention que celle donnée par K. Yelvington à Trinidad. Pourtant, sous forme de préliminaires, quelques remarques peuvent être formulées. Dès le mois d'août 1935 et suite à un meeting public, la branche de l'UNIA à Kingston adressait au consul d'Italie à Londres un télégramme exprimant l'inquiétude provoquée par les préparatifs de guerre : « Congrès des Noirs jamaïcains proteste vigoureusement contre l'interférence de l'Italie sur la souveraineté de l'Éthiopie »¹³. À peine deux jours après que les Italiens aient passé la rivière Marab, le 5 octobre, un grand rassemblement se tint à Kingston où une résolution fut adoptée sous les auspices de l'*Ethiopian Alliance of the World*. L'article 16 de la charte de la SDN y fut invoqué, où la protection des pays membres était préconisée¹⁴. Une autre grande rencontre publique s'est tenue au *Ward Theatre* le 13 octobre et, sous une quinzaine de jours, au moins quatre pétitions furent adressées au gouvernement colonial pour protester contre la tournure que prenaient les événements en Éthiopie. Pour la plupart, ces pétitions soulignaient la loyauté des pétitionnaires au trône britannique et rappelaient que les Jamaïcains avaient combattu pour l'empire britannique durant la première guerre mondiale :

« ... de façon à maintenir l'intégrité de vaste empire britannique
[nous] avons offert nos services et nous y avons contribué avec nos
vies et nos finances. Comme nous avons aidé à préserver l'intégrité

¹³ Télégramme de la branche de Kingston de l'UNIA au consul d'Italie à Londres, 19/08/1935, in 1B/5/77/290 1941 Abyssinian / Italian dispute. Protests against action of Italy, Archives Nationales, Spanish Town.

¹⁴ Résolution adoptée le 5/10/1935 à un rassemblement public, Kingston, in 1B/5/77/290 1941 Abyssinian / Italian dispute. Protests against action of Italy, Archives Nationales, Spanish Town

d'autres races, nous demandons que notre race soit protégée en ce moment crucial »¹⁵.

L'identification raciale à l'Éthiopie était la pierre d'angle de ces revendications. Plusieurs fois dans ces courriers était exprimée la conscience qu'en dépit de leur loyauté à l'égard de l'empire britannique, les Jamaïcains furent bien emmenés de force d'Afrique et qu'il était de leur devoir de défendre l'Éthiopie à tout prix. Ainsi, une lettre manuscrite de la branche de l'UNIA à Spanish Town insista :

« Qu'il soit de plus résolu que nous sommes prêts à combattre pour le seul et unique empire noir (*Negro Empire*) (...). [Il est] plutôt raisonnable que nous soyons permis de défendre l'intégrité de l'empire éthiopien des attaques continues de l'ennemi »¹⁶.

Les « volontaires éthiopiens » étaient donc prêt à partir au combat, mais, sans surprise, le gouvernement britannique indiqua qu'il n'était pas possible que des sujets britanniques s'engagent aux côtés d'États étrangers en guerre contre d'autres États en paix avec la Couronne britannique. En d'autres termes, parce que l'Angleterre n'était pas, alors, en guerre contre l'Italie, les sujets britanniques ne pouvaient s'engager au côté de l'Éthiopie. Le courrier du secrétaire colonial indiquait de plus qu'aucune exemption de ces règles ne pouvait être faite pour des « catégories particulières de sujets britanniques », c'est-à-dire pour les descendants d'esclaves restés citoyens coloniaux¹⁷.

L'argument de Ken Post selon lequel la guerre ne provoqua pas l'émergence d'organisations spécifiques en Jamaïque semble incomplet. Certes, peu d'informations apparaissent dans les archives sur les organisations populaires formées spécifiquement lors de la mobilisation autour de la crise italo-éthiopienne, mais la transversalité sociale de cette mobilisation ressort clairement. Parmi les nombreux signataires des différentes pétitions, tous types d'organisations apparaissaient en sus de l'UNIA : *Citizen's Association*, *Jamaican National League*, *Jamaica Poetry League*, *Debating Association*, *Ex-service Men's Association*, *Jamaica Development Association*, *Trade Men's Association*, *Lodges & Benevolent Societies*, *Parochial Board's Association*, mais aussi le maire de Kingston et le conseil de la corporation de Kingston et St Andrew. Il n'y a *a priori* aucune raison que l'engouement populaire ait été moindre en Jamaïque qu'à Trinidad. Si les institutions sociales jamaïcaines, de la municipalité, aux syndicats, loges, ex-engagés du *British West Indian Regiment* et organisations culturelles se mobilisèrent autant, le manque d'information concernant les autres organisations spontanées est d'abord dû à une limite de la

¹⁵ Pétition « de loyaux Jamaïcains de couleur » adressée au secrétaire d'État pour les colonies à Londres, 8/10/1935, in 1B/5/77/290 1941 Abyssinian / Italian dispute. Protests against action of Italy, Archives Nationales, Spanish Town

¹⁶ Lettre de la branche de Spanish Town de l'UNIA and *African Community League of the World* adressée au secrétaire d'État pour les colonies à Londres, 9/10/1935, in 1B/5/77/290 1941 Abyssinian / Italian dispute. Protests against action of Italy, Archives Nationales, Spanish Town

¹⁷ Lettre du Secrétaire colonial à l'UNIA de Kingston, avril 1936, in 1B/5/77/290 1941 Abyssinian / Italian dispute. Protests against action of Italy, Archives Nationales, Spanish Town.

recherche historique. Celle-ci mériterait de se déployer dans cette période pour étudier les façons dont la mobilisation populaire prit forme. Nous verrons dans la prochaine partie de l'étude que cette période est aussi marquée par la résurgence des demandes de retour en Afrique. Signe d'une critique sociale et anti-coloniale, la mobilisation populaire offrait un précédent au grand soulèvement ouvrier de 1938. Cette année-là, les révoltes largement organisées, portées par le nationalisme noir et la conscience raciale défièrent l'État colonial et donnèrent naissance aux deux principaux politiques jamaïcains, le *People's National Party* (PNP) et le *Jamaica Labour Party* (JLP) (Campbell 1994 : 81-85).

c. Marcus Garvey et Haïlé Sellassié I^{er}

Au seuil de la guerre italo-éthiopienne le mouvement de Marcus Garvey avait déjà rapidement décliné. Marcus Garvey avait été condamné en 1923 et par la suite banni du territoire américain. Revenu en Jamaïque en 1927, Garvey essaya de se faire une place sur l'échiquier politique jamaïcain, sans grand succès. Il était alors en position de faiblesse, pourtant de nombreuses branches de l'UNIA continuaient, elles, à fonctionner. Elles avaient fait remonter des plaintes auprès des autorités américaines ou britanniques au sujet des menaces qui planaient sur l'Éthiopie. Six numéros du dernier journal de Marcus Garvey, *The Blackman*, furent publiés en Jamaïque avant que le journal soit transféré à Londres en 1935. Le premier numéro est daté de décembre 1933, mais dans l'ensemble la périodicité était légèrement irrégulière, avec des numéros mensuels et d'autres bimestriels. En Angleterre le titre devint *The Black Man*, dont le dernier numéro sortit en juin 1939. Dans ces colonnes, Marcus Garvey put commenter le déroulement de la crise italo-éthiopienne. Dès juin 1935 il critiquait Mussolini avec véhémence et espérait que la SDN tiendrait ses engagements vis-à-vis de l'Éthiopie¹⁸. Dans le numéro suivant il souligna la « sympathie universelle » exprimée à l'égard de l'Éthiopie¹⁹. Plusieurs fois, des articles publiés par d'autres journaux furent reproduits, qui rappelaient la longue indépendance de l'Éthiopie, l'histoire du conflit depuis Adwa ainsi que les différents traités signés entre Italie et Éthiopie jusqu'à l'entrée de l'Éthiopie à la SDN²⁰. Déjà remarqué pour son usage de l'éthiopianisme, son identification à un Dieu de l'Éthiopie à l'image noire, Garvey affirmait en décembre 1935 une admiration sans limites pour l'empereur assiégé :

« L'empereur de l'Abyssinie se battra non seulement lui-même, mais avec la guidance de ce pouvoir divin et cette force qui ne manque jamais. Il a déjà triomphé dans sa diplomatie. (...) C'est seulement le premier triomphe, mais qui pointe vers la victoire finale. L'Afrique éparpillée et dispersée a fait parvenir non seulement sa sympathie

¹⁸ *The Blackman* (I, 7, juin 1935, 16-17).

¹⁹ *The Blackman* (I, 8, juillet 1935, 17).

²⁰ Par exemple, « The Abyssinian rape », reproduit de *The New Statesman and Nation*, in *The Blackman* (I, 9, août-sept. 1935, 16-17) et « Ethiopia has never been conquered », reproduit du *New York Sun*, in *The Blackman* (I, 10, oct. 1935, 14-15).

mais son allégeance à l'empereur de l'Abyssinie. (...) Que l'Abyssinie avance donc l'épée à la main, et comme les troupes de Gédéon soit triomphante contre les supposées forces supérieures de l'ennemi, ainsi Haïlé Sellassié mènera l'Éthiopie vers sa gloire antique et inspirera à l'homme noir l'espoir de prier encore une fois sous sa propre vigne et ses figuiers »²¹.

Ces quelques lignes offraient une vision eschatologique de l'Éthiopie : guidée par une main divine, elle ne pourrait que vaincre, avec derrière elle la multitude des communautés noires qui auraient fait allégeance à l'empereur. Les références bibliques à l'épée, à la gloire ancienne, à la vigne et au figuier dressaient l'image d'une bataille entre les forces du bien et celles du mal et rappelaient le potentiel symbolique qui était encore assigné à l'Éthiopie. Pourtant, dès mars 1936, quelques critiques de l'empereur commencèrent à se glisser dans les articles signés par Garvey et dans le numéro de juillet - août 1936, il publia un article incendiaire sur l'empereur qui avait quitté le pays pour se réfugier en Angleterre.

8

THE BLACK MAN

THE FAILURE OF HAILE SELASSIE AS EMPEROR.

(By MARCUS GARVEY.)

The Blackman, vol.2, n°6, mars-avril 1937, p. 8 © DR

Pour Garvey, ce départ signifiait une abdication, comprise comme la conséquence de plusieurs facteurs. Garvey exprima sa rancune vis-à-vis de l'empereur qui aurait choisi de s'entourer de conseiller blancs, d'avoir confiance en des institutions blanches comme la SDN et de n'accorder son attention qu'à des délégations et représentants blancs. Garvey s'indigna du manque de volonté ou de l'incapacité de l'empereur d'organiser les peuples noirs hors d'Éthiopie pour le soutenir :

« Si Haïlé Sellassié avait négocié la relation appropriée avec les centaines de millions de Noirs hors de l'Abyssinie – en Afrique, en Amérique centrale et du Sud, au Canada, dans les Caraïbes britanniques et en Australie, il aurait pu avoir une organisation d'hommes et de femmes à son service, non seulement dans le développement de l'Abyssinie en tant que grande nation noire, mais aussi dans l'épreuve du moment pour le protéger de tous ses adversaires »²².

²¹ *The Blackman* (I, 11, déc. 1935, 10).

²² « Italy's conquest ? » in *The Blackman* (II, 2, juillet-août 1936, 4).

Garvey s'indigna que l'empereur n'ait jamais établi de consulat, de représentations diplomatiques, de ministres des affaires étrangères auprès des Noirs du monde. Il pensait encore que l'UNIA représentait une grande nation noire, même sans territoire et sans légitimité internationale, et méritait ainsi la pleine attention de l'État éthiopien. Avec le goût amer d'un règlement de comptes, Garvey souligna qu'en 1920 le gouvernement éthiopien n'avait pas répondu à son invitation à assister au premier congrès de l'UNIA, qu'à l'arrivée à Londres du gouvernement éthiopien en exil la délégation d'accueil noire avait été ignorée contrairement à la blanche, que les courriers qui étaient adressés à Hailé Sellassié étaient très difficiles à remettre et qu'aux premières réceptions que celui-ci avait tenues à Londres, aucune institution noire n'était invitée. Garvey rappela qu'il ne cherchait pas à condamner l'empereur mais la défaite de l'Éthiopie s'expliquait, selon lui, par son refus de s'identifier avec les Noirs (*Negroes*) et la conséquence de s'être « séparé lui-même des peuples noirs du monde »²³. Ce même thème fut développé dans d'autres articles subséquents²⁴. En réduisant la position de l'empereur à une politique raciale à travers laquelle celui-ci aurait cherché à être identifié aux Blancs relançant un vieux débat sur la couleur des éthiopiens. En réalité, la vindicte de Garvey aurait-elle été due au fait qu'une audience de l'empereur lui aurait été refusée ? (Scott 1993 : 174). Aucune source ne corrobore cette anecdote, et l'empereur ne refusa pas tout contact avec les organisations noires puisqu'il recevait cette même année une délégation venue des États-Unis dont nous parlerons dans un instant.

Hailé Sellassié se tint à distance de Garvey, non par distinction raciale mais parce que Garvey n'était plus, alors, celui qu'il avait été : accusé de malversations financières, incarcéré, expulsé des États-Unis, depuis une dizaine d'années son prestige était terni. En revanche bien qu'exilé, Hailé Sellassié I^{er} représentait la royauté éthiopienne et était traité comme tel par les Anglais. De plus ceux-ci ne portaient pas Garvey en leur cœur. Ils le percevaient comme un individu radical et ils n'auraient vraisemblablement pas encouragé une entrevue qui lui aurait donné une certaine visibilité. Pour ces raisons l'empereur trouva probablement plus sage de ne pas rencontrer Garvey, faisant naître alors dans les colonnes de *Blackman* une critique en règle de sa personne. De nombreuses personnes réagirent aux allégations et à la critique de Garvey.

²³ « Italy's conquest ? » in *The Blackman* (II, 2, juillet-août 1936, 6).

²⁴ Par exemple in *The Blackman* (II, 6, mars-avril 1937, 1-2, 8-9).

CRITICISING THE EDITOR FOR CRITICISING HAILE SELASSIE. IMPORTANT POINTS OF VIEW.

CORRESPONDENCE.

The Blackman, vol.2, n° 3, sept.-octobre 1936, p. 15 © DR

Une lettre d'Una Brown publiée par Garvey exprima le déchirement dans lequel se retrouvèrent les membres ou sympathisants de l'UNIA qui voyaient leur « grand leader » faire une grossière erreur de jugement sur l'empereur éthiopien dont la double image religieuse et nationale était encore intacte malgré son exil :

« Nous haïssions Du Bois pour s'être opposé à vous ; et vous qui avez tant fait pour la race, vous avez surpris toute la race en disant que l'empereur ne servait plus à rien et devrait chercher refuge dans un monastère »²⁵.

La position de Garvey semble avoir profondément divisé les troupes de l'UNIA et même Joel Rogers (1880-1966), un historien et journaliste jamaïcain vivant aux États-Unis depuis 1911 chercha à démonter point par point les affirmations de Garvey²⁶. Seul correspondant de guerre pour la presse noire qui couvrit l'Éthiopie en 1935-1936, Rogers brillait pour ses rapports - parfois exagérés - sur les victoires éthiopiennes. Il publia en 1936 le bilan de son séjour éthiopien et y commenta la question de la race des Éthiopiens, présenta des photographies des populations éthiopiennes, revint sur la question de l'esclavage et rapporta l'attitude des Éthiopiens vis-à-vis des Afro-américains. À chaque point, il prenait la position la plus positive possible, et c'est donc un portrait engageant qu'il dressa de l'Éthiopie à l'intention de ses lecteurs Afro-américains. Un officiel éthiopien lui aurait dit :

« Nous pensons à nous-mêmes comme étant une nation et non une race. Cela ne veut pas dire que nous ne reconnaissons pas notre parenté avec les descendants d'Africains dans le Nouveau Monde. Nous souhaitons que vous pressiez le plus grand nombre de vos agriculteurs qualifiés, mécaniciens et médecins à venir en Éthiopie.

²⁵ Una Brown à l'éditeur, *The Blackman* (II, 3, sept.-oct. 1936, 15). Il semblerait que Una Brown ait été secrétaire auprès de l'empereur pendant l'exil à Bath. C'est une information à vérifier et qui, le cas échéant, éclaircirait la position d'où Una Brown expose ses reproches à Garvey.

²⁶ Pour une courte biographie de Rogers voir Hill V (1986 : 5).

Nous avons besoin d'eux ici et nous leur donnerons de la terre sans frais (*free*) »²⁷.

Exercice rhétorique dans le seul but de s'opposer à Garvey ? Volonté de propagande panafricaine qui réitérait les invitations déjà faites et utilisait le symbole puissant de la terre ? En tous cas, ses rapports furent beaucoup lus aux Amériques et après que Rogers ait interrogé l'empereur lors de son séjour en Éthiopie, il revint auréolé de prestige à Harlem (Scott 1993 : 198-201). Rogers se devait de faire un portrait « fidèle » de l'empereur et après avoir décrit ses aptitudes politiques et morales, son comportement affable et chrétien il décrivit ainsi son apparence raciale :

« De traits il est Oriental, ce qui est accentué par sa barbe. De couleur il est d'un noir-brun un peu clair (*lightish black-brown*) mais bien plus sombre que ce qu'on peut déduire des photographies publiées de lui. En réalité, il est ce que l'on appellerait aux États-Unis un mulâtre sombre (*dark mulatto*) à juger sa couleur et ses cheveux. Dans son expression générale il a été justement décrit par un auteur comme une 'édition noire du Christ représenté' »²⁸.

Les images et les imaginaires représentés par Garvey et Rogers s'opposaient. D'un côté un empereur devenu un traître à la race qui chercherait à « blanchir » et de l'autre un Africain clair qui pourrait représenter une version noire du Christ – et en tout cas un phénotype familier aux États-Unis. Garvey et Rogers n'épuisèrent pas les débats sur cette question qui continua à traverser les communautés noires américaines. Les constructions locales et internationales de la race noire, l'identification à l'Éthiopie et la solidarité panafricaine furent marquées par la guerre italo-éthiopienne. Parmi les postérités sociales attribuables à Marcus Garvey et à l'empereur Haïlé Sellassié I^{er}, leur dissension semble finalement avoir pris peu de place hors des cercles intellectuels. Par exemple, si certains garveyites ou historiens du garveyisme refusèrent de penser une filiation entre Garvey et le mouvement rastafari à cause de cette querelle (Stein 1986 : 275-276, Tété-Adjalogo 1995 : 171-172), la plupart des Rastafariens n'eurent aucun problème à construire une complémentarité essentielle, voire une continuité entre Garvey et l'empereur, les intégrant tous deux dans une cosmologie spécifique bien qu'avec des fonctions différentes. Nous reviendrons plus tard sur ces héritages et en attendant, une question mérite d'être posée.

L'exil de l'empereur à Bath est assez mal documenté, tout comme sa latitude d'action, mais serait-il possible que touché par les remarques souvent injustifiées de Garvey il ait choisi de faire un geste effectif en direction des communautés noires qui soutenaient la cause éthiopienne ? Le reproche de n'avoir pas été capable d'organiser les Noirs qui s'identifiaient au sort de son pays l'aurait-il poussé à

²⁷ Rogers, *Real facts about Ethiopia* (1936 : 30).

²⁸ Rogers, *Real facts about Ethiopia* (1936 : 29).

agréer aux demandes qui lui parvenaient régulièrement des États-Unis²⁹ ? La fondation en 1937 à New York de l'*Ethiopian World Federation* (EWF) pourrait bien le démontrer.

3. La fondation de l'*Ethiopian World Federation*

L'*Ethiopian World Federation* (EWF – Fédération mondiale éthiopienne) est une organisation importante à plus d'un titre : c'était la première institution qui émanait d'une décision politique de l'empereur vis-à-vis des communautés noires ; malgré sa fragilité elle est active jusqu'à aujourd'hui ; elle reste tout à fait méconnue alors que le destin de l'installation à Shashemene allait lui être indissociablement liée. Dans la mesure où elle naquit d'une initiative populaire, elle illustre ce besoin de « s'occuper de soi » qui parcourait les communautés noires. En 1936 une mission fut mise sur pied représentant plusieurs associations noires américaines, *United Aid for Ethiopia*, *Ethiopian Research Council* et *Medical Committee for the Defense of Ethiopia*. Elle était conduite par le Dr. Phillip Savory accompagné du révérend William Imes et de Cyril Phillips, partis très discrètement des États-Unis pour ne pas risquer de se trouver bloqués par les autorités américaines. Ils se rendirent à Bath, en Angleterre, où se trouvait l'empereur en exil. Les délégués rencontrèrent Hailé Sellassié ainsi que Melaku Beyen et le Dr. W. Martin, à qui plusieurs documents furent remis dont certains très critiques à l'égard de John H. Shaw, le consul - blanc - de l'Éthiopie auprès des États-Unis. Une des demandes pressantes de la mission était de recevoir sur le sol américain un représentant de l'empereur, ce qui permettrait de légitimer les actions entreprises par les différentes associations pro-éthiopiennes et de canaliser les fonds qui n'étaient pas arrivés jusqu'à l'empereur (Harris 1994 : 104-119). Leur demande fut agréée et en septembre de la même année, Melaku Beyen arriva en famille à New York pour former l'*Ethiopian World Federation*. Ils furent accueillis par les délégués et d'autres personnalités noires. Comme l'indiqua Joseph Harris, c'était un moment historique, le premier résultat d'une mission entièrement dessinée et conduite par des Afro-américains dans l'objectif de s'opposer à l'agression conduite par une nation européenne sur le sol africain (Harris 1994 : 120).

²⁹ Voir par exemple Hailé Sellassié (1994 : 27-31).



*Melaku Beyen, fondateur de l'Ethiopian World Federation non daté,
Archives G. Robinson, Shashemene © DR*

Melaku Beyen (1900-1940) avait fait des études préparatoires à Bombay, en Inde, et avec Beshawered Habte-Wold et Werqu Gobene il fut l'un des premiers éthiopiens parti faire des études aux États-Unis. Tous trois étaient inscrits au Collège Muskingum dans l'Ohio. Werqu n'a jamais fini son cursus, tandis qu'en 1928 Melaku fut diplômé en chimie et Beshawered en économie en 1929. Le séjour de Melaku aux États-Unis fut marqué par sa proximité avec les Afro-américains. Il recruta les aviateurs Hubert Julian et John Robinson pour l'empereur et épousa une afro-américaine (Bahru Zewde 2002 : 89-91). Melaku était tout à fait qualifié pour mener à bien cette mission fédératrice des organisations pro-éthiopiennes. De retour à New York en 1936, il retrouva des espaces racialisés qui n'avaient pas vraiment changé en son absence et se mit rapidement à la tâche. Il sillonna les

États-Unis, organisa des rencontres publiques, prononça de nombreux discours et mit en place un *Haile Sellassie Fund Drive* qui devait permettre la mobilisation financière de la petite bourgeoisie noire et des commerçants de Harlem. La revue *Voice of Ethiopia* (VOE), dont le premier numéro sortit en janvier 1937 servit de relais aux actions de Melaku, de chronique anti-fasciste, d'enseignement sur l'histoire de l'Éthiopie, de répertoire des commerces de Harlem et d'annonceur des activités communautaires. Pour offrir un cadre institutionnel à ces activités éthiopiennes, Melaku fonda le 25 août 1937 l'*Ethiopian World Federation* dont le siège, appelé Local 1 était situé à New York³⁰. Le premier objectif de la Fédération était formulé ainsi dans sa Constitution :

« Promouvoir l'amour et la bonne volonté entre les Éthiopiens qu'ils soient chez eux ou à l'étranger afin de maintenir l'intégrité et la souveraineté de l'Éthiopie, disséminer l'ancienne culture éthiopienne au sein de nos membres, corriger les abus, soulager de l'oppression et tailler pour nous-mêmes et notre postérité une destinée à la hauteur de notre idéal d'humanité parfaite et du dessein pour lequel Dieu nous a créés ; afin que nous nous sauvions non seulement de l'annihilation mais que nous nous fassions une place au soleil ; dans cet effort nous sommes déterminés à chercher la paix et à la poursuivre, car telle est la volonté de Dieu pour l'homme »³¹.

Reprenant de façon détournée l'appel popularisé par Marcus Garvey aux *Africans at home and abroad*, l'EWf formula clairement son ambition de toucher les « Éthiopiens » dispersés, et contribua ainsi à nourrir l'identification raciale et politique entre les Éthiopiens d'Éthiopie et les Noirs américains qui seraient « les Éthiopiens à l'étranger ». La solidarité raciale naturelle qui découlerait de cette identification était prônée par Melaku depuis longtemps et prenait alors une forme concrète et matérielle :

« [Depuis 1921], ces deux pensées, la solidarité de la race noire et la détermination immortelle de notre peuple à être libre sont devenues des réalités et offrent la plus grande assurance de perpétuation de l'indépendance de l'Éthiopie »³².

Le local 1 de New York continua ses opérations de recherche de fonds, organisa des bals et des soirées en l'honneur de l'Éthiopie et de l'empereur, et invita de nombreuses personnalités de passage à Harlem à se produire³³. L'EWf était structurée avec précision autour des « officiers internationaux » qui siégeaient

³⁰ G.H. Blackett, M. E. Gardner et la femme de Melaku, Dorothy H. Beyen furent nommés présidents jusqu'à la première réunion annuelle de l'organisation. Aida Bastian et Eudora Paris, qui avaient séjourné en Éthiopie au début des années 1930 signèrent également le Certificat d'incorporation de l'EWf (Certificat d'incorporation, New York, 28/07/1937, Archives privées, G. Robinson, Shashemene).

³¹ EWF Inc. *Constitution and By-laws* (1937 : Article I, Section 2 [a]).

³² Melaku Beyen, *March of Black Men* (1939 : 8).

³³ Par exemple Joel Rogers et le colonel John Robinson étaient membres de l'EWf. Voir leur photographies dans EWF Inc, *Vision Statement*, 2003.

à New York : président, 1^{er} et 2^{ème} vice-président, secrétaire exécutif, trésorier, organisateur et aumônier. Avec quelques membres supplémentaires ils formaient le conseil exécutif. Des groupes d'un minimum de vingt-cinq personnes désireuses de former un local affilié à la Fédération devaient en faire la demande auprès du conseil exécutif pour obtenir une charte et pouvoir élire ses propres officiers³⁴. Dès 1938, près de dix locaux étaient ouverts aux États-Unis ; en 1939 ils étaient dix-neuf et vingt-deux demandes de création de locaux étaient en attente (Scott 1972 : 136, Harris 1994 : 127). Ces branches s'ouvrirent rapidement aux États-Unis, notamment à Chicago où le local était très actif grâce à son président, Harry Broome, qui avait comme Melaku passé des années à sillonner le sud du pays pour rallier des forces à la cause éthiopienne (Harris 1994 : 128). Le premier congrès international de la Fédération se tint en juillet 1939 à New York et permit à de nombreux délégués de se rencontrer, comme à de prestigieux invités de s'exprimer. L'anniversaire d'Hailé Sellassié fut fêté avec un grand bal et le congrès se termina par une parade aux couleurs éthiopiennes organisée par le colonel Robinson.³⁵ En 1940 on trouvait vingt-deux branches actives de l'EWF, dont un certain nombre en Amérique latine et dans les Caraïbes. Le premier local jamaïcain s'ouvrit en juin 1939, suivi en novembre du Honduras et de La Havane, à Cuba. De plus, grâce à l'impact de l'organe de presse *Voice of Ethiopia*, des lettres et des fonds furent reçus au siège de la Fédération depuis des lieux aussi distants que les îles de la Caraïbe, le Panama, la Colombie, le Venezuela, Jérusalem, le Soudan, le Nigeria et le Brésil. Si le soutien financier réel de l'EWF à la cause éthiopienne est difficile à estimer, son soutien moral peut être apprécié par l'ouverture rapide de toutes ces branches nationales et internationales.

Les différentes branches de l'EWF se superposèrent aux géographies historiques de l'éthiopianisme et du garveyisme et dessinèrent un espace panafricain où convergeaient l'identification des Noirs au peuple éthiopien et un soulèvement populaire global soutenant l'effort de guerre. La dette symbolique de l'EWF à l'égard de l'UNIA fut reconnue par Melaku mais tardivement, en 1940 (Harris 1994 : 130). C'est d'ailleurs le 4 mai de cette année, un an avant la libération de l'Éthiopie, que Melaku mourut d'une santé fragile. Grande perte pour la Fédération, il en était devenu le symbole et la source d'inspiration, et outre sa famille il laissait un autre Éthiopien, *lejj* Araya Abebe, qui l'avait rejoint à New York sur ordre de l'empereur. Araya avait été trésorier de la Fédération et il était chargé des leçons d'amharique dans *VOE*. Après la mort de Melaku et jusqu'à son

³⁴ EWF Inc., *Constitution and By-laws* (1937: Article III and IV). Ces groupes étaient appelés en anglais *chapters* ou *charters*, termes qui avaient une connotation religieuse ou juridique, mais aussi *locals*, suivis du numéro qui les identifiaient. Nous avons opté en français pour le mot « local » ou, occasionnellement « branches ».

³⁵ C.L.R. James et A. Phillip Randolph, panafricanistes connus, faisaient partie des nombreux intervenants. De nombreuses associations étaient également représentées (Églises, syndicats, UNIA, YMCA, *Royal Order of Ethiopian Hebrews*, etc.) Voir Harris (1994 : 136-139).

retour en Éthiopie en 1943, il resta le seul lien de la Fédération avec le gouvernement éthiopien (Fikru Negash Gebrekidan 2005 : 108).

En complément à cette identification revitalisée entre les Éthiopiens et les Noirs de l'Ouest, deux éléments caractérisaient l'EWf. D'abord sa perspective panafricaine, soutenue dans *Voice of Ethiopia* par des articles sur l'Éthiopie, Haïti, sur la présence noire aux États-Unis, dans les Caraïbes et en Afrique. Melaku Beyen y avait écrit « Nous allons créer les États-Unis d'Afrique » (*We are out to create a United States of Africa*), un slogan politique qui allait se loger au cœur des questions panafricaines lors des indépendances africaines. Certaines branches de l'EWf organisaient des cours de langue amharique et d'histoire éthiopienne et de nombreux encarts sur des « héros » noirs y apparaissaient, ainsi que des comptes-rendus des livres de W. E. B. Du Bois, G. Padmore et J. Rogers. G. Padmore et Nnamdi Azikiwe contribuèrent eux-mêmes à *Voice of Ethiopia* (Harris 1994 : 131-132).

Ensuite sa perspective œcuménique, qui peut être illustrée par une rencontre tenue début 1955 dans la petite salle de théâtre de la *Young Men's Christian Organisation* (YMCA) à Harlem. L'EWf y présenta un enregistrement de la liturgie orthodoxe éthiopienne qui durait quarante minutes devant « une audience composée de chrétiens, de Juifs falashas éthiopiens, de musulmans coptes, tous en costumes et couvre-chefs colorés »³⁶. La suite de la soirée donnait la parole à des étudiants éthiopiens et à des officiers de l'EWf dont Mayme Richardson qui chanta *Ethiopia*, un hymne de sa composition. Un film fut également projeté, *Focus on Ethiopia*. La cohabitation entre ces dénominations inhabituelles et le partage d'un objet liturgique éthiopien montraient bien comment l'identification à l'Éthiopie traversait les congrégations noires. Inscrit dans sa Constitution et dans les pratiques de ses membres, l'aspect religieux de l'EWf ne lui enleva pas toute prérogative politique mais contribua à en faire un espace inclusif où se rassemblaient des membres de congrégations en tous genre, d'églises indépendantes ou établies, tous concernés par le destin symbolique et politique de l'Éthiopie.

4. La reconstruction de l'Éthiopie

Cinq ans jour pour jour après l'arrivée italienne à Addis-Abeba l'empereur Haïlé Sellassié I^{er} fit une entrée triomphale dans la capitale. Il y arriva par le Soudan, soutenu par les résistants éthiopiens et les forces armées britanniques qui entrèrent de surcroît par l'Érythrée et le Kenya pour reconquérir l'indépendance éthiopienne. La reddition de l'Italie sans conditions eut lieu seulement en septembre alors que l'administration militaire britannique s'était substituée à l'ordre colonial fasciste. S'extirpant du traité tripartite de 1906 qui avait partagé l'Éthiopie en zones d'influence européennes, l'empereur signa le traité de janvier 1942 qui

³⁶ *New Times & Ethiopia News* (NT & EN), 26/03/1955, 1.

posait le principe de la coopération anglo-éthiopienne - inégale puisque les anglais gardaient le contrôle des affaires militaires et étrangères. Causant de nombreuses frictions, ce traité fut finalement remplacé par un autre en 1944, sans préjudice pour l'indépendance éthiopienne. Ce dernier traité substitua l'anglais au français comme langue des relations internationales de l'empire, et inséra plus profondément l'Éthiopie dans des relations complexes entre Angleterre et États-Unis (Marcus 1983). Une nouvelle ère s'ouvrait, « *Addis zemen* », où la réorganisation de l'empire - qui buta sur les problèmes de l'Ogaden et de l'Érythrée - et son développement devinrent des priorités et assurèrent une nette amélioration des conditions sociales, économiques et financières (Berhanou Abebe 1998 : 193-207).

De l'autre côté de l'Atlantique, avec la fin de la deuxième guerre mondiale et le retour des militaires afro-américains, le paysage militant se transforma peu à peu. Il est difficile d'apprécier la place prise par l'EWF aux États-Unis dans les années *post-bellum* car les sources sont fragmentaires et aucun historien ne s'est attelé à reconstruire les dynamiques américaines de cette organisation dont les multiples branches formaient un réseau international complexe. Cependant, l'identification à l'Éthiopie et la grande vague de solidarité qui s'était emparée des mondes noirs sembla fonctionner encore après la guerre ; elle resta imbibée de références religieuses, tirées des évangiles ou d'interprétations liées à la descendance du roi Salomon³⁷. La plupart des réunions et rencontres de l'EWF débutaient par des « leçons bibliques » et des hymnes tels que l'hymne éthiopien universel co-écrit par Arnold J. Ford pour l'UNIA³⁸. Illustrant les contradictions de la « double conscience », les officiers de l'EWF se désignaient comme de « loyaux américains de sang et descendance éthiopiens »³⁹ et l'EWF, en continuant à nourrir cette identification éthiopienne contribua durablement à donner à ce pays à la fois une forme « mythique », biblique et spirituelle mais aussi « réelle », politique et territoriale.

Au moins jusqu'aux années 1950, les officiers de l'EWF furent très attentifs à l'évolution politique de l'Éthiopie. Le journal fondé en 1936 par Sylvia Pankhurst et publié à Londres, *New Times & Ethiopia News* leur offrit une tribune importante⁴⁰. Ils pouvaient y lire des nouvelles de l'Éthiopie mais aussi y publier leur correspondance officielle, écrire des colonnes et exprimer leur opinion. Ils

³⁷ Lettre sur la question érythréenne de M. Mattavous, aumônier international de l'EWF, publiée en première page. *NT & EN* 5/07/1952, 1 et 3.

³⁸ Voir par exemple *NT & EN* 6/09/1952, 3 et 18/10/1952, 3

³⁹ Lettre de l'EWF au conseil des ministres des affaires étrangères des Nations Unies sur la question érythréenne en 1948, *NT & EN* 28/02/1948, 3.

⁴⁰ Sylvia Pankhurst (1882-1960), anglaise, leader du mouvement antifasciste dans les années 1920 éditait *NT & EN* (1936-1956) et *Ethiopia Observer* (1956-1960) à Addis-Abeba. Elle y mourut et fut enterrée dans la cathédrale de la Trinité. Sa mère, Emmeline Pankhurst (1858-1928) avait été une figure féministe très connue, oratrice et organisatrice qui fit plusieurs séjours en prison et inspira les évolutions constitutionnelles sur le droit des femmes. Voir Hill VI, (1989 : 197).

prirent régulièrement position sur des questions relatives au protectorat anglais établi en Éthiopie, pétitionnèrent auprès du gouvernement des États-Unis pour qu'ils prennent des positions anti-impérialistes et défendirent l'idée d'une « grande Éthiopie » qui réunirait l'Érythrée et le Somaliland⁴¹. *New Times & Ethiopia News* offre une piste intéressante sur laquelle nous reviendrons plus loin : à partir du début des années 1950, même si les courriers officiels de l'EWf furent émis pour la plupart des États-Unis, d'autres encarts se firent de plus en plus fréquents, des courriers et des communications qui venaient de l'espace caraïbe anglophone, Jamaïque, Guyane et Trinidad. En raison de l'identification entre Éthiopiens d'Éthiopie et Éthiopiens de l'étranger qu'elle formulait et institutionnalisait, l'EWf fut rapidement associée à une possibilité de retour sur le continent, nourrie par les nouvelles des personnes déjà arrivées en Éthiopie que faisait circuler la presse panafricaine, notamment *African Opinion*. W. Shack identifia ainsi un des objectifs de la Fédération : financer un groupe d'immigrants en Éthiopie (Shack 1974 : 149). L'EWf était guidée par une constitution stricte et précise qui ne mentionnait nulle part les termes « retour », « rapatriement » ou « *Back to Africa* ». Néanmoins, si elle ne s'est que rarement traduite en actes, la volonté émigrionniste de ses membres contribuait à faire évoluer les objectifs et priorités de l'organisation.

Avec ou sans l'EWf, en Éthiopie toute une génération panafricaine s'engagea directement dans la reconstruction du pays. Enseignants, professionnels, techniciens, journalistes, photographes et administrateurs se mobilisèrent et furent nombreux à faire le voyage dans ce pays meurtri par la guerre. Leur contribution au développement de l'Éthiopie dans les années 1940-50 est cruciale, mais de nombreuses trajectoires sont encore fragmentaires. Des questions restent en suspens et rares sont les bilans qui ont été tirés de l'apport de leurs compétences et de leur impact social en Éthiopie (Shack 1974, Harris 1994). Joseph Harris revint sur le rôle de Yilma Deressa, vice-ministre éthiopien des finances qui devait déposer auprès du département d'État américain des demandes de coopération financière et militaire. Logé à l'université d'Howard lors de son séjour, il en profita pour rencontrer et recruter des enseignants et techniciens afro-américains.

Le premier groupe arriva en décembre 1943 : Edgar D. Draper de Baltimore avec Hiley A. Hill et Edgar F. Love partirent pour l'école Ras Makonnen à Harar, Obdulio Vazquez-Delgado de Puerto Rico enseigna l'électricité à l'École d'Art d'Addis-Abeba et William M. Steen devint directeur de la section anglaise du département de presse et de propagande du ministère de la plume. Il remplaça un Britannique, Ian H. Simpson, comme éditeur de l'hebdomadaire *Ethiopian Herald*, édita le mensuel *Ethiopian Review* et supervisa les programmes anglophones de la radio gouvernementale (Harris 1994 : 142-152).

⁴¹ C'était une préoccupation partagée par les intervenants au cinquième congrès panafricain, tenu à Manchester en 1945. La deuxième session du 17 octobre était ainsi entièrement consacrée à la question de l'Éthiopie. Voir *History of the Pan-African Congress* (1947 : 44-45).

Le deuxième groupe arriva en janvier 1944 avec à sa tête le colonel Robinson qui revenait entraîner les premiers pilotes éthiopiens d'*Ethiopian Air Lines*, James William Cheeks de l'Ohio, Edward Eugene Jones de Chicago et Joseph Muldrow de Caroline du Sud. Ces mécaniciens spécialistes de l'aéronautique étaient accompagnés par Hester, un pilote possédant des compétences administratives, et par Thurlow Evans Tibbs, un maître d'école de Washington. Quant à David Abner Talbot, de Guyane britannique, il était journaliste et succéda à Steen en tant que rédacteur en chef de l'*Ethiopian Herald*. Comme son cousin T. R. Makonnen (King 1978 : 54n2), David Talbot a été une des grandes figures - quoique méconnue - du panafricanisme⁴². Diplômé de l'université de New York, il avait édité un mensuel, *The African*, fréquenté les étudiants africains aux États-Unis et s'était engagé dans la lutte pour les droits civiques. Il écrivit plusieurs livres sur l'Éthiopie, diffusa des émissions de radio entendues jusqu'en Afrique du sud et ne cessa d'informer les destins croisés de l'indépendance éthiopienne et de la résistance noire aux États-Unis. Marié à une Égyptienne, Talbot était de surcroît président du local de l'EWf à Addis-Abeba, qui fut probablement ouvert à la fin des années 1940⁴³. Un de ses livres, *The Musical Bride*, retraçait les difficultés rencontrées par une jeune musicienne éthiopienne qui, éduquée en Europe, revint à Ankober avec l'espoir de moderniser sa société d'origine et d'y faire une place plus importante pour les femmes⁴⁴. Le narrateur de l'histoire était l'hôte d'un groupe d'Afro-américains arrivé en Éthiopie par voie de terre pour prendre ses postes auprès du gouvernement éthiopien - en fait le deuxième groupe arrivé en 1944. Leur périple est raconté dans un premier chapitre truffé d'anecdotes évoquant la découverte d'une Éthiopie à laquelle les Afro-américains s'étaient préparés par des lectures. De nombreux quiproquos accompagnèrent leur voyage et la question de leur identité était fréquemment soulevée. En effet leur hôte ne comprenait pas les origines de cette délégation :

« -Vous êtes tous *franji* dit [leur hôte], signifiant étrangers, 'comment donc ressemblez-vous à nous autres, Éthiopiens ?' »

M. Gibbs, un des membres de notre équipe commença d'expliquer l'origine esclave de ces étrangers qui n'avaient pas la peau blanche. Comme M. Gibbs était un octoron de complexion claire, le *Chika Sum* [chef local] dit que la question ne lui était pas adressée.

- Vous êtes Italien, n'est-ce pas ? demanda-t-il à M. Gibbs. Alors M. Webster s'avança et expliqua qu'aux États-Unis, d'où ils venaient, si

⁴² T. R. Makonnen co-organisa le cinquième congrès panafricain tenu à Manchester en 1945 et prit la parole au nom de l'Éthiopie pour dénoncer la mainmise impérialiste des Britanniques suite au traité signé en 1941 et renouvelé en 1944 entre les deux pays. *History of the Pan-African Congress* (1947 : 44).

⁴³ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 28/04/2003.

⁴⁴ D. Talbot, *Musical Bride*, 1962. L'histoire de cette jeune femme pourrait être celle de la fille de *käntiba* Gebru Desta, maire de Gondar bien connu des Afro-américains. Le numéro 21 de la collection musicale *Ethiopiennes* présente la musique d'*Emahoy* Tségué-Maryam Gebrou et le livret qui raconte son histoire, édité par Francis Falceto, rappelle étrangement le destin de l'héroïne de David Talbot.

un homme avait une goutte de sang africain, il était considéré de couleur, de couleur comme les Éthiopiens.

- Non, non, non, je n'ai pas besoin de lunettes pour voir, cet homme est *natch* (signifiant blanc), n'est-ce pas ? Nous en avons vu beaucoup comme lui. L'empereur Ménélik en captura des milliers à Adwa pour leur donner une leçon, les Éthiopiens sont invincibles' »⁴⁵.

Aux yeux de l'Éthiopien, ces visiteurs étaient d'abord des *franji*, des étrangers, mais leur couleur sombre le troublait. La couleur claire de l'un d'eux était sans erreur possible la même que celle des Italiens battus par les siens. Pour un Afro-américain de surcroît militant pro-éthiopien, être assimilé à un Italien à cause de sa peau claire aurait pu être perçu comme une insulte et fut sûrement un choc. L'hôte éthiopien continua en disant qu'il ne comprenait pas que ces Noirs aient perdu leur langue d'origine et aient préféré user la langue des *franji*, les mettant, parfois, dans l'embarras. Cette rencontre illustrait comment les frontières de race et d'appartenance pouvaient être confondues et transformées dans la rencontre entre Éthiopiens et Afro-américains. Le reste du voyage plongea les visiteurs dans l'étrangeté de la nouveauté et fut rempli d'anecdotes souvent drôles.

Arrivant dans la capitale, ils y retrouvèrent la communauté immigrée ainsi que les Caribéens présents depuis les années 1930. Mignon Ford, la veuve du rabbin Ford était toujours là et avec Albertha Thomas elle avait ouvert une école en 1941. Celle-ci fut baptisée école *Princess Zennebe Worq* en 1943 et déplacée en 1945 sur des terres urbaines pourvues par l'impératrice Menen (Harris 1994 : 151). D'autres personnes étaient présentes, à ce jour encore peu connues. Leurs traces se retrouvent dans la presse noire de l'époque, mais de futures recherches permettraient de retracer avec plus de précision leurs trajectoires. Ainsi, Dr. T. Thomas Fortune Fletcher de New York dirigeait l'école *Medhane Alem* à Addis-Abeba, Clarence Perry était enseignant dans la même école, Homer Smith du Minnesota qui avait vécu quatorze ans à Moscou était journaliste, Cecil Herbert DuValle de Philadelphie était instructeur de conduite automobile, etc.⁴⁶ Recrutés sans l'avis des Britanniques habitués à fonctionner autour de la ligne de couleur, les Afro-américains se retrouvaient parfois à cristalliser les tensions internationales entre Britanniques, Américains et Éthiopiens. C'étaient pour la plupart des techniciens, des professionnels, qui restaient la durée de leur contrat et repartaient ensuite, sauf Mignon Ford et David Talbot qui restèrent jusqu'à la fin de leur vie en Éthiopie. Ils étaient installés en milieu urbain, à Addis-Abeba ou Harrar, sauf un couple, Helen et James Piper, qui apparaît dans un article d'*Ebony* aux côtés de cette génération panafricaine engagée en Éthiopie. Il était indiqué que James Piper enseignait la menuiserie à la Grundrandt School à Addis-Abeba. Alors que James

⁴⁵ D. Talbot, *Musical Bride* (1962 : 10, ses transcriptions de l'amharique).

⁴⁶ Un article d'*Ebony* (6, 7, mai 1951, 79-83) offre des portraits intéressants et *African Opinion (AO)* regorge d'informations sur ces professionnels en Éthiopie, par exemple août 1949, 1, 3, 3 ; janvier 1950, 1, 4, 3 etc.

et Helen Piper n'ont été cités qu'en passant par les spécialistes de cette période (Scott 1993 : 218), ils nous intéressent particulièrement car ils furent les premiers à quitter la capitale après quelques années pour aller s'installer en milieu rural, à la périphérie de Shashemene.

5. Helen et James Piper

Helen et James Piper naquirent au début du siècle, probablement un peu avant 1910 sur la petite île de Montserrat à l'est de la Caraïbe (Bishton 1986 : 34, Campbell 1994 : 222)⁴⁷. Montserrat avait une superficie avoisinant les 60km², dont près d'un tiers était montagneux et non cultivable. En 1911, presque quatre-vingts ans après l'abolition de l'esclavage, la population d'ascendance africaine était cent fois plus nombreuse que les colons, Irlandais pour la plupart (Philpott 1973 : 19, 23). Les habitants de Montserrat émigrèrent massivement vers les grands chantiers de construction du canal de Panama dès 1904. Malgré la complétion du canal, l'émigration à grande échelle continua, notamment vers les États-Unis, où arrivèrent les Piper, probablement entre 1930 et 1940. Durant les années 1950 et 1960, le flux des migrants de Montserrat se tourna vers l'Angleterre et forma, en nombre absolu, la plus grande migration de l'histoire de l'île, et proportionnellement, la plus importante de la Caraïbe (Philpott 1973 : 29).

Au cours de leur séjour aux États-Unis les Piper acquirent la nationalité américaine, et si leur lieu de résidence aux États-Unis reste incertain, Harlem⁴⁸, Chicago⁴⁹ – ou peut-être les deux, ils circulèrent dans des espaces urbains alors en pleine transformation. Ils étaient trop jeunes pour avoir été membres de l'UNIA au tout début des années 1920 lorsque le mouvement était à son apogée. Avec la condamnation judiciaire de Garvey en 1923 et le déclin rapide de son mouvement dans les années suivantes, l'UNIA rencontrée par les Pipers n'avait plus les mêmes formes institutionnelles mais les revendications étaient toujours là, relayées par une population noire toujours militante. Migrants caribéens dont l'appartenance raciale était un frein dans les mobilités contrastées de l'Amérique ségréguée (Watkins-Owens 1996 : 53), ils avaient entendu l'histoire de Garvey, vu des photographies, recueilli des témoignages et s'y étaient identifiés. Dans une lettre au magazine panafricain *African Opinion*, les Piper se firent l'écho de cette tradition garveyite :

« Nous tournons nos pensées vers l'Immortel, feu Hon. [Honorable] Marcus Garvey dont le rêve de toute une vie était 'l'Afrique aux Africains, qu'ils soient chez eux ou à l'étranger' (*Africa for the Africans, at home and abroad*). Il aurait été heureux de voir ce jour mais a été appelé vers l'au-delà. Il est parti mais sa devise reste dans les cœurs de ceux qui l'ont aimé. Cela aurait plu au grand esprit de M. Garvey

⁴⁷ Voir aussi AO 1965, 7, 1 & 2, p.6.

⁴⁸ AO 1965, 7, 1 & 2, 6

⁴⁹ NT & EN 15/11/1952, 4

de voir la marche des peuples noirs depuis l'ouest vers leur terre natale (*native land*), 'l'Afrique' »⁵⁰.

Garvey est érigé en modèle, en héros « immortel » par les Piper qui pensaient réaliser, en s'installant à Shashemene, le rêve de retour prôné par Garvey. Cet attachement illustrait bien la marque laissée par Garvey dans l'imaginaire de ceux qui formaient la « nation noire » et qui étaient à la recherche d'un territoire. Cette empreinte est d'autant plus importante à souligner qu'elle est lisible dans le temps et sous des formes différentes auprès de tous les migrants transatlantiques qui arriveront par la suite à Shashemene. L'identification par les Piper de la terre « natale » sous le terme générique « *Africa* » était très courante, mais un élément intéressant informe sur leur attachement à l'Éthiopie plus qu'au Libéria, par exemple, très présent dans les projets de retour de Garvey. C'est dans le lien religieux que l'appel de l'Éthiopie se profile le plus clairement : dans un milieu et une époque où la vitalité et la diversité religieuse étaient remarquables, les Piper auraient pu appartenir à n'importe quelle congrégation noire, mais ils étaient des Juifs noirs qui s'identifiaient simultanément avec les Hébreux et les Éthiopiens, comme le rabbin Ford arrivé presque vingt ans auparavant.

Helen et James Piper célébraient le samedi matin, et chez eux en Éthiopie ils n'avaient pas d'image du Christ mais des *tabot*⁵¹. *Tabot* est un terme amharique qui a gardé un pluriel *ge'ez* et désigne les répliques des tables de la loi conservées dans l'arche de l'alliance confiée par Dieu à Moïse et aux Israélites (*Exode* XX et XXXIV). Les Églises éthiopiennes sont toutes consacrées par la présence des *tabot* qui font partie des rituels, fêtes et célébrations du christianisme éthiopien (Chaillot 2000 : 102-103). Gladstone Robinson, arrivé des États-Unis en 1964 et dont nous reparlerons plus loin, présente ainsi les Piper :

« James Piper était un Juif noir, un Hébreu, et il allait à toutes les cérémonies. Le vendredi ils fermaient tout, ne travaillaient pas, ils cuisinaient et restaient à la maison. [En Éthiopie], ils ont essayé de m'entraîner vers ça, je me suis assis à une séance [un sabbat] avec eux, il a fait tous les rituels et ce qui est triste, c'est que quand Sa Majesté est venu et a demandé M. Piper, il lui a dit qu'il ne pouvait pas sortir parce qu'il était en train de prier. Il n'était pas Rasta, un Rasta ne peut pas dire ça ! Dieu vient vers toi et [il claque sa langue]... L'empereur a fait volte-face et il est reparti pour Addis.

Je ne me suis pas engagé avec les Juifs noirs parce qu'ils ne croyaient pas en Haïlé Sellassié, ils faisaient le lien avec Salomon, le lignage de Juda et tout ça, mais ils ne disaient pas que l'empereur est Dieu comme nous le faisons. On travaillait avec eux, ça allait parce qu'ils

⁵⁰ AO 1965, 6, 11 & 12, 4

⁵¹ Entretien avec Berba Tulu, Kuyra, 13/05/2003. Alors que terme *tabot* n'était probablement utilisé par les Piper, il n'est pas étonnant venant d'une Éthiopienne.

nous avaient soutenus [auparavant aux États-Unis]. Nous avions des Juifs noirs qui travaillaient là avec nous »⁵².

Pour Robinson, la reconnaissance du caractère divin de l'empereur était ce qui faisait la différence entre lui, un Rasta et les Juifs noirs. Il aurait été impensable pour un Rasta de refuser une rencontre avec l'empereur, alors que pour les Piper la tenue du Sabbat dès le vendredi soir et toute la journée du samedi était une pratique rituelle qui ne semblait pas se permettre d'exception, même en présence d'Hailé Sellassié. Robinson souligna néanmoins la proximité d'action qui existait entre Rastas et Juifs noirs, qui étaient issus de milieux socioculturels similaires. La trajectoire de Leonard P. Howell, un des fondateurs du mouvement rastafari, illustre cette proximité : Jamaïcain cosmopolite, il était un habitué des congrégations de Juifs noirs à Harlem avant de revenir en Jamaïque en 1932 et d'y prêcher la divinité du *ras* Tafari devenu empereur. La trajectoire d'Howell et son rôle maintenant reconnu dans la genèse du mouvement rastafari (Lee 1999, Hill 2001) illustre les circulations à l'œuvre dans la « ceinture éthiopienne ». Ces congrégations se nourrirent les unes les autres et se construisirent sur des bases sociales et interprétatives similaires tout en se distinguant fortement au sujet de l'interprétation de la nature de l'empereur, humaine ou divine.

Lorsque la guerre italo-éthiopienne éclata en octobre 1935, Helen et James Piper étaient de jeunes adultes et ils lurent la presse, assistèrent à de nombreuses réunions, participèrent aux protestations, défilèrent lors des parades et contribuèrent aux fonds levés pour l'Éthiopie. Étaient-ils pétris des filiations idéologiques et religieuses présentées ci-dessus avant la guerre ? Ou l'agression italienne a-t-elle été l'événement qui leur a permis de s'engager de façon décisive dans ces « traditions d'organisation » populaires représentées par le garveyisme et les congrégations de Juifs noirs (Hahn 2003 : 473-476) ? Les formes concrètes de leur engagement ne sont pas précises, mais un Éthiopien qui les connut à Shashemene se rappelait que « ce [qu'il avait] entendu, c'est que quand les Italiens sont arrivés en Éthiopie, Madame Piper faisait des manifestations »⁵³. Les Piper étaient enclins à être touchés par cette guerre et à y réagir : ils étaient noirs, migrants, caribéens, garveyites et juifs noirs. Ils furent peut-être affiliés dès 1935 à certaines de ces organisations pro-éthiopiennes, puis ils devinrent membres de l'*Ethiopian World Federation*.

⁵² Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003.

« James Piper was a Black Jew, a Hebrew, went to all ceremonies like Friday they lock down everything, no work, they cook and they stay in the house. [Once in Ethiopia] they tried to get me into that because I sat in a [Sabbath] session with them, and he do all the rituals and things and the sad part is when His Imperial Majesty came down and ask for Mr Piper he said he can't come out 'cause he is praying to his God. He wasn't a Rasta, 'cause Rasta can't say that! God come to you and [sucks his teeth]... The Emperor turned around and left right back to Addis. I didn't get involved with the Black Jews cause they don't believe in Haile Selassie, they would connect the line of Juda and all of that, Salomon, but they don't say the Emperor is God like we do, but we worked with them and get along with them cause they helped [previously in the U.S.A]. We had Black Jews working right with us ».

⁵³ Entretien avec Tesfa Giorgis, Shashemene, 29/04/2003.

En 1947, Harry Broome, président du local 10 de la Fédération à Chicago, annonça au ministère éthiopien de l'information que soixante-huit membres de l'EWf étaient prêts à partir pour l'Éthiopie avec un financement, du matériel et des outils. Ceci soulignait la vitalité des membres de ce local ainsi que leur capacité à s'organiser et à se financer (Shack 1974 : 151). Il est possible que cet enthousiasme ait été suscité - ou soutenu - par la réception, la même année, d'une lettre de remerciement manuscrite de l'empereur aux membres de l'EWf qui soulignait que :

« L'aide et l'assistance que vous Nous avez apportée ne sera jamais effacée de Nos pensées. Nous espérons et souhaitons que la communication entre vous et Nos compatriotes soit durable et significative »⁵⁴.

W. Shack indiqua que cette migration n'eut pas lieu pour des raisons restées obscures, mais lorsqu'il indiqua que c'est seulement à la fin des années 1950 qu'environ six familles de la Fédération arrivèrent en Éthiopie, il avait oublié les Piper (Shack 1974 : 151). En effet, Helen et James Piper arrivèrent en Éthiopie en 1948, ils étaient membres de l'EWf et faisaient d'ailleurs probablement partie du contingent militant formé à Chicago. À l'arrivée, James Piper accepta un poste d'enseignant à la *Gundrandt Technical School* d'Addis-Abeba et Helen Piper occupa un emploi administratif sur le site de l'aéroport. Ils s'inscrivaient dans un mouvement qui ne concernait pas les seuls membres de l'EWf, et qui conduisit nombre d'Afro-américains à venir s'installer en Éthiopie pour participer à la reconstruction du pays⁵⁵. Les Piper partageaient beaucoup de choses avec les autres représentants de cette génération : un engagement panafricain, une trajectoire militante, des compétences et, pour certains d'entre eux, une affiliation afro-juive. Une chose cependant les distinguait certainement : alors que la plupart des Afro-américains restèrent en zone urbaine, notamment à Addis-Abeba, les Piper choisirent de s'implanter en milieu rural, relativement isolés du reste de la communauté afro-américaine.

En 1952, James et Helen Piper repartirent aux États-Unis où ils firent une description enthousiaste de l'Éthiopie aux membres de l'EWf, et rentrèrent en 1953⁵⁶. Ils s'installèrent non loin de Shashemene, une ville de quelques milliers d'habitants à deux cent cinquante kilomètres au sud d'Addis-Abeba⁵⁷. Un don de

⁵⁴ Lettre de l'empereur Haïlé Sellassié Ier aux membres de l'EWf à New York, 30 septembre 1947. Archives privées G. Robinson, Shashemene. L'impact qu'avaient les communications officielles de l'empereur aux membres de la Fédération était très fort et se répercutait rapidement sur les ventes de *Voice of Ethiopia* et sur les dynamiques d'adhésion. Voir l'exemple donné par Harris (1994 : 138) avec le message de l'empereur reçu à la fin du premier congrès international de 1939 et le câble de sa fille la princesse Tsehay aux femmes de l'EWf.

⁵⁵ *Ebony*, mai 1951, vol.6, n°7, 80.

⁵⁶ *NT & EN*, 15/11/1952, 4 ; *Majority Report*, Kingston (1961 : 5)

⁵⁷ En 1962, 5 000 habitants étaient recensés à Shashemene. Ils devaient être moins nombreux dix ans auparavant. Voir *Master Plan, Shashemene* (1967 : 16).

terres avait été fait par l'empereur à l'attention des membres de l'EWf pour les remercier de leur soutien pendant la guerre italo-éthiopienne et leur permettre de venir s'installer afin de contribuer directement au développement du pays. Ces terres allaient drainer jusqu'à aujourd'hui des membres de la « diaspora éthiopienne » qui vivaient au-delà de l'Atlantique.

6. Le don de terres à Shashemene

Essayer de reconstruire le processus du don de terres à Shashemene est un enjeu historique majeur. C'était en effet la première initiative du genre émanant d'un chef d'État africain à l'égard des Noirs du monde. Geste politique, qui consacrait les politiques panafricaines des empereurs éthiopiens depuis Ménélik et renforçait l'image d'Hailé Sellassié, le don de terres représentait une étape cruciale dans ces relations transatlantiques. Une dizaine d'années après la fin de la guerre italo-éthiopienne qui avait eu un large impact international, l'Éthiopie était en train de redéfinir son développement économique alors que le pouvoir de l'empereur glissait vers l'absolutisme. Une requête lui arriva pourtant, qui réitérait la volonté afro-américaine de continuer à développer ses relations avec le pays et à s'assurer les moyens de s'y installer. Ainsi, en mai 1950, une lettre pétition adressée à l'empereur fut rédigée par les bureaux de l'EWf à New York. Elle lui fut remise par M. Reginald Birch, membre du conseil consultatif de la Fédération, envoyé spécialement en Éthiopie pour cette mission. Deux demandes étaient formulées dans ce courrier : « des concessions foncières pour l'installation de nombreux membres de la Fédération qui désirent voyager en Éthiopie en vue d'une installation permanente » et « une levée des restrictions de visa pour faciliter l'entrée volontaire de ceux qui souhaitent voyager de temps en temps en Éthiopie en vue de s'installer, de visiter ou de renforcer leurs relations avec la terre mère (*motherland*) d'autres façons »⁵⁸. Différentes mobilités étaient ainsi envisagées : des voyages de type migratoire avec une installation permanente en Éthiopie pour lesquels un accès concédé à la terre était demandé et des voyages de type circulaire qui requéraient des facilités douanières et gouvernementales.

Le besoin d'une *relation* avec l'Éthiopie, qualifiée de « terre mère » ressort de cette lettre. C'est ce qui fait la particularité de l'éthiopisme moderne : il se construit en relation avec une Éthiopie certes encore « imaginée » mais également bien réelle, matérialisée et nourrie grâce à la rencontre entre le pays et les mobilités noires. La réponse officielle de l'empereur n'est pas documentée et le mystère demeure quant aux démarches engagées, au processus administratif d'attribution et à la date exacte du don. La date la plus couramment retenue et répétée est 1955, parce que la nouvelle du don fut annoncée publiquement à Kingston en Jamaïque cette année-là. Naturellement, elle a marqué les esprits autant que l'historiographie – nous y reviendrons plus loin. Cependant, plusieurs indications incitent à penser

⁵⁸ Courrier de l'EWf, New York à l'empereur d'Éthiopie, mai 1950. Archives G. Robinson, Shashemene.

que le don a été antérieur à 1955. Les officiers de l'EWf en Éthiopie, interrogés à plusieurs reprises, étaient eux-mêmes hésitants à formuler une date précise. Lors d'un entretien collectif conduit à Shashemene, la question put leur être posée directement :

« - *Savez-vous quand les terres ont été données?* [Silence]

-1955

- Deux dates sont connues : 1955 et 1952

- On comprend que c'est 1948, 1950 ou 1956 »⁵⁹.

G. Robinson, arrivé en 1964 à Shashemene des États-Unis et depuis déjà longtemps membre de l'EWf, mentionnait l'année 1951. Un autre officier de l'EWf, arrivé d'Angleterre et installé depuis 1988 à Addis-Abeba indiquait que la date du don était 1948. Il expliquait ainsi l'incertitude qui l'entoure :

« Il n'y a pas de date précise que nous puissions définir comme la date [du don], entre Rastas les choses se transmettent depuis les aînés, peu est écrit ou consigné sauf dans les dix, quinze dernières années, mais ce sont eux qui nous ont dit depuis l'année 1948 : 'rentrez à la maison' »⁶⁰.

La tradition orale autour de laquelle s'est formé le mouvement rastafari aurait ainsi été la courroie de transmission de la nouvelle du don en l'absence de document public. Plusieurs groupes, dont le EWf *Repatriation and Research Committee*, fondé à Londres en 1980 par des Rastas, menèrent des recherches pour trouver un document officiel indiquant les dates, statuts et procédures du don, mais sans succès. Alors que l'intention de rentrer avait été transmise aux plus jeunes, la date, elle, était oubliée. De même, jusqu'à aujourd'hui, les autorités éthiopiennes sont incapables d'apporter des précisions et ne semblent pas être en possession de cette information, ni le ministère des affaires étrangères, ni les offices de l'immigration. Des archives foncières de l'ancien régime ayant été récemment installées auprès du *gebbi* Gabriel à Addis-Abeba, une recherche - forcément sélective, vu l'ampleur des archives - y a été menée. Connaissant les liens entre la princesse Tenagne Worq, fille de l'empereur et les migrants transatlantiques, ce sont ses archives qui ont été sélectionnées. Parcourant une multitude de documents par ailleurs fort intéressants sur la vie et les activités de la princesse, mais aussi de nombreux documents relatifs aux domaines royaux (concessions, exploitation, jurisprudence, règlements de conflits), l'étude de près de

⁵⁹ Entretien collectif avec les officiers de l'EWf, HQ, Shashemene, 30/09/2003.

« - *Do you know when was the land granted?* [Silence]

- 1955

- *Two dates are known : 1955 and 1952*

- *One understands it is 1948, 1950 or 1956* ».

⁶⁰ Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003. « *There is no actual date that we can define that's the date [of the grant], from Rasta tings [things] coming down from elders, a lot of it is not written, or recorded except in these last ten, fifteen years, but they are the ones that told us from the year 1948, come home* ».

trois cent cinquante dossiers a été diligemment menée – mais sans succès. Les archives du ministère de la plume, attaché à l'empereur, qui auraient pu survivre aux bouleversements politiques des trente dernières années sont inaccessibles car placées dans l'enceinte du palais, où siège maintenant la présidence de la république fédérale éthiopienne. De plus, dans l'Éthiopie de l'après-guerre, de nombreux accords sur la propriété foncière ont été conclus verbalement et il est également possible que l'allocation des terres à Shashemene n'ait jamais été signalée par un document spécifique (Bahru Zewde 2000 : 192).

Deux personnes ont néanmoins été identifiées qui auraient contribué à concrétiser une promesse de concession foncière. Il y eut d'abord *lejj* Araya Abebe, qui avait travaillé auprès de Melaku Beyen et de l'EWF à New York sur ordre de l'empereur et était revenu au pays depuis 1943. Il aurait assumé une fonction officieuse d'intermédiaire entre le gouvernement et la communauté afro-américaine en Éthiopie et aurait été actif dans l'allocation de terres dans la périphérie de Shashemene (Fikru Negash Gebrekidan 2005 : 108). Il y a surtout David A. Talbot, arrivé en Éthiopie en 1943 avec la grande vague de professionnels afro-américains. Il était particulièrement bien intégré à la société éthiopienne et avait participé à la création d'un local de la Fédération à Addis-Abeba où il assumait la fonction de président, tandis que James et Helen Piper étaient respectivement secrétaire et trésorière. Ensemble et en compagnie de Julia Green, une Jamaïcaine d'Annotto Bay, ils auraient « exploré la campagne jusqu'à ce qu'ils arrivent à Shashemene »⁶¹. Fort occupé par ses tâches professionnelles en ville et administrant déjà des terres vers Ambo (Fikru Negash Gebrekidan 2005 : 166), Talbot n'avait pas comme priorité de s'installer à Shashemene mais il semblerait que :

« [Talbot] fut véritablement celui qui négocia le don de terres, mais il dit 'je ne suis pas celui qui vivra là', et il y envoya Piper et sa femme »⁶².

De plus, une maison à Addis-Abeba avait été mise à disposition des migrants potentiels pour Shashemene : l'EWF appelait à une contribution financière de ses membres pour pouvoir y faire des travaux de remise en état et encourageait particulièrement les « charpentiers, peintres, plombiers, électriciens, tapissiers, agriculteurs et ébénistes » à se préparer. Surtout, « seulement ceux qui ont prouvé ou auront démontré leur valeur comme de vrais Éthiopiens » étaient invités à venir s'installer en Éthiopie⁶³. Si l'expression les « vrais Éthiopiens » faisait appel à l'imaginaire éthiopianiste racial et biblique connu, l'application de critères et la mesure des engagements individuels devait être bien difficile. C'était un appel direct à l'émigration des militants de la Fédération, mais qui est resté peu relayé par

⁶¹ *Majority Report*, Kingston, (1961 : 5).

⁶² Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003. « [Talbot] is really the one that negotiated the land grant but he said I am not the one who will live there, so he got Piper and Madame to go down ».

⁶³ Lettre de G.A. Bryan, Secrétaire Exécutif de l'EWF New York, à Miss Iris Davis, Local 31 à Kingston, 8/07/1950. In 1B/5/77/367 [1933] Repatriation to Africa III, National Archives, Jamaïque.

la presse. *New Times & Ethiopia News* annonça ce don en 1956 et *African Opinion* ne le mentionna qu'en 1964, alors que les actualités du rapatriement étaient traitées à chaque publication depuis quinze ans ⁶⁴.

Est-ce que l'EWf, enorgueillie d'avoir nommément reçu des terres, fit de la rétention d'information pour préserver son privilège ? Est-ce que la fragilité de l'organisation et de ses officiers, moins responsabilisés au début des années 1950 lorsque l'Éthiopie n'était plus sous le feu italien, entrava la diffusion de la nouvelle vers ses propres membres ? Est-ce que l'EWf n'était alors plus du tout attractive dans le champ possible d'affiliations militantes noires et commençait à s'essouffler ? Un personnage peut probablement offrir quelques réponses, Mayme Richardson. Née en 1912 dans le Michigan, Mayme Richardson était noire, catholique, chanteuse soprano et officier de l'EWf avec la responsabilité d'organisatrice internationale. Après quelques concerts prestigieux aux États-Unis, elle partit en 1948 faire une série de vingt-deux concerts en Palestine, suivis de représentations à Chypre et en Égypte (*Who's Who in Colored America* 1950 : 438). Invitée en Éthiopie, elle découvrit Addis-Abeba :

« Il y a quelque chose d'étrange, étrange et magique de poser les pieds sur le sol de l'Afrique, qui donne une sensation que vous n'avez jamais eue auparavant dans votre vie. Je l'ai senti mais ne peux l'expliquer. Oui, j'étais complètement bouleversée par l'esprit de liberté, de complète liberté ! J'étais de nouveau chez moi avec les miens. Je me suis sentie heureuse, sécurisée et émue. C'était vraiment la terre de mon héritage »⁶⁵.

L'émotion exprimée est peu étonnante : pour la première fois, Richardson rencontrait l'Éthiopie, à laquelle son imaginaire était déjà profondément attaché et elle circulait dans un lieu où la majorité de la population était noire, où ce qui la distinguait des autres n'était plus la couleur, mais la langue, l'attitude ou les vêtements. Elle se produisit devant l'empereur et resta complètement fascinée par la cour éthiopienne, « la royauté de ces grands Noirs », ses ors et ses appareils. Elle rapporta ces mots de l'empereur à l'écoute des *spirituals* qu'elle avait chantés :

« Personne ne pouvait vous entendre chanter et interpréter les chants d'une telle grande race sans être profondément ému et bouleversé. Ils émeuvent vraiment l'âme et sont nés de cœurs priant et combattant pour la liberté. Je reconnais la parenté (*kinship*) entre les Noirs américains et Notre peuple »⁶⁶.

⁶⁴ *NT & EN*, 3/03/1956, 3 et *AO* 1964, 6, 3 & 4, 8-9.

⁶⁵ *AO* 1950, 1, 4, 11.

⁶⁶ *AO* 1950, 1, 4, 12.



Mayme Richardson vêtue à l'éthiopienne African Opinion, vol.1, n°4, janvier 1950, p. 11 © DR

Les termes utilisés semblent être ceux de la chanteuse bien plus que ceux de l'empereur, mais l'idée de la parenté entre Éthiopiens et Noirs américains devait émouvoir Richardson. Son témoignage sur sa visite en Éthiopie fut largement diffusé dans la presse et son récit cité par *African Opinion* jusqu'en 1969⁶⁷. Avant de rentrer aux États-Unis en 1949 la chanteuse se produisit devant l'ambassadeur américain en Éthiopie, Georges Merrill, tourna dans le pays et s'arrêta également en Grèce, en Italie et en France. Motivée par cette expérience, elle relança ses activités au sein de la Fédération dès son retour. Elle fut présente à la plupart des grands congrès de l'EWf, fonda à Chicago le local 34 appelé du nom d'une des filles de l'empereur, la princesse Tsehay et surtout ne cessa diffuser la nouvelle de ce don de terres et de la possibilité d'installation, une opportunité qui semblait de plus en plus réalisable⁶⁸.

L'EWf était alors à un tournant crucial qui mettait son existence en jeu : la plupart de ses officiers étaient présents depuis sa fondation en 1937 et étaient âgés. Ils avaient milité pendant la guerre italo-éthiopienne et depuis la disparition de Melaku Beyen en 1940 ils avaient été directement engagés dans la collecte de fonds, la diffusion d'informations sur l'Éthiopie, la survie de l'organisation et certains avaient même voyagé en Éthiopie. Le treizième congrès annuel de l'EWf, tenu à New York en juillet 1952, célébra avec « honneur et dévotion » le

⁶⁷ AO, 1969, 9, 3 & 4, 7.

⁶⁸ NT & EN, 6/09/1952, 3 et NT & EN, 15/11/1952, 4.

soixantième anniversaire de l'empereur et ouvrit des discussions sur l'état de la Fédération. Un brillant orateur, Brother Johnson, président du local 12 à Kansas City demanda que les peuples noirs intensifient leurs efforts pour déployer la Fédération dans le monde. Plus pragmatique, Mayme Richardson demanda la mise en place d'une grande campagne d'adhésion « spécifiquement pour attirer les jeunes gens »⁶⁹. Ce n'est pas aux États-Unis que Mayme Richardson arriva à trouver des membres plus jeunes et dynamiques. Comme nous le verrons plus loin, elle se rendit là où se trouvait, au début des années 1950, le réel soutien populaire de la Fédération : dans la Caraïbe et particulièrement en Jamaïque. Quelques autres membres quittèrent les États-Unis pour l'Éthiopie et Shashemene. Ils étaient rares, arrivèrent en ordre dispersé et seulement au milieu des années 1960, presque quinze ans après Helen et James Piper, ce qui reflétait le ralentissement des activités de la Fédération.

7. Gladstone Robinson

Très peu d'informations sont accessibles sur les quelques autres Américains qui migrèrent vers l'Éthiopie au début des années 1960 et cherchèrent à s'installer à Shashemene. Leurs trajectoires et personnalités semblent sombrer dans l'oubli. Ils étaient au moins huit mais n'arrivèrent ni ensemble ni en même temps. Ils étaient membres de l'EWf mais la diversité de leurs affiliations religieuses est surprenante : Willie Hillman, arrivé avec sa femme et sa fille était un révérend baptiste né en Géorgie. Il aurait entendu parler pour la première fois de Shashemene à une rencontre publique avec Malcolm X en Pennsylvanie au début des années 1960 (Bishton 1986 : 29) ; Delval et sa femme Doughty étaient des Juifs noirs, comme les Piper ; Tuwills était un Musulman noir, arrivé avec ses deux femmes et ses deux filles ; Gladstone Robinson était Rastafarien. Pour Lynch et Dawson, deux autres Afro-américains, aucune information n'a marqué les mémoires. Cette diversité confirme une des caractéristiques de l'EWf : ses préoccupations n'étaient pas constitutionnellement d'ordre religieux. Ses officiers et ses membres étaient néanmoins croyants, tous nourris de symbolisme biblique et éthiopianiste.

Revenons un instant sur la trajectoire de Gladstone Robinson, seul Rastafarien arrivé des États-Unis. D'une certaine façon, il représente la charnière entre deux vagues d'arrivées à Shashemene, une première américaine, et une deuxième jamaïcaine. Robinson naquit en août 1929 à Brooklyn, au cœur de la grande dépression, d'un père marin originaire de la Barbade et d'une mère indienne cherokee de la Caroline du Nord. Ce double héritage explique deux sentiments forts :

⁶⁹ NT&EN, 6/09/1952, 3.

« J'avais deux revendications contre Babylone, une pour la tragédie indienne où deux millions de personnes ont été massacrées et une pour le retour, pour quatre cent ans d'esclavage »⁷⁰.

Sa mère avait fondé une Église pentecôtiste et caressait l'espoir que son fils devienne pasteur : « Elle dit que c'est une bonne source de revenus et un bon moyen de ne pas avoir de problèmes »⁷¹. Gladstone grandit dans une atmosphère religieuse mais, écolier brillant, il voulait faire des études de médecine. Par manque de moyens il se rabattit sur la pharmacie, qu'il étudia au *Brooklyn College of Pharmacy*. Sportif, il participait à des compétitions interuniversitaires et continua ses études à l'Université de Long Island. Mais quelque chose de crucial se passa :

« J'ai eu le choc africain et j'ai quitté l'école au bout de trois ans parce que je me suis engagé dans le mouvement du retour en Afrique. Je suis allé à des conférences qui me captivaient, et j'ai vécu avec un Éthiopien qui m'a beaucoup appris sur l'histoire de l'Afrique. Ces choses m'ont fait rejeter le système dans lequel j'étais. J'ai vécu une inclinaison radicale dans ce sens-là, ça a été un éveil pour moi, et ça m'a causé des problèmes familiaux »⁷².

Cette « inclinaison radicale » le poussa également à devenir membre de l'EWf, mais sa femme, d'origine afro-mexicaine et européenne ne supporta pas le « bug africain » et le quitta, avec leurs deux enfants, pour aller s'installer en Californie. Gladstone décida alors de quitter son emploi dans une pharmacie à New York et partit à Los Angeles, où il distribua des journaux pendant quatre ans et s'engagea auprès du local 35 de la Fédération, qui portait le nom de *Doctor Melaku Beyen*. Il s'est par la suite installé à Houston pour passer un diplôme de maîtrise en pharmacie et, devenu *Western Organizer* de la Fédération il y établit un local. Cette ville du Sud encore ségréguée était pour lui un environnement nouveau. Il y fréquenta des étudiants venus d'Afrique et du Moyen-Orient engagés dans des associations culturelles et militantes. Une fois rentré à New York son diplôme en poche, Gladstone Robinson trouva du travail dans une pharmacie de Sugar Hill à Harlem et continua ses activités au sein de la Fédération, où il était proche de nombreux Juifs noirs. C'est alors qu'il fit une rencontre déterminante.

Les quatre premiers mois de l'année 1964, il accueillit chez lui Douglas Mack, Philmore Alvaranga et Samuel Clayton, trois Rastafariens de Jamaïque en route pour le Nigeria, le Kenya et l'Éthiopie. Ces voyageurs étaient munis de doléances : une pétition de trois mille signatures à l'intention des Nations Unies et de la toute

⁷⁰ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003. « *Two claims against Babylon, one for the Indian tragedy where two millions was slaughtered and also for repatriation, four hundred years of slavery* ».

⁷¹ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003. « *She say it's a mean of income and also to stay out of trouble* ».

⁷² Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003. « *I got the African bug and I quit school after three years, because I become involved in the Back to Africa movement then, I went to lectures that captivated me, and I lived with an Ethiopian who taught me a lot about African History. These things made me reject the system I was in. I became radically inclined in that sense, it was an awakening to me, and that cause family problems* ».

nouvelle Organisation de l'Unité Africaine (OUA)⁷³. Il formaient ce qui était alors appelé « la deuxième mission vers l'Afrique ». Leur périple autofinancé était indépendant et organisé au nom de la communauté rasta de Kingston, qu'ils représentaient. Deux d'entre eux, Mack et Alvaranga, avaient fait partie de la première mission. Approuvée par l'État jamaïcain, cette première mission « semi-gouvernementale » était partie en 1961 et avait visité l'Éthiopie, le Nigeria, le Ghana, le Libéria et la Sierra Leone afin d'étudier les possibilités de « rapatriement » et d'installation de citoyens jamaïcains. Nous reviendrons plus loin sur les origines et les formes de ces mobilisations, mais pour Robinson, cette rencontre fut très influente. Il avait sûrement déjà entendu parler de ces missions. En Jamaïque la mobilisation populaire pour le rapatriement avait été largement relayée par la presse panafricaine. Robinson fut introduit dans la communauté jamaïcaine et rasta de New York, et il présenta ses hôtes à un groupe de Juifs noirs appelés *House of Judah*⁷⁴. Ils firent ensemble de nombreuses démarches officielles à New York et Washington, notamment auprès des nouvelles ambassades africaines qui s'y ouvraient, et dont le prestige était encore intact.



Douglas Mack, Gladstone Robinson, Filmore Alvaranga, lejj Ayelework Abebe (représentant de l'Éthiopie aux Nations Unies), Samuel Clayton, New York, 1964, Archives G. Robinson, Shashemene © DR

⁷³ Voir Mack (1999) qui faisait partie de cette mission

⁷⁴ Mack (1999 : 122). Landing ne dit rien sur cette « House of Judah » mais offre une photographie de son fondateur, Prophète William Lewis, en costume cravate et portant lunettes et moustaches (Landing 2002 : 250).

Des réunions hebdomadaires s'organisèrent chez Robinson, où l'*African Repatriation Committee* (ARC) fut fondé. Grâce à cette mobilisation new-yorkaise, les trois Rastas trouvèrent des fonds pour continuer leur voyage et en avril 1964 ils partirent pour un séjour d'un an sur le continent africain. Robinson, resté à New York, décida contre l'avis des trois Jamaïcains de partir pour la Jamaïque en tant que représentant de l'ARC accompagné d'un Jamaïcain, Noel Scott, et de son fils.

Gladstone Robinson tint un journal qui détaillait ce voyage au jour le jour ainsi que les rencontres qu'il fit en Jamaïque. Ces vingt-trois petites pages manuscrites n'ont pas été publiées mais elles étaient riches en informations⁷⁵. L'objectif de cette mission en Jamaïque était de rendre visite à tous les locaux de l'EWf à Kingston ainsi qu'aux différents groupes de Rastas pour pouvoir les rassembler sous l'égide de l'ARC et établir ainsi une base militante forte capable de revendiquer le droit au retour en Afrique. Suite à une grande réunion sous la présidence de Ras Mortimo Planno, dont nous parlerons plus loin, différentes organisations rastas acceptèrent de se fédérer sous le nom de l'*African Repatriation Committee*, qui était considéré comme étant une émanation de l'EWf à New York, et ce même si Robinson insista souvent sur le besoin de « faire le ménage » au quartier général new-yorkais de l'EWf⁷⁶. Robinson resta étrangement silencieux sur ce qui a dû représenter pour lui un important choc culturel. Jeune, métis, américain, cheveux coupés court, toujours en costume cravate, portant attaché-case et lunettes, très éduqué, il a laissé transparaître peu d'impressions personnelles de sa rencontre avec les Rastas de Kingston, qui par contraste étaient souvent issus des milieux les plus pauvres, et venaient de traverser plusieurs années d'une violente répression infligée par les autorités coloniales et post-coloniales. Gladstone Robinson partagea pourtant plusieurs célébrations avec les Rastas, se familiarisant ainsi avec leurs pratiques culturelles spécifiques.

⁷⁵ Journal du voyage en Jamaïque, 1964. Archives privées, G. Robinson, Shashemene.

⁷⁶ Les organisations représentées étaient : *Rastafarian Movement Church Triumphant* ; locaux de l'EWf 7, 15, 19, 25, 37, 43 ; *Rastafari Movement* de Ras Sam Brown ; *Apostles of the Negus* à East Kingston et à Montego Bay ; *Rastafarian Movement* à Trench Town ; *Ethiopian Orthodox Church*. Elles sont listées dans le journal de Robinson, in Archives privées, G. Robinson, Shashemene. Voir aussi *Star*, 24/06/1964 sur cette rencontre.



B.J. Moody, Mortimo Planno, Gladstone Robinson, Salomon Wolfe, Kingston, 1964, Archives G. Robinson, Shashemene © DR



Gladstone Robinson, Mortimo Planno, Noel Scott, Salomon Wolfe, Kingston, 1964, Archives G. Robinson, Shashemene © DR

Au sortir de cette double expérience d'accueil des Rastas à New York et de rencontres en Jamaïque, Robinson se définit comme « Rasta » en défendant le caractère divin de l'empereur et en intégrant peu à peu les pratiques culturelles des Rastas. Son autorité sur l'ARC fut pourtant ébranlée dès son retour à New York. Sa légitimité et celle de l'ARC furent questionnées par l'EWf, et il semblerait qu'au congrès annuel tenu en juillet, cette initiative ait été désavouée. De même, lorsque les trois Rastas revinrent de leur mission sur le continent africain en mai 1965, ils réagirent fortement à la visite en Jamaïque de Robinson et l'accusèrent d'avoir semé confusion et discorde au sein du mouvement⁷⁷. Cette initiative de l'ARC s'inscrivait en Jamaïque dans une histoire continue d'efforts et souvent d'échecs organisationnels, et n'a donc pas porté de fruits. Mais quelques jours à peine après son retour à New York, Robinson, laissant derrière lui les conflits de pouvoir au sein de l'EWf et les différends entre New York et Kingston partis, lui, pour l'Éthiopie où il trouva Helen et James Piper. Il était de ces derniers américains qui arrivèrent à Shashemene avant que l'organisation du retour en Éthiopie ne bascule de façon irréversible entre les mains des Jamaïcains, ce qui, semble-t-il, n'avait été imaginé par personne.



Helen Piper, Gladstone Robinson et James Piper à Shashemene, 1964, Archives G. Robinson, Shashemene © DR

⁷⁷ Cette visite eut des conséquences d'ordre personnel et légal. Voir Mack (1999 : 143-144).

8. Les nouvelles causes panafricaines

La guerre italo-éthiopienne de 1935-1941 a révélé l'emprise de l'éthiopianisme dans le monde et provoqué l'une des plus grandes mobilisations panafricaines de l'histoire. Cette mobilisation porta de nombreux techniciens et professionnels afro-américains à s'engager dans la reconstruction de l'Éthiopie. En 1954, Haïlé Sellassié I^{er} fit un voyage aux États-Unis où il prit soin d'organiser des rencontres avec les représentants d'organisations noires et visita plusieurs Églises dont l'*Abyssinian Baptist Church*, fondée en 1808. Pour sa première visite à Harlem, presque trente mille personnes vinrent l'accueillir et l'acclamer, signe du prestige encore attribué à l'empereur éthiopien⁷⁸. Contrastant avec ce rayonnement à l'étranger, dû aussi à la présence de l'Éthiopie à la conférence des pays non-alignés de Bandung en 1955 et à son intervention dans la crise du Congo, la politique intérieure éthiopienne était moins visible et le régime se durcissait avec démesure. L'empereur écrasa un coup d'État fomenté dans sa propre garde impériale en 1960 alors qu'il voyageait au Brésil ; en 1963 les paysans du Balé, une région à l'est de Shashemene, se sont soulevés pour protester contre l'inégalité sociale entre chrétiens et musulmans ; quant au compromis fédéral négocié avec l'Érythrée, il était en plein délitement. L'Éthiopie autocratique du monarque vieillissant semblait parfois être à la traîne d'une Afrique en plein éveil, devenue une sorte de laboratoire politique et idéologique progressiste.

Le cinquième congrès panafricain, tenu à Manchester en 1945, s'était érigé en acteur des luttes anticoloniales portées par une génération de jeunes leaders dynamiques qui remettaient l'Afrique au cœur des préoccupations panafricaines. Des stratégies d'action furent mises en place : organiser les masses à travers le syndicalisme et les partis politiques, lutter pour le pouvoir politique par la non-violence et, si nécessaire, par la lutte armée (Geiss 1974 : 408). Kwame Nkrumah souligna dans son autobiographie le tournant engagé lors cette rencontre :

« Comme le Garveyisme, les quatre premières conférences n'étaient pas nées d'une prise de conscience des Africains autochtones. L'idéologie de Garvey s'intéressait au nationalisme *des Noirs*, non pas au nationalisme des Africains. Ce fut ce cinquième Congrès Panafricain qui fournit une issue au nationalisme africain et provoqua la prise de conscience politique parmi les Africains. Il devint, en effet, un mouvement massif placé sous le signe de 'l'Afrique aux Africains' » (Nkrumah 1960 : 66, italiques dans l'original).

En plaçant sur le même plan les quatre premiers congrès panafricains et le garveyisme, Nkrumah insistait sur la complémentarité des deux mouvements, et même sur leur interdépendance. Il annonçait que les Africains avaient pris la relève dans la lutte panafricaine de libération et que les nationalismes africains étaient prêts à surgir sur scène en masse. Nkrumah se démarquait ainsi de Garvey et notamment de la primauté raciale qu'il incarnait. En reconnaissant le glissement

⁷⁸ NT & EN, juin 1954, 2.

d'un nationalisme des Noirs vers un nationalisme des Africains, il signalait la maturité de sa propre pensée nationaliste. Alors qu'il était encore enseignant à Accra, son nationalisme avait été initié en 1926 par Kwegyir Aggrey (1875-1927). Un an avant sa mort, Aggrey fut le premier enseignant africain du *Prince of Wales College* d'Achimota au Ghana inauguré en grande pompe par le gouverneur britannique :

« [Kwegyir Aggrey] était extrêmement fier de sa couleur et hostile à toute ségrégation raciale, et bien qu'il pût comprendre le principe que préconisait Marcus Garvey, à savoir 'l'Afrique aux Africains' il n'hésita jamais à combattre ce principe » (Nkrumah 1960 : 28).

La position de coopération interracial préconisée par Aggrey – représentée par les touches blanches et noires du piano nécessaire pour créer de l'harmonie – était difficilement acceptable pour le jeune Nkrumah. Pourtant, avec le temps sa position évolua dans la mesure où il prit conscience qu'utiliser la primauté raciale comme base d'action politique ne pouvait suffire à unir les populations d'un continent vaste, certes noir mais aux multiples démarcations intérieures de classes, castes, langues, régions, ethnies etc. Et pourtant, c'est bien le slogan popularisé, voire mondialisé par Garvey que Nkrumah reprit : « l'Afrique aux Africains ». La route avait été longue depuis que Delany défendait l'idée de « l'Afrique pour la race africaine, et des hommes noirs pour les diriger », c'est-à-dire avec, au pouvoir, les descendants d'Africains qui « s'identifiaient à la race »⁷⁹. Leur rôle prépondérant était toujours contenu dans le slogan de Garvey « l'Afrique aux Africains qu'ils soient chez eux ou à l'étranger » (*Africa for the Africans, at home and abroad*). Nkrumah confirmait ainsi un double mouvement : à la fois la reconnaissance de l'héritage garveyite et panafricain et l'affranchissement de ces généalogies par leur transformation. Contrairement à Aggrey, il avait choisi de ne pas s'opposer à ce principe racial mais d'œuvrer pour le faire devenir un principe continental (voir aussi M'Bokolo 2006b). Lorsqu'en 1957 le Ghana proclama son indépendance, Kwame Nkrumah représentait - pour reprendre encore un symbole popularisé par Garvey et, autrefois, par Benito Sylvain - l'étoile noire, montante, de la libération des peuples et du panafricanisme continental. Les célébrations de l'indépendance du Ghana marquèrent un nouveau tournant dans les relations entre l'Afrique et les Amériques noires, et leurs identités respectives :

« L'Afrique, en rejetant la domination blanche et en devenant indépendante n'était plus un lieu facilement stéréotypé comme 'arriéré', qui avait besoin d'être 'sauvé' ou 'élevé'. La marche de l'Afrique vers la liberté avait été plus loin et plus rapide que celle de l'Amérique noire. Les Africains, en transformant leur continent, poussèrent les Africains Américains à abandonner des notions dépassées et à articuler de nouvelles idées » (Meriwether 2002: 159).

⁷⁹ Delany (1861 : 82). Voir notre chapitre I, Quelques trajectoires et initiatives.

De nombreuses personnalités assistèrent aux célébrations de l'indépendance du Ghana, parmi lesquelles Martin Luther King, Charles Diggs qui avait vécu en Éthiopie, George Padmore, des intellectuels et des représentants des journaux, organisations et Églises noires (Meriwether 2002 : 159-160)⁸⁰. Une nouvelle époque s'ouvrait, où l'Afrique contemporaine devenait une inspiration pour les Noirs américains. En 1954, le jugement *Brown v. Board of Education* avait initié la déségrégation des écoles aux États-Unis, la résistance civile bouleversait le pays et la lutte pour l'égalité nourrissait les espoirs de tout un chacun. Les références à l'Afrique étaient toujours là mais l'Afrique avait changé, ce n'était plus l'image dégradée et négative qui avait tellement circulé, ce n'était plus un continent qui avait besoin d'être « civilisé » mais qui était engagé dans les succès nationalistes et touchait profondément l'imaginaire noir :

« Au-delà d'inspirer les Noirs américains à continuer la lutte, la vague des indépendances africaines gonfla la fierté et la confiance que les Africains Américains avaient en leur héritage et en eux-mêmes » (Meriwether 2002 : 201).

Le processus de décolonisation du continent contribua à la revalorisation des Afro-américains. Enfin des nations émergeaient, prometteuses, auxquelles ils pouvaient s'identifier. Les pratiques politiques et culturelles afro-américaines se nourrissent de l'actualité continentale alors que leurs objectifs étaient de plus en plus liés à la transformation de leur pays, à la lutte pour l'égalité et au changement de leurs conditions sociales. La fondation de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) en 1963 à Addis-Abeba rassembla les nouvelles nations et témoigna de ces changements géopolitiques. À cette occasion, Haïlé Sellassié I^{er} consolida son image de « père de l'Afrique » mais le dynamisme des « fils », les chefs des nouveaux pays indépendants, le supplantèrent rapidement. Alors que les indépendances dessinaient pour la première fois d'autres nations noires, ajoutant au Libéria historique et à l'Éthiopie moderne - les symboles connus de liberté et de pouvoir noir - le retour sur le continent aurait pu devenir une option obsolète. G. Padmore, d'ailleurs, y était singulièrement opposé. Les projets de rapatriement comme celui de Garvey étaient pour lui « la répétition de projets colonialistes qu'il rejetait avec la même sévérité » (M'Bokolo 2006b : 9).

Pourtant, avec les échanges grandissants entre continent et diaspora, les retours, les installations étaient continues et se dirigeaient de plus en plus souvent vers l'Afrique indépendante. Jamais les possibilités d'accès à la terre n'avaient été aussi grandes pour la diaspora et si le flux sembla se tarir, c'est plus par un effet de distorsion historiographique qu'après une analyse documentée. Déjà en 1951 Nkrumah, devenu docteur *honoris causa* de l'Université de Lincoln, avait rappelé que les Noirs américains avaient un rôle à jouer en Afrique (Nkrumah 1960 : 171) et

⁸⁰ De nombreux artistes mirent en musique l'indépendance du Ghana comme Lord Kitchener et son calypso *Birth of Ghana* (Trinidad, 1957), mais aussi John Coltrane qui enregistra son album *Africa / Brass* en 1961 après avoir produit plusieurs morceaux tels *Taganyika Strut* et *Gold Coast* en 1958.

suite aux indépendances, beaucoup d'entre eux vinrent s'installer qui en Tanzanie, au Ghana ou au Libéria.

Sans pouvoir détailler ici une histoire qui mériterait des recherches plus approfondies, quelques exemples peuvent être mentionnés. Un groupe de cent soixante-quinze Afro-américains se rendit au Libéria en 1967, s'essaya à la vie rurale, mais leur installation fut un échec. Ils étaient des « Hébreux Israélites », un mouvement religieux issu des congrégations de Juifs noirs du début du vingtième siècle dont nous avons parlé plus haut (Weisbord & Kazarian 1985 : 61-91, Markowitz 2006). En 1969 un article paru dans le grand magazine noir américain *Ebony* indiquait que Joseph Mobutu avait invité les Noirs de la diaspora à venir travailler au Congo. Le président Hastings Banda était lui moins sûr que les Afro-américains se plairaient au Malawi où il n'y avait même pas un cinéma. En Tanzanie, entre 1964 et 1969, au moins deux cent Afro-américains auraient acquis la nationalité tanzanienne et trouvé un refuge pour échapper à la violence raciale qui s'exerçait aux États-Unis. Certains chefs d'État, comme Léopold Sedar Senghor au Sénégal, Emile Zinsou au Dahomey et Milton Obote en Ouganda étaient eux plus prudents et semblaient encourager les Noirs américains à continuer chez eux leur lutte contre les politiques racistes du gouvernement américain⁸¹. D'autres positions étaient plus ambiguës, comme celle de Tom Mboya (1930-1969), une grande figure kenyane, trésorier du parti de Jomo Kenyatta et fondateur, en 1957, du *People's Convention Party*. En 1959 il avait affirmé :

« Il a été dit aux Noirs américains qu'ils étaient indésirables en Afrique. C'est une propagande délibérément erronée. Vous pouvez venir à la maison quand vous voulez, l'Afrique est votre héritage. Vous êtes attendus et nécessaires »⁸².

Dix ans plus tard, juste avant d'être assassiné, il exprimait son désaccord face aux projets de retour en Afrique et dénonçait le sentiment de solidarité raciale : « L'idée qu'ont les Noirs américains de venir vivre ici, faire du Kenya leur maison juste parce qu'ils sont Noirs est mauvaise »⁸³. Devant une assemblée à Harlem il fut sifflé pour ces mots. Il précisa ses opinions dans un article qui donnait aux relations entre Africains et Afro-américains toute leur importance, mais soulignait que les préoccupations des nouvelles nations étaient de nature différentes et ne pouvaient se limiter à l'identification raciale parce qu'elles engageaient la construction d'États viables. À cette occasion, Mboya fit la distinction entre un appel au retour en masse, qu'il déconseilla pour des raisons pratiques, et des retours individuels, même par milliers, qui pourraient sûrement contribuer au développement des institutions africaines⁸⁴.

⁸¹ « Are Black Americans welcome in Africa ? », Era Bell Thompson, *Ebony* janvier 1969, 24, 3, 44-50.

⁸² *AO*, juin-juillet 1959, 5, 1 & 2

⁸³ « Are Black Americans welcome in Africa ? », Era Bell Thompson, *Ebony* janvier 1969, 24, 3, 50.

⁸⁴ *Ebony*, août 1969, 24, 10, 90-94.

Cette différenciation entre propagande de masse pour le retour, comme celle de Garvey, et retours individuels est intéressante et rappelle, dans une certaine mesure, les frayeurs du gouvernement libérien comprenant, au milieu des années 1920, les risques liés à l'arrivée en masse des membres de l'UNIA de Garvey. Mais en 1960 Garvey n'était plus là et son mouvement émigrionniste aux millions de membres n'était plus en première ligne. En revanche, de nombreux Afro-américains se rapatrièrent individuellement. Alors que certains, comme Richard Wright, voyagèrent dans la Gold Coast de 1954, d'autres allèrent y vivre après l'indépendance, comme George Padmore (1957), W. E. B. Du Bois (1961) ou Maya Angelou (1962). Certains s'engagèrent dans le mouvement panafricain depuis le continent, tel Bill Sutherland, d'abord au Ghana puis, après le coup d'État qui a renversé Nkrumah en 1966, en Tanzanie où il contribua au sixième congrès panafricain (Sutherland & Meyer 2000). Un petit livre d'Ernest Dunbar retrace de façon touchante quelques portraits d'Américains expatriés sans que les espoirs ni les failles des uns ou des autres ne soient masqués (Dunbar 1970). Leurs raisons de partir étaient multiples mais restaient intimement liées à la situation sociopolitique américaine. Toutes ces initiatives, répétons-le, mériteraient de plus amples recherches, mais ce qui apparaît très vite c'est que l'Afrique indépendante drainait la plupart de ces migrants qui visitaient et parfois s'installaient sur le continent. Ce mouvement était représentatif d'une époque où le prestige de l'Éthiopie déclinait à toute vitesse : elle restait une des terres symboliques du mouvement de libération noir et africain, mais ne semblait plus pratiquée ni praticable.

Ainsi, plusieurs spécialistes perçurent la période post-1945 comme sonnante le glas de l'éthiopianisme. William Scott parla alors de son « éclipse et évaporation certaine » (Scott 2004 : 43). St. Clair Drake affirma en 1970 que « la force [de l'éthiopianisme] est maintenant presque éteinte » (Drake 1991 : 11). William Shack qui ne se prononça pas directement sur la survie de l'éthiopianisme souligna l'influence qu'eurent les « héros » afro-américains et tenta un peu de prospective :

« Je pourrais me risquer à dire que les slogans populaires aujourd'hui et formés par les Afro-américains dans leur lutte, comme 'empoignez le temps' (*seize the time*), 'pouvoir au peuple' (*power to the people*) et d'autres, seront réinterprétés dans le cadre d'une scène politique changeante en Éthiopie » (Shack 1974 : 155).

Dans une certaine mesure, il n'avait pas tort et l'on pourrait soutenir que les slogans américains ont non provoqué mais, disons, fait écho à d'autres, entendus en Éthiopie à l'aube de la révolution de 1974 : « *Itiopi'ya teqdem* », l'Éthiopie d'abord, « *märät larashu* », la terre au laboureur, c'est-à-dire au peuple. La position de ces trois chercheurs dans l'espace étatsunien où circulait l'éthiopianisme confinait leur regard. Ils enterrèrent avec les honneurs une idéologie qui contribua intimement à la formation du nationalisme noir et du panafricanisme parce que l'attention redoublée des Afro-américains à l'égard des pays africains indépendants se déroulait sous leurs yeux et captait leur attention. Pourtant, comme nous allons le démontrer dans la partie suivante, il y eut une grande vague qu'ils ne virent pas

venir, ou plutôt, qui était amorcée depuis déjà plusieurs années au moment où ils écrivaient, et qu'ils n'ont pu déchiffrer : la vague des Jamaïcains. Migrants perpétuels, souvent passés à travers la plate-forme américaine, c'est depuis la Jamaïque qu'ils reprirent le flambeau de l'éthiopianisme. Alors que rien ne le laissait présager, que les arrivées à Shashemene ralentissaient au vu des préoccupations changeantes des communautés noires américaines, que les nations africaines attiraient tous les regards et que rapatriés et activistes s'y installaient, les Rastafariens de Jamaïque ont, lentement mais sûrement, commencé d'arriver en Éthiopie. Ils avaient bruyamment revendiqué le droit au retour et s'étaient organisés pour financer leurs voyages. Complètement à contre-courant, ils commencèrent à s'approprier Shashemene et à démontrer à la fois la continuité de l'éthiopianisme et la pérennité du désir de retour.

*

Les réappropriations de l'hymne éthiopien universel, devenu en 1920 « l'hymne de la race noire », signalait les contours de la « nation éthiopienne » hors d'Éthiopie. En 1930, un de ses auteurs, Arnold J. Ford, un Juif noir originaire de la Caraïbe et migrant aux États-Unis partit pour l'Éthiopie. La fin de la guerre italo-éthiopienne poussa une génération de panafricanistes à venir en Éthiopie et à s'engager dans la reconstruction du pays. Pourtant, l'*Ethiopian World Federation*, l'organisation pan-éthiopienne qui institutionnalisait l'identification des Noirs aux Éthiopiens, se mobilisait avec difficulté pour répondre à l'invitation faite à ses membres par Hailé Sellassié de venir s'installer sur les terres de Shashemene. Lançant les dynamiques de retour à Shashemene, les premiers arrivants, jusque ici peu connus, James et Helen Piper, étaient des migrants caribéens aux États-Unis et ils furent suivis par quelques Américains dont Gladstone Robinson. Peu nombreux, ils n'étaient en fait que les premiers, les pionniers de cette installation rurale. Le prestige de l'Éthiopie s'affaiblissait devant celui des indépendances africaines, mais les relations propres à l'éthiopianisme moderne étaient sur le point de basculer des États-Unis vers la Jamaïque, d'où allaient rebondir les dynamiques de retour à Shashemene.

Conclusion de la première partie

Le désir de retour en Afrique est généré par la reconstruction des origines, la violence des sociétés issues de l'esclavage et la puissance de l'imaginaire. Il pourrait être interprété comme une métaphore de la fuite autant que de la liberté. Entreprise à caractère utopique, le retour sur le continent, défendu ou décrié, fut intimement lié à la formation du nationalisme noir, du panafricanisme et servit à revendiquer l'unité de nature et de destin des populations noires autour de l'Atlantique. Alors que des initiatives gouvernementales, anglaises et américaines amenèrent de nombreux descendants d'Africains à former des sociétés cosmopolites en Sierra Leone et au Libéria depuis la fin du dix-huitième siècle, d'autres routes furent aussi empruntées, vers le Nigeria, le Bénin, ou Haïti. Les intellectuels noirs engagés dans la défense du retour participèrent parfois à ces initiatives mais développèrent aussi leurs propres projets de retour. Confondant retour, évangélisation et commerce, leurs discours furent contradictoires et leurs efforts de mobilisation humains et financiers, dépendants des situations locales aux Amériques, échouèrent souvent. Le rôle démesuré des Caribéens dans ces projets panafricains a été souligné, ils furent nombreux à venir s'installer sur le continent au cours du dix-neuvième siècle. Le mouvement de Marcus Garvey, dont l'apogée se situa au tournant des années 1920 en fut l'exemple le plus parlant. Celui-ci ne parvint jamais à visiter le continent, mais la postérité de son mouvement, malgré des contradictions et ambiguïtés flagrantes était remarquable.

Dans son programme faisant la part belle au nationalisme racial, Garvey rappela le corollaire spirituel de l'indépendance sociale et économique des Noirs : l'identification au Dieu d'Éthiopie. Toujours tenue à l'écart des réflexions sur le phénomène du retour en Afrique, l'Éthiopie eut pourtant une place distincte dans le travail de l'imaginaire nationaliste et socioreligieux noir appelé éthiopianisme. Nourri par un substrat biblique, l'éthiopianisme fut activé par une double identification au peuple éthiopien comme représentation ultime des peuples noirs et à la royauté éthiopienne comme incarnation du pouvoir et de la nation noire. L'éthiopianisme, une idéologie méconnue et complexe, surgit toujours dans les espaces où des conflits coloniaux et raciaux convergeaient, aux États-Unis, dans la Caraïbe ou en Afrique Australe dès le début du dix-neuvième siècle. Depuis la victoire éthiopienne à Adwa contre les Italiens (1896), le couronnement de l'empereur Haïlé Sellassié I^{er} (1930) et la guerre italo-éthiopienne (1935-1941), l'éthiopianisme quitta l'espace strictement imaginaire et se développa *en relation* avec l'État éthiopien moderne. L'évolution de ces relations fut particulièrement visible à travers l'étude des descendants d'Africains présents en Éthiopie depuis la fin du dix-neuvième siècle. Panafricanistes, médecins, entrepreneurs et artisans venus de

multiples horizons, ils se heurtèrent souvent au racisme des diplomaties occidentales. Ils furent invités à plusieurs reprises par les empereurs Ménélik et Haïlé Sellassié I^{er} à venir s'installer dans le pays et à contribuer à son développement.

Dès les années 1930 se mirent en place les dynamiques qui allaient aboutir à une installation rurale non loin de Shashemene. La guerre italo-éthiopienne ayant provoqué une mobilisation panafricaine unique dans l'histoire, des « volontaires éthiopiens » cherchèrent à s'engager auprès des armées éthiopiennes. Peu y arrivèrent, bloqués par les gouvernements anglais et américains, mais ils furent nombreux à rejoindre l'Éthiopie dans les années 1940 pour participer à la reconstruction du pays. Malgré ou à cause de la critique par Marcus Garvey du choix de l'exil fait par l'empereur, ce dernier décida de formuler un outil pan-éthiopien pour rassembler le soutien moral et financier qui se manifestait dans les Amériques en créant l'*Ethiopian World Federation*, la Fédération mondiale éthiopienne. Pour remercier les membres de cette organisation de leur mobilisation, Haïlé Sellassié I^{er} les invita à venir s'installer sur des terres offertes à la périphérie de Shashemene. Premier don de terres formulé par un chef d'État africain à l'intention de la diaspora, l'installation de Shashemene fut une étape cruciale dans le développement des relations entre Éthiopie et Noirs du monde. Quelques Américains et migrants caribéens arrivèrent au compte-goutte et s'y installèrent jusqu'au milieu des années 1960. Les indépendances africaines bouleversant le paysage transatlantique, les visiteurs et rapatriés se dirigèrent vers les nouveaux pays symboles de l'indépendance et de la liberté. Contrairement aux apparences, la reterritorialisation des préoccupations panafricaines et le ralentissement de l'éthiopianisme n'en marquèrent pas sa fin. Inattendue et imprévue, une vague de Jamaïcains prit le relais du retour et s'appropriâ les terres de Shashemene, poussant dans l'oubli ceux qui les avaient précédés.

En élargissant l'espace transatlantique pour y inclure l'Éthiopie, cette partie du livre s'est efforcée de distinguer et dénouer les racines idéologiques et sociales du retour en Éthiopie. Les héritages matériels et immatériels contenus dans le nationalisme noir, le panafricanisme et l'éthiopianisme circulèrent largement dans ces espaces changeants et nourrirent l'imaginaire du retour. Les « Éthiopiens du dehors » furent moins visibles durant les indépendances africaines, mais l'appel symbolique de la terre - noire, libre et parfois sainte - que l'Éthiopie représentait demeura. Perpétuant les généalogies du retour tout en les transformant, les militants invités à Shashemene, membres l'*Ethiopian World Federation* et Juifs noirs, créèrent les conditions de la possibilité du retour. Pionniers parce que les premiers à fonder une installation rurale avec la certitude que leurs compétences pouvaient changer le paysage social, ils furent aussi les héritiers des contradictions nationalistes qui voulaient leur conférer un rôle majeur dans la domination et le contrôle du continent. Pionniers parce qu'ils furent fondamentalement à contre-courant des préoccupations panafricaines des années 1960, ils furent aussi les héritiers symboliques d'une terre en Éthiopie, offerte par un empereur qui allait

devenir le représentant de pouvoirs terrestres et divins. À la fois chef d'État et Messie, il incarna peut-être contre son gré la liberté, la nation et l'élection qui avaient contribué à formuler l'imaginaire religieux, social et politique des descendants d'Africains.

DEUXIÈME PARTIE

Le mouvement rastafari et le retour en Éthiopie

Ils nous ont emmenés en bateau et on revient en avion.

Bro Trika, Shashemene

Je me souviens au dix-septième siècle en Jamaïque j'ai été au Canada et en Sierra Leone. Le rapatriement est un accomplissement. Le Père nous a construits spirituellement avant qu'on ne vienne sur cette terre, nous avons un commandement depuis le temps d'Israël. Moïse nous a reconstruits avec ce concept. Une fois que l'homme a atteint une perfection donnée, d'une même façon il est capable de traverser un processus de rapatriement.

Priest Paul, Shashemene

Écoute ce que dit Israël

Envoie-nous chez nous sur la terre de Shashemene

La terre qui nous a été donnée par notre Père l'Empereur

Hailé Sellassié I^{er} Jah Rastafari

Envoie-nous chez nous au pays de Shashemene

Peter & Paul Lewis, *Ethiopian Land* (1976)¹

Cette deuxième partie propose une relecture des relations entre mouvement rastafari et Éthiopie. Plus précisément, c'est une autre histoire du mouvement rasta qui est proposée ici, rendue possible par l'analyse des arrivées en Éthiopie. Les pratiques du retour étant absentes de la plupart des ouvrages majeurs sur le mouvement rasta, le premier enjeu était de démontrer leur « réalité historique » (Shack 1974 : 143). Le retour en Afrique a été défini à travers la fonction « théologique millénariste » qu'il remplissait pour les Rastas, avec comme conséquence d'être toujours remis en scène sans jamais pouvoir se réaliser

¹ *They took us by boat and we're coming back by plane* (Bro Trika, Shashemene).

I man remember even in the seventeenth century from Jamaica, went to Canada and to Sierra Leone. Repatriation is a fulfilment. Father was building I and I spiritually before we come on the land, we have a commandment since the times of Israel. Moses build we again within deh concept deh. When man reach certain perfection, man could a go through repatriation programme same way (Priest Paul, Shashemene).

Hear what Israel say / Send us home to Shashemene land / The Land that was given by our Father Emperor Haile Selassie I Jah Rastafari / Send us home to Shashemene land. (Peter & Paul Lewis, *Ethiopian Land*, 1976).

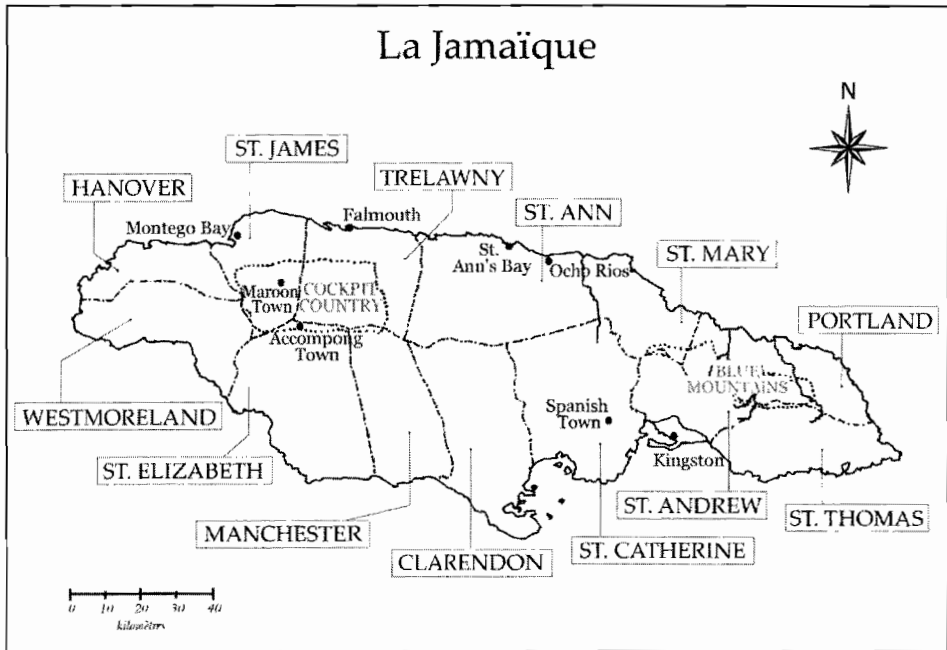
(Chevannes 1998b : 30). Le deuxième enjeu était donc de montrer que le retour avait aussi une fonction nationaliste, intimement liée à sa fonction religieuse.

L'attention prêtée aux interactions ou, pour reprendre les termes de M. Weber, aux « affinités électives » (Weber 1967 : 103-104) entre nationalisme et religieux caractérise pour une bonne part notre approche. Au sujet des organisations qui le constituent, une tension intéressante traverse l'historiographie du mouvement rasta. Érigé en allégorie de la liberté extrême, individuelle, à cause de l'insoumission de ses pratiquants à toute homogénéisation et tout dogme dominant, le mouvement a presque toujours été qualifié d'acéphale (Barrett 1997 : 172, Chevannes 1998b : 31). Les organisations sociales des Rastas ont néanmoins été étudiées et leur aspect fluide, déstructuré et souvent éphémère souligné (Homiak 1985, Homiak & Yawney 2001). Près de soixante-dix organisations rastas aux destins divers ont été recensées (van Dijk 1993 : 360-369) et les activités de certaines d'entre elles ont fait l'objet de typologies détaillées (Rogers 1970), sans que l'histoire de leur formation ne soit connue.

Le troisième enjeu était donc de montrer qu'en déplaçant le point de vue à partir duquel on étudiait rastafari, c'est-à-dire en quittant la Jamaïque pour relire l'histoire du mouvement depuis l'Éthiopie, une autre image apparaissait : depuis l'Éthiopie, le rôle structurant des organisations rastas dans les pratiques du retour devenait évident. Il ne s'agit pas de nier la forme extrêmement fluide du mouvement - d'ailleurs des « électrons libres », sans affiliations organisationnelles arrivèrent en Éthiopie - mais bien de mettre en évidence comment le retour en Éthiopie a d'abord été réalisé par des organisations rastas. Il s'agit en fait de démontrer que le retour a structuré des organisations rastas qui placèrent au centre de leur propagande et de leur développement la question de l'installation à Shashemene. Restituer les processus d'organisation populaire et collective à partir des arrivées en Éthiopie permet ainsi d'écrire une autre histoire du mouvement rasta.

Nous montrerons d'abord que le retour en Afrique n'était pas qu'une revendication des Rastas mais que plusieurs segments de la population jamaïcaine s'y engouffrèrent avant ou en même temps que les Rastas reprenaient le flambeau. La divinité accordée à Hailé Sellassié I^{er}, en qui convergeaient les imaginaires religieux et nationalistes, faisait de l'invitation à venir à Shashemene un geste que les Rastas s'approprièrent. Nous verrons ensuite comment les Rastas jamaïcains mirent en œuvre le retour en investissant l'organisation historique pan-éthiopienne l'*Ethiopian World Federation* et en en créant une autre, les *Douze Tribus d'Israël*. Nous démontrerons ainsi que ces organisations, aujourd'hui encore méconnues, structurèrent le retour en Éthiopie et le mouvement rasta. Il s'agira enfin d'analyser comment, à la suite de l'internationalisation du mouvement à partir des années 1970, des Rastas du monde entier et particulièrement des métropoles anglophones partirent eux aussi pour Shashemene. Une cartographie particulière pourra ainsi être complétée : celle des espaces où se trouve la « nation éthiopienne » hors

d'Éthiopie, qui ne peut se construire qu'une fois arrivée « chez elle, à la maison ». Le « retour » de cette nation éthiopienne fait des Rastafariens les héritiers de l'éthiopisme et les nationalistes noirs de l'époque post-coloniale, dont l'engagement pionnier se révèle dans le choix de nouer leur destinée à celle de la terre éthiopienne.



CHAPITRE IV

En Jamaïque : les enjeux politiques et religieux du retour en Éthiopie

En Jamaïque, l'abolition de l'esclavage en 1834 laissa apparaître, pour reprendre les termes de Philip Curtin, *deux Jamaïque*, l'une caractérisée par un système culturel afro-jamaïcain qui prolongeait les pratiques populaires formées pendant l'esclavage, et l'autre orientée vers un système culturel européen, compris comme le réveil de la civilisation britannique mise à mal durant l'esclavage – et qui caractérisent encore le pays (cité par Patterson 1975 : 287). Dans ce contexte fortement polarisé, les représentations de l'Afrique et les valeurs qui y étaient associées ont subi de nombreuses modifications, déployées entre la réappropriation et le rejet par une population en majorité noire¹. La complexité historique des représentations de l'Afrique vue de la Jamaïque pourrait faire l'objet d'une étude approfondie mais nous devons ici nous limiter à un mode particulier de ces représentations qui faisait de l'Afrique non seulement une terre d'origine mais aussi une terre de migration et de rapatriement.

Grâce à l'étude minutieuse d'archives jamaïcaines rassemblées sous le titre « Rapatriement en Afrique », ce chapitre dévoilera les enjeux soulevés par la question du retour en Afrique pour la société jamaïcaine coloniale et post-coloniale. Nous verrons que le désir de retour ressurgit régulièrement en Jamaïque, indiquant la violence des conditions sociales largement héritées de l'esclavage et structurant les luttes sociales des classes populaires jamaïcaines et leurs relations avec le gouvernement colonial. Il s'agira ensuite de saisir comment les Rastas se réapproprièrent cette revendication du droit au retour pour en faire une alternative aux mouvements migratoires qui caractérisaient la société insulaire. Les images de la nation éthiopienne, les références à une nationalité éthiopienne, l'incarnation de Dieu dans le corps d'Hailé Sellassié I^{er} furent pour les Rastas l'expression d'une critique sociale radicale. Après l'annonce d'un don de terres en Éthiopie et malgré les réticences de l'*Ethiopian World Federation* à intégrer les Rastas, le désir de retour devint un mouvement de masse, marqué par plusieurs échecs spectaculaires. Les conséquences de l'indépendance de la Jamaïque en 1962 sur la prise en compte du désir de retour seront discutées pour finalement souligner l'impact qu'eut la visite d'Hailé Sellassié en 1966 sur les pratiques du retour.

¹ La proportion de descendants d'Africains dans la population jamaïcaine est estimée entre 76% et 91%, ce qui place la Jamaïque parmi les îles les plus « noires » de la Caraïbe, au même titre que Haïti, la Guadeloupe, Ste Lucie, St Vincent, Antigua et Grenade (cité par Chivallon 2004 : 66-67).



Les Blue mountains en Jamaïque, Photo : G. Bonacci © DR

1. Retour en Afrique et société jamaïcaine

L'ampleur historique et sociale du désir de retour en Afrique depuis la Jamaïque porte au-delà du mouvement rasta proprement dit. Les Sierra Léonais engagés comme travailleurs par le gouvernement britannique au dix-neuvième siècle, les vétérans caribéens des armées coloniales dans les années 1930 et les militants garveyites après la disparition de Garvey en 1940 revendiquaient déjà le droit au retour en Afrique : un droit du travail pour les premiers, un droit racial pour les seconds et une nécessité afin de préserver l'intégrité des races pour les derniers. Le financement de ce retour était considéré comme une responsabilité des Britanniques et il leur fut réclamé. Ces différents groupes illustraient la diversité sociale de ceux qui exigèrent le droit au retour. L'internationalisme de leur identité les rassemblait pourtant, ils avaient émigré en Jamaïque ou séjourné à l'étranger et avaient milité dans des organisations internationales. Les revendications du retour en Afrique depuis la Jamaïque s'inscrivaient ainsi dans le développement d'une familiarité avec le langage international de l'unité noire, qui forma un antécédent important - et rarement souligné - aux revendications des Rastas.

a. Les Sierra Léonais

Suite à l'émancipation des esclaves, proclamée en 1834 et effective en 1838 après les années « d'apprentissage » où les conditions des travailleurs n'avaient guère changé, les Britanniques se lancèrent dans une campagne d'engagement de Sierra Léonais qui vinrent travailler en Jamaïque. Des milliers de Sierra Léonais engagés, ils furent nombreux à vouloir rentrer vers leur pays d'origine à la fin de la période contractuelle d'immigration qui durait généralement cinq ans. Poussés par des salaires décroissants et la baisse de leur niveau de vie en Jamaïque, seulement quelques-uns y parvinrent (Schuler 1980 : 88-93). Entre 1843 et 1845, moins de trois cents personnes firent le voyage par bateau. Parmi eux s'étaient glissés des Africains libérés à Cuba, des vétérans des armées coloniales et des enfants

d'immigrants nés en Jamaïque. Une nouvelle période d'engagements contractuels commençait et les autorités jamaïcaines se désintéressèrent des questions liées au rapatriement des travailleurs. Entre 1849 et 1857, au moins deux cent trente personnes demandèrent à être rapatriées, mais seules quelques-unes firent le voyage. De nombreuses pétitions furent adressées de la Sierra Leone à la reine d'Angleterre pour demander le retour de parents exilés en Jamaïque. En 1861, soixante-quatorze Africains embarquèrent pour la Sierra Leone en défrayant eux-mêmes le prix de la traversée alors que le gouvernement colonial se déchargeait de toute responsabilité future liée au rapatriement vers la Sierra Leone. Des milliers d'immigrants restèrent de force en Jamaïque, nourrissant un imaginaire collectif de l'Afrique et du retour largement soutenu par l'internationalisation grandissante du paysage migratoire jamaïcain. En effet, les migrations massives de Jamaïcains vers l'Amérique centrale et l'Amérique du Nord dès les années 1880 bouleversèrent le paysage social national et contribuèrent à internationaliser les pratiques et expériences des paysans jamaïcains.

Avec le déclin constant de l'industrie du sucre depuis l'émancipation et l'émergence du commerce de la banane, dont la production paysanne passait progressivement à une production de masse, le sort des paysans était scellé. Le chômage des ouvriers du sucre, les salaires de misère des employés de l'industrie de la banane, un système de taxation injuste et la hausse des prix fonciers dû au développement des plantations bananières poussèrent les paysans jamaïcains à migrer massivement vers les villes où ils vivaient dans des conditions sanitaires très mauvaises. Entre 1871 et 1911 la proportion de la population employée dans l'agriculture ne cessa de baisser alors que celle employée dans le « service domestique » urbain fut en constante augmentation. Des travailleurs « engagés » venus de Chine et surtout d'Inde s'ajoutèrent à la pression économique sur les travailleurs les plus pauvres (James 1998 : 22-23). Alors que les Noirs et mulâtres devenus enseignants, secrétaires, ecclésiastiques et avocats commencèrent à former une classe lettrée et active poussant à l'assimilation et la coopération avec les Blancs, les paysans, les ruraux et les pauvres formèrent les contingents de migrants partis, dès les années 1880 vers l'Amérique centrale et, en parallèle, vers les États-Unis (Campbell 1994 : 39). Les flux étaient d'abord inégaux avec par exemple en 1906, 3 018 personnes originaires de toute la Caraïbe entrant aux États-Unis et 10 533 Jamaïcains partant pour le Panama. Au début des années 1920, New York devint la première destination des migrants jamaïcains (James 1998 : 49). Ce mouvement migratoire était particulièrement important car il permit aux Jamaïcains migrants de se familiariser avec le langage international de l'unité raciale. Comme le souligna Winston James :

« Beaucoup de ces Caribéens qui voyagèrent développèrent une perspective internationaliste, panafricaniste à travers leur interaction avec des Noirs de différents pays et en observant la condition commune d'oppression de l'humanité noire dans le monde. (...) Il était plus facile pour ceux qui avaient voyagé de développer une

conscience panafricaine que pour ceux qui n'avaient pas voyagé »
(James 1998 : 71).

Cette conscience panafricaine prit une grande ampleur en Jamaïque et la trajectoire de Marcus Garvey en était exemplaire : déjà engagé dans des activités syndicales en Jamaïque, il voyagea en Amérique centrale et séjourna à Londres avant de fonder l'UNIA à New York en juillet 1918. Ses slogans, « *Back to Africa* », « *Africa for the Africans at home and abroad* », avaient soulevé les espoirs d'une population jamaïcaine qui subissait d'importants changements sociaux au début du vingtième siècle, et la revendication du retour en Afrique subsista après le déclin de l'UNIA dans les années 1920. Les premières pétitions spontanées de Jamaïcains réclamant l'aide du gouvernement pour rentrer en Afrique dataient des années 1930. La Jamaïque était alors atteinte par le krach boursier de 1929 et la grande dépression économique qui s'ensuivit. La plupart des travailleurs n'étaient pas encore organisés en syndicats, les salaires des ouvriers de la canne n'avaient pas augmenté depuis 1838 et les activités n'exigeant pas de compétences, comme le transport de la banane, étaient conduites dans des conditions violentes et dégradantes (Campbell 1994 : 78-79). Les travailleurs des zones urbaines ont été particulièrement touchés par la dépression capitaliste et leur niveau de vie s'est détérioré. Malnutrition, maladies, manque d'éducation et de services sociaux, ajoutés à la surpopulation urbaine et la croissance des bidonvilles ont fait de cette décennie des années 1930 une période particulièrement difficile à vivre.

b. Les vétérans du British West Indian Regiment

Les vétérans caribéens qui avaient fait la première guerre mondiale sous commandement britannique écrivirent au gouvernement, dès 1933, pour demander à rentrer en Afrique. Ils n'étaient pas les seuls à nourrir ce désir, mais la démarche d'écrire au gouverneur de la Jamaïque, Sir Ransford Slater, fut probablement facilitée par leurs expériences et contacts préalables avec l'administration britannique. Le *British West Indian Regiment* (BWIR) avait été fondé en 1915 malgré le refus préalable des *War Office* et *Colonial Office* britanniques qui ne voulaient pas de combattants noirs sur le sol européen (James 1998 : 55). En bons sujets coloniaux, les Caribéens furent nombreux à vouloir s'engager et environ quinze mille hommes furent finalement recrutés – parmi lesquels deux tiers de Jamaïcains - pour former onze bataillons, avec quatre cent officiers pour la plupart blancs et mulâtres caribéens – mais ils restèrent exclus de la scène européenne et furent cantonnés en Égypte, en Mésopotamie, en Palestine, au Cameroun et au Tanganyika. Ce n'est qu'après le succès du *Bermuda Voluntary Artillery* en France pendant l'hiver 1915-1916 que les régiments caribéens commencèrent d'arriver en Europe pour prendre part aux combats (James 1998 : 56 et 61). L'expérience de la ségrégation et de l'humiliation subie par ces soldats noirs au sein de l'armée britannique contribua à leur prise de conscience politique. Avec des salaires et des conditions de logement et de nourriture inférieurs, un statut de deuxième classe dans les hôpitaux et les camps, la ségrégation stricte dans toutes les activités - sauf

le cricket - les inégalités de traitement et l'humiliation continue étaient fortement ressenties par les soldats comme par la population des îles (James 1998 : 56-60). Ainsi, toute une génération caribéenne se radicalisa, transformant ces expériences en des idéologies plus nationalistes et racialisées qu'auparavant, dont C. L. R. James était un illustre exemple.

La prise de conscience panafricaine due à l'internationalisation de l'expérience jamaïcaine et la radicalisation qui en découla apparaît clairement dans les demandes réitérées au gouvernement britannique de faciliter le retour en Afrique. Le retour était l'objet d'une première série de six lettres écrites par Gilbert McKenzie, un natif de la Barbade, à l'attention du gouverneur de la Jamaïque en 1933 et toutes signées, sauf la première, par plusieurs vétérans. McKenzie souligna que ses ancêtres avaient été emmenés comme esclaves depuis Lagos jusqu'à la Jamaïque en 1806, juste un an avant l'abolition de la traite par les Anglais². Il affirma aussi qu'à ses côtés se trouvaient des descendants de Sierra Léonais qui avaient été recrutés comme travailleurs en 1826. Tous auraient servi dans le *British West Indian Regiment* (BWIR). À son retour en Jamaïque, McKenzie servit encore un temps sous les armes mais après la dissolution du BWIR en 1927 et le krach financier de 1929 il se retrouva en difficulté et chercha du travail :

« J'ai postulé auprès de diverses institutions et départements dans la région de Kingston et St Andrew, c'est-à-dire les hôpitaux, hospices, maison des pauvres, chemins de fer, douanes, travail public et d'autres endroits connus, et n'ai trouvé aucun emploi »³.

En dernier recours, il approcha le *British West Indian Regiment Benevolent Fund*, mais sans réussir à obtenir une aide sociale. L'indignation et la colère pointaient dans ses lettres, qui suivirent à peu près toutes le même schéma narratif : McKenzie revenait sur l'histoire de la Jamaïque, l'extermination des Indiens par les Espagnols, la conquête des Anglais, et l'importation de « milliers de tonnes d'Africains venus d'Afrique de l'ouest [qui] ont été volés, exploités et amenés dans cette colonie pour travailler comme des esclaves dans les plantations de la race anglaise »⁴. Il insista souvent avec fierté sur le fait qu'il était Africain, né dans les *West Indies* mais colonisé et qu'il perdit sa langue et son nom pour se retrouver avec la langue anglaise et un nom anglais ou écossais. McKenzie se faisait le relais du nationalisme de Garvey : « l'univers sait que nous sommes des Africains dispersés dans les *West Indies* et que l'Afrique est pour les Africains qu'ils soient chez eux ou

² G. McKenzie à Sir Edward Denham, gouverneur de la Jamaïque, 20/05/1935 et G. McKenzie à B.H. Easter, secrétaire colonial, 28/05/1935 in 1B/5/77/394 [1933] *Repatriation to Africa I* (1933-1942), Archives nationales, Spanish Town, Jamaïque

³ G. McKenzie à Sir Alexander Ransford Slater, gouverneur de la Jamaïque, 12/03/1933 in 1B/5/77/394 [1933] *Repatriation to Africa I*.

⁴ G. McKenzie à Sir Alexander Ransford Slater, gouverneur de la Jamaïque, 1/05/1933 in 1B/5/77/394 [1933] *Repatriation to Africa I*.

à l'étranger »⁵. Winston James souligna combien les vétérans avaient insufflé une grande force à l'UNIA, dont la terminologie spécifique se retrouve dans ces courriers (James 1998 : 66-68). Le vétéran revendiqua le droit à rentrer en Afrique au nom d'un « droit racial ». Il utilisa d'ailleurs plusieurs termes à propos du retour, d'abord « une déportation sans frais vers l'Afrique, la terre de mes pères, où je pourrai gagner ma vie pour améliorer ma condition frappée de pauvreté et regagner ce qui a été perdu »⁶. Dans le courrier suivant il utilisa le terme rapatriement :

« Nous savons qu'il y a des millions de miles carrés qui ne sont pas encore développés en Afrique et nous devrions y être pour participer au développement de ces terres et en tirer le bénéfice des ressources. Nous demandons maintenant à être rapatriés en Afrique, chez nos ancêtres »⁷.

L'Afrique était directement associée à la terre, entendue comme une source d'indépendance économique, un puissant facteur sous-tendant le désir de retour. Deux semaines plus tard, il utilisa le terme émigration : « Nous savons positivement, en pleine conscience d'esprit et avec des sentiments raciaux que notre demande d'émigrer en Afrique est basée sur les droits raciaux d'une juste cause »⁸. Déporter, rapatrier, émigrer, dans tous les cas la responsabilisation du gouvernement colonial était demandée par McKenzie. Il mentionna souvent le droit de la « race noire » à retourner en Afrique et le devoir des Anglais de contribuer à ce retour. Alors qu'un des officiers du gouvernement colonial se rappelait que le retour était un des éléments du programme de Garvey, il s'étonna : « ces hommes ne peuvent ignorer à ce point ce que les conditions en Afrique sont supposées être », sans peut-être mesurer les conditions dans lesquelles vivaient les chômeurs jamaïcains⁹. Le gouverneur, Sir Alexander R. Slater, semble-t-il plus compréhensif, ajouta que « théoriquement, les arguments des pétitionnaires ne sont pas sans force et inspirent ma sympathie »¹⁰. Mais la question du retour se heurtait à un problème majeur :

« Si le gouvernement le reconnaissait [le droit au retour], nous devrions logiquement rapatrier tous les descendants d'esclaves africains qui réclament ce droit – un nombre qui pourrait facilement monter à des centaines de milliers »¹¹.

⁵ G. McKenzie à Sir A.S. Jelf, secrétaire colonial, 9/04/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

⁶ G. McKenzie à Sir Alexander Ransford Slater, gouverneur de la Jamaïque, 12/03/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

⁷ G. McKenzie à Sir Alexander Ransford Slater, gouverneur de la Jamaïque, 20/03/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

⁸ G. McKenzie à Sir Alexander Ransford Slater, gouverneur de la Jamaïque, 1/05/1933 et G. McKenzie au secrétaire colonial, 29/05/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

⁹ Minutes 13, 25/04/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹⁰ Minutes 14, 25/04/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹¹ Minutes 14, 26/04/1933, mise en forme originale in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

Et rapatrier des milliers de descendants d'Africains n'était pas vraiment dans les priorités du gouvernement britannique. Ce gouverneur, Sir A. R. Slater, avait auparavant servi au Gold Coast et il se souvenait d'une initiative prise par des Afro-américains qui avaient affrété un bateau pour ramener des descendants d'Africains. Les migrants n'avaient pas été bien accueillis, une « tragédie » où de surcroît beaucoup avaient succombé aux fièvres. Quant à ceux qui restaient, ils avaient été à nouveau « rapatriés », cette fois probablement vers les États-Unis, aux frais du gouvernement de la Gold Coast¹². Le 26 avril 1933, McKenzie reçut une réponse définitive : rapatrier la population était impraticable, il n'y avait pas de fonds disponibles et cette solution ne servait pas les intérêts des pétitionnaires. McKenzie réfuta ces arguments, signala que deux cent treize personnes étaient prêtes à partir pour l'Afrique et qu'importaient les conditions là-bas, il était de la responsabilité des Britanniques de répondre à la demande des vétérans¹³. Deux ans plus tard, alors que les menaces italiennes sur l'Éthiopie se précisaient et revitalisaient la conscience raciale, McKenzie revint à l'attaque et réitéra sa demande d'aide pour rentrer en Afrique¹⁴. Dans la dernière pétition adressée directement au roi à Londres, il rappela la « naissance accidentelle » des Africains dans la Caraïbe, fit valoir l'engagement des soldats caribéens pour l'empire durant la première guerre mondiale et dans une prose mêlant slogans garveyites, urgence de la guerre en Éthiopie et justice raciale il réclama encore le droit au retour¹⁵.

En 1938, sous l'impulsion du nationalisme de Garvey exacerbé par la guerre italo-éthiopienne, de grandes révoltes secouèrent la Jamaïque : paysans, ouvriers du port et du sucre, domestiques et pauvres de tous bords prirent les armes pour demander de meilleures conditions de travail et des salaires revus à la hausse. Parfois considérée comme une « révolution sociale et politique », cette grande révolte fut un moment historique (Nettleford 2001 : 122). L'engagement populaire dans l'action politique était le fruit du développement de la conscience raciale et démontrait que de grandes sections du prolétariat s'étaient organisées (Nettleford 2001 : 122, Campbell 1994 : 81-85). Des figures politiques importantes prirent leur envol à cette occasion, notamment Norman Manley et Alexander Bustamante, deux cousins qui, sur la base des organisations syndicales de 1938, fondèrent les deux partis politiques jamaïcains, rivaux jusqu'à aujourd'hui, respectivement le *People's National Party* (PNP) et le *Jamaican Labour Party* (JLP). La réponse des autorités coloniales aux grandes révoltes de 1938 fut une terrible répression et comme les conditions sociales demeurèrent inchangées, les demandes d'assistance au retour continuèrent d'affluer auprès du gouvernement colonial. Le premier août 1938 une marche fut organisée pour protester contre la répression qui avait suivi

¹² Minutes 14, 26/04/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹³ G. McKenzie au secrétaire colonial, 29/05/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹⁴ G. McKenzie à Sir Edward Denham, gouverneur de la Jamaïque, 20/05/1935 et G. McKenzie à B.H. Easter, Secrétaire colonial, 28/05/1935 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹⁵ G. McKenzie et douze autres signataires au secrétaire d'État à Londres, 18/06/1935, 1ère lettre tapuscrite in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

les révoltes et proposer comme solution que le gouvernement « nous renvoie en Afrique ». Adressée aux « Éthiopiens », la circulaire annonçant la marche portait les slogans de l'UNIA, « *One God, One Aim, One Destiny* » et « *Africa for Africans at Home and Abroad* » et l'Afrique était célébrée comme la terre de tous les possibles :

« Afrique, la terre de l'opportunité ! Afrique, la terre de trésors cachés, non découverts ! Afrique, la plus glorieuse de toutes les terres »¹⁶.

En 1938, McKenzie continua à faire parvenir des pétitions, sans succès, et d'autres vétérans prirent le relais. J. A. Atkinson, qui avait déjà signé les lettres rédigées par McKenzie écrivit à son tour une pétition en juin 1939. Il dit vouloir rentrer en Afrique « de la même manière que les Juifs sont ramenés à Jérusalem » et indiqua que des terres étaient libres au Nigeria et qu'ils voulaient aller les développer¹⁷.

Copeland Robinson était particulièrement mécontent, et commença son courrier en disant que « nous, la nation noire formons la race noire ». Il rappela au gouvernement qu'il n'était plus possible que les Noirs soient autant maltraités, tués et injustement réprimés. Robinson demanda à rentrer « à la maison » et il conclut sa lettre en réitérant son sérieux¹⁸. Nilton Gordon, lui, avait été déporté des États-Unis deux ans auparavant. Sa petite Église ne lui permettait pas de survivre et d'accéder à une position respectable, parce qu'« il n'y en a pas pour un homme noir pauvre dans ce pays. Le système, Monsieur, est contre lui ». Ne voulant être sujet d'aucune race ou nation, Gordon demanda à être renvoyé en Afrique¹⁹. Après les vétérans, toutes sortes de personnes prirent le relais pour demander à rentrer en Afrique. Les lettres qui arrivèrent ainsi auprès du gouvernement colonial formèrent la part visible d'une détresse sociale qui n'imaginait de solution que dans le départ vers le continent. À ces courriers, le gouvernement répondit systématiquement qu'il n'était pas dans ses objectifs de soutenir ces revendications, qu'elles n'étaient ni finançables ni désirables et les pétitionnaires ne se virent jamais proposer d'emploi ou d'alternative.

c. L'UNIA dans les années 1940

Après la mort de Marcus Garvey à Londres en 1940, l'*Universal Negro Improvement Association* (UNIA) subit un déclin certain en termes d'activités et de visibilité internationales. Pourtant en 1937 en Jamaïque, une branche de l'UNIA, la Whitfield Division située à Trench Town, un quartier populaire de Kingston fut

¹⁶ Tract « To the Ethiopians » in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹⁷ J.A. Atkinson et douze autres signataires au secrétaire d'État à Londres, 23/06/1939 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹⁸ Copeland Robinson au secrétaire colonial, 24/10/1938 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

¹⁹ Nilton Gordon à A. G. Grantham, secrétaire colonial, 30/08/1939 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

réorganisée par Mr. Clifford Gayle après son retour de Belize où il séjourna un an et demi²⁰. Dès septembre 1941 la secrétaire de ce local, Florence Pitters, écrivit au gouverneur de la Jamaïque, Sir Arthur Richards pour l'informer que l'UNIA allait conduire un « travail missionnaire » dans le pays pour recueillir des signatures soutenant une proposition de loi sur le retour appelée *Repatriation Bill*²¹. Trois semaines plus tard, Mme Pitters reprit sa plume pour confirmer que malgré les nombreuses pétitions à ce sujet déjà reçues par le gouvernement, leur demande était légitime, notamment au vu des conditions sociales dans lesquelles la majorité des Jamaïcains vivaient. En rappelant que les Britanniques avaient accordé leur soutien à la libération de l'Éthiopie en 1941, elle amalgame le pays à une race, celle des Éthiopiens, et par extension à tous les Noirs du monde :

« Comment une grande et puissante nation peut-elle reconnaître comme alliée une Race alors que cette même race est presque esclave sous le joug de son puissant allié ? (...) si le gouvernement britannique devait faire la grave erreur de ne pas tenir sa parole de faire justice à l'Éthiopie, ce qui inclut faire justice à tous ses enfants, qu'ils soient à la maison ou à l'étranger, [cela] pousserait toute la race à perdre la confiance qu'elle avait dans les paroles du gouvernement britannique »²².

Florence Pitters reprit les discours qui associaient nationalisme noir et éthiopianisme moderne en identifiant les descendants d'Africains aux Éthiopiens et en demandant leur relocalisation sur le continent. Mais cette forme de chantage menaçant les Britanniques de la perte de confiance de leurs sujets coloniaux n'a pas dû beaucoup les impressionner. En janvier 1942 arriva sur la table du gouverneur de la Jamaïque la *Repatriation Bill of Jamaica and the West Indies* rédigée par Mme Pitters sur les ordres du président général de l'UNIA, James R. Stewart²³. Les garveyites avaient déjà soutenu la *Bill for Voluntary Resettlement of American Negroes in West Africa*, également connue sous le nom de *Greater Liberia Act* qui avait été soumise au Sénat américain le 24 avril 1939 par Theodore G. Bilbo (1877-1947). Sénateur démocrate du Mississippi, Bilbo était un raciste convaincu que pour sauver l'intégrité des races et résoudre le « problème racial » aux États-Unis, le retour en Afrique des descendants d'esclaves était une priorité absolue. Soutenu par le segment le plus extrémiste des nationalistes noirs, il affirma que trois millions de Noirs avaient signé cette pétition²⁴. La *Repatriation Bill* promue par la

²⁰ « Garvey movement takes momentum » par F. Pitters in *African Opinion (AO)* 1949, 1, 3, p. 13.

²¹ Florence Pitters, UNIA, à Sir Arthur Richards, gouverneur de la Jamaïque, 24/09/1941 in 1B/5/77/394 [1933] *Repatriation to Africa I*.

²² Florence Pitters, UNIA, à Sir Arthur Richards, gouverneur de la Jamaïque, 13/10/1941 in 1B/5/77/394 [1933] *Repatriation to Africa I*.

²³ Florence Pitters, UNIA, à Sir Arthur Richards, gouverneur de la Jamaïque, 14/01/1942 in I et *Repatriation Bill of Jamaica and the West Indies*, in 1B/5/77/390 [1933] *Repatriation to Africa II* (1942-1946), Archives nationales, Spanish Town, Jamaïque

²⁴ Bilbo, *Take your choice: separation or mongrelization*. Poplarville (Miss.) : Dream House Publishing Co., 1947 : 213

Whitfield Division de l'UNIA à Trench Town reprenait de larges segments du texte de Bilbo²⁵ et sous la menace du mélange, demandait une séparation complète des races. Cette vision essentialiste désignait les mulâtres comme un danger et également, dans la foulée, le contrôle des naissances, dont l'objectif aurait été de réduire la démographie de la race noire. Son discours étant réadapté au contexte jamaïcain, Pitters mentionna les subventions accordées par la reine Victoria aux propriétaires d'esclaves lors de l'abolition. Ces dédommagements s'élevaient à vingt millions de livres : s'ils avaient été accordés aux ex-esclaves, ceux-ci ne vivraient pas dans de telles conditions. En conclusion, Pitters souligna la similarité de destin entre les descendants d'Africains et les enfants d'Israël dont l'exode les libéra de l'esclavage égyptien :

« Nous, les enfants opprimés descendants d'Africains, avons repris le cri – renvoyez-nous en Afrique. Rappelez-vous les dix plaies qui punirent la maison de Pharaon pour sa dureté de cœur ; et j'ose dire – chaque race, groupe ou nation qui fait la sourde oreille à l'appel de la justice sera payé de la même monnaie »²⁶.

L'archétype de l'exode fonctionnait encore : les descendants d'Africains étaient identifiés aux Hébreux et le gouvernement britannique identifié au Pharaon était implicitement menacé de futurs désastres. D'ailleurs en octobre 1942 Florence Pitters fit parvenir une copie de ce document directement au secrétaire d'État pour les colonies à Londres, dans la crainte, peut-être, que le gouverneur de la Jamaïque n'informe pas ses supérieurs des revendications de l'UNIA. Elle affirma de plus que l'UNIA avait vingt-cinq mille membres enregistrés qui avaient signé cette pétition et qu'ils représentaient les sept cent soixante mille jamaïcains noirs²⁷. Réitérée dans une autre lettre accueillant le nouveau gouverneur de la Jamaïque, Sir John Huggins en 1943, sa critique sociale restait inchangée. Elle accusait la classe moyenne, associée aux mulâtres, de s'opposer à tout progrès de la population noire, tout en se démarquant à la fois de la « menace communiste » incarnée par le PNP et de la classe capitaliste qui laissait « les masses pauvres dans leur maigre existence »²⁸. Ces dernières, délogées par l'industrie de la bauxite qui s'installait de plus en plus dans les campagnes, vinrent gonfler les contingents migrant d'abord vers les villes puis vers les Amériques et l'Angleterre. Les terres étaient achetées

²⁵ Bien que publié seulement en 1947, le livre de T. Bilbo et notamment son chapitre XV intitulé « *The Negro Repatriation Movement* » (pp. 200-220) reprenaient des arguments développés plus tôt et repris par la *Repatriation Bill* de l'UNIA en Jamaïque.

²⁶ *Repatriation Bill of Jamaica and the West Indies*, chapitre 8 et conclusion, in 1B/5/77/390 [1933] *Repatriation to Africa II*.

²⁷ Florence Pitters à Sir Cosmo Parkinson, secrétaire d'État pour les colonies, 20/10/1942 in 1B/5/77/390 [1933] *Repatriation to Africa II*. En 1944 ces chiffres montent à 85 000, voir Florence Pitters à Sir Franck Stockdale, Chairman of Caribbean Conference, la Barbade, 22/03/1944 in 1B/5/77/390 [1933] *Repatriation to Africa II*.

²⁸ Florence Pitters à Sir John Huggins, gouverneur de la Jamaïque, 14/10/1943 (réception non signalée) et Florence Pitters à Sir Franck Stockdale, Chairman of Caribbean Conference, la Barbade, 22/03/1944 in 1B/5/77/390 [1933] *Repatriation to Africa II*.

aux petits paysans, entraînant leur déplacement, et entre 1943 et 1970, près d'un demi-million de Jamaïcains furent ainsi forcés de quitter les campagnes alors que la Jamaïque devenait un des grands producteurs mondiaux de bauxite, exploité par des sociétés multinationales canadiennes et américaines (Campbell 1994 : 86).

En 1944, alors que la paupérisation de la population augmentait à mesure que la bauxite prenait la place centrale du sucre dans l'économie, le transfert du pouvoir constitutionnel s'amorça de la Grande-Bretagne vers la Jamaïque. Le suffrage universel, une législature bicamérale qui comprenait une assemblée élue et l'embryon d'une administration ministérielle mit la politique jamaïcaine sur la voie de l'indépendance (Nettleford 2001 : 116). Ces acquis semblèrent pourtant bien limités pour les nationalistes et panafricanistes jamaïcains qui discutaient alors les clauses de la Charte de l'Atlantique, signée par le président des États-Unis Franklin D. Roosevelt et le premier ministre britannique Winston Churchill en 1941. Au cœur de la Deuxième Guerre mondiale, la Charte de l'Atlantique exprimait la solidarité anglo-américaine et posait la base de la future charte de l'Organisation des Nations Unies. Sa troisième clause indiquait « le droit de tous de choisir la forme de gouvernement sous laquelle ils pourraient vivre » et le droit à l'autodétermination des peuples qui en avaient été privés par la force (Padmore 1960 : 162). W. Churchill avait souligné que cette charte ne s'appliquait pas aux populations de couleur de l'empire colonial, ce qui était inacceptable pour les nationalistes africains et caribéens. À l'initiative de Nnamdi Azikiwe, alors directeur du conseil national du Nigeria et du Cameroun, un mémorandum fut publié en 1943, *La Charte de l'Atlantique et l'Afrique occidentale britannique*, où le principe d'autodétermination était approuvé, et l'abrogation immédiate de l'administration coloniale exigée (Padmore 1960 : 162). En Jamaïque, Amy Jacques Garvey, la deuxième femme de Garvey, publia en 1944 un *Memorandum Correlative of Africa, the West Africa, and the Americas* à l'attention des leaders du monde *post-bellum* W. Churchill, Tchang Kaï-Chek, J. Staline et F. D. Roosevelt (Goldthree 2005).

La mobilisation panafricaine autour de la Charte de l'Atlantique et les lents changements administratifs en Jamaïque contribuèrent à dynamiser l'activisme nationaliste et politique des militants jamaïcains et en 1948 la Whitfield Division relança ses demandes concernant le retour volontaire de la population vers le Libéria, cette fois avec un appel de fonds ciblé et une pétition unitaire, signée par différents groupes d'activistes. L'UNIA, « unie avec toutes les associations dans l'île travaillant pour le retour en Afrique », en fait avec l'*Afro-West Indian Welfare League*, fondée en 1938 sous le nom *Negro Welfare League*, présenta une pétition signée par 57 860 « Afro-jamaïcains » qui demanda au gouvernement britannique un soutien financier leur permettant d'aller au Libéria où ils seraient, indiquait le document, les bienvenus²⁹. Le militantisme de 1948 draina l'enthousiasme de

²⁹ Florence Pitters au gouverneur et au conseil exécutif, 4/08/1948 et pétition unitaire avec l'*Afro-West Indian Welfare League*, 5/07/1948 in 1B/5/77/367 [1933] Repatriation to Africa III (1946-1951), Archives nationales, Spanish Town, Jamaïque.

nombreuses personnes et des initiatives individuelles se joignirent à ces réclamations, comme celle de Samuel Hall qui voulut également rejoindre le Libéria avec six membres de sa famille³⁰. Les pétitionnaires reçurent une réponse du secrétaire colonial seulement deux ans plus tard, sèche, courte et forcément négative³¹. Cette mobilisation de la fin des années 1940 se solda par un échec collectif et resta particulièrement mal connue. Elle mériterait de plus amples recherches. En effet, alors qu'en 1949 le PNP devint un parti de masse qui défendait le « socialisme démocratique », certains Jamaïcains, finançant individuellement leur voyage, réussirent quand même à partir pour le Libéria et plus largement vers l'Afrique de l'Ouest, sans que l'histoire de leurs installations soient connues (Campbell 1994 : 85)³².

Toutes ces lettres et pétitions qui affirmèrent regrouper des dizaines de milliers de signatures gonflèrent très probablement leurs chiffres dans l'espoir d'attirer l'attention du gouvernement. Pourtant, même exagérés, ces chiffres démontraient que l'imaginaire lié au retour était très vif. Il n'est pas difficile d'imaginer les vétérans du BWIR et les officiers de l'UNIA faisant du porte à porte pour présenter leurs demandes aux populations. Le retour étant présenté comme une responsabilité de l'administration britannique, les travailleurs jamaïcains ne devaient probablement pas se faire prier pour apposer leur signature ou un équivalent. Le retour vers « l'Afrique » resta géographiquement vague, et l'Afrique un continent méconnu. En de rares occasions, les pétitionnaires montrèrent une lointaine connaissance de l'Afrique en mentionnant, par exemple, le Nigeria. Le Liberia resta central dans l'imaginaire des garveyites alors que leur usage du nom Éthiopie servit le plus souvent à désigner leur appartenance raciale.

Ce fut avec les Rastas que l'Éthiopie devint centrale dans l'imaginaire du retour. Pour ceux qui souffraient, les *sufferers*, le retour se présenta comme la seule possibilité réelle d'amélioration économique et sociale. McKenzie, le vétéran du BWIR, fit usage pour la première fois en 1933 de ce terme *sufferers*³³. Il fut réutilisé par les Rastas pour représenter la majorité de la population qui restait, dans le développement inégal du pays, noire, pauvre et économiquement marginalisée. Les Rastafariens et les militants du retour en Afrique tissèrent, dans les années 1930 et 1940, des liens complexes et s'influencèrent les uns les autres. Le dynamisme des Rastas et leur radicalisme inspirèrent les militants noirs dont l'agitation constante pour le retour marqua les prémices du mouvement Rastafari. Alors que l'élite

³⁰ Samuel Hall à l'officier comptable, 14/06/1948 in 1B/5/77/367 [1933] Repatriation to Africa III. La lettre de S. Hall, manuscrite, montre sa difficulté avec la langue, de nombreux mots sont écrits presque phonétiquement.

³¹ Secrétaire colonial à Florence Pitters, 20/05/1950 in 1B/5/77/367 [1933] Repatriation to Africa III.

³² Lors de divers entretiens conduits à Accra, Ghana, en juillet 2004, il m'a été confirmé que des garveyites jamaïcains étaient arrivés en 1948 et durant les années suivantes.

³³ G. McKenzie à Sir Alexander Ransford Slater, gouverneur de la Jamaïque, 12/03/1933 in 1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I.

militante, à l'image de Marcus Garvey désavoua partiellement les pratiques culturelles des Rastas (Lewis 1998b), de nombreux individus circulèrent entre les deux mouvances. Ce fut le cas de Clifford Gayle qui à son retour du Belize avait réorganisé la Whitfield Division de l'UNIA à Trench Town en 1937. Un portrait de Gayle rédigé par la secrétaire de la branche de l'UNIA indiquait :

« On voyait souvent dans la région de Kingston et St Andrew [Clifford Gayle] avec deux tambours sur le dos, un drapeau roulé et une lampe à la main. Il allait déposer son fardeau dans un de ses endroits préférés et hissait le drapeau. En s'accompagnant du tambour basse, il entonnait ce vieux chant familial : - *Oh Africa awaken the morning is at hand, no more art thou forsaken! Oh bountious [sic] Motherland* »³⁴.

La rue, en Jamaïque, était l'un des sites de communication les plus importants (Elkins 1977). Prêcheurs, politiques, militants et passants s'y retrouvaient. Alexander Bedward, un prêcheur revivaliste qui attirait les foules y a fait ses débuts aux dix-neuvième siècle, tout comme Marcus Garvey et les premiers Rastafariens, Leonard Howell, Robert Hinds, Joseph Nathaniel Hibbert et Archibald Dunkley. Clifford Gayle n'a pas dérogé à cet usage courant, et accompagné d'un tambour il entonnait un « vieux chant familial », publié par Arnold J. Ford, le rabbin originaire de la Barbade, ancien directeur musical de l'UNIA parti pour l'Éthiopie en 1930³⁵. Ce chant figurait aussi dans le livret d'hymnes de l'Église éthiopienne fondée par Robert Athlyi Rogers, l'*Afro-Athlican Constructive Church*, qui était populaire en Jamaïque³⁶. Certains Rastas le chantèrent également, avec parfois « Afrique » remplacée par « Éthiopie » (Simpson 1955 : 136). Cette composition interprétée autant aux États-Unis qu'en Jamaïque depuis les années 1920 et au moins jusqu'à la fin des années 1950, est une marque des échanges culturels entre Juifs noirs, garveyites et Rastafariens. Ces échanges illustrent la continuité des héritages de l'éthiopianisme, du nationalisme et du panafricanisme populaire ainsi que leurs transformations. En effet, la proximité entre les protagonistes de l'UNIA et les premiers Rastas n'occulte pas pour autant leurs différences. Ce qui démarquait les Rastas était la centralité symbolique et matérielle de la nation éthiopienne et de son empereur, Haïlé Sellassié I^{er}.

2. Les Rastafariens et l'Éthiopie

Les Rastafariens, puisant dans les religions populaires jamaïcaines comme le revivalisme, influencés par l'internationalisme noir et issus des classes les plus déshéritées de la Jamaïque se construisent à partir d'un postulat central qui pourrait

³⁴ AO, août 1949, 1, 3 p. 13, mise en forme originale.

³⁵ Voir p. 8 dans *The Universal Ethiopian Hymnal*, 18 pages, compilé par Arnold J. Ford, publié par Beth B'nai Abraham, non daté, probablement 1927. In Ford, Arnold, SC Scores, Schomburg Center for Research in Black Culture, New York Public Library.

³⁶ Voir le chant 15 de *The Hamatic Church Hymn Book*, publié en 1925 à Kingston, in 1B/5/79/41 Hamatic Church, National Archives, Spanish Town, Jamaïque.

se résumer ainsi : « nous sommes les vrais Éthiopiens ». Formule répétée sous toutes ses formes, elle n'était pas fondamentalement différente de l'identification à la « race éthiopienne » des militants noirs qui les avaient précédés. Mais portant plus loin l'éthiopianisme où se confondaient les langages religieux et nationalistes, ils firent d'Hailé Sellassié I^{er}, le souverain éthiopien, l'objet central de leur cosmologie et la métaphore de leur résistance culturelle et politique. Les interactions entre l'interprétation littérale de cette identité éthiopienne et l'invitation à Shashemene faite par Hailé Sellassié I^{er}, les poussèrent à centraliser sur l'Éthiopie les revendications du droit au retour dont ils étaient les héritiers.

a. L'éthiopianisme en Jamaïque

Nous avons déjà étudié, dans la partie précédente, l'importance de l'éthiopianisme dans la formation de la pensée sociale, religieuse et nationaliste noire. Nourri par un substrat biblique, l'éthiopianisme était activé par une double identification au peuple éthiopien en tant que représentation ultime des peuples noirs d'une part, et à la royauté éthiopienne comme l'incarnation du pouvoir et de la nation noire d'autre part. L'éthiopianisme a toujours surgi dans les espaces où des conflits coloniaux et raciaux convergeaient, aux États-Unis, dans la Caraïbe ou en Afrique du Sud. Il était caractéristique des pratiques populaires de résistance et de nombreuses innovations socioculturelles. Au travers des missionnaires, migrants et travailleurs noirs, l'éthiopianisme circulait, se transmettait et s'héritait autour de l'Atlantique. Ainsi, Robert Hill souligna que :

« Il y a eu en Jamaïque, avant l'événement du couronnement en 1930 en Éthiopie, une considérable tradition 'd'éthiopianisme' que l'on pouvait retracer sur une longue durée » (Hill 2001: 17).

Malgré de nombreuses références à l'éthiopianisme dans l'historiographie du mouvement rasta, la réalité de ce phénomène au dix-neuvième siècle en Jamaïque reste largement méconnu, ce qui est étonnant dans une histoire jamaïcaine où « l'institution de résistance la plus centrale était la religion » (Chevannes 1988a : 1). La *Church of England* n'ayant commencé ses enseignements qu'en 1815, les Églises baptistes, méthodistes et moraviennes s'étaient rapidement diffusées auparavant dans un contexte marqué par des pratiques dérivées des religions africaines (*myal*, *obeah*, *kumina*, *convince*, *revival*). Les Baptistes, introduits à la fin du dix-huitième siècle par Georges Lisle, un ancien esclave noir américain, contribuèrent à familiariser les esclaves et affranchis jamaïcains avec le corpus biblique de l'éthiopianisme³⁷. Les Baptistes étaient, de plus, pionniers de l'émancipation et de l'éducation, et ils défendaient l'accès à la terre et la justice sociale, comme le démontra la grande révolte de Morant Bay en 1865. Paul Bogle, un prêcheur baptiste, en prit la tête et força l'oligarchie blanche qui cherchait à préserver ses

³⁷ J. Besson (2002 : 265) a publié une photographie prise dans la *William Knibb Memorial Baptist Church* à Trelawny d'une plaque qui commémorait l'émancipation en signalant, avec le psaume 68 : 31 le lien entre Baptistes et éthiopianisme.

privilèges à prendre en compte une nouvelle force sociale, la paysannerie, au cri de « Soyez fidèles au noir ! » (*Cleave to the Black !*) (Campbell 1994 : 35-38, Sibley 1965). Des lacunes historiques subsistent sur la formation et le rôle de l'éthiopianisme en Jamaïque au dix-neuvième siècle, mais il ressurgit avec force au début du vingtième siècle. La propagande de Marcus Garvey contribua à rendre populaire l'identification à l'Éthiopie et quelques individus, entre 1904 et 1906 et en 1924, allèrent jusqu'à demander une reconnaissance officielle en vertu d'un lignage éthiopien qui ferait d'eux des « princes noirs » (Elkins 1977 : 33-41). En 1927, le *Daily Gleaner* annonça la naissance d'une « nouvelle religion éthiopienne » suite à la publication de deux ouvrages qui formèrent la base interprétative du mouvement rastafari³⁸. Le *Holy Piby* et le *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* furent publiés en Jamaïque entre 1924 et 1926, signalant le développement de l'éthiopianisme dans l'île.

Royal Parchment Scroll of Black Supremacy

Nous ne reviendrons pas ici sur la *Holy Piby* dont nous avons parlé dans la partie précédente afin d'illustrer la complexité et l'étendue internationale de la « ceinture éthiopienne » où se formulait sans cesse la quête d'une identité, d'une nationalité et d'une terre - sainte si possible. Aussi connue comme la « Bible de l'homme noir », la *Holy Piby*, publiée en 1924, contenait la doctrine de l'*Afro-Athlican Constructive Church* (AACC) fondée par Robert Athlyi Rogers, originaire d'Anguilla. Nous pouvons simplement rappeler que le credo de l'AACC, aujourd'hui appelé la « prière éthiopienne » est connue par la plupart des Rastas.

Le deuxième texte, intitulé *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* fut publié en juin 1926 par le révérend Fitz Balintine Pettersburgh, arrivé deux ans auparavant des États-Unis en Jamaïque³⁹. Peu de choses sont connues sur le révérend, mais son texte ne passa pas inaperçu. Le *Daily Gleaner*, reflétant la position publique sur le sujet, publia ceci à son propos :

« La grammaire est comme le sens, qui nous semble indistinct du non-sens, et toute la concoction est tellement putride que nous nous demandons quelle classe de personnes pourrait jamais prendre un tel déchet sérieusement »⁴⁰.

Certes, la langue du *Royal Parchment* est à bien des égards difficile à appréhender et se glisse dans des considérations métaphysiques voire cryptiques complexes à déchiffrer. La « classe » mentionnée par le *Daily Gleaner* et pouvant prendre « sérieusement » un tel ouvrage était pourtant bien là. Les paysans, les ouvriers, les migrants nationaux ou internationaux, économiquement étouffés et socialement marginalisés s'attachèrent au *Royal Parchment*. Ils y retrouvèrent un

³⁸ *Daily Gleaner* (DG) 6/06/1927.

³⁹ Pettersburgh, Rev. Fitz Balintine, *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy*, (1926).

⁴⁰ DG 6/06/1927, cité par Ras Miguel Lorne dans le prologue de la réédition en 1996 du *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy*.

discours à caractère religieux, racial et nationaliste qui faisait écho à celui de Marcus Garvey. Le *Royal Parchment* s'ouvrait sur une courte introduction signée par « Révérend Fitz Balintine Pettersburgh, Roi des rois, Créateur de la Théocratie et Souverain biblique, la Couronne des Temps saints ». Une préface y faisait suite, où le livre était qualifié de « livre de règles » (*Rule Book*). Plus loin il était désigné comme « la Bible de l'Éthiopie et le livre de règles » (*Ethiopia's Bible-text and Rule Book*) et « la suprématie noire, de Sa Majesté le Roi des rois ». Le corps du livre était formé de cinquante chapitres assez courts. À chaque page l'Éthiopie biblique était mentionnée et servait de métaphore des Noirs. La juxtaposition constante entre références bibliques, l'Éthiopie et la suprématie noire constituait un discours spirituel, nationaliste et racial qui mentionnait des pratiques courantes dans les religions populaires jamaïcaines connues sous le nom de *revivalisme*, comme la guérison, le baptême et le jeûne. Le livre cherchait néanmoins à s'en démarquer en se dressant contre l'*obeah*, les pratiques de la magie, et en regrettant que les revivalistes n'aient pas été illuminés par « la résurrection du royaume d'Éthiopie ». Le mode de gouvernement que le *Royal Parchment* proposait était à la fois celui d'un gouvernement noir auquel serait donné les prérogatives des États, notamment l'éducation, la communication, et la nationalité ; et celui de la théocratie, représentée par l'Ordre de Melchisédech, prêtre-roi (*Genèse* XIV, 18-19). L'identification constante, presque à chaque page, de la suprématie noire avec le « Roi des rois » et « le roi Alpha et la reine Oméga », des titres bibliques et eschatologiques, signalait le messianisme qui sous-tend le texte. Effectivement, le révérend Pettersburgh s'identifiait lui-même avec le roi Alpha à plusieurs reprises tout en défendant l'institution matrimoniale et la présence de la reine Oméga, qui représentait probablement sa femme. Trône, couronne, sceptre étaient ses attributs royaux. S'opposant à l'« église baptiste anglo-saxonne », à la « dynastie esclavagiste anglo-saxonne appelée la suprématie blanche », à l'« offense de l'esclavage » et au « Klu-Kluk-Klan » [sic], Pettersburgh proposait une autre organisation, celle de la « suprématie noire l'église triomphante » (*Black Supremacy The Church triumphant*) avec ses officiers, hommes et femmes, répartis en groupes ou « cercles » de vingt-cinq membres avec à leur tête des prêtres de « l'Ordre Royal de Melchisédech le Roi de Salem ». Parce que « le propriétaire de la Bible est l'homme noir », ce texte s'adressait à tous les hommes et femmes noirs qui ensemble représenteraient la suprématie noire.

La suprématie noire représentait une prise de pouvoir politique symbolique ou imaginaire par les Noirs qui impliquait un processus d'inversion de l'échelle raciale et sociale typique de la Caraïbe où les Noirs, les plus nombreux, restaient toujours « dessous » ou « derrière » (Nettleford 2001 : 25). Fruit d'une vision essentialiste qui imaginait la domination économique et culturelle des Noirs sur les Blancs, invoquer la suprématie noire était d'abord une forme d'opposition à l'emprise du gouvernement colonial britannique. Le *Royal Parchment*, avec ses références à Robert Athlyi Rogers et à Marcus Garvey, constituait un cadre intertextuel de références qui a été utilisé et perpétué par les premiers leaders du mouvement

rastafari malgré la surveillance policière. Le secrétaire de Robert Hinds, un des premiers prêcheurs de la divinité d'Hailé Sellassié I^{er}, rencontré par Barry Chevannes, confirma que :

« Il y avait un livre intitulé *The Black Supremacy*. On avait l'habitude de lire ces livres en public mais nous avons été avertis par la police de ne plus le faire » (Chevannes 1994 : 136).

La lecture publique de ces ouvrages et leur diffusion orale à travers les nombreux prêcheurs urbains contribuèrent à en diffuser le contenu. Mais un autre ouvrage, publié huit ans plus tard fut également efficace et participa à populariser la juxtaposition à l'œuvre entre langages religieux et nationalistes.

The Promised Key

Leonard Howell, communément appelé le « premier Rasta » (Lee 1999), signa cet ouvrage alors qu'il était en prison pour sédition. *The Promised Key* illustrait les circulations caractéristiques de l'éthiopianisme, car il semble avoir été publié en 1935 à la fois à Kingston et à Accra par Nnamdi Azikiwe, alors éditeur du *African Morning Post*⁴¹. Robert Hill soutint que *The Promised Key* « plagiait largement » la *Holy Piby* (Hill 2001 : 18), mais c'est en fait bien les deux textes précurseurs, la *Holy Piby* et le *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* dont il reprit les symboles et même parfois les termes en une quinzaine de pages. Par rapport à ses prédécesseurs, *The Promised Key* s'articula autour de deux innovations : la défense d'une nouvelle vision du monde et la proclamation de la divinité de l'empereur. Le catholicisme, et plus précisément le Pape était identifié comme l'ennemi d'Israël et le promoteur d'une « fausse religion » à caractère satanique symbolisé par les chiffres « 666 », alors que la « civilisation » était identifiée à la « suprématie noire ». Essentialiste, Howell insista également sur la nécessaire séparation des races et l'impossibilité pour Noirs et Blancs de se marier. Sur le thème de la « question éthiopienne », il reprit l'imagerie développée dans le *Royal Parchment* qui attribuait une figure féminine à l'Afrique et rappela que les marchands d'esclaves « sont entrés en elle et lui volèrent ses terres, son argent et ses semences pour en faire des esclaves »⁴². Mais à la place du nom Afrique, Howell plaça celui de l'Éthiopie. L'Éthiopie était évidemment présente dans les deux textes précurseurs, mais cette fois Howell s'adressa directement aux Éthiopiens, le peuple noir. C'est à eux qu'il annonça sa profession de foi :

« Mes chers Éthiopiens, l'Éthiopie est la tête couronnée de cette terre depuis que le paradis a été bâti par Sa Majesté Ras Tafari le Dieu vivant. Remercions et louons le Dieu éternellement vivant aussi longtemps que l'éternité »⁴³.

⁴¹ Nous travaillons sur l'exemplaire publié à Accra. Howell, *The Promised Key* (1935).

⁴² Pettersburgh, *Royal Parchment* (1926 : 74).

⁴³ Howell, *The Promised Key* (1935 : 10).

Là se situait la différence majeure du texte de Howell : le titre de « roi Alpha » qu'il utilisait comme Rogers et Pettersburgh devint synonyme de « roi Ras Tafari » et de « Sa Majesté Ras Tafari ». L'usage presque systématique de « Ras Tafari » contribua à populariser le prénom et le premier titre de l'empereur. Il le qualifia de « Dieu tout puissant »⁴⁴ et ses titres furent répétés dans une référence directe à l'*Apocalypse* (XIX, 16) :

« Sur la tête de Sa Majesté Ras Tafari il y a de nombreux diadèmes et sur son vêtement il est écrit Roi des rois et Seigneur des seigneurs, oh allons l'adorer car il est Roi des rois et Seigneur des seigneurs. Le Lion conquérant de la tribu de Juda, l'Élu de Dieu et la Lumière du monde »⁴⁵.



Carte diffusée par les premiers Rastas en Jamaïque, notamment Leonard Percival Howell. Au recto le jeune empereur Haïlé Sellassié, au verso le tampon mentionnant « K. O. K. Mission (King of Kings Mission) », fondée par Robert Hinds.
© DR

The Promised Key commençait par une longue description du protocole du sacre de l'empereur et insistait sur les attributs de la royauté, le trône, le sceptre, les couronnes, les robes et les prêtres. Le Duc de Gloucester, venu effectivement représenter la Couronne d'Angleterre au sacre était décrit comme tombant à genoux devant le « roi Ras Tafari ». C'était une image très forte pour les sujets coloniaux britanniques, symbolisant la soumission du pouvoir blanc au pouvoir noir et qu'Howell soutenait de plusieurs références bibliques (*Psaume LXXII*, 9-11 et *Genèse XLIX*, 10). Howell affirma donc explicitement que l'empereur récemment couronné était Dieu et que son royaume incarnant la suprématie noire dominait les autres. *The Promised Key* était un condensé doctrinaire qui plaçait fermement les prémices du mouvement rasta dans la continuité de l'éthiopianisme en Jamaïque :

⁴⁴ Howell, *The Promised Key* (1935 : 14).

⁴⁵ Howell, *The Promised Key* (1935 : 3).

« ... le facteur déterminant dans les origines de Rastafari est l'identification sous-jacente que les Noirs ont constamment fait avec l'Éthiopie en vertu du symbolisme biblique » (Hill 2001: 16).

Ainsi non seulement l'éthiopianisme en Jamaïque était vivace dès le dix-neuvième siècle, quoique méconnu, mais il subit avant 1930 une sorte de grand réveil grâce à la circulation de plusieurs textes et à leur réappropriation par l'imaginaire populaire jamaïcain. Ceci explique probablement pourquoi le nom popularisé par Howell en 1935, le nom qui désigne les Rastas est justement Rastafari (*ras* Tafari), titre et prénom de l'empereur *avant* son sacre en 1930 lorsqu'il devint Hailé Sellassié I^{er}. Ce phénomène, que Clinton Chisholm, dans un article sur l'éthiopianisme et le mouvement rasta évacue comme « un détail mineur » (Chisholm 1998 : 171) pointe néanmoins vers la période 1916-1930 comme le temps crucial « d'incubation » du mouvement rasta. Les Rastas, en personnalisant le Dieu des Éthiopiens, en donnant corps au mythe poussèrent l'éthiopianisme jusqu'à une forme d'apogée auquel n'arrivèrent pas les autres groupes ou congrégations familières du corpus de l'éthiopianisme. Alors qu'à Harlem en 1931 des membres de l'UNIA avaient paradé avec les congrégations de Juifs noirs en portant en tête des photographies grandeur nature de Marcus Garvey et Hailé Sellassié I (Hill 2001 : 16), les Rastas firent du jeune empereur un homme au caractère divin.

b. Le corps du mythe

Marcus Garvey avait insisté : la libération de l'homme noir passait aussi par la spiritualité et par conséquent il était nécessaire de voir Dieu à travers les « lunettes de l'Éthiopie ». Plusieurs prophéties sur le couronnement d'un roi noir lui furent régulièrement attribuées par les chercheurs mais sans jamais être référencées (Hill 2001 : 14). La représentation de sa pièce de théâtre, *The King and Queen of Africa* à Kingston en 1930, quelques mois avant le sacre de l'empereur, eut probablement un impact plus important. Le sacre du 2 novembre 1930 où Tafari devint Hailé Sellassié I^{er}, littéralement le « pouvoir de la Trinité » et où il prit les titres de Roi des rois, Seigneur des seigneurs, Lion conquérant de la tribu de Juda, Élu de Dieu, Lumière du monde date généralement la naissance du mouvement rasta. La presse jamaïcaine et la presse internationale firent circuler des informations sur l'événement. Avec un numéro du *National Geographic* consacré à la cérémonie paru en juin 1931, images en couleurs et récits arrivèrent en Jamaïque et nourrirent les interprétations qu'en firent les premiers Rastas. Vingt-cinq ans plus tard les Rastas l'utilisaient encore (Simpson 1955 : 137). Avec ses quatre-vingt trois illustrations et deux longs articles couvrant presque soixante-dix pages, des détails sur le sacre de 1930 et sur la vie quotidienne en Éthiopie étaient rendus accessibles, visibles et tangibles pour la première fois. La fascination exercée par l'Éthiopie sur Addison E. Southard alors ambassadeur des États-Unis à Addis-Abeba transparut dans son

article sur « Hailé Sellassié premier, anciennement ras Tafari, [qui] succède au trône souverain le plus ancien du monde »⁴⁶. Alors que l'illettrisme était courant, la lecture publique de ces textes créa une relation étroite entre le mot parlé et le mot écrit. Barry Chevannes l'expliqua ainsi : « Ce qui était écrit pouvait seulement atteindre les personnes si cela était lu, et ce qui était entendu était sûrement plus vrai s'il était prouvé que c'était écrit » (Chevannes 1994: 120). Une fois la réalité de l'événement « prouvée » par le texte, il n'y avait qu'un pas pour qu'il soit réinterprété par des groupes sensibilisés comme la réalisation des prophéties bibliques sur le retour du Messie et la matérialisation du sentiment nationaliste qui identifiait l'Éthiopie à la nation noire. L'attribution et la construction d'un caractère divin à l'empereur d'Éthiopie lui firent jouer, à son insu, un rôle social crucial. En effet, ce qui faisait un Rasta, c'était d'abord la croyance en la divinité de l'empereur :

« Dans la philosophie rastafari, la réincarnation d'Hailé Sellassié en Dieu transformé dans sa chair est la fondation / le pilier des doctrines et croyances des Rastafariens » (I. Tafari in Hill 2001 : 5).



Le couronnement d'Hailé Sellassié, Addis-Abeba, 2 novembre 1930 © DR

Reconnaître que Hailé Sellassié I^{er} était devenu Dieu dans sa chair fut le point commun entre tous les Rastas. Pourtant, l'identification individuelle et collective des Rastas avec l'empereur s'appuya sur les deux facettes, politique et religieuse, représentées par Hailé Sellassié à travers son sacre en 1930 puis sa défense de l'Éthiopie contre l'agression italienne. Ces deux aspects étaient importants car, comme le souligna justement Horace Campbell :

⁴⁶ Titre de l'article de A. Southard in *National Geographic*, juin 1931, LIX, 6 : 679.

« Le corps d'idées et de croyances qui guidèrent Rastafari en ce temps-là était plus profond qu'une simple déification et glorification d'Hailé Sellassié. Sa Majesté Impériale⁴⁷ défendait l'indépendance africaine d'une manière intransigeante » (Campbell 1994 : 102).

Hailé Sellassié I^{er} *incarna* la convergence simultanée des imaginaires politiques et religieux. L'interprétation de cette convergence dans le *corps* d'un homme noir mit l'empereur d'Éthiopie au cœur du mouvement rasta. Les titres de l'empereur étaient pour les Rastas un élément important « prouvant » la nature divine d'Hailé Sellassié I^{er}. L'importance qu'ils accordèrent à la titulature impériale est intéressante car elle reposait sur le capital symbolique qui y était contenu, propre à l'idéologie néo-salomonienne créée au dix-neuvième siècle par les empereurs éthiopiens pour légitimer leur pouvoir. Ce capital était représenté par :

« un stock de symboles et de concepts qui permettait aux dirigeants politiques de communiquer avec les masses et qui permettait à celles-ci de s'identifier avec et, dans une certaine mesure, de participer à la politique » (Crummey 1988 : 14).

Ce « stock de symboles et concepts » était issu de l'idéologie sioniste des souverains éthiopiens, contenue dans un livre intitulé *Kebrä Nägäst*, la « Gloire des Rois »⁴⁸. Le *Kebrä Nägäst* fut composé au quatorzième siècle à partir de textes plus anciens pour légitimer le pouvoir des souverains éthiopiens en les faisant descendre de l'union du roi Salomon de Jérusalem et de la reine de Saba, et démontrer que le pays et le peuple d'Éthiopie étaient les successeurs d'Israël et des Hébreux. La plupart des notions ayant trait à la royauté sacrée éthiopienne furent légitimées par ce texte (Ullendorf 1997 : 132). Construit comme une Bible et débutant avec le récit de la création, le *Kebrä Nägäst* détaillait la rencontre entre le roi Salomon et la reine Saba, relatée de façon évasive dans la Bible⁴⁹. Le fruit de leur union, Bayna-Lekem ou Ménélik I^{er}, retourna auprès de son père à sa majorité pour y prendre – sur ordre divin, bien sûr – l'arche de l'alliance autour de laquelle avait été construit le temple de Jérusalem. L'arche contenait les lois données par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï et son transfert à Axoum – où la tradition affirme qu'elle y est toujours – conférait aux Éthiopiens et à l'Éthiopie le statut de peuple et terre élus par Dieu. En territorialisant en Éthiopie le mont Sion où « Dieu demeure », le mythe fondateur de la nation éthiopienne prit forme, auquel les souverains éthiopiens firent des apports successifs, notamment en termes de titulature. Téwodros (1855-1868) usa d'une audacieuse formule pour se désigner : *s'eyumä egziabehér*, « élu de Dieu », Yohannes IV (1871-1889) introduisit l'appellation *negusä S'eyon*, « Roi de Sion », et Ménélik II (1889-1913) fut le premier à utiliser la

⁴⁷ En anglais, l'expression utilisée est *His Imperial Majesty*, dont l'acronyme est *H.I.M.* Cet acronyme est aussi homonyme du pronom *him*, lui, et souvent source d'une confusion volontaire dans le *Italk*.

⁴⁸ La première traduction en anglais était celle de E. A. Wallis Budge en 1932. Elle a été rendue plus accessible par Miguel F. Brooks en 1995, et presque dénaturée par Gerald Hausman en 1997.

⁴⁹ Voir 1 *Rois* (10 : 1-13 et 2) et *Chroniques* (9 : 1-12). Ullendorf (1997 : 132-139) mentionne d'autres occurrences talmudiques et coraniques.

formule *Mo'a anbäsa zäemnägädä Yebuda*, « le lion de la tribu de Juda l'a emporté » qui associait au Messie le lion, symbole d'une dynastie royale et divine représentée par Israël et la maison de David (Crummey 1988, Rubenson 1965 : 77). La justification fondamentale du pouvoir impérial éthiopien au dix-neuvième siècle pourrait être contenue dans ces mots : « le pouvoir de Dieu » (Crummey 1988 : 35). Ces apports successifs formèrent l'héritage symbolique et conceptuel avec lequel Tafari monta sur le trône éthiopien. Il ne s'abstint pas, au contraire, de faire référence à cette idéologie néo-salomonienne, comme le montra, par exemple, le préambule de la Constitution éthiopienne promulguée en 1931 :

« La dignité impériale demeurera perpétuellement attachée à la lignée de Sa Majesté Hailé-Sellassié Premier, descendant du Roi Sahlé-Sellassié, dont la race provient, sans interruption, de la dynastie de Ménélik I^{er}, fils du Roi Salomon de Jérusalem et de la Reine d'Éthiopie, dite de Saba » (Pétridès 1964 : 275).

La « descendance directe » des souverains depuis Ménélik I fit partie de la construction du mythe et il est clair aux yeux des historiens que les généalogies royales étaient beaucoup plus complexes que cela. Ce lignage réinventé n'altéra pas la force symbolique des références contenues dans les titres impériaux et qui convergèrent en 1930 en la personne d'Hailé Sellassié I^{er} pour former, dans les termes de Sven Rubenson, « l'héritage des Éthiopiens » (Rubenson 1965 : 85). Cet héritage concernait le peuple d'Éthiopie mais aussi les Rastafariens de Jamaïque. En effet,

« Rastafari, qui proclamait que Hailé Sellassié était le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs emportait le mouvement éthiopien un pas plus loin en centralisant le véhicule de la libération dans la personne de Hailé Sellassié » (Campbell 1994 : 3).



Haile Sellassié, l'impératrice Menen et deux de leurs enfants, ca. 1930 © DR

Si la genèse et le développement de Rastafari s'inscrivent dans un mouvement de libération, c'est que les Rastas *incarnaient* eux-mêmes les mythes qu'ils génèrent : ils donnèrent corps au mythe à travers leurs pratiques sociales. Le renversement symbolique offert par l'idéologie de la divinité de l'empereur influença la formation de pratiques sociales par les Rastas. Ils exprimèrent leur rejet de la norme sociale dominante dans la Jamaïque coloniale en créant un autre système de valeurs. Joseph Owens l'exprima ainsi :

« Le Rastaman est un mythe, un mythe substantiel, concret, objectif, et pourtant vous ne pouvez pas le tuer avec des armes et des bâtons, ni en l'affamant ou en le méprisant. Rasta a enduré et survécu parce que Rasta s'est attaché au peuple, et a développé et élaboré ce mythe. Le Rastaman est lui-même devenu mythe » (Owens 1995 : 2).

Dans une structure sociale issue du système des plantations où tout ce qui était africain était dévalué et où les valeurs dominantes étaient européennes (Nettleford 2001 : 36), la revendication d'une fierté liée au phénotype noir était à proprement parler une menace sociale. Renversant l'image des Africains associés aux chaînes infamantes de l'esclavage, le corps noir revendiqué comme le site de la divinité était sacralisé. Ce renversement de la ligne de couleur associant négritude et royauté, et plus encore, divinité, était une critique explicite de la condition sociale des Noirs dans les colonies britanniques. Elle se déclina dans toutes les pratiques des Rastas, qui ont, dans l'ensemble été bien étudiées par les chercheurs (Yawney 1978, Homiak 1985, Lewis 1993, Chevannes 1994, Barrett 1997, etc.). Ainsi le port de la barbe puis des *dreadlocks*, littéralement les « nœuds terrifiants » qui transformaient leur apparence, la ritualisation de l'usage de la *ganja* (*cannabis sativa*), la création d'une langue « égalitaire », le *Ital*, la formation de structures rituelles et sociales connues sous les noms de *reasoning*, *groundation* et *nyabingi* sont toutes l'expression d'une culture de résistance visant à la libération mentale et physique et montrent comment l'idéologie peut *s'incarner* dans la réalité. Certaines de ces pratiques furent initiées dans le *Pinnacle*, la communauté idéale fondée par Leonard Howell en 1940, perchée dans les montagnes de St Andrews non loin de Kingston et rassemblant parfois plus de six cent membres⁵⁰. Le développement d'une économie communautaire et autosuffisante se situant hors du contrôle gouvernemental et représentant une menace trop importante, le camp fut rasé deux fois par la police, en 1941 et en 1954 (Hill 2001, van Dijk 1993 : 85-105). Les Rastas du *Pinnacle*, poussés à descendre vers Kingston grossirent la population des quartiers pauvres et le mouvement en pleine expansion. Les pratiques sociales des Rastas s'en voyaient transformées pour devenir de plus en plus radicales. Ces pratiques étaient considérées subversives par la société jamaïcaine et une

⁵⁰ L'*Ethiopian Salvation Society* fondée par Howell en 1939 permit de rassembler les fonds qui servirent à l'établissement du *Pinnacle*. La Constitution de l'*Ethiopian Salvation Society* semble avoir été inspirée par celle de l'*Ethiopian World Federation* et avait comme objectif de créer un réseau de solidarité et d'entraide populaire. Je remercie Louis Moyston pour m'avoir confié une copie de la Constitution de l'*Ethiopian Salvation Society*.

dynamique constante de résistance et de répression se mit en place. Elle atteignit son apogée avec la revendication, par les Rastas, du droit au retour en Afrique. En effet,

« sous-jacente dans la croyance en la divinité de l'empereur se trouve la conclusion que les Noirs étaient destinés à retourner vers leur Afrique natale, après des siècles d'injustice aux mains des Blancs » (Chevannes 1998b : 26).

Cette conséquence logique de la construction de la divinité de l'empereur et de la filiation éthiopienne des individus prit avec les Rastas une ampleur inégalée. Le retour en Afrique exigé par les Rastas confondait les langages politiques et religieux et signalait leur opposition au gouvernement colonial en lui attribuant l'apanage de l'illégitimité. Dans les mots de M. Weber, l'État contemporain était conçu comme :

« ... une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé (...) revendique avec succès pour son propre compte *le monopole de la violence physique légitime* » (Weber 1963 : 125, italiques dans l'original).

L'État contemporain jamaïcain était l'héritier de l'administration britannique esclavagiste et la violence physique induite par les technologies de l'esclavage fut effectivement légale jusqu'en 1834, date de l'émancipation officielle des esclaves. Cette légalité-là rendait l'État jamaïcain fondamentalement illégitime aux yeux des Rastas. Par contraste, la violence physique exercée par l'État éthiopien était elle complètement légitime parce qu'elle avait comme objectif de préserver l'indépendance du pays. Sous l'impulsion des innovations culturelles propres aux Rastas, les revendications au retour en Afrique s'attachèrent particulièrement au retour en Éthiopie.

c. Le retour en Éthiopie

Pour les Rastafariens, le rapatriement en Afrique remplit une double fonction nationaliste et religieuse : il était à la fois le moyen de territorialiser la nation noire et celui de concrétiser sa rédemption. En plus d'exiger un droit dû à leur statut de descendants d'esclaves africains, ils renouèrent avec les prophéties bibliques qui annonçaient le retour à Sion et firent de la « réalisation de la prophétie » un objectif central, parfois plus rhétorique que pratique. Le passage biblique peut-être le plus souvent cité pour justifier le rapatriement comme dessein providentiel était tiré du livre d'Isaïe (XLIII, 5-7) :

« Ne crains pas, car je suis avec toi, du levant je vais faire revenir ta race, et du couchant je te rassemblerai. Je dirai au Nord : Donne ! et au Midi : Ne retiens pas ! Ramène mes fils de loin et mes filles du bout de la terre, quiconque se réclame de mon nom, ceux que j'ai créés pour ma gloire, que j'ai formés et que j'ai faits ».

« Réaliser la prophétie » était donc le signe de la réappropriation de la symbolique biblique et nationaliste ayant trait au peuple d'Israël. Le langage de

l'Exode, l'identification aux enfants d'Israël et leur retour à Sion furent recontextualisés par les Rastas jamaïcains pour répondre à leurs conditions économiques et sociales et à leurs expériences de la discrimination. Les Rastas proposèrent en fait une allégeance nationale alternative, non à l'empire britannique mais à l'empire éthiopien. Alors que Leonard Howell était en prison pour sédition en 1934, il avait été rapporté dans la presse que les Rastas se préparaient à rentrer en Éthiopie en marchant sur les eaux, ce qui, évidemment, n'eut pas lieu (van Dijk 1993 : 92). Il fallut aux Rastas attendre les années 1940 pour que leurs revendications arrivent au gouvernement de manière plus officielle. Entre 1943 et 1949, au moins trente-cinq lettres plaçant la cause du retour, pour la plupart manuscrites, furent reçues par le secrétariat colonial. Que les auteurs soient des Rastas était mis en évidence par les nombreuses références faites à « notre Dieu glorieux, roi Rastafari »⁵¹, « le Dieu et roi des Noirs [qui] est ici et qui est le roi de la gloire »⁵², « notre gouvernement noir, roi et empereur d'Éthiopie »⁵³, ou encore signées au nom de « Hailé Sellassié I^{er}, pouvoir de la Trinité »⁵⁴. La superposition des langages religieux et nationalistes dont les Rastas étaient les héritiers s'exprimait dans chacune de ces lettres – et leur réception ne fut pas toujours accusée par les bureaux du secrétariat colonial.

C. Jones avait été chauffeur pour le JLP en 1940 mais il était sans travail depuis trois ans et suppliait le gouvernement de lui trouver un emploi dans l'attente de son retour en Afrique⁵⁵. Il avait fait parvenir des courriers manuscrits - dont nous citons ici le premier in extenso - afin de montrer comment les références bibliques imprégnaient son discours et servaient à formuler sa détresse et ses revendications :

« Nous les enfants d'Éthiopie voulons rentrer à la maison pour retrouver nos richesses, s'il vous plaît, envoyez-nous car le temps est arrivé ; parce que nous souffrons pour avoir du pain dans ce pays. Nous voulons retourner vers notre terre glorieuse pour servir notre roi glorieux, roi Rastafari, notre source de vie, le grand Je suis, le tout-puissant, le Dieu de création. S'il vous plaît, laissez-nous aller et voir nos bien-aimés encore une fois. Nous avons erré pendant deux mille ans, nous voulons voir de nouveau le mont Sion qui nous a toujours été cher. Quand nous nous rappelons du mont Sion, nous pleurons. Il est temps pour nous de rentrer à la maison et de retrouver notre fierté, notre tradition, dans la terre sainte d'Éthiopie. Brebis perdues, sans aide, nous sommes opprimés, écrasés et

⁵¹ C. Jones au secrétaire colonial, 28/04/1948 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁵² Dawson African à Sir John Huggins, gouverneur de la Jamaïque, 21/05/1945 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁵³ R. E. Bennett et M. L. Henderson à Sir John Huggins, gouverneur de la Jamaïque, 15/12/1943 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

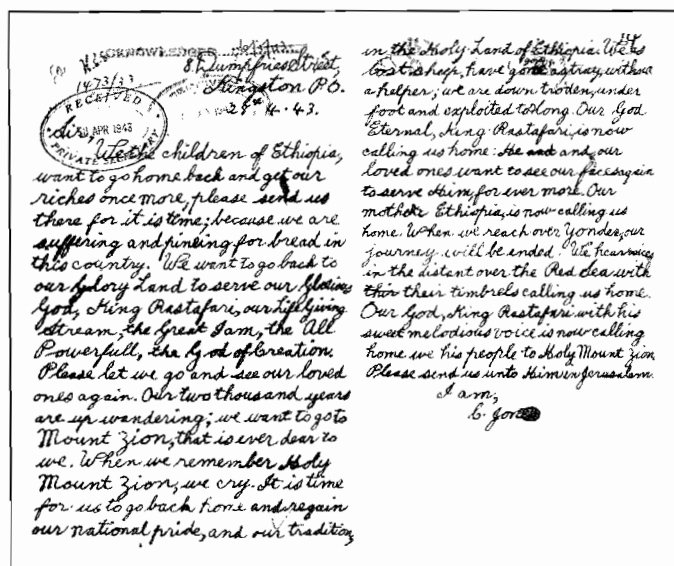
⁵⁴ B. L. Wilson au secrétaire colonial, 1/09/1944, 15/09/1944, 20/10/1944 et 5/01/1945 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁵⁵ C. Jones au Secrétaire colonial, 5/06/1943 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

exploités depuis trop longtemps. Notre Dieu éternel, roi Rastafari, nous appelle maintenant à la maison. Lui et nos bien-aimés veulent voir nos visages de nouveau pour les servir pour toujours. Notre mère Éthiopie nous appelle maintenant à la maison. Quand nous arriverons là-bas, notre voyage sera fini. Nous entendons des voix au loin au-dessus de la mer Rouge qui nous appellent à la maison. Notre Dieu, roi Rastafari avec sa voix douce et mélodieuse nous appelle maintenant à la maison, nous son peuple vers le saint mont Sion. Renvoyez-nous à lui à Jérusalem.

Je suis,

C. Jones »⁵⁶.



C. Jones au secrétaire colonial, 28/04/1943 in 1B/5/77/390 [1933]
Repatriation to Africa II, National Archives, Spanish YTown, Jamaïque
© DR

La phraséologie biblique était particulièrement présente dans ce texte, avec des reprises presque inchangées de psaumes comme le 137, « Au bord des fleuves de Babylone nous étions assis et nous pleurions, nous souvenant de Sion... » qui était chanté par les Rastas accompagnés des tambours *nyabingi*. Ce psaume a aussi été mis en musique en 1969 par le groupe les Melodians qui en fit un classique du reggae, *Rivers of Babylon*, repris en 1978 par le groupe jamaïcain de disco Boney M, qui le transforma à son tour en un succès international. La géographie biblique, la mer Rouge, la terre Sainte, le mont Sion était réactualisée avec l'Éthiopie en son centre, qui devenait synonyme de terre promise. La plainte des Israélites exilés était

⁵⁶ C. Jones au secrétaire colonial, 28/04/1943 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

complètement réappropriée pour faire du départ en Éthiopie un retour appelé par Dieu, ici le « roi Rastafari ». L'identification avec les Israélites allant de pair avec une filiation avec l'Éthiopie était une expression bien connue de l'éthiopianisme qui n'avait rien perdu de son actualité pour les Rastas. Ce fut également autour de cette identification qu'Anne Harvey écrivit aux autorités coloniales pour demander le « retour des enfants d'Israël de Jamaïque et des autres îles des *West Indies* » vers le continent africain, la « terre de leurs pères ». Elle souligna la richesse de la terre africaine qui permettrait aux pauvres de vivre dans la dignité et affirma que la prophétie de la seconde venue du Christ s'était réalisée. L'une des premières conséquences de cet accomplissement était le nécessaire retour des enfants d'Israël, c'est-à-dire des « gens sombres » (*dark people*)⁵⁷.

Née en 1882, Anne Harvey avait rencontré son mari David à Port Limon au Costa Rica et ils circulèrent ensemble entre le Panama, la Jamaïque, La Havane et les États-Unis avant de revenir en Jamaïque pour quelques mois en 1924. Selon les informations rassemblées par la police, Annie M. Harvey avait déclaré qu'elle était « appelée par une vision à aller en Abyssinie faire un travail missionnaire, et qu'elle est alors partie pour l'Abyssinie où elle est restée cinq ans et demi avant de revenir en Jamaïque où elle continue son travail missionnaire »⁵⁸. Peu d'informations subsistent sur la nature de leur séjour en Éthiopie, mais ils devaient être présents lors du couronnement de l'empereur car ils en ramenèrent des photographies. Ils fondèrent en Jamaïque une congrégation appelée « les Israélites » qui s'identifiait à des ancêtres « africains ou éthiopiens ». Le commissaire de police n'avait trouvé aucun lien entre les Harvey et le mouvement rasta, et en effet Anne Harvey ne mentionna pas le « roi Rastafari ». Pourtant, probablement encouragée par la place que prenaient peu à peu les Rastas dans la société jamaïcaine elle put, dix ans après son retour d'Éthiopie, s'appliquer à demander officiellement et avec une ferveur toute religieuse le droit au retour vers le continent.

La dimension nationaliste de ces revendications, à laquelle Israël servit continuellement de métaphore, traversait toutes ces lettres sans exception. Ainsi, C. Jones, dans la lettre citée plus haut parlait de « fierté nationale » et Egbert Smith, auteur de quatre courriers, mentionna les « droits nationaux et le respect » que les Noirs voulaient obtenir. Il insista : « Nous voulons que l'Éthiopie sache que nous sommes prêts à rentrer à la maison »⁵⁹. Il écrivait depuis un quartier de Kingston appelé « *Dunghill* », littéralement montagne d'excréments, parfois appelé aussi « *Dungle* », une contraction de *dung* et *jungle*, en fait une grande décharge d'ordures

⁵⁷ Lettre de Mme Annie Harvey au secrétaire d'État George Hall, 31/03/1946, in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II. Voir aussi Hill (2001 : 27).

⁵⁸ Note du commissionnaire de police au secrétaire colonial, 3 juillet 1946 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁵⁹ Egbert Smith au secrétaire colonial, 14/05/1943 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

où vivaient les indigents et qui était devenu un des premiers bastions du mouvement rasta⁶⁰.

La revendication nationaliste des Rastas s'articula à partir de leur identification raciale à Haïlé Sellassié I^{er} comme le démontra très bien un courrier de R. E. Bennett et M. L. Henderson et signé par « près de 383 autres [qui] sont d'accord »⁶¹. Ils soulignaient d'abord : « ce qui [était] bien connu sur toute la terre, que l'empereur Haïlé Sellassié, le Roi des rois, représent[ait] les Noirs dans le monde entier ». À partir de cette identification à l'empereur ils insistèrent sur la réalité de la « souveraineté de l'Éthiopie » qui était indiscutable et sur le besoin qu'ils avaient de rentrer en contact avec « leur gouvernement noir ». Des références à l'histoire de l'esclavage étaient souvent faites par les pétitionnaires pour démontrer qu'ils étaient dans leur droit et prouver que leurs revendications étaient justes, mais pas seulement : « l'histoire prouve que nos ancêtres ont été emmenés comme esclaves depuis notre terre mère l'Éthiopie »⁶². Cette certitude d'avoir vraiment eu des ancêtres arrachés à l'Éthiopie était une constante chez les Rastas et servait à « concrétiser » la filiation imaginée entre l'Éthiopie et les peuples noirs et, par conséquent, à légitimer le retour vers l'Éthiopie en particulier.

Les quatre courriers envoyés par B.L. Wilson entre 1944 et 1945 reprirent directement les thématiques qui avaient circulé dans le *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* et *The Promised Key* en portant, en guise d'en-tête, cette mention soulignée deux fois : « la suprématie noire surgit, Ras-ta-fari, le Lion de Juda règne ». La suprématie noire était entendue comme désignant le statut originel des Noirs avant l'esclavage et avant la chute aux mains de leurs « anciens esclaves » les Européens, mais aussi comme la renaissance nationaliste noire, « la conscience d'une fierté nationale »⁶³. Cette conscience nationale était démontrée par l'attachement à « un roi, un pays et un drapeau »⁶⁴ et les courriers de Wilson distillaient des menaces à peine voilées. Sur une de ses lettres, les mots « dernier avertissement » étaient écrits en travers de la première page. L'auteur rappelait que les grandes révoltes de 1938 n'avaient pas été oubliées, sous-entendant qu'elles pourraient se renouveler⁶⁵. Revendiquant le nom « Rastafarien », Wilson envoya au gouvernement deux photographies, la sienne - qui n'est plus dans les archives - et celle d'Haïlé Sellassié I^{er} :

⁶⁰ En 1972, Bob Marley reprenait ce thème de la jungle urbaine dans sa chanson *Concrete Jungle*, qui désignait un quartier un peu au nord de l'ancien « *Dungle* » et de Trench Town. .

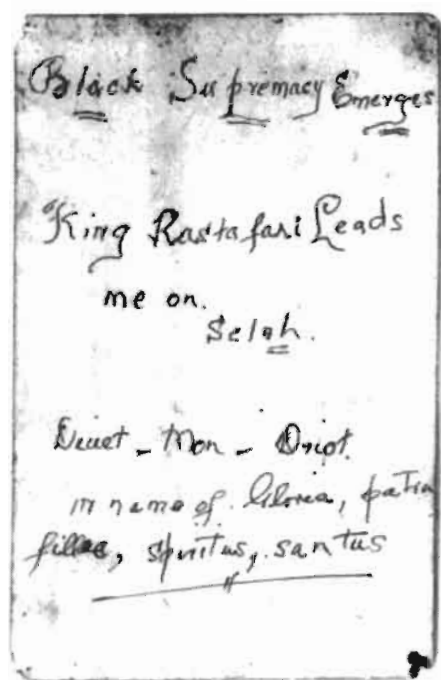
⁶¹ R. E. Bennett et M. L. Henderson à Sir John Huggins, gouverneur de la Jamaïque, 15/12/1943 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁶² R. E. Bennett et M. L. Henderson à Sir John Huggins, gouverneur de la Jamaïque, 12/10/1943 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁶³ B. L. Wilson au secrétaire colonial, 15/09/1944 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁶⁴ B. L. Wilson au secrétaire colonial, 5/01/1945 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.

⁶⁵ B. L. Wilson au secrétaire colonial, 20/10/1944 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II.



Photographie d'Hailé Sellassié, recto et verso, Jamaïque, ca. 1944 in 1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II, National Archives, Spanish Town, Jamaïque © DR

D'autres lettres se succédèrent, révélant le niveau d'analyse et de compréhension des Rastafariens, qui étaient sensibilisés aux problématiques politiques locales comme aux enjeux du nationalisme et du panafricanisme. Toutes ces demandes liées au retour en Afrique s'ancrèrent dans une souffrance matérielle et sociale. Selon les pétitionnaires, un changement radical et complet, personnel ou collectif ne serait rendu possible que par la relocalisation physique en Afrique, demandée à travers un double langage politique et religieux. Les pétitions de l'UNIA se superposèrent aux courriers des Rastas qui en signifiant leur attachement à l'Éthiopie à travers la divinité de l'empereur et les attributs de la nation éthiopienne (hymne, drapeau et uniformes), défiaient le gouvernement colonial jamaïcain. Intégré dans leur cosmologie, le désir de retour devenait l'objet de revendications constantes en même temps qu'un grand débat dans une société en pleine transformation politique. Au début des années 1950, une grande nouvelle poussa le mouvement rasta à un autre niveau d'agitation publique : des terres étaient mises à disposition en Éthiopie, à Shashemene, par Haile Selassie I^{er}. En devenant « réelle », la possibilité d'un territoire permit une visibilité publique des Rastas mais provoqua aussi l'escalade des tensions sociales.

3. L'*Ethiopian World Federation* et le don des terres en Éthiopie

L'*Ethiopian World Federation* (EWF) avait été fondée à New York en 1937 par Melaku E. Beyen, sur ordre de l'empereur, dans le but de centraliser le soutien moral et financier manifesté par les communautés noires lors de la guerre italo-éthiopienne. En 1939 un premier local de l'EWF s'ouvrit à Kingston à l'instigation de Paul Earlington. Né en 1912 dans les ghettos, il était « scout » de l'UNIA en 1925 et Garvey exerça sur lui une grande fascination. Il entendit parler du *ras* Tafari avant le sacre de 1930 et quelques années plus tard il reçut une « vision du roi » où Haïlé Sellassié I^{er} lui aurait dit : « j'ai pour toi un travail à faire » (Hepner 1998 : 69). Familier de tous les premiers prêcheurs de Rastafari et militant contre la guerre italo-éthiopienne, il écrivit à l'EWF à New York avec quelques autres pour manifester son intention d'ouvrir un local de la Fédération en Jamaïque. Grâce à une réponse positive, et un an après le grand soulèvement populaire de 1938, huit cents personnes assistèrent en juin 1939 à la cérémonie d'ouverture du local 17 de l'EWF à Kingston avec pour président L.F.C. Mantle et Paul Earlington comme vice-président (Hepner 1998 : 68-72). L'EWF de Jamaïque agissait pour « maintenir l'intégrité de l'Éthiopie » et affirmait sa loyauté « à la cause de la liberté universelle pour les Noirs », mais elle n'en demandait pas moins la protection et l'assistance du gouvernement jamaïcain⁶⁶. Pourtant cette protection ne pouvait protéger les militants d'eux-mêmes, et les premières années du local furent marquées par un changement constant de ses officiers. Le mécanicien C.P. Jackson en fut président en janvier 1940, et Catherine M. Green lui succéda dès février 1940, alors que le local avait déjà enregistré soixante-dix membres⁶⁷. Les réunions étaient tenues en soirée, dans une salle louée six livres par mois avec des concerts parfois organisés pour lever des fonds, mais Paul Earlington partit pour les États-Unis et le local 17 tomba bientôt en désuétude.

Un autre local fut établi, le local 31, avec pour président William Powell et quelques Rastas comme officiers. Ce nouveau groupe empêcha les Rastas barbus de devenir membres, alors que ces derniers constituaient la majorité des Rastas (van Dijk 1993 : 113). Cette discrimination contre les barbus pourrait sembler secondaire, mais elle montre au contraire l'importance de l'apparence. Tout au long de l'histoire du mouvement, le traitement de la chevelure a été un élément de distinction et de dispute entre les trois catégories de Rastas, *combsome*, peignés, *bearded*, barbus et *dreadlocks* qui s'opposaient toutes aux *baldheads*, les « chauves » non rastas (Chevannes 1998c). Quand Cecil G. Gordon, un militant plus séculier, prit la présidence du local 31 en 1942, ce refus d'intégrer les barbus à l'EWF provoqua la mise en place d'autres groupes informels et non reconnus, fragmentant la légitimité de l'organisation pan-éthiopienne. À cause de ces

⁶⁶ Lettre de l'EWF local 17 à Sir Arthur Richards, gouverneur de la Jamaïque, 11/12/1939, in 1B/5/77/1945 [1939], Archives nationales, Spanish Town, Jamaïque.

⁶⁷ Voir le courrier de l'EWF local 17 à Sir Arthur Richards, gouverneur de la Jamaïque, reçu le 13/02/1940 et le rapport de police, Minutes 3 in 1B/5/77/1945 [1939].

controverses, l'EWf eut d'abord une incidence minime sur le mouvement en Jamaïque. Son incapacité à canaliser l'engouement des Rastafariens pour l'Éthiopie et à intégrer les Rastas dans ses structures officielles eut de graves conséquences sur la circulation d'une nouvelle importante : des terres étaient disponibles en Éthiopie pour les membres de l'organisation.

C'est par courrier que l'EWf en Jamaïque apprit l'existence de terres disponibles en Éthiopie pour ses membres. Le 8 juillet 1950, George A. Bryan, secrétaire de l'organisation à New York informa Miss Iris Davis, secrétaire du local 31 à Kingston, que l'EWf « avait reçu des terres en concession en Éthiopie » en remerciement pour le soutien apporté pendant les années de guerre et qu'une maison avait été mise à disposition à Addis-Abeba⁶⁸. Ce courrier insista sur le fait que tous les membres de l'EWf étaient concernés car une pétition avait été envoyée à l'empereur en leur nom. G. Bryan pressa le local jamaïcain de réunir ses membres pour relayer cette information et insista sur les qualités requises de ceux qui étaient encouragés à partir : « seulement ceux qui ont prouvé ou auront démontré leur valeur de vrais Éthiopiens ». Deux mois plus tard, Richard A. Brown, alors gestionnaire du local 31 écrivit au gouverneur de la Jamaïque pour l'informer dans le langage obséquieux réservé aux lettres officielles que l'EWf en Jamaïque était bien concernée par ce don de terres, et lui demander le soutien du gouvernement pour prendre en charge les dépenses liées au voyage des trois cent cinquante membres du local car « à cause des conditions économiques actuelles dans l'île, nous sommes financièrement embarrassés et ne pouvons trouver les finances nécessaires au transport »⁶⁹. Probablement pris au dépourvu, le secrétaire colonial demanda une semaine plus tard quelques précisions, combien de personnes désiraient aller en Éthiopie, combien coûterait le voyage et, de façon presque ingénue, « si elles étaient toutes des descendants d'Éthiopiens »⁷⁰. En réponse, les officiers du local 31 confirmèrent que tous les membres de la Fédération « [étaient] des descendants d'Éthiopiens »⁷¹. Cette fois-ci, trois cent soixante personnes étaient dénombrées - dix de plus que dans le courrier du 6 septembre - et d'autres étaient annoncées, probablement attirées vers le local par ces nouvelles. Certain qu'une résidence permanente leur serait offerte en Éthiopie, Richard A. Brown demandait néanmoins un délai pour s'informer auprès de l'EWf à New York.

Le 27 septembre, le *Daily Gleaner* publia la décision prise par le conseil exécutif du secrétariat colonial d'étudier les possibilités d'immigration vers le Libéria et

⁶⁸ George Bryan, EWf New York à Miss Iris Davis, EWf local 31, Kingston, 8/07/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

⁶⁹ Richard A. Brown, EWf local 31 à Sir John Huggins, gouverneur de la Jamaïque, 6/09/1950, in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

⁷⁰ Secrétaire colonial à Richard A. Brown, EWf local 31, 12/09/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

⁷¹ Richard A. Brown, EWf local 31 au secrétaire colonial, 20/09/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

l'Éthiopie, nourrissant les rumeurs sur la possibilité d'un soutien gouvernemental. Dans un échange précipité de lettres et contacts téléphoniques, le gouverneur fut prévenu de la visite à Kingston d'un responsable de l'EWF New York et un rendez-vous fut pris entre le gouverneur John Huggins et Bishop Lawson. Bishop Lawson, de la *Church of Our Lord Jesus Christ*, était alors le président international de l'EWF et avait déjà voyagé en Éthiopie⁷². Il allait devenir, le 26 janvier 1951, le président d'une nouvelle branche américaine de l'EWF, le local 26⁷³. Arrivé le 8 novembre 1950, Bishop Lawson eut le temps de rencontrer les officiers et membres du local 31 avant la rencontre officielle qui se tint le 13 novembre. Le compte-rendu de cette rencontre, tel qu'il peut être vu à travers le rapport de John Huggins, révèle le décalage qui existait entre l'EWF à New York et à Kingston. Lawson, qui arriva carte à la main, précisa d'abord que le terme « éthiopien » était générique et non spécifique, qu'il s'étendait donc à toute l'Afrique, et pas seulement au pays Éthiopie. Il concéda que la Fédération était étroitement liée à l'Éthiopie et qu'un de ses objectifs était d'encourager l'émigration de personnes qui pourraient devenir des citoyens utiles. Lawson fut incapable de dire combien de membres avaient déjà fait le voyage en Éthiopie mais il insista sur le caractère non sectaire, œcuménique, de la Fédération. Surtout, il se distancía très clairement des formes religieuses populaires qu'il avait pu observer pendant son court séjour en Jamaïque. Comme l'écrivit le gouverneur :

« Il m'a dit qu'il avait rencontré des membres du culte Ras Tafari et était choqué par leur croyance que l'empereur était divin. La Fédération n'avait absolument aucune connexion avec les Ras Tafaris »⁷⁴.

Cette position tomba comme un couperet : l'EWF à New York refusait d'entretenir des liens avec les Rastas. Lawson en profita également pour rapporter que les membres jamaïcains de la Fédération avaient l'impression que le gouvernement allait prendre en charge les frais de voyage des personnes qui étaient acceptées par le gouvernement éthiopien. Le gouverneur Huggins récusait tout de suite cette impression, en rappelant que les enquêtes amorcées « [étaient] complètement exploratoires et ne devaient pas être considérées comme une indication qu'une assistance serait donnée par le gouvernement pour l'émigration en Afrique »⁷⁵. Bishop Lawson repartit extrêmement gêné par deux choses : la pauvreté des membres jamaïcains et leur proximité culturelle avec Rastafari. La position de l'EWF New York était alors claire : il n'y avait pas de finances à attendre de la part des membres jamaïcains, et l'organisation se dissocia des pratiques populaires qui tendaient à identifier ses objectifs à travers la dévotion

⁷² Richard A. Brown EWF local 31 au secrétaire colonial, 21/10/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III. Ainsi que DG 11/11/1950.

⁷³ *New Times & Ethiopia News* (NT & ET) 24/02/1951, 3.

⁷⁴ Voir Minutes, n°197, 13/11/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III. Voir aussi la déclaration à la presse de Lawson in DG 13/11/1950.

⁷⁵ Comme cela était indiqué dans le DG 27/09/1950.

portée à l'empereur d'Éthiopie. Onze ans après l'installation de la première branche de l'EWf à Kingston, le même refus de prendre en compte et d'intégrer les Rastafariens dans l'organisation malgré leur force numérique et leur engouement pour l'Éthiopie signalait le préjugé tenace de cette élite panafricaine vis-à-vis des *sufferers*.

Malgré l'échec de ce contact international de l'EWf, durant les années 1950 le mouvement rasta ainsi que les nombreux militants séculiers étaient en pleine effervescence. Les groupes formels et informels se multiplièrent, dynamisés par la nouvelle de terres disponibles en Éthiopie. Les courriers affluèrent auprès du gouvernement, comme par exemple ceux de Joseph Myers qui affirmait que six cent membres de l'*Ethiopian United Body* étaient prêts au départ pour l'Éthiopie⁷⁶. Claudius Barnes, un officier de l'*Afro-West Indian Welfare League* qui avait participé à la pétition unitaire de 1948 avec l'UNIA déclarait que mille cinq cent quarante membres étaient prêts à partir pour le Libéria et mille cinq cents pour l'Éthiopie⁷⁷. Avec la destruction du *Pinnacle* fondé par Leonard Howell, les *dreadlocks* affluèrent à Kingston, résidant dans les quartiers les plus pauvres, squattant les décharges et les terrains vagues. L'année de la célébration du *Silver Jubilee*, les vingt-cinq ans de règne de l'empereur, une visite fit l'effet d'une bombe dans la petite société jamaïcaine.

Mme Mayme Richardson, la chanteuse soprano qui était organisatrice internationale de l'EWf New York et avait tourné en Éthiopie en 1948 arriva en septembre 1955 en Jamaïque où elle resta jusqu'à la fin octobre avant de visiter d'autres îles de la Caraïbe⁷⁸. Depuis plusieurs années elle pressait la Fédération de développer sa base et d'attirer de nouveaux adhérents, plus jeunes, afin d'en renouveler les rangs⁷⁹. Un grand rassemblement en son honneur fut organisé au Coke Hall où la salle était comble et de nombreuses organisations présentes, dont l'EWf, l'UNIA, et l'*Afro-West Indian Welfare League*. En 1954 elle avait rencontré l'empereur à l'occasion de sa visite aux USA et elle portait un message à l'audience, rapporté par la presse jamaïcaine :

« Hailé Sellassié voulait que les gens 'connaissent leur histoire ancienne : apprennent leur langue natale, connaissent et en apprennent plus sur leur religion propre et la vraie fidélité au Christ' (...) Il y avait maintenant un don de terres en Éthiopie et les Noirs pouvaient y aller et en demander une partie. Mais ils devaient y aller en groupe »⁸⁰.

⁷⁶ Lettre de Joseph Myers au gouverneur, 22/08/1950 et Minutes 148, 21/07/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

⁷⁷ Lettre de Claudius Barnes, *Afro-West Indian League* au secrétaire colonial, 27/09/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

⁷⁸ DG 22/10/55, 3. Voir aussi en première partie, chapitre 3, *Le don de terres à Shashemene*.

⁷⁹ NT & EN 6/9/52, 3.

⁸⁰ DG 30/09/1955.

Mayme Richardson indiqua également que l'empereur était en train de bâtir une flotte qui d'Addis-Abeba naviguerait vers les États-Unis et « il y avait une possibilité aussi pour qu'un jour des bateaux fassent escale ici ». La puissance de l'image du bateau, qui faisait appel à la nature même d'une société insulaire ne peut pas être sous-estimée, elle résonnait comme un écho des programmes de Marcus Garvey et de sa flotte, la *Black Star Line*. Il n'en fallut pas plus pour soulever l'effervescence de l'assemblée, portée ensuite par la rumeur qui se répandit dans la ville. Contrairement à l'annonce faite en 1950, la Fédération reconnut en 1955 que son soutien réel se trouvait en Jamaïque et accepta de s'adresser aux militants jamaïcains⁸¹. De plus, en même temps que Mayme Richardson, un courrier officiel du comité exécutif de l'EWf New York adressé au local 31 à Kingston diffusa les mêmes informations : 1. des terres étaient données à travers l'EWf aux « peuples noirs de l'ouest » qui avaient aidé l'Éthiopie en détresse ; 2. les terres étaient la propriété personnelle de l'empereur ; 3. le gouvernement éthiopien n'étant pas prêt pour une migration de masse, les migrants devaient être d'un « calibre de pionnier » ; 4. les gens devaient partir en groupe et promouvoir un esprit de coopération collective ; 5. les professionnels (charpentiers, plombiers, maçons, électriciens etc.) pouvaient apporter une aide aux Éthiopiens et apprendre d'eux ; 6. l'EWf à New York ne pouvant contribuer financièrement aux voyages, les locaux de l'EWf devaient lever des fonds pour soutenir leurs membres⁸².

Ces nouvelles provoquèrent un essor considérable de l'EWf et du mouvement rasta et de nombreux groupes informels se constituèrent en locaux de la Fédération, soutenus par Mayme Richardson. Cecil G. Gordon quitta le local 31 pour établir le local 19, qui étaient alors les deux seules branches officiellement enregistrées auprès du gouvernement. Les officiers de l'*Afro-West Indian Brotherhood*, qui avaient visité Londres en mai 1955 dans des costumes d'apparat éthiopien⁸³ annoncèrent que leur organisation allait fusionner avec l'EWf et devenir le local 7⁸⁴. La *Brotherhood Solidarity of United Ethiopians* et l'*African Cultural League* fusionnèrent pour former le local 37. Joseph Nathaniel Hibbert fusionna son organisation, l'*Ethiopian Coptic Faith* avec le local 27, et la *King of Kings Mission* de Archibald Dunkley devint le local 77. D'autres branches à Kingston incluaient les locaux 19, 33, 40 et 41, ce dernier étant exclusivement féminin. Des membres de l'*Ethiopian Youth Cosmic Faith* s'affilièrent aux locaux 7 et 33. En province, le local 11 fut ouvert à Rock Hall, St Andrew, le 32 à Montego Bay et le 25 à Spanish Town, la deuxième ville du pays. Le succès de l'EWf, provoqué par la nouvelle du

⁸¹ Cette visite de Richardson et l'annonce publique du don des terres est la raison pour laquelle dans l'historiographie, la date du don est toujours fixée à 1955 alors que nous avons vu, dans la partie précédente, qu'elle était antérieure. Voir également « Local organisation gets land concessions in Ethiopia » in *DG* 31/07/1950, 1.

⁸² Comité exécutif, EWf New York au comité exécutif, EWf local 31, Kingston, 24/09/1955, in Smith *et al.* (1960 : 39-40).

⁸³ Voir les photos dans *NT* & *ET* 11/06/55, 1.

⁸⁴ *NT* & *ET* 3/03/56, 3.

don de terres en Éthiopie, ne garantissait pourtant pas l'établissement de locaux institutionnellement solides et d'administrations efficaces. La plupart de ces locaux eurent une vie courte et instable et certains n'étaient activés qu'occasionnellement comme celui de Mortimo Planno (Yawney 1978 : 339). D'autres organisations restèrent distantes de l'EWf comme l'*Ethiopian Body* qui se divisa par la suite en plusieurs branches. Des membres de l'EWf développèrent leurs propres organisations, tout en restant affiliés à la Fédération (Smith *et al.* 1960 : 12). Enfin, de nombreux Rastas restaient non affiliés, indépendants de toute formation collective. La légitimité prise par l'EWf grâce à l'annonce du don de terres était importante, mais elle ne suffit pas à faire de l'EWf l'organisation dominante au sein des milieux rastas, où la revendication du droit à rentrer en Afrique se faisait de plus en plus diffuse et pressante. Les Rastas étaient incapables de se coordonner autour d'une seule institution pour des raisons liées à l'apparence, aux méthodes organisationnelles, à la prédominance de caractères charismatiques parfois autoritaires mais aussi à cause des conditions dans lesquelles ils vivaient. Ces conditions économiques et sociales limitaient un engagement constant et régulier à de multiples réunions dans des lieux divers, mais les Rastas prenaient néanmoins une place de plus en plus importante dans la société jamaïcaine. Ces pratiques collectives fluides et changeantes et la fragilité des organisations forgèrent une des caractéristiques structurelles du mouvement rasta. Alors qu'avec les années 1950 une émigration massive vers l'Angleterre débuta, le mouvement rasta entra pour de bon dans la sphère publique jamaïcaine au moment où le premier Jamaïcain arrivait à Shashemene. Aucunement soutenu par l'EWf, il n'en était pas membre et il suivit une route extraordinaire qui fit de lui une « icône » du retour en Afrique.

4. L'incroyable épopée de Noel Dyer

Une évolution sociale déterminante pour la Jamaïque prit forme dès le début des années 1950 : l'émigration en masse vers le Royaume-Uni. Les flux continuèrent à amener des migrants vers les États-Unis, mais le Royaume-Uni devint en quelques années la première destination d'émigration. Seul un passeport était nécessaire, sans visa, certificat de santé ou permis de travail, généralement demandés pour d'autres destinations (Roberts & Mill 1958 : 10-11). Les contacts avec l'Angleterre, plus étroits depuis la Deuxième Guerre mondiale, des moyens de transports facilitant le voyage et l'absence de restrictions légales firent augmenter ce mouvement migratoire entre 1953 et 1955 de sept fois pour les travailleurs qualifiés et de quatorze fois pour ceux non qualifiés, pour atteindre plus de dix-sept mille migrants, hommes et femmes en 1955 (Roberts & Mill 1958 : 44-49). Contre cette émigration constante et avec la nouvelle d'un don de terres en Éthiopie, le mouvement rastafari, qui avait été étudié pour la première fois en 1953 par G. Simpson est devenu « une croyance totale en une migration de masse » vers l'Afrique (Smith *et al.* 1960 : 12). Alors que des milliers de gens partaient pour l'Angleterre, le désir de retour en Afrique faisait surface en force et se résumait

dans ces slogans entendus à Kingston : « *Africa Yes, England No* » ou « *Repatriation Yes, Migration No* » (Campbell 1994: 87).

Noel Dyer naquit à St Thomas, en Jamaïque, probablement autour des années 1930. Il migra d'abord vers Kingston et, bien qu'illettré, semblait promis à une carrière internationale de joueur de cricket⁸⁵. Dans les années 1950, il rencontra les milieux rastas alors en pleine croissance et effervescence, mais très peu d'informations subsistèrent sur son engagement dans le champ des affiliations collectives. Il n'était pas membre de l'EWf mais avait sûrement entendu parler du don de terres en Éthiopie qui ouvrait alors une éventualité tangible d'installation sur le continent. Dyer fut happé par cette « nouvelle émigration jamaïcaine » qui drainait de plus en plus de personnes aux compétences diverses vers l'Angleterre et il arriva à Londres en 1960 où il travailla pendant plus de trois ans. Mais comme il l'expliqua :

« J'étais fatigué de traîner. (...) Ce sont les Anglais qui nous emmenés depuis la terre mère et ce sont eux qui comprennent nos manières. Nous pouvons seulement comprendre les leurs en étant au milieu d'eux, pour comprendre toute l'affaire de la traite d'esclaves et de la captivité. Londres était l'endroit le plus approprié pour découvrir quelque chose sur moi-même » (cité par Bishton 1986 : 28).

L'arrivée en Angleterre poussa Dyer à reformuler sa conscience historique et identitaire car l'intégration des Jamaïcains dans la vie sociale et économique anglaise n'était pas des plus simples. La rencontre avec la métropole, la discrimination raciale ordinaire, le statut de minorité, d'immigré formaient un mécanisme où l'identité « noire », « rasta », devenait à la fois une marque sociale et une identité personnelle et collective. C'est pourquoi, convaincu d'avoir été appelé en rêve par Hailé Sellassié I^{er}, il prit la décision de quitter l'Angleterre le 17 septembre 1964. Avec moins de six livres sterling en poche, il alla à la gare Victoria, sans vraiment savoir où se diriger car il n'arrivait pas à trouver le train pour la ville côtière de Douvres. Une jeune femme hollandaise lui aurait alors demandé ce qu'il faisait et il aurait répondu :

« Je cherche l'Éthiopie. Je suis le fils d'un esclave qui a été pris d'Afrique au dix-septième siècle et emmené au-delà des mers. Maintenant, je rentre à la maison » (cité par Bishton 1986 : 28)⁸⁶.

Elle l'aida à trouver le bon train et l'incroyable épopée de Noel Dyer commença. Il arriva à Paris mais ses finances vite épuisées, il dut travailler pendant trois mois dans un garage pour pouvoir prendre un train pour l'Espagne et un bateau pour le Maroc. Puis Noel Dyer se mit à marcher vers l'est, vers l'Éthiopie, parfois pris en autostop ce qui lui permit d'avancer plus rapidement. Il traversa

⁸⁵ *Rastafari Speaks*, « Tribute to the Patriarchs », vol. 1, Spring 2002, p. 11.

⁸⁶ « *I'm lookin' for Ethiopia. I'm the son of slave and I was taken from Africa in the seventeenth century and carried beyond the sea. Now, I'm goin' home* ». Un jeu de mots sur lequel Rastas et poètes sont souvent revenus est contenu dans l'homonymie entre « *caribbean* » et « *carry-beyond* ».

ainsi le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye et arriva en Égypte. Du Caire, trois semaines furent nécessaires pour rejoindre le barrage d'Assouan qu'il eut des difficultés à traverser. Finalement aidé par les autorités égyptiennes, il traversa le désert à pied pour rejoindre le Soudan où il fut arrêté par les autorités soudanaises parce qu'il n'avait pas de visa. Il passa plusieurs semaines en prison, jusqu'à ce que l'ambassade d'Éthiopie à Khartoum entende parler de ce Rastaman qui voulait arriver à Sion à pied et lui permette, finalement, d'entrer en Éthiopie. Il fallut plus d'un an à Dyer pour faire ce voyage de retour depuis l'Angleterre jusqu'en Éthiopie.

Ce parcours fit de lui un des Rastas les plus connus et les plus respectés parmi ceux arrivés en Éthiopie : des documentaires audiovisuels racontèrent son périple⁸⁷, des Rastas « historiques » lui rendirent hommage⁸⁸ ainsi que des publications rastafari⁸⁹. Les ouvrages sur le mouvement rasta qui mentionnent Shashemene contiennent tous quelques lignes sur lui, généralement fascinées par le personnage (Bishton 1986 : 28-29, Campbell 1994 : 223-224). La réalisation d'un rêve à travers l'exercice d'une telle volonté eut en effet un caractère exceptionnel, mais pour Campbell, ce que l'histoire de Dyer représentait surtout c'était « un exemple de ce que le racisme de la société jamaïcaine poussa certains Noirs à faire pour échapper à la discrimination et l'exploitation » (Campbell 1994 : 224). Ce racisme n'était d'ailleurs pas l'apanage de la Jamaïque mais tout autant celui de l'Angleterre où les Noirs formaient une minorité économiquement et socialement marginalisée. Cette réalité poussa de nombreuses personnes vers Rastafari, et les inclina à penser à l'émigration vers l'Afrique où l'absence d'hostilité raciale pouvait être imaginée.

5. De quelques échecs et agitateurs

Noel Dyer était encore en Jamaïque lorsqu'en mars 1958 un Rastafarien du nom de Prince Emmanuel Charles Edwards appela à la tenue d'un grand congrès rastafari appelé « *convention* » ou « *groundation* ». Il s'était déjà fait remarquer auprès des autorités coloniales une dizaine d'années auparavant en écrivant, lui aussi, pour demander assistance en vue de rentrer en Afrique⁹⁰. Il décrivait les conditions de surpopulation, de malnutrition et de pauvreté des *sufferers* et parlait d'un « gigantesque mouvement » vers la terre mère :

« L'Afrique exploitée est notre maison et notre héritage de droit et nous le revendiquons. Si l'Afrique est assez bonne pour être

⁸⁷ En plus des vidéos qui circulent entre les Rastas et qui sont peu accessibles, voir le documentaire de John Dollar, *The Emperor's birthday*, 1992 et celui de Frédéric Tonolli, *Les derniers Rastas*, 1998.

⁸⁸ Par exemple Ras Bongo Watto à Shashemene en 1996. Voir *Papa Dyer and Bongo Watto*, I-Vision Productions, 1996.

⁸⁹ *Rastafari Speaks*, « Tribute to the Patriarchs », vol. 1, Spring 2002, p. 11

⁹⁰ Prince Emmanuel Charles Edwards, à Sir John Huggins, gouverneur de la Jamaïque et au secrétaire colonial, cinq lettres datées 7/07/1948 et 24/01/1950, deux le 13/09/1950 et le 21/09/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

appréciée par les autres races et nations, elle devrait être assez bonne pour ceux à qui Dieu l'a accordée »⁹¹.

Alors que les termes Afrique et Éthiopie étaient pour Prince Emmanuel souvent interchangeables, ce n'est que dans sa dernière lettre que l'Éthiopie était explicitement désignée comme « l'ancienne maison » des descendants d'esclaves⁹². Il y mentionnait l'UNIA à deux reprises. Les adresses de l'expéditeur, différentes à chaque fois, témoignaient de la mobilité urbaine de Prince Emmanuel. Le grand congrès rituel (*convention* ou *groundation*) auquel il avait appelé se tint dans le centre de Kingston. Durant vingt et un jours, des milliers de personnes se rassemblèrent au son des tambours *nyabingi* et allumèrent de grands feux pour l'occasion⁹³. La presse jamaïcaine assista horrifiée à ce rassemblement de Rastas venus de toute l'île et au dernier jour un groupe cherchant à « s'emparer » de Victoria Park fut violemment arrêté par la police. La question du rapatriement devait être discutée, et de nombreux Rastas avaient vendu leurs biens avec la certitude qu'ils pourraient embarquer pour l'Afrique à la fin du congrès (Chevannes 1994 : 173). Malgré un départ raté, cet événement fut un succès dans la mesure où il avait réuni des Rastas de toute l'île et de différents groupes, offrant un prestige certain à Prince Emmanuel. Ce rassemblement marqua aussi « le moment décisif dans la détérioration des relations entre d'un côté le gouvernement et la société, et de l'autre le mouvement Ras Tafari » (Smith *et al.* 1960 : 15). Après le congrès, la pression policière alla croissant et en mai Prince Emmanuel vit son camp brûlé par la police. Il fut arrêté, emprisonné, jugé mais finalement libéré (van Dijk 1993 : 118 et 146-149). En 1958 plusieurs raids similaires furent rapportés, durant lesquels des familles virent leurs maisons rasées et des Rastas moururent sous les balles de la police. En 1959, une altercation entre Rastas et police au Coronation Market, le grand marché du cœur de Kingston mena près de quatre-vingt-dix personnes en prison pour plusieurs mois. Ils étaient presque tous des Rastas et de nombreuses habitations furent détruites dans les ghettos de Ackee Walk et Back-O-Wall (van Dijk 1993 : 118-123). Le succès tout proche des frères Castro contre Batista et l'avènement de la révolution cubaine était salué par les Rastas qui y voyaient une étape supplémentaire dans la libération des peuples et la chute des régimes coloniaux. Il n'en fallait pas plus pour que les Rastas soient associés, en Jamaïque, à de dangereux révolutionnaires d'obédience marxiste (van Dijk 1993 : 121).

Alors qu'en décembre 1958 le gouvernement recensait 1 640 « cultistes » dans l'île dont près de la moitié à Kingston, deux ans plus tard les chiffres officiels pour

⁹¹ Prince Emmanuel Charles Edwards au secrétaire colonial, 13/09/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

⁹² Prince Emmanuel Charles Edwards au secrétaire colonial, 21/09/1950 in 1B/5/77-367 [1933] Repatriation to Africa III.

⁹³ Le *Jamaica Times* (8/03/1958, p.1) indiqua la présence de trois mille personnes. Prince Emmanuel fonda par la suite l'*Ethiopia Africa Black International Congress* à Bull Bay à l'est de Kingston, une communauté ecclésiale autosuffisante souvent nommée *Bobo Ashanti* sur laquelle nous reviendrons plus loin.

le seul Kingston étaient montés entre 10 000 et 15 000 Rastas « déclarés » et autant de « non-déclarés » (Smith *et al.* 1960 : 17). Si ces derniers chiffres sont probablement grossis, le recensement de 1958 ne laissait pas présager l'impact qu'auraient les Rastas dans la société jamaïcaine. Le rapport finissait en soulignant que « les Rastafarites n'ont pas d'influence réelle sur les communautés dans lesquelles ils vivent »⁹⁴. Ce fut une grande méprise, comme le démontra l'enthousiasme suscité, en 1959, par le révérend Claudius Henry. Jamaïcain récemment rentré d'un séjour de treize ans aux États-Unis, il essaya sans succès de s'associer à l'EWB et fonda par la suite son église, *The Seventh Emmanuel Brethren*, rapidement renommée *African Reform Church*. Il se fit appeler le « réparateur des brèches », en référence au chapitre LVIII du livre d'*Isaïe*, et commença à faire circuler, durant l'été, des milliers de petites cartes bleues qui portaient ces quelques lignes imprégnées de symbolisme biblique et rédigées dans un style cryptique :

« Les enfants d'origine africaine dispersés sont les pionniers d'Israël, cette année 1959, au plus tard le 5 oct., ce nouveau gouvernement est le juste royaume de la paix éternelle sur terre, de Dieu, 'la deuxième naissance de la création'. Le propriétaire de ce certificat doit se rendre aux quartiers généraux, 78 ave. Rosalie à Waltham Park le 1^{er} août 1959 pour le jubilé de notre émancipation qui commencera à 9 h précises. Veuillez garder ce certificat qui sera repris. Aucun passeport ne sera nécessaire pour ceux qui rentrent à la maison en Afrique. Prenez ce certificat avec vous le 1^{er} août pour 'identification'. Nous sommes sincèrement, 'le septième frère d'Emmanuel', rassemblant les enfants dispersés d'Israël pour déplacement, avec notre chef, nommé et oint par Dieu, Rév. C. V. Henry RB [Réparateur des brèches]. Donné ce 2 mars 1959 dans l'an de règne de Sa Majesté Impériale, premier empereur d'Éthiopie, 'Élu de Dieu', Haïlé Sellassié, Roi des rois et Seigneur des seigneurs. 'Le Messie d'Israël revenu' »⁹⁵.

Une fois de plus, des milliers de personnes se retrouvèrent à cette date sur le port de Kingston après avoir vendu leurs biens et abandonné leurs logements dans l'espoir d'un « rapatriement miraculeux ». Le *Daily Gleaner* titra le lendemain, « Pas de passeports, pas de réservation ; mais ils 'rentrent en Afrique' », soulignant ainsi

⁹⁴ Enquête faite en décembre 1958, à la suite du *Report on Rastafari Cult* attaché au *Special Branch Report for January 1957*, daté du 13/01/1959, page 3 in CO 1031/2767, Public Record Office, Londres.

⁹⁵ Un original de cette carte bleue se trouve dans CO 1031/2768, Public Record Office, Londres.

« (...) Pioneering Israel's scattered Children of African Origin back home to Africa, this year 1959, deadline Oct. 5th, this new government is God's Righteous Kingdom of Everlasting Peace on Earth, "Creation's Second Birth". Holder of this Certificate is requested to visit the Headquarters at 78 Rosalie Ave. off Waltham Park Road, August 1st 1959, for Our Emancipation Jubilee commencing at 9 a.m. sharp. Please preserve this Certificate for removal. No passport will be necessary for those returning home to Africa. Bring this Certificate with you on August 1st, for "Identification". We are sincerely, "The Seventh Emmanuel's Brethren" gathering Israel's Scattered Children for removal, with our Leader, God's Appointed and Anointed Prophet, Rev. C. V. Henry, RB. [Repairer of the Breach] Given this 2nd day of March 1959, in the year of the reign of His Imperial Majesty, 1st Emperor of Ethiopia, "God's Elect", Haile Sellassie, King of Kings and Lord of Lords. "Israel's Returned Messiah" ».

l'absence de préparation réelle et le caractère frauduleux de cette initiative⁹⁶. Passé la date limite, les migrants potentiels s'en retournèrent, amèrement déçus, quelques centaines refusant même de quitter le port parce qu'ils n'avaient pas les moyens de se déplacer ou par honte d'assumer leur échec. Henry fut envoyé en prison et dut s'acquitter d'une amende. À la fin de l'année des armes étaient découvertes auprès de son fils et de certains de ses disciples (voir Chevannes 1976). Accusés de trahison et de préparation de coup d'état, Henry et une quinzaine de personnes furent alors jugés lors d'un grand procès qui fit la une des journaux pendant plusieurs semaines. Les Rastas avaient un impact important dans leur communauté de foi ou de quartier comme sur la sphère publique. Tout le monde avait entendu parler d'eux et le « retour en Afrique » était largement débattu. Un Rasta arrivé en Éthiopie au début des années 1970 se rappelait de l'affaire Claudius Henry :

« Henry voulait rapatrier les gens en Afrique. Henry, je le connais. (...) J'ai vu ce qu'il a fait, le gouvernement l'a combattu parce qu'il voulait rapatrier les gens. Et s'il le faisait, qui travaillerait pour le gouvernement jamaïcain ? Si on rapatrie les gens en Afrique, qui travaillera pour le gouvernement ? C'est ce que le gouvernement a dit. Donc vaut mieux se débarrasser de toi. Ce n'est pas pour dire qu'Henry était le meilleur, mais il était comme Marcus Garvey, tous voulaient vendre leurs biens pour retourner en Afrique »⁹⁷.

Le révérend Henry était comparé à Garvey dans la mesure où son objectif était le retour en Afrique et où son charisme pouvait influencer les masses pauvres de la Jamaïque qui avaient l'espoir de quitter le pays. La mémoire de ce Rasta exprime sa compréhension de l'échec d'Henry : l'obstacle au retour était le gouvernement jamaïcain qui risquerait de perdre une partie importante de la population active du pays. L'asservissement des masses par le travail constituait, à ses yeux, une des priorités du gouvernement. En 1959, alors que la révolution cubaine était déjà victorieuse, que la Fédération des *West Indies* était discutée, que le Ghana était indépendant depuis deux ans et qu'aux États-Unis les communautés noires voyaient peu à peu leurs droits respectés, en Jamaïque, en revanche, une large population, autant rurale qu'urbaine, était encore prête à tout quitter pour « rentrer en Afrique ». Les conditions matérielles retenaient toute une strate de la population sur l'île, car les plus pauvres n'avaient souvent pas les moyens d'émigrer vers l'Angleterre (Maunder 1955 : 50-53). Ceux-ci pouvaient facilement tomber sous l'influence de personnages charismatiques comme Henry qui promettaient des bateaux et autres moyens de transports.

⁹⁶ DG 6/10/59.

⁹⁷ Entretien avec E. Reid, Shashemene, 3/04/2003. « *Henry wanted to repatriate people back to Africa. Henry me know him. (...) Me see him works, government fight against him because he want repatriate people. And if him do so, who a gonna work fe Jamaica government? If we repatriate people to Africa, who gonna work fe government? That what the government said. So better we get rid of you. Not to say Henry was the best man, but him was like Marcus Garvey, every people sell what dem have to come back to Africa.* ».



Le révérend Henry au milieu de sa congrégation de Clarendon et de St. Thomas, qui a décidé de rester à ses côtés après l'échec du départ vers l'Afrique, Daily Gleaner, 10 octobre 1959 © DR

Les Rastas se trouvaient alors dans ce segment le plus déshérité de la population jamaïcaine, mais certains leaders, prêts à rebondir à la suite de ces échecs, commencèrent à faire arriver leurs doléances à la presse panafricaine. En s'adressant à un public plus large qui ne connaissait pas les Rastas, ils reformulèrent ces demandes de retour dans un cadre également plus large. À la prophétie d'Isaïe se superposa la Déclaration universelle des Droits de l'homme, votée le 10 décembre 1948 par les Nations Unies. La figure de Mortimo Planno, aussi connu sous le nom de Ras Kumi, né en 1929 à Cuba mais arrivé en Jamaïque avec ses parents en 1932 émergea à cette période, aux côtés de Prince Emmanuel, comme un des Rastas au grand charisme. Plusieurs de ses courriers furent publiés par *African Opinion* où il mena une attaque en règle contre la violence du gouvernement jamaïcain. Il accusa celui-ci de ne pas reconnaître la Déclaration universelle en s'appuyant sur les articles 3, 5, 6, et 7 pour démontrer que les persécutions dont les Rastas étaient l'objet étaient contraires au droit international. Parlant au nom d'une fédération de cultes appelée *United African Movement* il affirma aussi :

« Nous avons décidé de marquer ce jour [10 décembre] pour réclamer notre nationalité – éthiopienne ou africaine – en accord avec la charte des Nations unies (...) nous avons tous les droits pour

demander notre nationalité – éthiopienne où notre roi est notre Tout-puissant »⁹⁸.

Effectivement, l'article 15 annonçait : « Tout individu a droit à une nationalité. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité ». Si les Rastas décidaient d'avoir la nationalité éthiopienne, rien, selon eux, ne pouvait les en empêcher et plus, un cadre légal les y autorisait. Dans un autre courrier, Planno proposa une seule alternative : le rapatriement ou la rébellion armée, la « guerre totale »⁹⁹. Les Rastas y étaient appelés de plusieurs façons : « les douze tribus d'Israël », « Nazaréens, Lévites, Hommes d'État et Fils de Rois », « Africains en Jamaïque » et « Rasses », le pluriel (jamaïcain) de *ras*. En renouant publiquement avec le langage nationaliste et religieux si caractéristique, il annonça que cet ultimatum concernait « quarante-cinq mille nationalistes Africains et des milliers de frères et sœurs ». Ce militantisme, même porté à l'exagération des chiffres, lui attira les sympathies des éditeurs d'*African Opinion*, pourtant peu susceptibles, a priori, de s'identifier au sort d'une minorité dans la « fosse infernale » qu'était, dans ses termes, la Jamaïque¹⁰⁰. Ce n'était que le début de la carrière publique de Mortimo Planno qui joua un rôle important dans l'évolution du regard que la société jamaïcaine portait sur les Rastas.

6. Engagements et désengagements du gouvernement jamaïcain

Sollicités par Mortimo Planno, trois universitaires, M.G. Smith, R. Augier et R. Nettelford conduirent une enquête rapide sur l'histoire du mouvement, ses spécificités doctrinales et ses organisations, dont la « composition complexe et l'hétérogénéité des éléments » les laissèrent parfois pantois (Smith *et al.* 1960 : 29). Le résultat de leurs recherches, connu sous le nom de « rapport de 1960 », marqua l'historiographie au point d'être toujours cité comme une référence incontournable et d'avoir longtemps été considéré comme une histoire définitive du mouvement avant 1960 (comme par de Albuquerque 1977 : 27). Il est maintenant notoire que le Rapport, peut-être à cause de sa profusion de détails, contribua au contraire à nourrir une « myopie historique » qui aurait limité la recherche sur l'histoire et la formation du mouvement (Hill 2001 : 13-14). Ce rapport affirma que les Rastas n'étaient ni des criminels ni des malades mentaux, contrairement à ce qui circulait le plus souvent dans la presse. Les universitaires pointèrent du doigt les conditions socio-économiques déplorables dans lesquelles vivaient la plupart des Rastas et rapportèrent les revendications de retour en Afrique, contribuant ainsi à les légitimer. Ils expliquèrent les raisons de leur position :

« 1. Chaque citoyen a le droit d'émigrer s'il le désire, et de changer sa nationalité s'il le désire.

⁹⁸ AO 1959, 4, 11 & 12, 6-7.

⁹⁹ AO, 1959, 5, 3 & 4, 9.

¹⁰⁰ AO, note de l'éditeur, 1959, 5, 1 & 2, 7

2. Alors que beaucoup de frères Ras Tafari resteraient en Jamaïque s'ils trouvaient du travail et de bonnes conditions sociales, un grand nombre d'entre eux ont de forts liens religieux avec l'Afrique qui ne peuvent être détruits.
3. La Jamaïque est surpeuplée et ne peut offrir du travail à tous ses citoyens. Tous les efforts devraient être faits pour faciliter l'émigration.
4. La Jamaïque facilite actuellement l'installation d'émigrants en Angleterre; d'un point de vue racial l'émigration vers l'Afrique semble plus appropriée.
5. Une émigration substantielle vers l'Afrique ne sera pas possible à moins que le gouvernement jamaïcain ne prenne certaines initiatives » (Smith *et al.* 1960 : 34).

En s'appuyant également sur l'article 15 de la Déclaration universelle des Droits de l'homme, le Rapport fit des remarques importantes sur la liberté des individus à émigrer et à changer leur nationalité, sur l'importance du lien racial, symbolique et culturel des Jamaïcains avec l'Afrique et sur la responsabilité du gouvernement d'offrir un marché du travail ou bien de soutenir l'émigration, notamment vers l'Afrique. Il se termina par des recommandations à l'usage du gouvernement qui pourraient être résumées ainsi : le gouvernement devrait envoyer une mission en Afrique pour étudier les possibilités d'immigration, et les préparatifs devraient être discutés avec les Rastas ; la majorité des Rastas était des citoyens pacifiques et la police devrait cesser ses persécutions ; des habitations à faible loyer devraient être construites par le gouvernement qui devrait aussi veiller à ce que eau, électricité, collecte des ordures etc. soient mis en place dans les ghettos ; l'Église orthodoxe éthiopienne devrait être invitée à s'installer, les Rastas devraient être soutenus dans leurs projets économiques et l'accès à la presse et la radio devrait leur être facilités (Smith *et al.* 1960 : 38). La notion de réhabilitation développée dans le Rapport impliquait que les problèmes sociaux rencontrés par les Rastas étaient communs à tous ceux qui vivaient dans les quartiers les plus déshérités mais en même temps, pour la première fois, des membres de l'élite intellectuelle se firent l'écho des revendications au retour des Rastas et interpellèrent directement le gouvernement. L'impact du Rapport de 1960, publié plusieurs semaines de suite dans la presse quotidienne, fut considérable et si aucune politique sociale ne sembla avoir profité directement aux Rastas, une mission fut effectivement mise sur pied pour étudier les possibilités d'accueil des Jamaïcains en Afrique.

a. La première mission

Dès la fin de l'année 1960, le chef du gouvernement PNP, Norman Manley, amorça des discussions pour la formation d'une mission officielle, semi-gouvernementale, vers l'Afrique afin d'y étudier les possibilités concrètes d'émigration et d'accueil des Jamaïcains, spécifiquement en Éthiopie, au Nigeria, au

Ghana, au Libéria et en Sierra Leone. Il serait trop long de relater dans le détail les différents problèmes soulevés par l'organisation d'une telle mission (voir van Dijk 1993 : 149-153), néanmoins quelques remarques peuvent être formulées : les Rastafariens s'opposèrent au fait que des non-Rastas soient inclus dans la mission ; et ils se divisèrent amèrement autour du choix de leurs représentants. Alors que pour la première fois se présentait l'occasion de montrer un front unifié et de choisir une délégation représentative du mouvement, les Rastas, à cause de leur manque d'organisation - ou plus exactement, à cause de la forme mouvante et extrêmement fluide de leurs groupes et organisations - se divisèrent sur des questions de leadership, de représentativité et de différences doctrinales. La sélection des autres délégués non-Rastas fut elle aussi houleuse, et, finalement, sept délégués furent du voyage. Mortimo Planno (le seul *dreadlocks*), Douglas Mack et Filmore Alvaranga (barbus) pour le mouvement Rastafari, Westmore Blackwood de l'UNIA, Dr. B. Douglas de l'*Afro-Caribbean League*, Cecil Gordon de l'*Ethiopian World Federation* et Munroe Scarlett de l'*Afro-West Indian Welfare League*. Ils étaient accompagnés d'un journaliste, Victor Reid et du Dr. Leslie, un médecin¹⁰¹. La présence de ces organisations dans la mission montre clairement que l'activisme lié au retour en Afrique n'était pas limité aux Rastas, mais était partagé par des militants nationalistes connus comme M. Scarlett dont l'organisation était une « branche de l'UNIA et avait été fondée en tant qu'organisation de 'retour en Afrique' »¹⁰². Le chirurgien Douglas représentait une position moins radicale dans la mesure où le premier objectif de son organisation « n'était pas la migration vers l'Afrique mais le développement de la Caraïbe »¹⁰³, mais il pourrait néanmoins coopérer si cette migration se décidait. Les représentants de l'EWf avaient exclu les Rastas des négociations préalables avec le gouvernement et, se prévalant d'une relation particulière avec l'Éthiopie grâce au don de terres qui avait été accordé à Shashemene, ils demandaient un rôle privilégié dans la conduite de la mission. Bien qu'identifiant les Noirs désireux d'aller en Éthiopie à des Éthiopiens, l'EWf réitérait sa loyauté vis-à-vis de la Couronne britannique et du gouvernement jamaïcain et par là se distinguait de la plupart des Rastas pour qui le gouvernement colonial était avant tout illégitime¹⁰⁴. Ces différentes positions organisationnelles ne laissèrent pas présager d'une entente parfaite entre les représentants, et le clivage entre Rastas et non-Rastas se retrouva jusque dans les rapports produits suite à la mission, un rapport « minoritaire », signé par les Rastas et un rapport « majoritaire », signé par les autres.

La mission arriva en Éthiopie en avril 1961 après un court séjour à New York et à Londres et un voyage qui passa par Rome, Khartoum et Asmara. Reçue avec les honneurs à Addis-Abeba, la mission resta sept jours dans le pays et effectua de

¹⁰¹ *Majority Report of Mission to Africa (Presented to Prime Minister the Hon. Norman W. Manley)*. Kingston : Government Printer (1961 : 1).

¹⁰² DG 16/09/1960.

¹⁰³ DG 16/09/1960.

¹⁰⁴ DG 8/09/1960.

nombreuses visites auprès d'officiels de l'Église et du gouvernement dans la capitale et en province, jusqu'à Shashemene où ils rencontrèrent Helen et James Piper qui y étaient déjà installés¹⁰⁵. Lors de la rencontre avec *Abuna* Basileos, le patriarche de l'Église orthodoxe, une discussion s'engagea sur la question de la divinité de l'empereur que les Rastas rapportèrent ainsi :

« Nous avons discuté le fait que Sa Majesté Impériale l'empereur Hailé Sellassié était le Messie revenu. Sa Sainteté l'Abuna nous a dit à la fin de la discussion que la Bible pouvait être interprétée de cette façon. Nous avons bu du thé et du vin de miel avec lui »¹⁰⁶.

L'interprétation de la nature et du rôle eschatologique de l'empereur faite par les Rastas se vit ainsi indirectement légitimée par les plus hautes autorités de l'Église. Ces rencontres formèrent pour les Rastas présents et par extension pour le mouvement rasta un moment historique, dont l'apogée eut lieu le 21 avril lors de leur rencontre avec l'empereur. Les Rastas avaient amené photographies, sculptures et artisanat qui furent offerts au monarque. Le rapport souligna l'attitude positive exprimée par l'empereur :

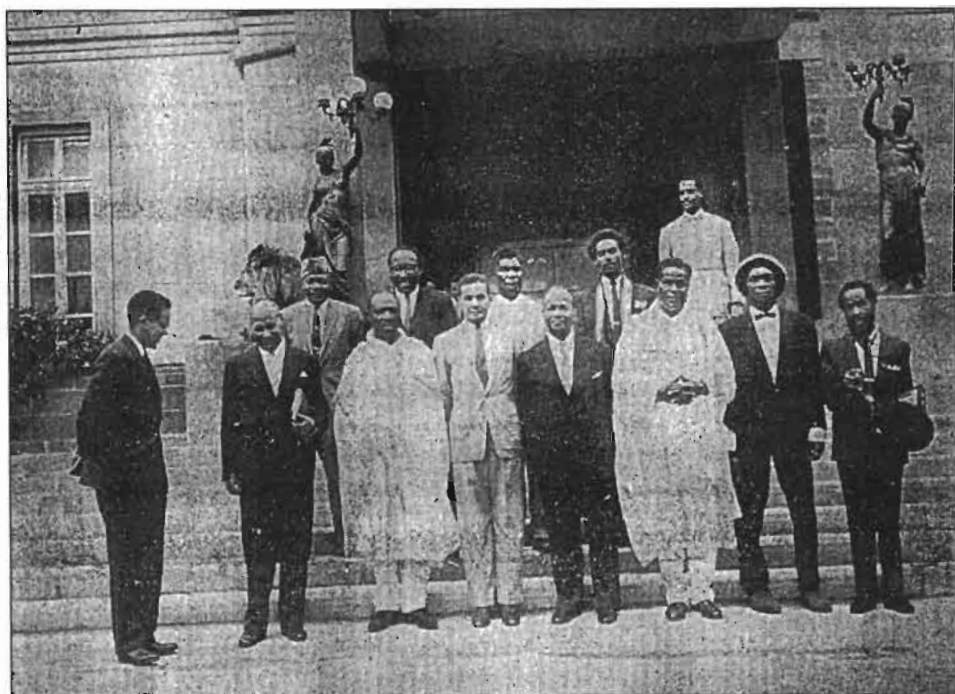
« Sa Majesté Impériale nous a dit qu'il connaissait les Noirs de l'ouest et en particulier la Jamaïque, frères de sang des Éthiopiens et il savait que des esclaves avaient été emmenés depuis l'Éthiopie en Jamaïque. Il dit que nous devons envoyer les bonnes personnes. L'empereur dit que l'Éthiopie était assez grande pour contenir tous les peuples descendants des Africains qui vivaient hors d'Afrique »¹⁰⁷.

Ces quelques mots eurent une destinée très intéressante car ils furent souvent repris, réutilisés, réinterprétés par les Rastas dans de multiples situations. Que l'empereur reconnaisse un lien consanguin était un signe très fort, une « confirmation » pour tous les Jamaïcains qui se considéraient Éthiopiens. L'expression « les bonnes personnes » a aussi été largement répétée et discutée, avec de multiples argumentations sur le sens recouvert : est-ce que les Rastas étaient « les bonnes personnes » ? Des ouvriers, des professionnels ? Des Éthiopiens d'en-dehors ? Jusqu'à aujourd'hui les Rastas font référence à ces quelques mots. D'une façon générale, le séjour de la mission en Éthiopie fut positif, l'empereur comme les officiels du gouvernement confirmant que les descendants d'Africains seraient les bienvenus dans le pays.

¹⁰⁵ Les délégués rencontrèrent également d'autres Caribéens installés en Éthiopie, comme la Jamaïcaine Julia Green, d'Anotto Bay et David Talbot de Guyane.

¹⁰⁶ *Minority Report of Mission to Africa (Presented to Prime Minister the Hon. Norman W. Manley)*. Kingston : Government Printer (1961 : 16).

¹⁰⁷ *Minority Report* (1961 : 16-17).



Au pied du palais d'Hailé Sellassié, les délégués de la première mission en Afrique de 1961. L'aide de camp de l'empereur est en haut à droite, un attaché du ministère des affaires étrangères et un autre de la garde impériale sont à l'extrême gauche. De gauche à droite au fond : B. Douglas, Vic Reid, W.M.M. Blackwood, Douglas Mack. Devant : Cecil Gordon, E.H. Lake, L. C. Leslie, Z. Munroe Scarlett, Mortimo Planno, Filmore Alvaranga, Daily Gleaner, 6 juin 1961 © DR

La mission continua son voyage vers le Nigeria, où, reçus avec enthousiasme, ils rencontrèrent entre autres Nnamdi Azikiwe, alors gouverneur général. Il leur parla de la dette qu'il avait envers les Caribéens : « Il remarqua qu'il avait lui-même eu des professeurs Caribéens (*West Indians*) et affirma que les philosophies de Marcus Garvey étaient en grande part responsables de son travail vers l'indépendance du Nigeria »¹⁰⁸. Ministres et chef coutumiers leur assurèrent que des installations pourraient se faire, le retour en Afrique étant une nécessité et les Caribéens étant des Africains. Après onze jours de séjour et plusieurs visites en province, la mission repartit ensuite pour le Ghana. Elle fut rapidement reçue par le président Kwame Nkrumah qui affirma : « Comment le dire ? Notre rencontre est historique. Elle a une signification historique non seulement parce que nous sommes des relations de sang mais aussi parce que des nombreux essais ont été faits auparavant mais sans succès. Marcus Garvey essaya mais il en a été empêché »¹⁰⁹. Nkrumah donna également son accord pour cette initiative venue de

¹⁰⁸ *Majority Report* (1961 : 6).

¹⁰⁹ *Majority Report* (1961 : 9).

Jamaïque, assurant que des terres pourraient être mises à disposition et soulignant qu'une approche concertée, réaliste devait être mise en place.

Le même accueil chaleureux fut offert à la mission à son arrivée au Libéria, où elle fut reçue par le président Tubman, qui se montra clair sur le fait que le Libéria avait des lois facilitant l'immigration. Tubman fut particulièrement intéressé par les Rastafariens et leur posa des questions sur leur foi après leur avoir demandé de bénir le repas qu'ils partagèrent. Après treize jours au Libéria la mission se rendit en Sierra Leone. Le premier ministre, Dr. Sir Milton Margai confirma que sur le principe la Sierra Leone était ouverte à des projets de retour, mais il indiqua néanmoins que l'indépendance du pays ayant été obtenue moins d'un mois auparavant (le 27 avril 1961) le gouvernement avait à l'heure actuelle des préoccupations plus urgentes. Après une dizaine de jours la mission s'envola via Dakar, Lisbonne et Puerto Rico pour arriver en Jamaïque début juin. Une foule de cinq mille personnes se pressa à l'aéroport pour les accueillir dans l'enthousiasme avec bannières, drapeaux, chants et tambours.

Une fois les rapports remis au gouvernement, les délégués communiquèrent leurs résultats à leurs partisans. Van Dijk rapporta un discours public très intéressant de Mortimo Planno entendu par Roy Augier qui avait co-signé le Rapport de 1960 sur le mouvement rasta :

« Mortimo Planno fit un discours public dans le coin de Coronation Market. Non seulement je me souviens du discours, mais je m'en souviendrai longtemps parce que c'était le discours politique le plus magistral que j'ai entendu. Il cherchait à transmettre à cette foule – et c'était une large foule – que l'Afrique n'était pas ce qu'elle avait été annoncée être. Mais ces mots ne sortirent jamais de sa bouche, il tourna autour, s'en approcha, battit en retraite, mais le suggéra à demi-mot et graduellement... Je crois qu'ils eurent le message, mais il ne dit jamais abandonnons le rapatriement et restons ici, nous sommes mieux ici, la société jamaïcaine est mieux organisée. Il n'a jamais rien dit de tel »¹¹⁰.

Van Dijk analysa ce témoignage comme un signe que la mission en Afrique était un des premiers événements contribuant à un affaiblissement graduel de la doctrine du retour au sein du mouvement rasta (van Dijk 1993 : 157). Il identifia des Rastas orthodoxes, notamment ceux qui avaient retiré leur soutien à la mission et pour qui le retour se ferait par une intervention divine. Un segment plus modéré et réaliste du mouvement aurait « reçu le message » que l'Afrique n'était peut-être pas vraiment la terre de lait et de miel espérée et qu'un retour en masse signifiait de lourdes négociations entre les gouvernements concernés. Cependant, même si l'organisation de la mission avait été complexe, le rapatriement n'était pas impossible. De plus, la reconnaissance de cette revendication par le gouvernement, qui avait pris l'initiative d'organiser la mission, contribua à détendre l'atmosphère

¹¹⁰ Entretien de van Dijk avec R. Augier, Kingston 20/03/1990, in van Dijk (1993 : 157).

entre le mouvement rasta et la société jamaïcaine. Les Rastas ne pouvaient plus se prévaloir d'être complètement méconnus et marginalisés dans la société puisqu'ils étaient en relation avec le gouvernement qui avait contribué à étudier les possibilités réelles de retour.

Suite à la mission de 1961, une autre mission à caractère technique fut envoyée par le gouvernement entre janvier et avril 1962 au Nigeria, au Ghana et en Éthiopie. Composée de seulement quatre personnes, sans Rastafariens, elle devait étudier « les problèmes techniques posés par le projet de déplacement de personnes depuis la Jamaïque vers les nations de l'Afrique » (Nettleford 2001 : 70). R. Nettleford, qui avait cosigné le Rapport de 1960 sur le mouvement rasta faisait partie de cette mission, comme M. Aston Foreman, qui allait devenir en 1970 le premier ambassadeur de la Jamaïque dans une nation africaine, l'Éthiopie. La mission technique rapporta que la plupart des nations ouest africaines préférerait accueillir des Jamaïcains qualifiés et professionnels alors que le gouvernement éthiopien semblait prêt à mettre à disposition des terres pour des agriculteurs jamaïcains. Le Rapport de cette mission passa inaperçu dans la presse et à cause du changement de gouvernement une semaine après son retour, ses résultats furent définitivement enterrés (Nettleford 2001 : 71).

La Jamaïque était engagée depuis plusieurs années sur la voie qui la porta à l'indépendance. Suite à l'échec, en 1961, de la Fédération des *West Indies* défendue par Norman Manley et le PNP, des élections furent organisées en avril 1962 et une date d'indépendance dans le cadre du Commonwealth fixée en concertation avec les Britanniques¹¹¹. Le principal parti d'opposition, le JLP, conduit par Alexander Bustamante remporta les élections et ouvrit les festivités d'indépendance le 6 août 1962. Dans l'enthousiasme et le nationalisme populaire déclenchés par l'accession à l'indépendance, il y avait peu de place pour des forces *alter-nationalistes* comme le mouvement rasta¹¹². Leur revendication à la nationalité éthiopienne alla de pair avec leur rejet de la nationalité jamaïcaine et fut proportionnel à l'intensité de leur sentiment d'aliénation dans la société insulaire (Smith *et al.* 1960 : 21). Elle s'exprima tout particulièrement par rapport à la devise de la nouvelle nation, « *Out of many, one people* », qui se voulait à l'image du multiculturalisme ou du non racialisme supposé de la Jamaïque. Cette idéalisation de la nation jamaïcaine, portée par la classe moyenne, fut contestée par les Rastas et accusée d'ignorer les contributions du large substrat de la population noire dans l'île dont les Rastas se faisaient les porte-voix (Nettleford 2001 : 19-37). L'année suivante fut d'ailleurs pour eux une année sombre, marquée par ce qui fut appelé le « massacre de Coral Gardens » ou le « massacre du Jeudi saint ». Le 11 avril, six Rastas barbus mirent le

¹¹¹ Ras Sam Brown se présenta à ces élections avec un programme en vingt-et-un points. C'était une première dans le mouvement. Il rassembla peu de voix et son engagement en politique fut parfois été décrié. Voir Barnett (2000 : 34-42).

¹¹² Van Dijk (1993 : 164) qualifia d'« anti-nationalistes » les forces représentées par les Rastas. Il nous semble pourtant qu'« alter-nationaliste » serait plus adéquat, car ce n'est pas *toute* allégeance nationale qui était refusée par les Rastas, mais spécifiquement la subordination à la nation jamaïcaine.

feu à une station essence et tuèrent un homme à Coral Gardens, non loin de Montego Bay, la capitale touristique. Dans une course-poursuite avec la police, trois d'entre eux furent tués, de même qu'un policier et trois civils. Sans rentrer ici dans des détails présentés ailleurs (van Dijk 1993 : 164-169), la répression conduite par le gouvernement mérite d'être soulignée. Prince Elijah, un Rastaman, se rappelle ainsi du « massacre du Jeudi Saint » :

« Au moment de l'insolence [*insolence*] de Coral Gardens, j'avais vingt ans. Je n'avais jamais entendu parler de Coral Gardens. (...) Le gouvernement de Jamaïque, le gouvernement d'Alexander Bustamante dit d'abord 'tuez tous ces noms de Dieu d'idiots' c'est à dire les Rastafariens. Le commissaire de police dit, 'Monsieur le premier ministre, il est impossible de tuer tous ces hommes pour ce que trois hommes ont fait'. Sa réponse : harcelez, frappez, inculpez pour vagabondage »¹¹³.

Prince Elijah passa lui-même du temps en prison. Sa femme et ses enfants furent molestés et 1963, comme le démontrait son livre publié récemment, resta un moment crucial enfoui dans la mémoire populaire jamaïcaine. Tous les Rastas de l'île devinrent les cibles des raids policiers, ils furent rasés de force, leurs maisons brûlées, des centaines ont été mis en prison pour de longues semaines, de nombreux blessés et plusieurs morts furent déplorés. Alors que les Rastas étaient perçus comme une menace à l'identité nationale qui prenait forme sous le gouvernement post-colonial, 1963 marqua de loin la violence policière contre le mouvement la plus spectaculaire que la Jamaïque ait connu.

b. La deuxième mission

Une fois le massacre de Coral Gardens achevé et les émotions un peu retombées, trois Rastafariens décidèrent de lancer une deuxième mission vers l'Afrique. Cette fois sans soutien financier du gouvernement, ils menèrent campagne pour trouver des fonds et réussirent à partir pour New York en décembre 1963. Filmore Alvaranga et Douglas Mack avaient participé à la première mission, Samuel Clayton était un talentueux musicien *nyabingi* et tous trois étaient des barbus¹¹⁴. Munis d'une pétition qui listait les métiers et compétences des Rastas désireux d'émigrer, ils furent accueillis à New York par Gladstone Robinson, cet Américain membre de l'EWF et militant du retour en Afrique que nous avons déjà présenté. Ils formèrent ensemble l'*African Repatriation Committee* (ARC) et

¹¹³ Williams, Prince Elijah (2005 : 7 et 9). Tout le texte de Prince Elijah est remarquable par son usage constant du *Italk*. « *At the time of the Coral Gardens insolence, I-man was 20 years old. I never know where they call Coral Gardens. (...) The government of Jamaica, the Alexander Bustamante government, first he says, 'Kill every goddamn blasted one a them,' meaning the Rastafarians. The Commissioner of Police said, 'Mr. Prime Minister, it's impossible to kill every man because of what three men committed themselves'. His answer: Harass, beat and charge for vagrancy.* »

¹¹⁴ Voir D. Mack, *From Babylon to Rastafari : Origin and history of the Rastafarian movement*. Chicago: Research Associates School Times Publications, 1999.

rassemblèrent les fonds nécessaires pour continuer le voyage. Arrivés au Nigeria, ils furent logés par le gouvernement qui au bout de deux semaines était prêt à les renvoyer en Jamaïque sans leur avoir accordé d'audience. Devant le refus catégorique des Rastas, un billet d'avion pour le Kenya leur fut offert. Ils y restèrent quatre mois, logés sur ordre du président Jomo Kenyatta. Ils en profitèrent pour voyager dans le pays, s'initier à la culture des Kikuyus et rencontrer politiciens, étudiants et congrégations. Le gouvernement kenyan finança ensuite leur billet d'avion pour l'Éthiopie où ils arrivèrent en novembre 1964. Accueillis par le clergé orthodoxe, ils leur rendirent souvent visite et s'acclimatèrent peu à peu à la vie à Addis-Abeba où ils restèrent, limités dans leurs mouvements par leurs finances.



Les délégués de la deuxième mission en Éthiopie, Samuel Clayton, Filmore Alvaranga, le patriarche de l'Église orthodoxe éthiopienne Abuna Theophilus et Douglas Mack, Addis-Abeba, 1964
Archives G. Robinson, Shashemene © DR

Ils visitèrent néanmoins la ferme de David Talbot, le panafricaniste et journaliste guyanais, à Ambo non loin de la capitale. Ce n'est qu'en avril 1965 qu'ils furent officiellement reçus par l'empereur, qui leur indiqua que l'Éthiopie pourrait accueillir des Rastafariens qui voudraient s'y installer. De plus, Mack rapporta que :

« Sa Majesté dit que le don de terres à Shashemene était une des régions données pour la réinstallation des descendants d'Africains habitant dans l'hémisphère ouest et qui désiraient revenir. Il dit aussi que l'Éthiopie avait besoin de nos frères à l'ouest pour l'assister dans

son développement, et que son gouvernement continuerait les discussions avec le gouvernement de Jamaïque »¹¹⁵.

Les perspectives étaient donc enthousiasmantes pour les trois hommes, qui purent alors rentrer en Jamaïque par un voyage via Londres et New York arrangé par l'empereur. Seulement deux cents personnes les accueillirent à leur retour à Kingston. Les trois « ambassadeurs » espéraient peut-être un autre accueil, mais leur longue mission aux frais des gouvernements africains et la visite de G. Robinson durant leur absence, suivie d'une série d'événements malencontreux avait déjà terni leur prestige. Ils soulignèrent qu'« [ils] auraient pu rester en Éthiopie comme citoyens naturalisés [s'ils] le voulaient... mais [ils] étaient revenus pour centraliser et contrôler le mouvement »¹¹⁶. Probablement à cause de cette volonté affichée de devenir les leaders du mouvement rasta ils reçurent peu de soutien en Jamaïque. Ils étaient de plus des barbus et ne pouvaient donc représenter les factions *dreadlocks*. Aucun résultat tangible ne fut perçu après leur longue mission mais ils fondèrent néanmoins la *Rastafarian Brethren Repatriation Association* en mai 1965 qui venait s'ajouter à la longue liste d'organisations plus ou moins efficaces qui formaient le mouvement Rastafari.

7. La visite de Hailé Sellassié I^{er} en Jamaïque

L'annonce d'une visite officielle d'Hailé Sellassié I^{er} en Jamaïque prévue pour avril 1966 souleva espoir et excitation auprès des Rastas. Comme lors de l'annonce du don de terres en Éthiopie en 1955, le congrès de Prince Emmanuel en 1958, ou avant l'échec retentissant du révérend Henry en 1959 et celui de la mission de 1961, l'attente d'un rapatriement immédiat culmina. La tournée caribéenne de l'empereur le mena en Haïti, de façon impromptue à la Barbade, puis en Jamaïque et finalement à Trinidad¹¹⁷. Son arrivée à Kingston le 21 avril fut de loin celle qui suscita la plus grande mobilisation populaire. Dès la veille, près de dix mille personnes s'étaient rassemblées sur le tarmac dans l'attente du « lion de Juda » et les autorités, conscientes qu'en cette période préélectorale elles devaient ménager des électeurs potentiels décidèrent de ne pas faire usage de la force pour vider les lieux¹¹⁸. Une lourde pluie s'abattit sur la foule juste avant que l'avion arrive¹¹⁹ et à

¹¹⁵ Mack (1999 : 141-142).

¹¹⁶ DG 7/03/1965, cité par van Dijk (1993 : 169) et sur la visite de Robinson en Jamaïque voir notre Partie I, chapitre 3.

¹¹⁷ Voir *Janboy bācaribīyan dāssētōc*. Ministère de l'information et du tourisme, Addis-Abeba : 1958 *a.m.* (1966). Hailé Sellassié I avait initialement été invité par Eric Williams, alors chef du gouvernement de Trinidad, même si les différents Rastas qui avaient participé aux missions de 1961 et 1963 s'attribuèrent parfois l'invitation.

¹¹⁸ Rapport confidentiel de J.D. Murray, haut commissaire britannique en Jamaïque à l'attention du secrétaire d'État pour le Commonwealth, 14/06/1966, page 2 in DO 200/170, Public Record Office, Londres.

¹¹⁹ Jusqu'à aujourd'hui de nombreux Éthiopiens pensent que la divinité de l'empereur a été révélée aux Rastas grâce à cette pluie. La transmission vernaculaire de cet événement a renversé le déroulement des événements : alors que l'avion s'est posé juste après la pluie, des Éthiopiens croient

peine l'empereur était-il aperçu que « la foule bondit depuis les toits des bâtiments de l'aéroport, sauta les barrières et se répandit vers l'avion, débordant les VIP officiels, la police, la garde d'honneur et l'orchestre »¹²⁰. De nombreuses photographies et documents audio-visuels témoignent de l'engouement populaire de la foule qui brandissait des affiches, drapeaux et bannières sous des nuages de ganja et accompagnés par des tambours au rythme *nyabingi* dont le son couvrait largement les essais infructueux d'accueil officiel¹²¹. L'empereur sembla profondément bouleversé par cet accueil et eut bien du mal à sortir de l'avion. Il fallut toute l'autorité de Mortimo Planno pour que la foule le laisse passer. C'était un moment historique pour les Jamaïcains réunis en masse et tout spécialement pour les Rastas qui furent invités à participer à plusieurs réceptions organisées en l'honneur d'Hailé Sellassié I^{er} et se retrouvèrent, pour la première fois, à côtoyer des invités de marque et les notables de l'île à la *Kings House* de Kingston. De plus l'empereur accorda une audience le lendemain aux Rastafariens, ceux qui avaient participé aux missions de 1961 et 1963, des représentants des groupes Rastas mais aussi d'autres organisations militantes qui le tenaient en grande estime.



Arrivée de l'avion de l'empereur, Kingston, 21 avril 1966, Janhoy bäcaribiyän dässétoč (Hailé Sellassié dans les îles de la Caraïbe). 1966 [1958 a.m.]. Ministère de l'information et du tourisme, Addis-Abeba © DR

comprendre que l'arrivée de Hailé Sellassié I a fait tomber la pluie, ce qui aurait été une action de l'ordre du divin, « miracle » d'ailleurs compréhensible dans un pays qui souffre régulièrement de sécheresse, contrairement à la Jamaïque.

¹²⁰ Rapport confidentiel de J.D. Murray, haut commissaire britannique en Jamaïque à l'attention du Secrétaire d'État pour le commonwealth, 14/06/66, page 3 in DO 200/170, Public Record Office, Londres.

¹²¹ Photographies dans *Janhoy bäcaribiyän dässétoč*. Ministère de l'information et du tourisme, Addis-Abeba : 1958 a.m. (1966). Voir aussi le documentaire *The Lion of Judah visits Jamaica*, Vin Kelly, 1966.



La foule a débordé les services de sécurité et a pris d'assaut le tarmac, Kingston, 21 avril 1966, Janhoy bäcaribiyän dässétöč (Haïlé Sellassié dans les îles de la Caraïbe). 1966 [1958 a.m.]. Ministère de l'information et du tourisme, Addis-Abeba © DR



Mortimer Planno aide l'empereur à descendre de l'avion, Kingston, 21 avril 1966. © DR

Le gouvernement jamaïcain espérait secrètement qu'à l'occasion de cette visite Hailé Sellassié I^{er} désavouerait la foi placée en lui par les Rastas et bien qu'il ait dit quelques mots sur la nécessité de se tourner vers le vrai Dieu, ils passèrent largement inaperçus et le gouvernement resta sur sa faim (van Dijk 1993 : 175). Les mots d'Hailé Sellassié I^{er} qui marquèrent l'imaginaire jamaïcain étaient bien différents. Au stade national, prenant la parole après Donald Sangster alors premier ministre, l'empereur dit :

« Je connais l'amour que les Jamaïcains ont pour le peuple d'Éthiopie et l'accueil que vous m'avez donné ce jour en est la preuve. Je sais que les Jamaïcains étaient très proches de l'Éthiopie quand elle était occupée durant le régime fasciste. À ce moment-là, les Jamaïcains et d'autres qui avaient du sang africain ont soutenu le mouvement éthiopien de libération. (...) Je sais que vous partagez les sentiments des Africains. Les Jamaïcains et les Éthiopiens sont des frères de sang et ont eu une relation qui remonte à très longtemps »¹²².

En faisant référence au grand moment panafricain de 1935-1941 et en mentionnant non seulement le sang africain des Jamaïcains mais aussi le sang commun des Éthiopiens et des Jamaïcains, l'empereur était certain de s'attacher une admiration sans borne de la part de ses supporters jamaïcains. Ces paroles furent reçues comme une légitimation complète et la preuve de la véracité des revendications des Rastas qui demandaient depuis longtemps la nationalité éthiopienne en disant qu'ils étaient des Éthiopiens. Le gouvernement jamaïcain sortit affaibli de cette visite, commentèrent les britanniques qui considérèrent l'omniprésence et la puissance de la foule comme un signe de la faiblesse de la sécurité nationale. Ils soulignèrent également la peur créée au sein de la classe moyenne jamaïcaine qui voyait dans ces manifestations « le présage de qu'ils avaient toujours craint le plus – l'élan insoumis des masses noires d'en bas »¹²³. Mais pour ces « masses noires », rencontrer un roi africain, descendant d'une lignée révéérée fut une grande expérience ; pour les Rastas ce moment fut proche d'une parousie, c'était l'apparition du Dieu vivant, de leurs yeux ils pouvaient finalement voir la personne qu'ils révéraient. Certains *virent* le Christ lui-même à travers Hailé Sellassié I^{er} comme l'illustra ce témoignage de Rita Marley :

« ... et j'ai regardé dans sa main et il y avait un stigmat. C'était une marque, et je pouvais seulement identifier cela avec les Écritures de l'histoire, qui disaient 'quand tu le verras, tu le reconnaîtras par la marque dans sa main'. Donc quand j'ai vu ça je me suis dit que cela pouvait être vrai, il pouvait être l'homme duquel on disait : vous verrez avant l'an 2000, Christ sera un homme marchant sur cette terre » (cité par Salewicz 2000 : 132-133, nous soulignons).

¹²² Hailé Sellassié I, Discours en Jamaïque, (1966).

¹²³ Rapport confidentiel de J.D. Murray, haut commissaire britannique en Jamaïque à l'attention du secrétaire d'État pour le Commonwealth, 14/06/1966, page 4 in DO 200/170, Public Record Office, Londres.

La visite de l'empereur provoqua de nombreuses discussions d'ordre théologique entre les Rastas, certains ayant du mal à voir dans le petit homme au teint clair le Dieu noir dont ils avaient tant parlé. Différentes interprétations sur les objectifs qui auraient été désignés par l'empereur furent développées par les uns et les autres. Des mots d'ordre qui auraient été soufflés par l'empereur se dégagèrent et parcoururent les milieux rastas : « organisez et centralisez » (*Organise and Centralise*) devint une injonction vitale pour certains, comme nous le verrons plus loin ; mais « libération avant le rapatriement » (*Liberation before Repatriation*) contribua à faire passer avant l'urgence du rapatriement la nécessité d'œuvrer au changement social en Jamaïque¹²⁴. Le deuxième mot d'ordre marqua les commentateurs. Les Britanniques affirmèrent : « toute probabilité de leur [les Rastafariens] rapatriement en Éthiopie a maintenant disparu pour toujours »¹²⁵ ; ce qui fut aussi l'avis des intellectuels jamaïcains. Rex Nettleford, qui avait cosigné le Rapport de 1960 sur le mouvement indiqua en 1970 que « la visite de Haïlé Sellassié contribua au déclin de l'ardeur du désir d'un retour physique » (Nettleford 2001 : 73). De même, Barry Chevannes ne releva aucune tentative de retour durant les années 1960 (Chevannes 1998b : 30). Leurs remarques n'étaient que partiellement fondées car ce choix d'agir d'abord en Jamaïque plutôt que de chercher à rentrer en Afrique ne concernait pas tous les Rastas. D'autant plus que deux mois après la visite d'Haïlé Sellassié le grand ghetto de Back-O-Wall fut rasé, jetant à la rue des centaines de personnes parmi lesquelles de nombreux Rastas qui chantèrent alors : « Puisque nous sommes des squatters en Jamaïque / Renvoyez-nous en Éthiopie / Là nous serons des citoyens » (Barrett 1997 : 157). Toutes les arrivées à Shashemene directement depuis la Jamaïque se firent après la visite de l'empereur en 1966. Une perspective depuis l'Éthiopie démontre que cette visite - et la répression sociale qui la suivit - fut le choc qui poussa, finalement, des Jamaïcains à s'organiser et à partir, à quitter l'île et s'installer en Éthiopie. Une fois la réalité de l'empereur assurée parce qu'elle avait été *vue*, des Rastas ne comptèrent plus que sur eux-mêmes et commencèrent à organiser leur départ.

*

Le retour en Afrique représentait une menace pour la société jamaïcaine coloniale et post-coloniale. L'établissement d'une nation noire, imaginée à travers le prisme du retour en Afrique se dressait comme une alternative à la domination britannique autant qu'à la nation jamaïcaine en construction. Les Sierra Léonais à la fin du dix-neuvième siècle, les vétérans de la Première Guerre mondiale, les garveyites après la chute de Garvey réclamèrent le droit de rentrer en Afrique, dû à

¹²⁴ Ces deux mots d'ordre sont encore largement entendus aujourd'hui en Jamaïque, souvent rappelés par des Rastas qui ont choisi de ne pas aller en Afrique. C'est en référence à eux que l'organisation rasta fondée en 1995 a été nommée *Rastafari Centralisation Organisation* (RCO). Voir la publication du RCO, *The Edifier. The bearer of light*. Kingston (2001).

¹²⁵ Rapport confidentiel de J.D. Murray, haut commissaire britannique en Jamaïque à l'attention du secrétaire d'État pour le Commonwealth, 14/06/1966, page 4 in DO 200/170, Public Record Office, Londres.

leur statut de descendants d'esclaves africains. Les Rastafariens contribuèrent à recentrer ces revendications vers l'Éthiopie grâce à leur interprétation de la nature divine d'Hailé Sellassié en qui convergeaient les imaginaires nationalistes et religieux. L'*Ethiopian World Federation*, à qui les terres de Shashemene avaient été confiées, furent réticentes à intégrer les Rastas en leur sein à cause de leurs croyances et de leurs pratiques. Pourtant, dans une société profondément structurée par les migrations internes et internationales, l'Afrique apparaissait encore, durant les années 1950, comme une alternative possible de destination de migration. Le retour était alors un débat public en Jamaïque, entretenu par quelques échecs spectaculaires de départ en masse et par bateau, par le Rapport de 1960 qui fit évoluer le regard sur les Rastas et par la mission de 1961, première initiative du gouvernement pour étudier les possibilités de retour. Avec l'indépendance en 1962 et la nouvelle légitimité du gouvernement, le retour était enterré, il fallait plutôt s'attacher à transformer la société jamaïcaine. Noel Dyer fit pourtant le retour à pied depuis l'Angleterre, mais ce n'est qu'après la visite de l'empereur en 1966 que les Rastas commencèrent à s'organiser, ce qui forme l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE V

Organiser et centraliser la nation éthiopienne

Suite au refus du gouvernement de la Jamaïque d'assumer une responsabilité dans le processus de retour en Afrique, de nombreux Rastas se réfugièrent dans l'attente passive ou mystique. Certains pensaient que le retour ne pouvait se réaliser que par une intervention divine, en l'occurrence venue d'Hailé Sellassié I^{er}. Au vu des grandes mobilisations populaires que provoqua l'espoir du retour dans les années 1950 et 1960, bien peu de Jamaïcains sont partis pour le continent africain. La violence urbaine était pourtant un facteur qui les poussait au départ. Largement financée par les partis politiques, elle allait saigner les classes populaires jamaïcaines durant plusieurs dizaines d'années (van Dijk 1993 : 179-180, Gunst 1995). Les Rastas arrivés en Éthiopie n'étaient pas si différents de ceux restés en Jamaïque. Ils se définissaient comme de « vrais Éthiopiens » mais avaient préféré l'action à l'attente. Ils étaient déterminés à réaliser leur appartenance symbolique à la « nation éthiopienne du monde ». Entre 1966 et 1974 ils furent vingt-cinq à entrer en Éthiopie, et vingt-trois entre 1975 et 1991, signalant un ralentissement des arrivées sous le régime militaire éthiopien appelé le *därg*. En s'appuyant sur des entretiens conduits à Kingston et à Shashemene et en les recoupant avec d'autres sources (la presse panafricaine et les archives de l'Église orthodoxe éthiopienne en Jamaïque), ce chapitre montrera que leurs efforts d'organisation et de centralisation ont été déterminants pour leur départ. L'*Ethiopian World Federation* a finalement été investie par des Rastas, mais sa fragilité encouragea la formation d'une autre organisation, les Douze Tribus d'Israël (*Twelve Tribes of Israel*). Leur histoire institutionnelle illustrera les efforts et les difficultés rencontrées pour rassembler des personnes, des passeports et des financements. Le rôle structurant de ces organisations dans les pratiques de retour sera mis en évidence, malgré la présence d'un petit groupe « d'électrons libres » arrivé le premier, en 1968.

1. Inez et Clifton Baugh

Illustrant la détermination des « électrons libres », ces nombreux Rastas qui n'étaient pas engagés dans une organisation spécifique, un petit groupe de quatre adultes et quatre enfants quitta la Jamaïque en février 1968. Inez et Clifton Baugh, son frère Landford Baugh et un de leurs amis, Vivian Thompson ont emmené avec eux Patricia Thompson, la fille de Vivian, Jasmine Baugh, à peine âgée de quatre mois, un autre bébé, Anne Marie Boyd, nièce d'Inez et le jeune Clifton Douglas. Clifton Baugh naquit en 1925 à Swift River, à Portland où il a grandi avant de

migrer en ville. Inez Williams naquit en 1935 à St Ann's Bay, et elle resta longtemps en province avant de se diriger, elle aussi, vers la ville. Ils se rencontrèrent à Spanish Town où Clifton travaillait dans le bâtiment et Inez avait un emploi administratif. Elle avait été élevée dans l'Église, méthodiste ou catholique alors que Clifton était, dès ses vingt ans, familier du mouvement rasta. Un de leur fils né en Éthiopie se rappelle la façon dont son père lui racontait l'origine de son intérêt pour l'Afrique :

« Mon père (...) commença à lire et entendre l'histoire de l'Éthiopie, il était inspiré par Marcus Garvey et le mouvement de retour en Afrique, c'est ça qui les a poussé à penser à bouger. (...) C'est là qu'ils eurent l'inspiration. (...) Mon père racontait qu'il avait l'habitude de voir ses amis, ils se retrouvaient après le travail et ils appelaient ça raisonnement, quand tu t'assieds et tu parles, tu vois ce que je veux dire ? Alors un de ces soirs, après le travail ils se rencontrèrent et commencèrent à parler d'Afrique, c'est là que son désir de rentrer à la maison commença à monter, ils disaient, ils parlaient de rentrer à la maison, mais dans ce temps-là personne ne pouvait se permettre de payer le voyage et rentrer à la maison. Il y avait ces différents groupes, *Black Star Liner*, ramener les gens en bateau, mais c'était pas très concret »¹.

Le *reasoning* ou raisonnement était la forme de sociabilité la plus courante et diffuse parmi les Rastas. Le raisonnement se tenait dans des *yard*, l'unité de résidence urbaine. La divinité de l'empereur y était construite sur un mode discursif et les pratiques culturelles propres aux Rastas étaient transmises et partagées (Homiak 1985). Ce n'est probablement pas juste « un des soirs » comme l'indique le fils Baugh qu'ils commencèrent à parler de la « maison », mais l'évocation de l'Afrique, de l'Éthiopie, de la « terre de leurs pères » était quotidiennement mise en scène à travers ces interactions sociales. Elles étaient nourries par des lectures personnelles et une réflexion sur les précédents échecs du retour, Marcus Garvey, le congrès de 1958 et le révérend Henry en 1959. La visite de Hailé Sellassié I^{er} en 1966 fit basculer les Baugh des discours aux pratiques du retour. Inez se souvient avec émotion de l'arrivée de l'empereur à Kingston. Elle était sur le tarmac avec, disait-elle, le plus grand drapeau de l'enthousiaste assemblée². Leur fils confirma l'influence exercée par cette visite sur leur dynamique de départ :

¹ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *My dad (...) start reading and hearing the history of Ethiopia, start getting inspired from Marcus Garvey and the Back to Africa movement, those are the stuff that start them thinking of move (...) That's where they get the inspiration (...) From my dad it was like they used to meet with his other friends, they used to meet after work and they call it reasoning, when you sit down and talk about stuff, know what I mean ? so one of the evening, after work they meet and start talk about Africa, that's where his feelings of coming home start building, they said, they talked about coming home, but at that time nobody was financially stable to pay your fare and come home. They were these different groups and organisations, Black Star Liner, shipping people, it wasn't much a reality* ».

² Entretien informel avec I. Baugh, Shashemene, 9/11/2001.

« Je me rappelle mon père qui disait que quand Sa Majesté est venue en Jamaïque, c'est là qu'ils ont été motivés, enfin, on ne va pas attendre plus longtemps si notre Père est déjà venu, et nous l'avons vu, il est vraiment temps pour nous de bouger. (...) Comme je vois les choses, si on ne s'occupe pas de notre propre déplacement, nous n'arriverons jamais à partir d'ici »³.

La visite de Hailé Sellassié I^{er} en 1966 agit comme un moteur. Les Baugh avaient entendu parler du don de terres fait à Shashemene mais n'étaient pas membres de l'*Ethiopian World Federation* (EWF), et les organisations existantes « ne fonctionnaient pas vraiment » alors, se désignant eux-mêmes comme des « pionniers », ils constituèrent un groupe. La plupart des Rastas avec lesquelles ils raisonnaient « n'étaient pas vraiment motivés, ils parlaient de l'Afrique mais ils ne l'étaient pas » et Clifton se tourna vers son frère⁴. Avec quelques autres ils décidèrent de rassembler ce qu'ils avaient, de vendre leur maison et leurs biens pour financer leur voyage. Ils se heurtèrent à leurs familles et à leurs proches qui désapprouvaient vivement cette initiative et reproduisaient l'imagerie courante en Jamaïque qui identifiait l'Afrique à des valeurs négatives et primitives. Ils leur disaient qu'ils étaient « fous de quitter une terre et d'aller vers une autre terre toute vide où il y avait juste la famine et la guerre »⁵. Mais leur décision était prise. La sœur d'Inez, attristée par ce départ, et avec peut-être l'espoir qu'elle les reverrait bientôt, leur confia sa fille. Sur une photo prise juste avant leur départ, ils semblaient calmes et sereins, les hommes, barbus, en costume et cravate avec une écharpe aux couleurs de l'Éthiopie et Inez en tailleur avec un bandeau dans les cheveux⁶. Reprise du *Daily Gleaner* dans *African Opinion* édité à New York, cette photo était accompagnée d'un courrier à l'éditeur signé par Mortimo Planno qui indiquait que « ces frères sont partis à la MAISON pour aider à reconstruire le CONTINENT »⁷. La question financière était le principal obstacle à la mobilité des Jamaïcains pauvres mais malgré le manque de capital, l'idée qu'ils pouvaient contribuer à construire le continent était bien vivante, perpétuant ainsi l'image du rôle des émigrionnistes du dix-neuvième siècle. Après un long voyage, plusieurs changements d'avion et escales de ravitaillement ils arrivèrent finalement en Éthiopie où ils retrouvèrent les quelques personnes déjà installées à Shashemene et

³ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *I remember my dad saying when His Majesty came to Jamaica, that's when they got motivated, well, we're not going to wait anymore since our Father came already, and we saw Him, it is time for us to really move (...) as far as I see things, if we don't make our own move, we will never be able to move from here.* »

⁴ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *Most of them wasn't strongly motivated even if they talk about Africa, they weren't.* »

⁵ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *Crazy persons to leave a land and go to a no man's land cause is just starvation and war.* »

⁶ *Daily Gleaner* (DG) 8/02/1968.

⁷ Lettre à l'éditeur de Mortimo Planno, *African Opinion* (AO) 1968, 8, 7&8, p.11. Mise en forme originale.

donnèrent le coup d'envoi pour les Jamaïcains qui allaient commencer à arriver plus régulièrement, notamment grâce à leur activisme au sein de l'EWF.



Le groupe des « pionniers », de gauche à droite : Vivian Thompson qui porte Patricia Thompson, Inez Williams qui porte Anne Marie Boyd, Clifton Baugh qui porte Jasmine Baugh, et devant, Clifton Douglas. African Opinion, vol.8, n°7&8, mai-juin 1968, p. 11 © DR

2. L'*Ethiopian World Federation* transformée « par le bas »

Lorsque Mayme Richardson avait annoncé en 1955 que des terres étaient disponibles en Éthiopie pour les membres de l'EWF, une douzaine de branches s'ouvrirent rapidement, issues soit de groupes nouvellement formés soit d'autres congrégations qui se transformaient alors en locaux de l'EWF. Certains de ces locaux devaient, après le départ de Mayme Richardson et sur sa recommandation, s'implanter dans les différentes provinces mais ils restèrent pour la plupart à Kingston et eurent une activité irrégulière. Des conflits liés au don de terres à Shashemene s'étaient noués et dénoués, et les quartiers généraux de l'EWF à New York n'avaient encore facilité le voyage d'aucun membre jamaïcain. La distinction entre membres Rastas et non-Rastas était significative, car les *dreadlocks* avaient été empêchés de s'engager dans certains locaux de l'EWF. Un Rasta officier de l'EWF installé en Éthiopie explique ainsi les tensions rencontrées :

« À cette époque, les Rastas n'étaient pas invités en tant que membres [par l'EWF], on était considérés comme des fugeurs, des marginaux, des fumeurs de *ganja* et on nous refusait du travail. Quand on essayait d'assister à une réunion de l'EWF (...) on pouvait seulement rester dehors à la fenêtre et on les écoutait délibérer. Mais ils n'aimaient pas notre présence, parce qu'on leur montrait que Sa Majesté Impériale

est le Messie et ils étaient de plusieurs religions, catholiques, presbytériens, église d'Angleterre, baptistes (...) c'est pour ça qu'ils ne pouvaient pas avoir d'EWf progressive et solide »⁸.

Alors que l'EWf était, dans ses débuts aux États-Unis, une organisation à caractère œcuménique, en Jamaïque les tensions se cristallisèrent autour de la revendication d'une identité rasta. Les Rastas n'arrivaient pas à trouver leur place au sein de l'EWf parce qu'ils n'étaient pas prêts à mettre de côté leur foi mais aussi parce que les officiers de la Fédération, qui avaient des responsabilités internationales et dominaient les relations administratives de l'EWf entre la Jamaïque et New York, n'étaient pas des Rastas et les rejetaient. Depuis 1956 Cecil Gordon, président du local 19 à Kingston, était « second vice-président international pour les Caraïbes ». Brooks présidait le local 13, et comme McLean il était aussi officier du local de New York et « organisateur international adjoint » (Smith *et al.* 1960 : 12). Ils avaient ainsi un contrôle qu'ils n'étaient pas prêts à partager, et les locaux Rastas « devinrent insubordonnés aux locaux fondés par des 'chauves' »⁹. Le conflit entre Rastas et non Rastas se reformulait dans la hiérarchie du pouvoir et du contrôle au sein de l'EWf. Pourtant la distinction entre les locaux formels ou informels, reconnus ou non n'était jamais très claire à cause de la fission et la fusion constante entre les groupes, qui faisaient que des Rastas étaient parfois membres des locaux les plus importants. À cela se superposaient des conflits entre les locaux, y compris entre ceux composés de Rastas barbus ou *dreadlocks* :

« Il y avait des rivalités au niveau local, parce qu'on ne suivait pas la constitution, les procédures, on était toujours des Rastas. Nous sommes devenus les ennemis de notre propre affaire, parce qu'on ne se comportait pas comme on aurait dû, car c'était une corporation organisée comme une entreprise. Il y a des congrès, des nominations d'officiers, des devoirs et à ce niveau là *I and I* les Rastas étaient très mal préparés »¹⁰.

L'EWf, à cause de la Constitution qui régulaient son fonctionnement interne était une organisation extrêmement structurée alors que ces locaux ne cessaient de « faire du prosélytisme les uns aux autres ». Leurs administrations étaient faibles,

⁸ Entretien avec BJ Moody, officier de l'EWf, Shashemene, 1/04/2003. « *At dem times Rasta wasn't invited as members [by EWf], we were seen as escapist, drop out of society, ganja smokers and even denied employment. When we try to attend a meeting of the EWf (...) we could only stay outside by the window and we hear dem a deliberate whatever it is. But still dem don't like our presence, because what we show dem is Him is the Messiah and yet you have different religion among them, Catholic, Presbyterian, Church of England, Baptists (...) that's why dem can't have a steady progressive EWf* ».

⁹ Entretien avec BJ Moody, officier de l'EWf, Shashemene, 1/04/2003. « ... *became insubordinate to the bald head initial charters* ».

¹⁰ Entretien avec BJ Moody, officier de l'EWf, Shashemene, 1/04/2003. « *You have rivalry at the local level, because we're not following the constitution and procedures, we were still Rastas. We become enemy of our own thing, 'cause we're not behaving to how we should and it's a business like corporation. You have conventions, and installations of officers, and duties, but at that level, InI Rastas wasn't prepared, I tell you* ».

fragiles et indisciplinées ce qui ne manquait pas de retarder la réalisation d'un programme collectif. Aurait-il pu en être autrement au sein d'une population mise à l'écart par les quelques locaux les plus influents, en partie illettrée, sans pratique administrative préalable et dont les attentes mystiques pouvaient parfois prémunir de toute action concrète ?

Alors que les Rastas étaient nombreux à contester la direction de l'EWf qu'ils estimaient contre-productive, seuls quelques-uns s'emparèrent des possibilités représentées par l'EWf et envoyèrent directement les documents nécessaires à New York, d'où leur fut délivrée en 1958 la charte avec laquelle un nouveau local pouvait s'ouvrir¹¹. C'était le local 43, situé sur Unity Lane, dans le quartier de Waterhouse – parfois appelé Firehouse – grand ghetto à la population pauvre et déshéritée, bordé par un *gully*, énorme égout à ciel ouvert traversé ça et là par un petit pont en dur. Salomon Wolfe était à la tête du local 43 et il était « strictement un frère de l'EWf. C'était un homme d'affaires, très cool, et avait une grande sympathie pour les gens dans le besoin. C'était un frère (*I-drin*) très charitable et un Rasta depuis longtemps »¹². Après le départ des trois Rastas dans la deuxième mission vers l'Afrique et la visite en juin 1964 de Gladstone Robinson, arrivé de New York pour promouvoir l'*African Repatriation Committee* (ARC), un comité émanant du local 43 et composé de sept personnes se rendit au congrès annuel de l'EWf à New York en juillet 1964. À ce congrès, l'ARC à l'initiative de Robinson se vit réprouvée et les sept Jamaïcains se rendirent compte que l'« EWf, une organisation pour le retour en Afrique, n'avait pas de comité pour le rapatriement »¹³. Pour les Rastas, il ne faisait aucun doute que l'EWf, à qui des terres avaient été confiées en Éthiopie était une organisation s'occupant du retour en Afrique. Ils comprirent en allant en New York qu'organiser le retour n'était pas l'objectif premier de l'EWf. Rien dans sa Constitution ne lui attribuait ce rôle et les membres américains, peu nombreux et âgés, ne se pressaient pas pour partir vers l'Éthiopie. Une distinction importante peut clarifier les objectifs des Rastas par rapport aux membres américains et jamaïcains non Rastas de l'EWf :

« Les Rastafariens ont toujours clamé que l'Éthiopie était leur juste héritage et que leur but ultime était de s'asseoir sous leur 'vigne et figuier'. Le don de terres était donc considéré par les Rastafariens comme une réalisation directe de la prophétie. Ils étaient convaincus que le temps était arrivé pour les fils de l'Afrique de rentrer. En bref, pour l'EWf, retour en Afrique voulait dire migration ; pour les Rastafariens, rapatriement » (Barrett 1968 : 79-80, cité par van Dijk 1993 : 115).

¹¹ Entretien avec les officiers du local 43 de l'EWf, Waterhouse, Kingston, 23/03/2002.

¹² Jah Bones, *One Love Rastafari : history, doctrine and livity*. Londres : Voice of Rasta, (1985 : 29). Je tiens à remercier Brother Reid qui m'a donné ce texte de Jah Bones et Jakes Homiak qui m'a aidé à en compléter la référence. Malgré mes longs séjours à Shashemene, je n'ai jamais pu y rencontrer S. Wolfe, qui était à chaque fois en déplacement international.

¹³ Entretien avec BJ Moody, officier de l'EWf, Shashemene, 1/04/2003.

Si les Rastas voyaient le rapatriement comme une mobilité différente d'une migration, c'est surtout à cause de l'interprétation spirituelle qui en était faite. Parce que les terres avaient été attribuées par l'empereur en personne et au vu de la relation spéciale qu'ils pensaient avoir avec lui, les Rastas défendaient l'idée que ce don leur était spécifiquement adressé. Ainsi, les terres à Shashemene devenaient un puissant argument pour le rapatriement, interprété à l'aune littérale des prophéties bibliques sur le retour d'Israël. Pour cela, les Rastas considéraient le rapatriement comme une opération relevant de l'ordre du divin, que seul Jah¹⁴ pouvait réaliser et non le gouvernement jamaïcain. Telle était la fonction théologique du retour qui avait souvent comme conséquence une certaine passivité et une culture de l'attente (Chevannes 1998b : 30-31). Cependant, tous les Rastas n'étaient pas dans l'attente mystique ou passive et certains agissent pour rendre le retour réel. Et par extension rendre réelle la prophétie. Car des terres étaient là, en Éthiopie, à disposition des membres de l'EWf. Ne pouvant compter que sur eux-mêmes, les membres du local 43 s'associèrent au local 31 qui était alors le plus important en terme d'adhérents. Ils lancèrent un appel pour lever des fonds, avec le soutien du président international de l'EWf Cester Garden et l'autorisation du premier ministre jamaïcain Dr. Donald Sangster. L'objectif devait être de « transporter des pionniers et de les aider à s'installer et développer des terres à Shashemene »¹⁵. Un Rasta, Zeptha Malcolm, y contribua à plus de la moitié et le local 31 y contribua à presque un tiers. Les autres souscripteurs étaient cinq particuliers et quatre entreprises. Mais une fois les fonds rassemblés pour le financement du voyage, une question fondamentale se posa : qui était prêt à partir ?

3. Carmen Clarke

Une femme était prête, Carmen Clarke. Née en 1934 à St. Mary, fille unique, elle grandit à Jones Town, un quartier de Kingston quand sa mère s'y installa en laissant le père à St. Mary. En se rappelant sa jeunesse, Carmen Clarke soulignait surtout qu'elle dut très tôt compter sur elle-même. Elle quitta l'école avant de finir sa scolarité et travailla pour subvenir à ses besoins. Une chose était sûre, elle ne voulait pas d'enfant avant d'être mariée. Âgée d'une vingtaine d'années, elle s'installa à Trench Town.

¹⁴ *Jah*, probablement une forme contractée de Jéhovah, est synonyme de Dieu, Hailé Sellassié pour les Rastas.

¹⁵ *DG*, 29/12/1966, 3 et article republié dans *AO* 1967, 8, 1 & 2, 7.



Carmen Clarke, Kingston, ca. 1955, Archives C. Clarke, Shashemene © DR

Son entrée dans la foi rastafari se fit graduellement, à travers trois visions reçues à des moments différents. La première, alors qu'elle fréquentait une « église de Babylone » la troubla beaucoup :

« J'ai été me coucher un soir [et j'ai eu] une vision de deux hommes qui venaient vers moi. Un grand avec un couvre-chef orthodoxe et un petit, indiscernable. Ils venaient de l'est et m'ont dit 'qu'attends-tu pour accepter le Seigneur ?' »¹⁶.

Incapable d'en percevoir le sens, elle en parla avec un frère de l'EWF. Grâce à celui-ci, elle rencontra l'organisation pan-éthiopienne. Elle visita les locaux à plusieurs reprises, participa aux réunions, écouta attentivement et un mois plus tard elle devint membre. Elle eut alors une deuxième vision :

« [J'ai eu] une autre vision de deux hommes de la même manière, ils venaient de l'est, beaucoup de nuages. Le grand regardait dans les coins et il avait un cochon dans les mains 'c'est le démon qu'il y avait en toi'. Ma bénédiction est de pouvoir toujours négocier avec Sa

¹⁶ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 11/11/2001. « *I go to bed one night [and got a] vision of two men coming to me. One tall with the Orthodox wrap, one small, face indiscernible, they were coming from the east, spoke to me 'what are you waiting for to accept the Lord?'* ».

Majesté Impériale qui est en moi. Après j'ai eu le sens réel. La maison dans laquelle ils étaient c'était moi, le temps, et ils me laissaient propre pour accepter le Seigneur »¹⁷.

Réinterprétant le thème de la renaissance spirituelle, de la purification à travers laquelle on est promis à une nouvelle vie, Carmen Clarke pouvait commencer sa vie de Rasta. Les modes collectifs à travers lesquels ces visions étaient interprétées illustraient l'importance des interactions sociales qui accompagnaient la construction d'une identité rasta, où « être dans la foi » impliquait la participation à un milieu social. Déménageant encore une fois, cette fois pour Almond Town, elle était alors accompagnée par un homme, avec lequel se lia sa troisième vision :

« Il n'était pas dans la foi, mais je menais mes activités de la même façon. Mais il devait choisir. Un matin il a eu la vision d'un petit homme qui lui tournait le dos et qui dit 'tu es mort' trois fois. Alors j'ai arrêté avec lui. Je ne peux pas rester avec un homme mort. J'ai encore vu les deux hommes. Il y avait des nuages lumineux, rouge, or et vert qui venaient vers moi. J'ai peu à peu discerné le petit homme, le visage de Sa Majesté Impériale. Avant que j'aie toute la bénédiction l'homme me réveilla. Je lui ai dit 'tu ne restes pas ici une nuit de plus'. C'est la dernière fois entre toi et moi. J'ai manqué cette bénédiction qui devait m'être donnée »¹⁸.

Les rêves et les visions étaient une part constitutive de la vie religieuse des Jamaïcains de toutes classes. Barry Chevannes montra leur importance dans le processus de conversion à rastafari. La majorité des Rastafariens de la génération précédant celle de Carmen Clarke qu'il interviewa lui en fit part (Chevannes 1994 : 110-114). Pour Carmen Clarke, ces trois visions formaient les étapes à travers lesquelles l'identité d'Hailé Sellassié I^{er} lui fut révélée – et la sienne par la même occasion. Après une purification symbolique, la figure indiscernable devient un visage précis, celui de l'empereur entouré des couleurs du drapeau éthiopien. La clarté progressive de ces visions confirmait peu à peu l'assurance de sa propre foi et de son identification avec Hailé Sellassié I^{er}.

¹⁷ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 11/11/2001. « *[I got] another vision of two men in the same manner, they were coming from the east, many clouds. The tall man looked at corners around he had a pig in his hands 'this was the devil that was in you'. My blessing is to always negotiate with His Imperial Majesty within me. After I get the real meaning. The house they were in was me, the temple, and they leave me clean to accept the Lord* ».

¹⁸ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 11/11/2001. « *He was not in the faith but I did my activities the same way. But he had to choose. One morning he visioned a short man that turned him back and said you're dead three times. So I ended with him. I can't stay with a dead man. I visioned again the two men. They were bright clouds, red, gold and green coming towards me. I gradually discern the short man, the face of His Imperial Majesty. Before I get the full blessing the man woke me up. Not another night you stay here I told him. It is the last time between you and me. I lost that blessing that was supposed to come to me* ».



Sur la gauche, Carmen Clarke. L'Ethiopian World Federation présente ses objectifs en province, Jamaïque, années 1950, Archives C. Clarke, Shashemene © DR

Carmen Clarke était engagée depuis plusieurs années dans des actions de volontariat social et militant et, lettrée, elle était parfois chargée d'écrire des courriers au nom de l'EFW. Ainsi en 1954 elle envoya des informations sur le local 31 au journal édité à Londres par Sylvia Pankhurst, *New Times and Ethiopia News*¹⁹. Deux mois plus tard une autre lettre parvint au secrétariat londonien, qui commençait avec un salut à l'empereur : « longue vie à notre héros l'empereur Haile Sellassié qui est venu pour briser toutes les chaînes. Bien que la route soit dure et escarpée, je vais dans le désert chercher ma brebis ». En reprenant les termes d'un chant familial, « Le Lion de Juda brisera toutes les chaînes », elle remerciait chaleureusement le journal qui les avait tenus informés des visites officielles de l'empereur aux États-Unis, au Canada et à Mexico²⁰.

¹⁹ *New Times & Ethiopia News* (NT & EN) 3/07/1954, 3.

²⁰ NT & EN 11/09/1954, 3. Ce chant familial fait partie du corpus *nyabingi*, il est chanté par les Rastas et par d'autres avant eux.

Correspondence

ETHIOPIAN WORLD FEDERATION

Local 31

Kingston,

Jamaica,

B.W.I.

Dear Editor,—Greetings to you and thanks for your answer to my introduction to you on behalf of dear Motherland Ethiopia, kindly publish for me in your next issue these words:

"Long live our hero Emperor Haile Sellassie I, who came to break every chain. Although the road be rough and steep, I go to the desert to find my sheep."

Thanks to "New Times and Ethiopian News" for the assistance we have received on behalf of our awakened spirits. When our prayers were answered through your news: Emperor

Haile Sellassie in Washington, we thank you for the publication of the journey of our distinguished monarch, the King of Kings who is proven all over the world.

We of the Federation thank you for the information you have given us from time to time.

We long for the foundation of a government for the black nations who have been down-trodden for centuries. We have long been looking towards a reunion to our family on the other side of the world behind the iron curtain of success towards the franchise of human rights. We have long been working to get some concrete agreement on such subjects, even though we are not spoken of among the famous ones of the earth.

We thank those who are for the truth—Liberty, International Justice, and the Democracy.

Thanks again for the information concerning His Imperial Majesty's tour of the United State, Canada and Mexico.

Thank you for the help your newspaper brings to us in this time of our humanitarian revolt against material success and our struggle for human rights.

SISTER M. CLARKE.

Lettre de C. Clarke, secrétaire du local 31 de l'Ethiopian World Federation, adressée au journal édité par Sylvia Pankhurst à Londres, New Times & Ethiopia News, 11 septembre 1954, p. 3 © DR

Le local 31 auquel elle participait avait enregistré deux cent cinquante membres, mais ils n'étaient probablement qu'une cinquantaine à être actifs. Pour la plupart issus du prolétariat urbain, ils étaient employés dans le bâtiment, la mécanique, comme gardiens de nuit, postiers ou serveurs (Rogers 1970 : 10). Ce local, théoriquement démocratique, semblait opérationnellement autocratique mais engagé dès le début des années 1960 dans les campagnes pour le retour en Afrique. Suite à l'appel de fonds lancé en commun avec le local 43 de Waterhouse, qui était prêt au départ ? Carmen Clarke nous donne sa version :

« Le local avec lequel je vivais avant, le 31, avait beaucoup de membres. Je pense que les gens étaient prêts pour l'Éthiopie à travers la Fédération mais dans leur esprit, leur esprit n'était pas prêt pour l'Éthiopie. Parce que quand j'étais prête, année après année il y avait des gens dans ce local qui mouraient, tu sais, certains avant même que je parte, ils allaient au local nuit et jour, tout le temps, et ils n'étaient jamais prêts, certains n'avaient même pas de passeport quand l'appel est venu, le local va envoyer des gens en Éthiopie, certains n'avaient pas de passeport. Ils étaient dans le local depuis des années, qui chantaient 'renvoyez-moi en Éthiopie' mais ils n'étaient pas prêts, leur esprit n'était pas prêt, [juste] leur bouche parlait ».²¹

L'importance du local 31 dans sa vie est clairement soulignée. C'est le local dans lequel elle vivait, autour duquel la plupart de ses activités convergeaient et où se nouaient ses relations sociales. Carmen Clarke critiquait la majorité des membres du local. Ceux-ci y passaient beaucoup de temps, toujours à parler d'Éthiopie, mais sans prendre au sérieux les possibilités réelles de départ qui se présentèrent à eux. Elle faisait une distinction entre la bouche et l'esprit. Si les bouches parlaient toujours du retour, le chantaient, l'espéraient, ils étaient peu nombreux à considérer les contraintes matérielles qui y étaient liées avec, au premier chef, la question des passeports. Cette impréparation générale de la majorité des membres du local 31 illustre combien il était difficile de basculer d'une rhétorique à une pratique du retour. Pour la plupart des individus, Rastas ou non, « rentrer en Afrique » restait un slogan, une revendication intimement liée à leur condition noire, appauvrie et marginalisée en Jamaïque. Carmen Clarke, elle, prenait littéralement toutes les injonctions au retour dont ils étaient familiers. Elle avait trente-cinq ans et elle était prête :

« Depuis que j'avais commencé et compris la doctrine, j'étais prête, j'étais prête à faire ce voyage. Hors de la Fédération [ils disaient] 'tu

²¹ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « *The local I was living with before, number 31, has a lot of members, whole heap of members, I think people dem they ready to accept the doctrine and the preaching of Ethiopia through the Federation down there but their mind, their mind wasn't ready for Ethiopia. Because when I ready to come to Ethiopia, there was people who in that local, years upon years who died, you know, even some before I left, they were in the local going night and day, going all round and they didn't ready, they never even have a passport when the calling come, the local is going to send people to Ethiopia, some of them no have a passport. Being in the local for years, singing 'send me back to Ethiopia land' but they didn't ready, their mind didn't ready, [just] their mouth talking* ».

es folle, où vas-tu en Afrique, les gens meurent de faim' et ils parlaient. J'ai dit ok, ça va, laissez-moi partir et voir pour moi-même »²².

Elle était déterminée. En repensant, aujourd'hui, à tous ceux qui sont restés derrière elle, Carmen Clarke se demandait encore ce que voulaient bien pouvoir dire tous ces prêches au fil des ans, toutes ces paroles si elles n'étaient pas suivies d'une réalisation concrète alors que l'occasion se présentait. Elle représentait une « vieille génération » de Rastas, pieuse, militante, sans *dreadlocks*, comme la plupart de ceux avec qui elle fit le voyage. En effet, un groupe de cinq adultes et un enfant se forma. Ils étaient issus des locaux 31 et 43. Certains membres du groupe retardèrent le départ à cause de problèmes de passeports, mais ils partirent finalement le 5 septembre 1969 via New York. Le *Daily Gleaner* titra : « mission partie pour développer 700 acres en Éthiopie »²³. Il y avait Carmen Clarke, la seule femme, non mariée de surcroît et Zeptha Malcolm, un *dreadlock* né à Cuba en 1927 d'une mère jamaïcaine et d'un père cubain, et arrivé en Jamaïque à l'âge de dix-sept ans. Il travaillait dans le bâtiment. Il avait eu sept enfants avec deux femmes, mais seule une de ses filles l'accompagna en Éthiopie (Gibson 1996 : 211).



Zeptha J. Malcolm qui fait le voyage vers Shashemene en 1969, African Opinion, vol.9, n°5&6, mars-avril 1970, p. 9 © DR

²² Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « *Once I started and get the doctrine, I'm ready, I'm ready to take the trip, all my friends, outside [off] Federation [say] 'you crazy, where are you going to Africa, people are starving to death' and they talk. I say OK, it's alright, let me go and see for myself* ».

²³ DG 6/09/69.

Frederick Pryce changea d'avis à New York et revint en Jamaïque. Gerald Brissett était un ouvrier qualifié, et Salomon Wolfe était du voyage en tant que président du local 43. Ils durent tous investir financièrement pour pouvoir payer leur voyage, malgré le fonds collecté qui devait être insuffisant. Ils restèrent onze jours à New York où ils se firent baptiser à l'Église orthodoxe éthiopienne. Passés par Athènes et Nairobi, ils arrivèrent à Addis-Abeba et malgré quelques difficultés liées à leurs vaccinations ils purent débarquer. Ils furent suivis quelques semaines plus tard par le chef du gouvernement JLP, Hughes Shearer, puis par le représentant de l'opposition PNP, Michael Manley²⁴. Conscients de l'importance qu'avait cette installation dans l'imaginaire populaire jamaïcain, les politiciens ne pouvaient laisser passer une telle occasion de signaler leur « proximité » avec la question du retour, pourtant mise de côté depuis l'indépendance.

Ce groupe parti en 1969 rejoignit le premier groupe de « pionniers » parti l'année précédente. Les nouveaux arrivants avaient fait le voyage en Éthiopie sous l'égide de l'EWf, même s'ils durent s'opposer aux officiers internationaux, chercher des fonds par eux-mêmes et transformer l'organisation éthiopienne par le bas pour arriver à leurs fins. Quand Cecil Gordon, alors président du local 19 était revenu de la première mission en Afrique en 1961, il s'était vanté de pouvoir organiser des départs vers le continent même sans l'assentiment du gouvernement – ce qu'il ne fut jamais en mesure de faire²⁵. Huit ans plus tard, en 1969, les Rastas l'avaient emporté et devenaient les premiers membres jamaïcains de l'EWf à se rapatrier à Shashemene, notamment grâce à Salomon Wolfe qui avait été très actif pour réussir à établir le local 43 et lui faire prendre des mesures concrètes.

4. *Shashemene Land Grant Development and Re-settlement Committee*

Salomon Wolfe avait une grande influence, et dans l'idée d'impulser de nouveaux départs il revint en Jamaïque en 1972, trois ans après son propre départ et après l'installation des premiers rapatriés sur laquelle nous reviendrons dans une prochaine partie. À Shashemene il avait fondé le *Shashemene Land Grant Development and Re-settlement Committee* (SLGDRC), dont Carmen Clarke était la secrétaire. Cette administration devait leur servir à rassembler des fonds pour développer les terres sur lesquelles ils étaient installés. De retour à Kingston, Salomon Wolfe ouvrit le 16 septembre 1972 une branche du SLGDRC, administré comme un comité de travail de l'EWf et rassemblant les membres des locaux 25 et 43²⁶. Composé de neuf officiers et sept membres, l'autorité de ce nouveau comité devait prévaloir dans toute future communication entre l'EWf et les rapatriés de Shashemene. Une pétition et deux lettres datées du 14 octobre 1972 et adressées au gouvernement

²⁴ Voir par exemple DG 28 et 30/09/1969 pour H. Shearer et DG 12/10/1969 pour M. Manley. Nous reparlerons plus loin de la visite des politiciens jamaïcains en Éthiopie.

²⁵ DG 30/04/62.

²⁶ SLGDRC, Création du comité, 16/09/1972, in Archives de l'Église orthodoxe éthiopienne (EOC), Kingston.

impérial notifiaient les attentes et demandes du SLGDRC²⁷. Elles commençaient par « Salutations à notre Seigneur et Sauveur, Sa Majesté Impériale l'empereur Hailé Sellassié I^{er} » ou par « Notre Père Sa Majesté Impériale l'empereur Hailé Sellassié I^{er} », et précisaient en guise d'introduction le rôle privilégié de S. Wolfe dans ces relations avec le gouvernement. Les lettres demandaient des facilités pour le travail d'administration de S. Wolfe en Éthiopie : un bureau, une voiture avec chauffeur parlant anglais, une secrétaire, un avocat et un architecte « pour mener à bien le développement rapide sur la terre » et quelques liquidités. La pétition demandait un logement temporaire à Addis, aux dimensions et facilités très précises, et un prêt de cent millions (!) de dollars éthiopiens (ou *berri*) « pour commencer le développement », avec, de plus, l'ouverture de négociations entre l'empereur et le gouvernement jamaïcain afin que ce dernier puisse acheter les biens des membres avant leur départ. *Brother* Redwood, président du local 25 et du comité avait été élu le 14 janvier pour faire parvenir cette pétition en Éthiopie²⁸, et il avait été décidé la semaine suivante qu'il avait tous pouvoirs pour représenter l'EWf en Jamaïque et dans le monde²⁹. Une forme de coup d'état interne ? Peut-être, car lorsqu'à la réunion du 28 janvier 1973 ces décisions furent présentées à S. Wolfe comme une conséquence de « sa longue absence, durant laquelle il nous laissa à un point où nous étions face à de grandes difficultés et frustrations », Wolfe quitta la réunion avant sa fin³⁰. Lors d'une réunion subséquente, l'absence « intolérable » des officiers élus en septembre 1972 poussa le comité à en élire de nouveaux et le départ de Redwood pour l'Éthiopie fut ajourné³¹.

D'autres documents datés du 8 avril 1973 font suite aux lettres et pétitions adressées à l'empereur. La répartition du budget qu'ils espéraient obtenir du gouvernement éthiopien se présentait ainsi : un quart du budget pour le transport vers l'Éthiopie ; un quart pour la construction de maisons d'au moins sept pièces, d'un centre commercial, une piscine, une salle de réception pouvant accueillir vingt mille personnes, un théâtre, une clinique, une école, un terrain de sport, une église orthodoxe, un bureau, une connexion téléphonique, une station essence, un traitement des eaux d'égout ; un quart pour le développement et le maintien d'une agriculture mécanisée ; le dernier quart pour les diverses dépenses et comme réserve³². Ces demandes, projetées sur un prêt qui n'était pas encore accordé semblent à première lecture extravagantes ou démesurées, et ne prenaient certainement pas en compte l'état général dans lequel se trouvait alors la ville et région de Shashemene. Elles formulaient pourtant la représentation que pouvaient se faire les membres jamaïcains d'une sorte de « cité modèle », qui serait comme l'antithèse du contexte dans lequel ils vivent. Cette vision d'une cité « complète »

²⁷ SLGDRC, lettres et pétition du 14/10/1972, in Archives EOC, Kingston.

²⁸ SLGDRC, Nomination du 14/01/1973, in Archives EOC, Kingston.

²⁹ SLGDRC, Communiqué du 21/01/1973, in Archives EOC, Kingston.

³⁰ SLGDRC, Minutes du 28/01/1973, in Archives EOC, Kingston.

³¹ SLGDRC, Minutes de la réunion du 18/03/1973, in Archives EOC, Kingston.

³² SLGDRC Plan, 8/4/1973, in Archives EOC, Kingston.

où la même importance est accordée au transport, au logement, au divertissement, à l'agriculture et à l'argent de poche en dit autant sur l'image des attributs du développement que sur la distance qui séparait le comité jamaïcain de sa réalisation.

Dans l'itinéraire en Éthiopie prévu pour les délégués du comité, cette distance est reformulée subtilement dans les différentes demandes qui y sont présentées³³ : des vêtements adéquats, une assistance sociale, économique et financière, une protection, un soutien logistique pour le transport et l'installation, et des passeports internationaux. En fait, toutes les choses dont manquaient déjà les pétitionnaires alors qu'ils étaient en Jamaïque et dont ils auraient besoin en Éthiopie. Cette ambition sociale, cette faim de ressources était soutenue par la confiance qu'ils mettaient en les pouvoirs de l'empereur, appelé en fin de document « notre Dieu et notre roi ». Les tribulations du comité illustrent les efforts populaires de formaliser un outil organisationnel représentatif afin de forcer les gouvernements à prendre en considération leur décision de quitter l'île et à soutenir leur installation en Éthiopie. Comme le dit Jah Bones : « les gouvernements doivent intervenir, mais seulement quand les Rastas seront organisés et forceront les présidents et les premiers ministres, les conseils mondiaux et les églises à respecter Rasta en écoutant et répondant positivement à leur juste demande »³⁴. En 1972 et 1973, les Rastas avaient des demandes parfois irréalistes, comme l'a montré le SLGDRC et ils étaient loin d'obtenir l'écoute voulue dans les ministères et les gouvernements. Les dynamiques de départ se jouaient donc entre individus.

5. Harold Reid

Après quelques hésitations, Harold Reid se souvint être né en 1927 à Kingston. Ses parents allaient à l'Église baptiste, dont il se rappela les bancs sur lesquels il s'endormait pendant les longs sermons. Il grandit dans les ghettos de Kingston :

« La vie en Jamaïque c'est un truc terrible, tu sais. J'étais pas un mauvais garçon, j'étais humble, mais le ghetto dans lequel j'étais, on grandissait en mauvais garçons, j'ai grandi avec des gars terribles, en ces temps-là, j'allais pas à l'école, on était en plein dans les insolences »³⁵.

Il n'a pas été bien longtemps à l'école, pas assez pour apprendre à lire et à écrire. Il fallait se lever trop tôt, courir pour y aller, elle était trop loin et sur la route de multiples distractions s'offraient à lui et des gens plus âgés qui lui permettaient, parfois, d'oublier la faim qui lui tenait le ventre. Reid se souvient du temps où les

³³ SLGDRC, « Land Grant Development. Delegates. Working Itinerary in Ethiopia », 8/04/1973, in Archives EOC, Kingston.

³⁴ Jah Bones (1985 : 36).

³⁵ Entretien avec E. Reid, Shashemene, 2/04/2003. « *Life in Jamaica terrible ting [thing] dat, you know. I wasn't a rude boy, I was a humble man, but the ghetto where I in, we grow up into rude boys, some terrible rude boys I grow among, see dem time, we nah deal with school business, we a deal with rudeness* ».

bagarres se réglaient à coups de couteaux ou avec des bouteilles brisées, avant qu'elles ne basculent dans les armes à feu, celles des jeunes *gunmen* manipulés par les politiciens, ou celles de la police. En repensant à cette violence urbaine, il ne cesse de répéter : « C'est ça qui m'a poussé à venir en Afrique tu sais, ces choses-là m'ont poussé à venir en Afrique »³⁶. La violence dans les grands et nombreux ghettos de Kingston était omniprésente. Parfois, quelques espaces de paix se trouvaient dans les *yards* des Rastas. Reid a vécu à différents endroits mais il circulait beaucoup dans la ville, entre ces *yards* et les Rastas plus âgés qui les occupaient, comme *Bra Watto* à Trench Town, *Bra P* à Fire Key, *Bra Phillip* à Waterhouse, où il y avait aussi *Bra Sala*, *Salomon Wolfe*³⁷. Harold Reid connaissait « l'église » de Salomon Wolfe :

« - Wolfe était un homme qui avait une église, comme un temple, il faisait son petit service, tu allais dehors et tu écoutais le raisonnement. C'est là que j'ai eu ma petite sagesse à travers ces petits raisonnements, alors j'ai été enraciné dans l'Afrique, parce que les hommes qui étaient assis là parlaient deux, trois heures, beaucoup de gens étaient là pour parler, tu sais.

- *Ceux qui étaient assis étaient des Rastaman ?*

- Oui ! (...) c'étaient des garveyites, des bedwardites, et des *binghi*, des Fédération (...) Tout le monde parlait d'Afrique et là on a décidé de venir en Afrique.

- *Certains parlaient du Libéria ?*

- Ils parlaient du Libéria, de la Sierra Leone, du Ghana, mais l'Éthiopie ils en parlaient mieux que du Ghana et de tous les autres pays. L'Éthiopie je te dis »³⁸.

Reid utilisait un terme en amharique, *hayläñña*, qui vient de *haylä*, comme dans le nom Hailé Sellassié et veut dire fort, puissant. Il soulignait ainsi que si les Rastas parlaient de toute l'Afrique, l'Éthiopie y avait une place bien spéciale, qui la plaçait avant toutes les autres nations africaines. Ces réunions qu'il évoque sont caractéristiques des longues sessions de « raisonnement » des Rastas, où les frères plus âgés tenaient l'audience et occupaient l'espace à travers leurs paroles et

³⁶ « *Dat cause me reach Africa you know, dem something cause me reach Africa* ».

³⁷ Jah Bones (1985 : 24-29).

³⁸ Entretien avec E. Reid, Shashemene, 2/04/2003.

« *Wolfe is a man who have a church, a temple like, keep a likkle [little] service like, and you a go outside and listen to what him a say. Man deh [there] a smoke herb, bigger man than me, and hear dem a likkle reasoning. So is deh so now me get my likkle wisdom, through likkle reasoning, so I get groundation of Africa, cause de man who sit dung [sit down] dere a talk two, three, four a whol' heap [many] of man did dere fe [to] done a talk you know. (...)*

- *Dem sitting down were Rastaman?*

- *Yes! (...) They were garveyites, bedwardites and binghi deh deh too, Federation (...) All the people were speaking of Africa and then we decide we a come Africa. (...).*

- *Some talk about Liberia?*

Liberia, Sierra Leone, Ghana man used to talk about, but Ethiopia, speak about Ethiopia more hayläñña than Ghana and de rest of de country dem. Ethiopia me say to you »

enseignements. Ceux de la génération précédant Harold Reid avaient été des disciples d'Alexander Bedward ou de Marcus Garvey, deux figures religieuses et nationalistes encore populaires dans les années 1950. Les termes *binghi*, ou *nyabinghi* désignaient les Rastas *dreadlocks* attachés au rituel des tambours. Ils étaient alors en pleine croissance, les chevilles ouvrières des grandes évolutions culturelles du mouvement à l'époque : les cheveux *dreadlocks*, la langue *Italk* et le protocole de la *ganja* (Homiak 1985). Les membres de la Fédération, qui comme dans le cas de Reid participaient de ce mode de vie, la *livity binghi*, étaient en plus responsables d'une Constitution et du don de terres en Éthiopie. Harold Reid, alors jeune homme, jeûnait une fois par semaine et avec ses frères Rastas il commença à se laisser pousser les *dreadlocks*, en ayant confiance dans « le pouvoir de la laine ou des cheveux non peignés dont on disait que les gens avaient peur des nœuds »³⁹. Il était aussi membre du local 25 de l'EWf.

Alors que l'atmosphère dans laquelle circulaient les Rastas à Waterhouse est racontée de façon sensible par Jah Bones⁴⁰, Reid souligne combien il était difficile de ne pas devenir un *rude boy*. Le *rude boy* est un archétype de la culture urbaine jamaïcaine : il représente le jeune provincial parfois grossier qui une fois arrivé dans les ghettos inhospitaliers, sans ressources, devenait délinquant par la force des choses⁴¹. Parfois des Rastas plus âgés, comme Salomon Wolfe, donnaient des travaux à faire aux plus jeunes grâce auxquels ils n'avaient pas besoin d'aller voler en risquant de tomber entre les mains de la police. Les conflits entre Rastas et police étaient courants entre les grandes répressions de Coronation Market en 1959 et de Coral Gardens en 1963. C'est précisément à ces moments-là que partir devenait une possibilité d'échapper à ce monde de pauvreté, de chômage et de violence, d'autant plus que des migrants revenaient parfois dans leurs quartiers d'origine et impressionnaient leurs voisins en rapportant habits et richesses. Harold Reid illustrait cette tension entre migration et rapatriement dont nous avons parlé plus haut. En effet, quitter le pays pour ramasser des pommes ou des patates aux États-Unis ou essayer de profiter des aides en Angleterre faisait partie des possibilités de son paysage social. Reid avait appris le travail de maçon pour s'en sortir et avait même mis de côté les sous pour payer le voyage vers l'Angleterre, mais vraiment « Ça n'avait pas de sens, je n'aime pas le froid (...) le soleil ne brille pas en Angleterre. Le soleil ne brille pas »⁴². Grâce à son imagination nourrie par les multiples sessions passées avec des Rastas il avait autre chose en tête : l'Afrique. Il en parla avec Élie, un de ses amis de retour des États-Unis et, assis ensemble au coin d'une rue, le migrant de passage lui dit : « De quoi tu parles Reidy, d'Afrique ? T'es fou, mec, viens en Amérique ». Et Reid de répondre :

³⁹ Jah Bones (1985 : 31). Il mentionne Harold Reid à plusieurs reprises.

⁴⁰ Jah Bones (1983 : 22-37).

⁴¹ L'archétype du *rude boy* a été incarné par Jimmy Cliff au cinéma dans *The Harder they come* de Perry Henzell (1972).

⁴² « *It nah make nah sense I man nah like cool (...) no sun no shine deh a [there in] England. No sun no shine deh* ».

« 'Moi j'aimerais connaître l'Afrique, crois-moi, comment la brise souffle là-bas' je lui ai dit, 'j'aimerais connaître l'Afrique, j'entends parler de l'Éthiopie, je voudrais connaître ces endroits, parce que je n'y ai pas encore été' (...) 'Tu t'occupes de l'Amérique, et moi de l'Afrique'. 'D'accord' il dit, 'je vois que tu es intéressé par l'Afrique, mais moi je vois que les gens là-bas meurent, les gens n'ont rien à manger, alors pourquoi tu veux aller là-bas ?' J'ai dit : « bon mon vieux, je ferais mieux d'aller voir ce qu'il s'y passe' »⁴³.

Reid résista à la tentation migratoire et resta focalisé sur le rapatriement. Depuis des années l'Afrique était dans toutes les discussions et comme Carmen Clarke, il soulignait le paradoxe : « Quand on était prêt à venir, personne n'était encore prêt à venir (...) la quantité de gens qui aurait dû venir n'est pas encore là »⁴⁴. Un événement le poussa à se préparer concrètement. Il avait assisté au départ du groupe précédent en 1969, et Salomon Wolfe était revenu en 1972 à Kingston avec des nouvelles des terres, qui avaient alors été partagées entre les douze personnes présentes à Shashemene⁴⁵.

« [Salomon Wolfe] m'a dit qu'il avait la terre maintenant, je lui ai demandé : 'il y a de la terre pour moi aussi ?' il a répondu 'pas de problème. Regarde-le comme ça, si tu ne trouves pas de terre, je te donne de la terre, tu ne dois pas acheter de terre'. 'Je ne dois pas acheter de terre ?' il a dit 'non' »⁴⁶.

Avec la perspective d'avoir un accès direct et facilité à la terre, la décision de Reid était prise, même si peut-être, avec le recul des années, il en a voulu un peu à Salomon Wolfe de ne pas l'avoir informé sur la réalité de la situation monétaire et alimentaire en Éthiopie. Pourtant, il s'organisa, se fit faire un passeport, vendit ses affaires et son *yard* car il n'avait pas l'intention de revenir en Jamaïque. Avec Salomon Wolfe, qui laissait derrière lui le *Sheshamane Land Grant Development and Resettlement Committee* (SLGDRC) en pleins déboires, « Mother » Isolene Swearine Thompson, de la *Church of God*, Ewart Tulloch, un jeune étudiant et Mr. Baker, ils passèrent dans les dédales des services d'immigration américains et anglais pour s'enquérir des conditions d'obtention d'un visa. Sans prévenir ses parents, juste son frère et sa sœur, Harold Reid embarqua avec ce petit groupe pour l'Éthiopie en

⁴³ Entretien avec E. Reid, Shashemene, 2/04/2003.

'What you a talk about Reidy, about Africa? you mad man, come America man.

'Me I like know Africa believe me how de breeze a blow like' me a say to him, 'me like know Africa you know, me hear about Ethiopia me like know about dem place deh, cause me nah go dem place deh yet' (...) 'Man deal wid [with] America, I man deal wid Africa'. 'Alright' him say 'me see you interested in Africa but me see man out deh a die, man nah have nothing to eat, so why you a go a place like dat?' Me say 'well bwoy [boy] me radder [rather] go see wha' a gwaan' ».

⁴⁴ « *When we ready fe [to] come, nobody ready fe come yet (...) de amount of people who a suppose to reach nah [didn't] reach yet* ».

⁴⁵ Nous reviendrons dans la partie suivante sur ce partage des terres.

⁴⁶ Entretien avec E. Reid, Shashemene, 2/04/2003. « *[Salomon Wolfe] say him get the land now, me say to him, 'land dere for me too?' him a say 'a no problem. If you look 'pon it that way deh, if you nah get no land, me give you land, you nah haffi [don't have to] buy nah land, me give you land'. 'Me nah haffi buy no land?' him say 'no'.*

emmenant ses deux enfants, un garçon et une fille. Après un long voyage qui les fit passer par Rome, où ils eurent des problèmes de surpoids de valises, ils arrivèrent finalement en Éthiopie le 8 mars 1973.



Harold Reid a quitté la Jamaïque en 1973. Il est ici quelques années plus tard devant sa maison à Shashemene avec son fils Mike et sa fille Colleen qui avaient voyagé avec lui. Shashemene, Éthiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton © DR.

6. La révolution éthiopienne et les Rastas

Grâce à l'activisme de ses officiers, le local 43 basé à Unity Lane avait été reconnu par l'EWf de New York ainsi que par le gouvernement impérial en Éthiopie. Il avait permis le départ d'un premier groupe en 1969, qui suivait de près celui des « pionniers » de 1968, et malgré l'échec du SLGDRC, Salomon Wolfe avait réussi à entraîner avec lui un autre groupe en 1973. Un événement complexe et important allait porter une halte aux velléités du local 43 : la révolution éthiopienne de 1974, sous laquelle l'empire éthiopien allait s'écrouler. Nous reviendrons plus loin sur les conséquences locales, à Shashemene, de ce bouleversement politique et social, il nous suffira ici de dire que la plupart des membres de ces trois premiers groupes – mais pas tous – revinrent en Jamaïque entre 1975 et 1976. Associés à l'empereur parce qu'ils étaient des Rastas et à la classe dominante parce qu'ils avaient des terres, ils avaient craint pour leur vie et fait le voyage de retour, cette fois vers Kingston. Cet autre retour aurait pu signifier l'échec du rapatriement en Éthiopie et, plus largement, des revendications des Rastas sur le droit des descendants d'Africains à rentrer en Afrique.

Le seul article qui traite de l'impact de la révolution éthiopienne sur le mouvement rasta a été écrit par Barry Chevannes en 1975 dans un journal socialiste et il illustre la vision qu'en avaient les jeunes intellectuels marxistes. S'appuyant sur les travaux de Engels et sur sa thèse développée dans *The peasant war in Germany* (1926), Chevannes s'accorda pour dire que toutes les guerres religieuses, autant que les hérésies, étaient des manifestations de la lutte des classes. Par conséquent, en plus d'une future interprétation théologique de la chute de l'empereur, il prédit deux alternatives au mouvement rasta : une absorption inévitable dans le mouvement prolétaire ou une religiosité accrue qui ne cherchera plus la rédemption à travers la lutte contre les oppresseurs - économiques et raciaux - mais à travers la renaissance individuelle et spirituelle (Chevannes 1975). Pour Horace Campbell, la révolution mettait à jour une des contradictions fondamentales du mouvement rasta qu'il résuma en ces mots : « les Rastas ne peuvent pas être contre Babylone à l'ouest et être des supporters réactionnaires en Afrique » (Campbell 1994 : 229). Avec une approche de marxiste et de politologue, Campbell souligna qu'un des paradoxes criant des Rastas était de réfuter toute appartenance à la « Babylone » occidentale tout en s'identifiant à ce qui était considéré, à l'époque, comme un régime éthiopien autocratique et rétrograde qui allait à l'encontre des aspirations populaires à la réforme et au changement social. Il souhaite que le changement de régime en Éthiopie pousse les Rastas à se défaire de leurs idées et idéologies pour pouvoir faire face aux réalités politiques africaines. C'était sans considérer que les conditions sociales et économiques qui avaient présidé à la formation du mouvement rasta n'avaient pas, en 1975, changé au point de pouvoir reformuler de fond en comble les raisons d'être du mouvement. Au contraire, avec la violence croissante de la société jamaïcaine et le prestige naissant du reggae qui contribuait à populariser leur identité, les Rastas en Jamaïque incarnaient encore une alternative culturelle et spirituelle incontournable.

En Jamaïque, la chute de l'empire éthiopien était significative à au moins deux niveaux, politique et religieux. D'abord à un niveau politique : cela faisait une dizaine d'années que les activistes du *Black Power* (pouvoir noir) jamaïcain rassemblés autour de la revue *Abeng* proposaient une critique marxiste de la société jamaïcaine et s'opposaient au développement capitaliste de leur société (Nettleford 2001 : 125-128). Les adhérents au Black Power étaient des anciens garveyites ou des personnes influencées par Garvey et les Rastafariens : des jeunes de la classe moyenne, issus de la paysannerie noire ou urbains venant de quartiers modestes ; d'autres issus d'une classe moyenne plus établie, devenus les porte-parole du mouvement et parfois imprégnés de la culpabilité propre aux métis ; et de jeunes intellectuels, noirs et bénéficiaires des changements sociaux qui ont suivi les grandes révoltes de 1938. Les relations entre Rastas et tenants du Black Power étaient forts complexes, parfois avec des distinctions claires entre les militants, parfois avec la juxtaposition des idéaux et des pratiques. Les activistes du Black Power se réunissaient autour de l'Université et étaient souvent engagés dans des études sociales. Ils trouvaient chez les Rastas un lien avec les classes les plus pauvres qu'ils n'auraient peut-être pas eu par ailleurs, une dimension culturelle et militante qui les avaient précédé et dans la continuité de laquelle ils se plaçaient, même si les Rastas avaient été beaucoup plus loin, auparavant, dans leurs revendications (Nettleford 2001 : 151).

L'on rencontre encore en Jamaïque de nombreuses personnes dont la trajectoire est passée du marxisme radical à la spiritualité militante des Rastas ou vice-versa, et qui mériterait d'être retracée. C'est que les outils de la lutte des classes et ceux du combat eschatologique n'étaient pas les mêmes. La critique de la structure sociale de la Jamaïque se reformulait, avec le Black Power, en termes plus économiques, industriels et politiques. Le séjour en Jamaïque de Walter Rodney (1942-1980) est à ce propos éclairant (Lewis 1998a). Guyanais, docteur en histoire africaine, militant, il avait étudié en Angleterre, enseigné en Tanzanie et avait accepté une nomination au Département d'Histoire de Mona, l'Université de Kingston en 1967. Il avait une vision radicale du rôle des intellectuels, qui ne devaient jamais oublier le peuple et mettre leurs connaissances au service de la révolution noire (Alpers 1982). Sa rencontre avec les Rastas jamaïcains fut importante, elle contribua à instaurer un dialogue entre les différentes classes sociales. En se rappelant de ses interactions avec les Rastas, W. Rodney écrivait :

« Et surtout, je voudrais indiquer ma propre satisfaction pour cette expérience partagée avec eux [les Rastas]. Parce que j'ai appris. J'ai reçu de la connaissance de leur part. Il faut parler au Rasta jamaïcain et il faut, l'écouter, l'écouter très attentivement, et alors vous l'entendez vous parler de la Parole. Et quand vous l'écoutez, vous pouvez repartir et lire *Muntu*, un texte universitaire, et lire à propos de *Nomo*, un concept africain pour la Parole, et vous dites, mon Dieu,

les Rastas savent ça, ils savaient ça avant Janheinz Jahn⁴⁷. Il faut les écouter très attentivement et vous les entendez parler du Pouvoir Cosmique et ça vous rappelle quelque chose. J'ai dit, mais, j'ai déjà lu ça quelque part, ça c'est l'Afrique » (Rodney 1996 : 67).

W. Rodney était impressionné par le savoir des Rastas, né hors des universités, dans les rues et les ghettos de la ville, par leur capacité à produire une telle culture à travers leur parole et leurs arts tout en survivant dans les conditions existantes. Rodney fut expulsé et banni de Jamaïque pour avoir participé au congrès des écrivains noirs tenu à Toronto en octobre 1968, et son départ forcé donna lieu à de grandes révoltes à Kingston. L'intensité des échanges entre intellectuels marxistes et Rastas indiquaient l'ampleur de la contestation qui couvait en Jamaïque, mais la révolution éthiopienne fissura ces alliances. Rodney parlait en termes très respectueux d'Haile Sellassié et, plus largement, de l'héritage antique de l'Éthiopie (Rodney 1996 : 40-46), mais au tournant de la révolution, pour de nombreux militants marxistes, la chute du vieil empire marquait un point de plus vers l'abolition des structures féodales et la libération des peuples noirs, ce qui ne pouvait être l'avis des Rastas pour qui Haïlé Sellassié I^{er} représentait des valeurs non seulement politiques mais aussi religieuses.

À un niveau religieux et symbolique, la chute de l'empire, la disparition et peut-être la mort de l'empereur était très significative pour les Rastas : elle posait la question de la pérennité du mouvement, de l'adaptation de leurs pratiques sociales et rituelles et de la légitimité de leurs revendications. Peu de témoignages de l'époque ont subsisté, mais il est probable que les réactions aient été multiples, allant de la rupture avec le mouvement rasta à la négation totale des événements survenus. Une Rastafarienne âgée, militante depuis les années 1950 racontait ainsi son souvenir de cette année 1975 et sa réaction à la nouvelle de la mort de l'empereur :

« Écoute – quand ils sont venus pour nous faire ce mensonge terrible, nous savions que c'était un mensonge, Sa Majesté ne peut pas mourir. Il est la vie éternelle, alors quand ils sont venus avec cette propagande et ces faux prophètes, nous les avons brûlés ! Et leur avons fait savoir que Sa Majesté ne peut pas mourir, il donne la vie et s'il meurt tout meurt. Haïlé Sellassié (...) [elle chante :] 'N'essayez pas de me dire que Jah est mort il m'a réveillée ce matin, n'essayez pas de me dire que Jah est mort il vit dans mon cœur'. On sait que Jah est vivant donc il ne peut pas mourir. On riait après eux, et le grand Bob Marley est venu et a chanté cette grande chanson *Jah live...* [elle chante] »⁴⁸.

⁴⁷ L'ouvrage de Janheinz Jahn, *Muntu – The New African Culture* a été publié en anglais en 1961 et était populaire dans les cercles académiques et intellectuels de l'époque. Il servait de référence pour revalider les cultures africaines et néo-africaines (Lewis 1998a : 121).

⁴⁸ Entretien avec Empress Baby I, Shashemene, 16/09/2003. « *Listen now - When dey [they] come and tell we [us] dreadful lie, we know is lie for His Majesty cannot dead [sic]. He is life ever living, so when dey come wid dis*

Elle niait la réalité de ces nouvelles venues d'Éthiopie, les qualifiait de mensonges relayés par la presse jamaïcaine. Il faut pouvoir imaginer la confusion qui s'était emparée des Rastas, la pression populaire qui devait les entourer à l'époque, la façon dont ils étaient tournés en dérision par leurs autres et leurs croyances ridiculisées. L'argument de cette Rasta se résuma à : Haile Sellassié I^{er} était le Dieu vivant sur terre et ne pouvait donc absolument pas mourir, les Rastas eux-mêmes en étant la preuve la plus concrète. Le refus de la mortalité des corps et notamment du corps noir et divin poussa des Rastas à trouver des arguments et développer, comme l'avait pressenti Chevannes, des interprétations théologiques centrées sur le fait que Jah ne pouvait mourir parce qu'il était considéré comme vivant par les Rastas. Elle fit référence à *Jah Live* de Bob Marley, chanté dès septembre 1975 comme une réponse apportée par l'artiste alors au sommet de sa gloire. En reprenant les termes des psaumes, Bob Marley récusait les affirmations des « dupes » qui disaient que Jah était mort et poussait les « enfants » à voir la gloire montante de Jah : « *Jah Jah live children yeah / Fool say in their heart / Rasta your god is dead / But I and I know, Jah Jah / Dread it shall be Dreader Dread / (...) Let Jah arise / Now that the enemies are scattered* ».

Cette chanson contribua à redonner confiance aux Rastas et à rappeler qu'ils n'étaient, eux, pas prêts de mourir. C'est ce qu'affirma aussi la génération montante de Rastas qui se préparait à partir pour l'Éthiopie :

« Quant à moi, ça ne me touchait pas du tout. Parce que ma foi était forte et bien enracinée en Éthiopie, le Roi des rois, bien que ça en touche d'autres - certains ont coupé leurs *dreadlocks* et ont laissé la foi. J'étais jeune, juste vibrant dans la foi alors je suis arrivé en Éthiopie. L'organisation a commencé à nous y envoyer. Au même moment il y avait des gens qui quittaient l'Éthiopie pour revenir en Jamaïque. Parce qu'il se passait beaucoup de choses en Éthiopie et les gens n'allaient pas rester voir ce qui allait se passer, alors ils revenaient »⁴⁹.

Ce Rasta reconnaissait que de nombreuses personnes, bouleversées par la nouvelle avaient coupé leurs *dreadlocks*, abdiquant ainsi le signe extérieur de leur foi, mais il mettait sa certitude sur le compte de sa jeunesse et de sa foi. Même si certains Rastas revenaient alors de l'Éthiopie en Jamaïque, il faisait partie de ceux qui tenaient encore à partir. L'organisation dont il parle, qui l'a envoyé en Éthiopie,

[with this] propaganda and dis false prophet we burn dem out! And make dem know Haile Selassie can't dead, is Him give life and if him dead everyting [sic] dead. Haile Selassie is true and living life. (...) [Sings:] 'Don't try to tell me Jah is dead be wake I up dis morning, don't try to tell me Jah is dead him live within my heart'. We know Jah live in our heart so him can't dead. We laugh after dem, the great Bob Marley come in and sing dis great song, Jah live.... [sings] ».

⁴⁹ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *We'll as far as I was concerned all of that didn't touch me none at all. Because I was so strong faith and deep root in Ethiopia, the King of Kings, although it was affecting other people, cause people start cut off dem dread and leave the faith. Me was a yout' just vibrant in the faith so den [then] I come into Ethiopia. And the organisation start to send us. At the same time you had some people leave from Ethiopia to come back to Jamaica as well. Because a lot of things was going on in Ethiopia and people were not going to stay to see what happen after, so people was coming out* ».

fonctionnait sous une double dénomination, comme le local 15 de l'EWf et comme les Douze Tribus d'Israël - nous allons y revenir dans un instant. Le leader de cette organisation, appelé Prophète Gad, avait prévenu ses membres que des changements politiques importants se préparaient et ils étaient moins pris au dépourvu que les autres :

« On savait que le roi allait descendre [du trône] parce que notre Prophète nous l'avait dit, l'empereur allait descendre, alors on était préparé pour ça, ce n'est pas arrivé comme un choc. On ne l'a pas reçu avec plaisir, mais on comprenait la situation, les forces contre lui »⁵⁰.

Cette forme de « préparation » limita le choc éprouvé par la plupart des Rastas à la suite de la destitution de l'empereur, et la prévoyance du leader de cette organisation rassura les inquiétudes de ceux qui l'entouraient. Pour ces Rastas, partir en Éthiopie malgré la révolution qui battait son plein était, quoiqu'en dise Horace Campbell, un moyen radical de faire face aux réalités africaines sans abandonner leur identité et leur idéologie. La plupart des membres du local 43 de l'EWf revinrent à Kingston entre 1975 et 1976, mais Salomon Wolfe refit pourtant, quelques années plus tard en 1981, le voyage vers l'Éthiopie accompagné par un autre officier du local, Berthal J. Moody. Né en 1936 à Kingston, ce dernier était devenu le chapelain du local en 1960 et son deuxième vice-président en 1963. Il avait fait le voyage à New York en 1964 à l'occasion du congrès annuel de l'EWf, mais au départ des groupes de 1969 et 1973 il était resté à Kingston pour s'occuper des affaires du local. Une des décisions qu'il avait eu à prendre en l'absence de S. Wolfe était d'accepter ou non de coopérer avec un autre local de l'EWf, le local 15, basé à Trench Town, qui comptait de nombreux membres et était très organisé. À la tête du local 15 se trouvait le leader que nous venons de mentionner, Prophète Gad. Berthal J. Moody explique ainsi les termes de son choix :

« Quand Gad est venu donner les gens et l'argent à l'EWf, j'ai refusé. (...) Aucune organisation respectant ses dirigeants ne peut subitement donner tout ça à une autre organisation sans une sorte d'accord sur ce que c'est, la consolidation ou la fusion de deux corps, et sous quelles conditions. (...) Il ne peut pas donner son argent et ses gens puis nous dire de faire ceci ou cela. Et qu'est-ce qu'il t'arrive à toi ? Comment ça se passe dans ton administration ? Ça ne peut pas se passer comme ça »⁵¹.

⁵⁰ Entretien avec L. Campbell, Shashemene, 9/09/2003. « *We know the King would step down, our Prophet told us long before that the Emperor is going to step down, so we were prepared for it, it didn't come as a shock. We receive it not quite pleasing, but we understand the situation, the forces against him* ».

⁵¹ Entretien avec BJ Moody, officier de l'EWf, Shashemene, 1/04/2003. « *When Gad come fe [to] hand over the people and the money to EWf, I man refused. (...) no organisation respecting the leadership can suddenly hand over to another organisation without some kind of agreement as to what it is all about, consolidation or merging of two bodies under what condition. (...) Not a case when you hand over your money and your people and say do this [and] hand over to you. So what happen to you? What happen to your administration? Not so* ».

Cette position défensive illustre l'importance donnée à l'administration du local 43 de l'EWF par ses propres officiers. Ils avaient surmonté bien des difficultés en termes d'organisation : court-circuiter les canaux établis de l'EWF contrôlés par des non Rastas, transformer l'EWF pour faire du rapatriement sa priorité, trouver des passeports et des visas, organiser des départs en avion, établir le local en Éthiopie et essayer de garder les membres du local jamaïcain mobilisés. L'autre local, le numéro 15, devait donc représenter, d'une façon ou d'une autre, une menace pour le local 43 et l'impossible coopération entre ces deux locaux allait avoir de grandes répercussions sur l'installation à Shashemene et sur le développement du mouvement rastafari. Revenons donc un instant sur le local 15, qui sera connu internationalement sous le nom des Douze Tribus d'Israël, pour saisir ses spécificités et les raisons pour lesquelles il était perçu comme une menace.

7. Du local 15 de l'EWF...

Les Douze Tribus d'Israël demeurent l'une des organisations rastas les moins bien connues alors qu'en terme de nombre d'adhérents et de visibilité internationale elle est encore la plus influente. Durant les années 1970 et 1980, des références occasionnelles y étaient faites dans l'historiographie, mais seulement en passant, sans offrir de nouvelles sources, présentations ou interprétations. La réédition actualisée de l'ouvrage de Leonard Barrett offrit quelques pages sur les Douze Tribus d'Israël, mais devant la réticence des membres à s'entretenir avec lui, ce sont d'abord des commentaires de personnes extérieures qui lui servirent d'aperçu (Barrett 1997 : 225-234). En 1988, Frank Jan van Dijk publia un article, le premier à traiter spécifiquement des Douze Tribus d'Israël (van Dijk 1988). Avec une approche de sociologue de la religion, van Dijk présenta les caractéristiques de leur doctrine, plutôt chrétienne, leur fonctionnement interne qui suivait un protocole strict et leur composition sociale qui incluait des membres de la classe moyenne. Il notait également que les Douze Tribus formaient le groupe le plus large et le plus organisé de Rastafariens en Jamaïque. Il resta évasif sur l'histoire de la formation de cette organisation et sur sa relation avec le rapatriement en Éthiopie. Cette histoire peut pourtant éclairer les relations complexes, sous le mode de la dualité et de la scission, entre l'EWF et les Douze Tribus d'Israël.

La charte du local 15 n'avait pas été fournie par les quartiers généraux de l'EWF à New York mais par un local basé à Chicago qui avait à sa tête depuis 1947 un Afro-américain, le révérend Winston G. Evans. Celui-ci avait rencontré l'empereur lors de sa visite officielle aux États-Unis en 1954 et il s'était rendu en Éthiopie en 1955 pour le *Silver Jubilee* célébrant les vingt-cinq ans de règne d'Hailé Sellassié I^{er}. Cette année-là Evans était devenu « ministre de la section religieuse de l'EWF »⁵². À l'occasion d'une autre visite de l'empereur aux États-Unis, en 1967, il avait pris l'initiative de demander d'autres terres pouvant accueillir des migrants

⁵² Programme des célébrations des quarante ans de l'EWF, Chicago, in Archives EOC, Kingston.

noirs. Sa requête ayant été agréée, des terres lui furent attribuées dans la région magnifique et reculée du Balé Goba, à l'est de Shashemene. Cette initiative individuelle illustre la fragilité de l'organisation aux États-Unis et Winston G. Evans reconnut sa distance avec les bureaux new-yorkais en soulignant : « nous sommes indépendants du local [de New York] et nous travaillons comme une organisation indépendante. (...) Nous croyons en la solidarité mais nous ne croyons pas devoir être retenus ».⁵³ Tout en utilisant le nom de l'EWF il s'était attribué une certaine indépendance par rapport à l'organisation fondée en 1937. L'empereur et Evans se serrant la main apparurent dans les pages d'*African Opinion*, ce qui poussa des Rastas jamaïcains à rentrer en contact avec lui⁵⁴.

Ainsi, à la demande de quelques Rastas et à travers l'intermédiaire d'Evans et de son local à Chicago deux locaux de l'EWF furent établis en Jamaïque en 1968 : le local 15 à Kingston, avec Gad à sa tête et le local 16 à St Thomas, dans l'est de l'île, sur lequel peu d'informations subsistent. Plus tard dans l'année, le révérend Evans partit pour l'Éthiopie avec son trésorier, Mr. Dewey Weaver, afin de découvrir les terrains du Balé. Ils ne dirent pas si leur enthousiasme avait été refroidi par le temps nécessaire pour parvenir à destination, le manque de routes et l'isolement de la région, mais il l'a sûrement été. Ils prévoyaient d'y établir « une communauté, un élevage, de l'agriculture et d'autres projets de rapatriés (*returnees*) en collaboration avec les frères là-bas, et avec le soutien des deux gouvernements, celui d'Éthiopie et celui des États-Unis »⁵⁵. C'était un programme ambitieux et lorsque le révérend Evans vint en Jamaïque au début de l'année 1970, il fut reçu avec effusion par les membres du local 15 bien qu'il ait dû détonner un peu, habillé en costume et chapeau melon dans les ghettos.

⁵³ Révérend W. E. Evans, EWF Chicago à G. Ascott, Kingston, 14/10/1967, in EOC Archives, Kingston.

⁵⁴ AO 1967, 8, 3 & 4, 5 et entretien avec R. Morrison, Kingston, 22/03/2002.

⁵⁵ AO 1969, 8, 11 & 12, 9.



Winston G. Evans de l'EWFC Chicago visitant le local 15 de l'EWFC, 7 Davis Lane, Trench Town, Kingston, 1970, Archives E. L. Smith, Shashemene © DR

Grâce à Evans, l'installation en Éthiopie semblait devenir possible et le local 15 développa sa base en recrutant de nouveaux membres. À l'époque, Joseph Owens menait ses enquêtes sur le mouvement rasta à Kingston, et il avait noté que :

« Le groupe actuellement le plus insistant dans ses efforts pour rapatrier et qui agit le plus activement dans ce but est le local 15 de l'*Ethiopian World Federation*. Les membres de ce local ont presque complètement abandonné la notion d'attente passive de leur délivrance [et] essayent actuellement de lever des fonds pour envoyer des petits groupes en Éthiopie. (...) Être membre de la Fédération est très important pour eux et beaucoup de leurs exhortations font

du prosélytisme. (...) Les chefs du local 15 sont convaincus qu'une fois que les gens auront compris le potentiel de l'organisation, ils seront nombreux à la rejoindre, économiseront leur argent et rentreront bientôt à la maison en Afrique » (Owens 1995 : 241-242).

Le local 15 était donc, en terme de mobilisation pour le retour en Éthiopie, un des lieux les plus actifs et dynamiques. Il est intéressant de noter que leur prosélytisme était très lié à la revendication du retour mais aussi à l'adhésion à l'EWF comme organisation qui allait permettre le retour. Lors de son passage à Kingston, Evans avait promis d'envoyer des dizaines de membres en Éthiopie, mais devant l'absence d'avancée concrète, le dirigeant Gad décida de visiter le siège de l'EWF à Chicago. Accompagné d'un autre Rasta, ils partirent pour Chicago mais revinrent bouleversés. Non seulement Evans n'avait que quelques membres âgés dans son local, mais il les avait évités afin de ne pas risquer d'évoquer les questions financières qui auraient mené à une confrontation. Les deux Jamaïcains, déçus, revinrent à Kingston en qualifiant l'EWF de « farce » et de « fraude » et reconnurent que la charte établissant leur local était peut-être illégitime⁵⁶. L'investigation continua. Gad et des officiers de son local visitèrent l'Éthiopie où ils restèrent un mois. Ils se rendirent dans le Balé et notèrent que les terres données avaient été négligées. Ils entrèrent alors en contact avec les rapatriés installés à Shashemene et le gouvernement éthiopien⁵⁷. À leur retour, ils présentèrent un rapport détaillé aux membres du local et une poignée symbolique de terre ramassée en Éthiopie leur fut présentée⁵⁸. Voir cette terre était comme recevoir une « preuve » tangible de sa disponibilité, pas dans le Balé bien trop lointain, mais à Shashemene où plusieurs Jamaïcains étaient déjà installés. Le local 15 comptait alors cent dix-huit membres très bien organisés et se prépara à envoyer les premiers d'entre eux en Éthiopie.

L'impression d'avoir été trompés par le révérend Evans, qui utilisait de façon frauduleuse le nom de l'EWF, et le refus du local 43 – le seul à avoir des liens actifs avec Shashemene – d'y intégrer les nombreux membres du local 15 poussèrent ces derniers à abandonner leurs velléités de collaboration avec l'EWF et à se replier sur leurs propres principes organisationnels, économiques et doctrinaux. Ce sont ces principes qui étaient perçus comme une menace par le local 43. Depuis sa formation en 1968 le local 15 avait développé une forme bien particulière d'organisation interne qui s'appelait les Douze Tribus d'Israël et s'était affiliée à l'EWF avec la certitude que celle-ci était l'organisation légitime à travers laquelle le rapatriement en Éthiopie pouvait se réaliser. À cause des dysfonctionnements de l'EWF, les Douze Tribus décidèrent d'abandonner cette légitimité et de chercher par eux-mêmes les moyens de réaliser le retour. Un de ses membres l'expliqua ainsi :

⁵⁶ Entretien avec R. Morrison, Kingston, 22/03/2002.

⁵⁷ Entretiens avec R. Morrison, Kingston, 22/03/2002 et E. Smith, Shashemene, 3/05/2003.

⁵⁸ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 28/01/2003.

« Même avec la Fédération, on fonctionnait Douze Tribus d'Israël. Deux organisations : on s'assemblait Douze Tribus, comme une église. La Fédération était la part étatique. On fonctionnait Douze Tribus et Fédération. Il était facile de laisser la Fédération et de garder les Douze Tribus d'Israël libre des attaques et des choses que le gouvernement pouvait faire. (...) Certains disaient que le local 15 n'était pas légal, donc Gad a dit, fonctionnons Douze Tribus. Il y avait la Fédération mais on était prêts à faire quelque chose de positif, et elle avait l'air d'un squelette, comme d'un fantôme. Il n'y avait pas de corps exécutif à la Fédération. La Fédération n'a ramené personne à la maison. (..) Si la Fédération dit qu'elle a envoyé des gens en Afrique, c'est Gad qui a fait ça à travers les cotisations et en achetant des billets – aucun d'entre eux n'a fait ça. (...) Si une enquête devait être faite sur la Fédération, elle irait en prison. Où est parti l'argent ? Comme Marcus Garvey. Gad nous avait prévenu que l'erreur de Garvey était un repère. Quelque chose d'autre mais pas la Fédération. La Fédération est morte »⁵⁹.

La distinction entre les deux organisations était faite en termes de fonction : d'un côté une fonction *statical*, étatique, représentée par l'EWf, et de l'autre une fonction *churchical*, ecclésiastique, remplie par les Douze Tribus. Alors que l'EWf était une organisation œcuménique où les Rastas durent se battre pour être admis, les Douze Tribus formulèrent une doctrine unitaire que tous les membres acceptaient et qui excluait ceux qui ne la partageaient pas. Cette doctrine incluait la mise en commun des ressources à travers une cotisation hebdomadaire des membres. Sous l'égide de l'EWf, les fonds versés toutes les semaines par les membres étaient adressés au révérend Evans et au local de Chicago. Avec le rejet de l'EWf, les membres des Douze Tribus pouvaient alors disposer des fonds qu'ils rassemblaient. C'était le sens de la référence faite à Marcus Garvey, qui avait été accusé de fraude en 1923, traduit en justice et emprisonné à Atlanta jusqu'à son expulsion des États-Unis. La fraude financière aux conséquences si funestes pour Garvey était interprétée comme un précédent de celle de l'EWf, et il était dans l'intérêt des Douze Tribus de profiter des ressources qu'elles généraient.

⁵⁹ Entretien avec M. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *Even with Federation [EWf] we were functioning Twelve Tribes of Israel. Two organisations, we sit up Twelve Tribes, like a church. Federation was the state part of it. We function both Twelve Tribes of Israel and Federation. It was easy to rest Federation and own the function as Twelve Tribes of Israel, free from attacks and things government could try. (...) Chapter 15 wasn't legal some say, so Gad say let's function Twelve Tribes. There is the Federation thing but we ready fe deal wid something positive, and it seems like a skeleton, just like a ghost. There is no administrative body as such of the Federation. Federation didn't take the people home. (...) If Federation say people sent back to Africa, is Gad who did that through dues and buying tickets – none of dem did this. (...) If Federation was to investigate, Federation would go to prison. Where did the money go? Like Marcus Garvey. Gad warn that Garvey mistake is a land mark. Something else but not Federation. Federation died* ».

8. ... aux Douze Tribus d'Israël

Nous avons déjà mentionné Gad et son rôle est sans cesse souligné par les membres de son organisation. De son vrai nom Dr. Vernon Carrington, Gad était aussi appelé Prophète Gad ou Gadman (1935-2005). Il ne portait pas de *dreadlocks* et avait auparavant été membre d'un autre local de l'EWF⁶⁰. En 1968 il a fondé les Douze Tribus d'Israël et devenait simultanément président du local 15 de l'EWF. Selon ses propres termes, Gad avait été « converti » en 1961, l'année de la première mission vers l'Afrique. Il lui a alors fallu trois ans et demi pour lire la Bible « un chapitre par jour de la Genèse à l'Apocalypse », puis une seconde lecture, soit sept années complètes pour « visionner » les Douze Tribus d'Israël⁶¹. Le thème des douze tribus reprenait la référence et l'identification courantes aux enfants d'Israël, archétype de l'élection et de la promesse du retour commun aux Rastas, mais il reflétait aussi une influence étonnante, celle de Charles Fillmore (1854-1948) et de l'*Unity School of Christianity*. La théologie de Fillmore faisait partie d'un vaste mouvement métaphysique américain à la base du fondamentalisme chrétien néo-libéral et elle était fondée sur l'unité et l'universalité de Dieu, la régénération de l'homme par le Christ, le pouvoir de la pensée et l'interprétation spirituelle des Écritures⁶². Le *Metaphysical Bible Dictionary* (1931) de Fillmore offrait ainsi une interprétation métaphysique de la Bible. Ce livre était l'une des lectures recommandées par Gad aux membres des Douze Tribus d'Israël⁶³. La prospérité et la guérison étaient interprétées comme étant des attributs divins procurés par la foi en Christ, et caractérisaient le développement des congrégations chrétiennes fondamentalistes dont l'expansion après les années 1960 fut décisive. Sans pouvoir ici détailler le credo de l'*Unity School of Christianity*, nous pouvons néanmoins souligner la psychologie de l'âme développée par Fillmore qui comprenait trois éléments, animal, humain et spirituel (Judah 1967 : 248). Dans ce qui était parfois attribué à une influence rosicrucienne, Fillmore identifiait douze sièges de pouvoir situés dans le corps humain, qui correspondaient à douze facultés comme la foi, la force, le jugement, etc. et aux douze disciples du Christ. Le coup de génie de Gad a été de juxtaposer ces douze sièges de pouvoir aux douze mois de l'année lunaire, qui débute en avril, et de les associer aux noms des tribus d'Israël et à une couleur.

⁶⁰ Entretien avec R. Morrison, Kingston, 22/03/2002.

⁶¹ Prophète Gad interviewé par Serena Williams, 1997, Irie FM, Kingston, Jamaïque

⁶² Sur la congrégation de Charles Fillmore voir par exemple Larson (1985 : 322-357). Certains des concepts théologiques développés par Fillmore étaient similaires à ceux de Swedenborg. Emmanuel Swedenborg (1688-1772) était un scientifique, philosophe et théologien suédois dont les expériences mystiques, les exégèses, les publications et la vision d'un christianisme spirituel et authentique se traduisaient par l'établissement de la Nouvelle église. Je remercie cordialement Jean-François Mayer de l'Université de Fribourg pour les nombreuses références prêtées sur le sujet.

⁶³ Les autres lectures recommandées par Gad étaient les *Philosophy and Opinions* de Marcus Garvey, les *Selected Speeches* d'Hailé Sellassié I, un livre à caractère interprétatif sur la place de l'occident dans la prophétie biblique par Herbert Armstrong, ainsi que... le journal quotidien. Voir *What Gadman has taught us*, document compilé par la branche new-yorkaise des Douze Tribus d'Israël (ca. 2005) et qui m'a été confié par son fondateur, Larry Curtis. New York, 16/04/2006.

Cela permettait aux membres de l'organisation, selon leur date de naissance, d'identifier leur appartenance à telle ou telle tribu et, par conséquent, de s'identifier à une couleur, une faculté, une partie du corps et à un disciple du Christ. Ainsi, un homme ou une femme né en avril était de la tribu de Ruben, sa couleur était l'argent, sa faculté la foi, la part du corps qu'il représentait les yeux et le disciple du Christ, André. Le tableau ci-dessous résume ces correspondances⁶⁴ :

MOIS	TRIBU	COULEUR	FACULTÉ	CORPS	DISCIPLE
Avril	Ruben	Argent	Force	Yeux	André
Mai	Siméon	Or	Foi	Oreilles	Simon-Pierre
Juin	Lévi	Violet	Volonté	Nez-respiration	Matthieu
Juillet	Juda	Marron	Génération	Bouche-cœur	Judas
Août	Issachar	Jaune	Élimination	Mains	Thaddée
Septembre	Zabulon	Rose	Ordre	Ventre	Jacques fils Alphée
Octobre	Dan	Bleu	Jugement	Dos	Jacques fils Zébédée
Novembre	Gad	Rouge	Pouvoir	Sexe	Philippe
Décembre	Asher	Gris	Compréhension	Cuisse	Thomas
Janvier	Nephtali	Vert	Amour	Genoux	Jean
Février	Joseph	Blanc	Imagination	Mollet	Barthélemy
Mars	Benjamin	Noir	Zèle-intelligence	Pieds	Simon le Cananéen

Avec quelques modifications et l'ajout de la correspondance calendaire, ce tableau suivait celui développé par Charles Fillmore (Judah 1967 : 248-249) et donna aux Douze Tribus d'Israël une armature concrète sur laquelle développer leur doctrine. L'appropriation de ces références externes contribua à donner une certaine « solidité » à la doctrine des Rastas telle qu'elle était déclinée dans les rues de Kingston. Le premier objectif de Gad fut donc d'attribuer les postes exécutifs de son organisation (*fill the executives' bench*) en recrutant des membres représentant chaque tribu. Il y avait deux séries de membres exécutifs, *first* et *second*, chacun rassemblant les douze tribus. Ces quarante-huit sièges étaient complétés par Dinah, représentant « la seule fille de Jacob » et s'habillant par conséquent de vêtements multicolores⁶⁵. Lors des réunions, les membres exécutifs vêtus de longues robes correspondant à leur couleur respective s'asseyaient en cercle avec Dinah au centre. Six tribus faisaient face aux six autres, établissant des modes symboliques de relations entre elles⁶⁶.

⁶⁴ Je remercie cordialement Timothy Green, membre fondateur de la branche des Douze Tribus d'Israël à Los Angeles d'avoir bien voulu compléter et vérifier l'exactitude de ce tableau. Los Angeles, 21/06/2005.

⁶⁵ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 28/01/2003.

⁶⁶ Ainsi, Ruben faisait face à Dan, Siméon à Gad, Lévi à Asher, Juda à Nephtali, Issachar à Joseph et Zabulon à Benjamin.



Le premier corps exécutif des Douze Tribus d'Israël, 7 Davis Lane, Trench Town, Kingston, avril 1972, Archives E. L. Smith, Shashemene © DR

Cette photographie d'avril 1972 montre le premier corps exécutif des Douze Tribus d'Israël, vêtu de ses couleurs et représentant avec les mains le symbole de l'étoile de David repris des photographies officielles de l'empereur, un signe de reconnaissance commun à tous les Rastas. Ils portent tous le *tam*, un bonnet tricoté aux couleurs éthiopiennes caractéristiques de leur organisation. Au centre se trouvent Sister Dinah et le Prophète Gad assis, avec derrière eux un drapeau éthiopien et un panneau aux couleurs de l'arc-en-ciel. Sur l'image apparaissent plusieurs livres, probablement des Bibles qui étaient lues de préférence dans la version de Scofield⁶⁷. Dans les deux cadres (carré et en forme de cœur) sont présentées des photographies des exécutifs et de l'empereur, une carte de l'Afrique et d'autres documents également caractéristiques des Douze Tribus. Cette photo a été prise dans leur premier quartier général, le *HQ* (*headquarters*) des Douze Tribus à

⁶⁷ L'américain Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921) a publié la première version de la Bible de Références Scofield, à partir du texte de la King James Version (1611) en 1909, révisée en 1917. Les nombreux commentaires encadraient le texte et développaient un système de références intertextuelles. Caractérisée comme une Bible pre-millénariste, avec de nombreuses spéculations eschatologiques, la Scofield promouvait le dispensationalisme, la croyance qu'entre la création et le jugement final il y avait sept temps ou dispensations de relations entre Dieu et l'homme, qui offraient un cadre temporel symbolique au message biblique. La Scofield a eu un large impact dans les milieux chrétiens fondamentalistes.

Davis Lane, Trench Town. La tôle des habitations, la barrière bancale et la cour en terre battue rappellent l'humble origine de l'organisation.

Et pourtant, malgré ces origines si proches de celle des autres Rastas, les Douze Tribus, à cause de leur dynamisme, représentaient une menace pour les officiers du local 43. Leur prosélytisme très actif, toujours conduit en groupe, à Kingston comme en province, leur reformulation de l'identité doctrinaire et sociale rasta, l'élargissement de leur base sociale dérangeaient souvent les Rastas attachés à d'autres organisations ou pratiques. Ce qui avait été refusé par Berthal J. Moody n'était pas tant la coopération avec un autre local de l'EWf mais l'incorporation dans son local de l'EWf de cette centaine de Rastas affiliés aux Douze Tribus. Le charisme du leader Gad, la discipline des membres, leur prosélytisme centré autour du rapatriement faisaient d'eux une force montante. Les Douze Tribus considéraient l'administration américaine de l'EWf frauduleuse et inefficace, et celle des antennes jamaïcaines faibles et peu organisées. En les rejetant, ils pouvaient centraliser leurs propres ressources et envoyer, finalement, des membres en Éthiopie. Cette impossible coopération a eu deux conséquences : le choix de la primauté du nom Douze Tribus d'Israël par le local 15 s'est faite en 1973, mais elle s'est appliquée rétroactivement dès la fondation du local 15 en 1968. La date retenue pour la fondation des Douze Tribus est donc 1968. Ensuite, la séparation des deux corps, EWf et Douze Tribus eut des conséquences visibles jusqu'à aujourd'hui dans l'installation à Shashemene, notamment en termes de légitimité, pouvoir et sociabilité et, plus largement, dans la diffusion internationale du mouvement. Avant d'en arriver là, revenons un instant sur les trajectoires des membres des Douze Tribus partis pour l'Éthiopie, qui éclaireront les spécificités de l'organisation.

a. Eric L. Smith

Sur la photographie des Douze Tribus d'Israël à Kingston, la quatrième personne à partir de la droite est Eric L. Smith. Né en 1949, il grandit dans le quartier de Trench Town à Kingston. Ses parents étaient chrétiens et en raison de leur pauvreté il dû quitter l'école vers l'âge de dix ans et apprendre à se débrouiller. La mécanique n'étant pas son fort, il se mit au travail du bois. Sa mère et sa sœur déménageaient régulièrement mais Eric était souvent à Trench Town et déjà vers douze, treize ans, il fréquentait des Rastas. Grâce eux, il avait entendu parler des enseignements de Marcus Garvey et des missions de 1961 et 1963 pour le retour en Afrique. À dix-neuf ans il rencontra Gad dans ce quartier et devint l'un des premiers membres de l'organisation, qui fonctionnait alors sous le nom de local 15 de l'EWf. Il explique quel était son objectif en devenant membre de l'EWf :

« Toute l'affaire c'était de rentrer en Afrique, rapatrier en Afrique, c'était ça le cri du Rastaman. C'était mon but et mon désir de retourner en Afrique. Alors j'ai rejoint la Fédération, qui était un moyen d'aller en Éthiopie, parce qu'en ce temps-là, personne, moi inclus, ne pouvait vraiment se payer le voyage. Mais la Fédération

travaillait collectivement, un billet pouvait être acheté pour tout membre choisi pour venir et c'est comme ça que j'ai eu la chance d'arriver ici »⁶⁸.

Eric Smith avait rencontré le révérend Winston G. Evans lorsque celui-ci était passé à Kingston. Avec la promesse du révérend d'envoyer sous peu des membres jamaïcains en Éthiopie, l'EWF représentait une possibilité tangible de financement des voyages, qui étaient hors de portée des Rastas. Eric Smith était devenu un membre exécutif de l'organisation sous le nom de Asher I^{er} (*Asher first*) mais il laissa sa place sur le *first bench* à quelqu'un d'autre. Au retour de la visite de Gad et Nephtali en Éthiopie, il fut rapidement appelé : était-il prêt à partir en Afrique ? Il répondit oui, reçut son billet d'avion et eut très peu de temps pour se préparer au départ. Il laissa derrière lui une femme et un bébé de trois mois qui ne vivrait pas longtemps. Il partit le 28 septembre pour l'Éthiopie où il arriva après deux jours de voyage et un transit à Londres. E. Smith était le premier d'une série de gens envoyés par l'organisation. Il était suivi trois mois plus tard par Millward Brown (Dan).



Eric Smith, Gerald Brissett et Millward Brown à Addis-Abeba, 1972, Archives E. L. Smith, Shashemene © DR

⁶⁸ Entretien avec E. L. Smith, Shashemene, 3/05/2003. « *The whole thing is back to Africa, repatriation to Africa that was the cry of the Rastaman, that was my aim and desire to return back to Africa. So I start Federation as a mean to return back to Africa, cause at the time, most Rasta couldn't really afford a ticket to come to Ethiopia, including myself. Now the Federation work co-operatively, a ticket could be purchased for any member that was chosen to come that's even how I get a chance to reach here* ».

En 1973, un autre membre exécutif arriva en Éthiopie pour faire un rapport auprès de l'organisation. Il était accompagné de Brother Green (Siméon) mais ce dernier « ne pouvait pas supporter les conditions, alors il repartit en Jamaïque »⁶⁹. Malgré ce retour en Jamaïque, il semble que Green soit resté membre de l'organisation, mais il inaugurerait une longue série de personnes qui une fois en Éthiopie, atterrées par les difficultés d'installation, retournèrent penauds à leur point de départ. La personne suivante, Brother Leard (Benjamin) arriva la même année mais tomba rapidement malade et mourut à l'hôpital à Addis-Abeba. Il eut néanmoins le temps de faire passer aux premiers membres installés en Éthiopie une information importante : il fallait abandonner le nom et la structure de l'EWf, et ne plus faire connaître l'organisation que sous le nom des Douze Tribus d'Israël.

« Quand cette nouvelle t'est parvenue, est-ce que ça a changé quelque chose dans ta relation avec les gens ici ?

- Pour être honnête, les vieux membres de la Fédération considéraient les Douze Tribus comme quelque chose d'étrange. Ils étaient endoctrinés dans la Fédération, alors que les Douze Tribus parlaient de Jésus Christ comme étant le Messie revenu, ce qui créait des différences entre nous et les vieux de la Fédération. Mais ce n'était pas suffisant pour créer une vraie division, leur croyance est leur croyance et ils n'acceptent pas Jésus Christ et nous disons que Rastafari est Jésus Christ révélé dans la personnalité de Sa Majesté Impériale. Nous sommes orthodoxes, ce sont les enseignements orthodoxes, mais nous comprenons la différence et on n'en faisait pas un problème, alors on a juste continué avec eux comme avec des Rastas »⁷⁰.

En plus des Piper, les Juifs noirs venus des États-Unis et de Gladstone Robinson, l'Américain devenu Rasta, il y avait à Shashemene deux Jamaïcains d'Angleterre, Desmond Christie et Noel Dyer venu à pied, le premier groupe jamaïcain des « pionniers » et les Rastas du local 43 de l'EWf arrivés en deux fois, 1969 et 1973. Eric Smith, lui aussi Rasta, était plus jeune qu'eux et au vu des relations qui s'étaient tendues entre l'EWf et les Douze Tribus d'Israël, la distinction claire entre les deux organisations pouvait avoir des conséquences locales. Elles étaient exprimées par Smith en termes théologiques : au-delà des administrations différentes, la distinction se faisait autour de l'interprétation de la nature d'Hailé Sellassié. Pour la plupart des Rastas à l'époque, Jésus Christ était

⁶⁹ Entretien avec E. L. Smith, Shashemene, 3/05/2003.

⁷⁰ Entretien avec E. L. Smith, Shashemene, 3/05/2003.

« - When that news reach you, did that changed anything in the relation with the people here?

- *We'll be truthful, to the old Federation members, the Twelve Tribes was kind of strange, they were indoctrinated in the Federation thing, and the Twelve Tribes thing is dealing with Jesus Christ as the returned Messiah, so that created differences between we and those old Federation. But it wasn't too obvious then to really create a division their belief is their belief and they do not accept Jesus Christ and we say Rastafari is Jesus Christ revealed in the personality of His Imperial Majesty. We are orthodox, this is orthodox teachings, but we understood the difference and we don't make that become a problem, so we just go through still with them as Rastaman ».*

encore considéré comme une prérogative des Églises chrétiennes d'origine missionnaire dont le prosélytisme était associé à un « Christ blanc ». Les Rastas des Douze Tribus s'approprièrent le langage chrétien et construisirent leur doctrine unitaire autour de la reconnaissance de la deuxième venue du Christ dans la « personnalité » de l'empereur. C'est pourquoi la première phrase de salutation officielle, connue par tous les membres, commence ainsi : « Salutations au nom divin de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ qui s'est révélé dans la personnalité de Sa Majesté Impériale Hailé Sellassié I^{er} »⁷¹. Ce biais clairement « chrétien » est un des éléments qui assura le succès des Douze Tribus en Jamaïque, nation largement chrétienne, d'autant plus que de nombreux discours d'Hailé Sellassié I^{er} faisaient référence à la Bible, au Christ et à l'Église chrétienne d'Éthiopie. Ainsi un jeune Rasta, qui avait l'habitude de « parler contre Jésus Christ » est-il allé demandé des éclaircissements sur la nature du lien entre le Christ et Hailé Sellassié I^{er} au prophète Gad qui lui répondit :

« Écoute, c'est pour ça que nous saluons toujours au nom de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, parce que Sa Majesté s'est révélé lui-même comme cela, chacun se révèle lui-même à travers Sa Majesté parce qu'il est la seule personne en notre temps à avoir tous ces titres comme il faut, la Bible que Dieu utilise pour nous rappeler la venue de Dieu »⁷².

Il fallut trois mois de réflexion au jeune Rasta pour comprendre et accepter ce que disait Gad et qui contredisait la position qu'il avait adoptée jusque-là. En substance, Gad disait que ce n'était pas tant Hailé Sellassié I^{er} qui était divin que le Christ lui-même, qui se révélait dans cette dispensation à travers la personnalité de l'empereur sur la base de la titulature portée par ce dernier. Cette interprétation s'attachait plus au caractère spirituel, messianique, représenté par l'empereur qu'au caractère physique, humain, de sa présence – et en cela pouvait sembler contredire des interprétations apportées par d'autres Rastas, pour qui la nature divine de l'empereur rendait indissociables – et immortels – l'esprit et le corps. De plus, l'adjectif « orthodoxe » toujours utilisé par les Douze Tribus pour qualifier leur foi fonctionnait comme un attribut légitimant, et insinuait sinon une rivalité, au moins une alternative à l'Église orthodoxe éthiopienne qui avait ouvert sa première branche à Kingston en 1970 (Archbishop Yesehaq 1997 : 204). Ces distinctions sur la nature d'Hailé Sellassié – Christ revenu ou Dieu vivant – eurent beaucoup d'impact en Jamaïque où les Douze Tribus formaient une alternative dans un champ déjà bien dense d'affiliations rastas. En Éthiopie, la petite taille de la communauté n'a pas, d'abord, exacerbé les différends théologiques. Pourtant,

⁷¹ « *Greetings in that Divine Name of our Lord and Saviour Jesus Christ who has revealed himself in the personality of His Imperial Majesty Haile Selassie I the 1st* ».

⁷² Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *Look here that is why we always say greetings in the name of our Lord and Saviour Jesus Christ because His Majesty a reveal himself that way, all a revealed himself through His Majesty cause he is the only person in our time having all these titles fit, Bible that God use to remind us of the coming of God* ».

après le départ de la plupart des personnes suite à la révolution éthiopienne, et au fur et à mesure que d'autres membres des Douze Tribus arrivaient, l'équilibre collectif se vit transformé.



Église orthodoxe éthiopienne, Maxfield avenue, Kingston, 2002, Photo : G. Bonacci © DR

b. Desmond Martin

Theophilus Edward, aussi appelé Brother Zion (Gad), était le suivant à arriver en Éthiopie, en 1974. Né en 1933, il était un peu plus âgé que les autres membres déjà présents. Il était bientôt suivi par Donald Leach (Ruben), rejoint par sa femme, puis par Desmond Martin (Juda) qui arriva en novembre 1975. Le cinquième de sept enfants, Desmond naquit en 1952 à Kingston dans une famille de la classe moyenne. Sa famille pentecôtiste lui transmit une éducation chrétienne et il était un habitué des églises et des réunions de prière. En 1966 il reçut une bourse pour finir sa scolarité.



Soirée pour fêter la fin de la scolarité de deux futurs pionniers, le premier et le quatrième à partir de la gauche. Desmond Martin, James Francis, Likele Roy Earl Lowe, Maurice Lee, Everett Peart, Kingston, 1969, Archives G. Robinson, Shashemene © DR

Desmond Martin n'était pas à Kingston quand Haïlé Sellassié I^{er} fit sa visite officielle, mais il vit à la télévision les foules qui se pressaient pour accueillir le Roi des rois. Il se souvient : « j'étais terrifié, c'était l'homme que les Rastafariens appelaient Dieu ». Un de ses frères, Everton, était Siméon I (Simon First), un membre exécutif des Douze Tribus qui l'invita à une réunion de l'organisation en 1970 :

« La première réunion où j'ai été m'a tellement impressionné, juste en voyant les frères, comment ils s'organisaient. (...) Ils fonctionnaient alors EWF local 15. À la première réunion j'ai rejoint l'organisation, j'ai mis mon nom pour devenir membre, et il y avait une fiche à remplir (..) qui demandait les raisons pour lesquelles je rejoignais

l'organisation. J'ai écrit : 'parce qu'elle envoie des gens en Afrique'.
J'ai rejoint l'organisation pour pouvoir atteindre l'Afrique »⁷³.

La discipline des Douze Tribus eut un profond impact sur Desmond Martin. L'ordre, la propreté, les uniformes, l'autorité clairement établie, les références au Christ lui rendaient peut-être plus accessible cette vie des Rastas qui le fascinait déjà. Desmond Martin avait alors fini ses études et travaillait comme comptable dans un bureau. Il était représentatif de cette génération issue de la classe moyenne jamaïcaine qui se lança dans le mouvement rasta à travers les Douze Tribus et qui le transforma. Le succès des Douze Tribus s'expliqua par leur politique d'adhésion inclusive, sans distinction de classe, race ou genre, ce qui était une différence cruciale d'avec les autres groupes et organisations rastas, pour la plupart limités aux classes les plus pauvres, aux Noirs et aux hommes – en tous cas dans toutes les fonctions publiques. Les Douze Tribus purent attirer des membres de milieux différents, donnaient une place aux femmes et acceptaient même des Blancs. Cette perspective inclusive était renforcée par l'interprétation que tous les hommes étaient descendants des trois fils de Noé, Ham / les Noirs, Sem / les Bruns et Japhet / les Blancs qui auraient repeuplé la terre après le déluge. Parmi eux, représentant les différentes « races » créées par Dieu pouvaient se reconnaître et se retrouver les tribus dispersées d'Israël. Comme le remarquait un commentateur jamaïcain :

« Une révolution discrète, silencieuse est en train de prendre place chez les Rastas. Cette révolution a des implications profondes pour la théologie rasta traditionnelle. Des fils et des filles respectables, de la classe moyenne bien élevée sont en train de glisser vers le Rastafarisme, laissant derrière eux une trainée de parents et d'amis horrifiés et embarrassés, et des chrétiens apeurés »⁷⁴.

Jusqu'ici, le mouvement Rasta avait été un phénomène essentiellement limité aux classes les plus pauvres et les plus noires de la Jamaïque, qui avaient innové sur la base de pratiques plus anciennes de résistance et de contestation populaire en formulant dans un langage politique et religieux une critique sociale, un système de croyances et un mode de vie à partir de l'image d'Hailé Sellassié I^{er}. Le mouvement avait été durement réprimé en Jamaïque mais, de plus en plus, les Rastas influençaient la culture et la société dominante. Depuis la visite d'Hailé Sellassié I^{er}, dans les nombreux échanges avec les intellectuels et militants du Black Power et grâce à l'influence grandissante du reggae, la société jamaïcaine commençait à se

⁷³ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 28/01/2003. « *I went to a meeting, and the first meeting I went to I was so impressed, just by seeing the brothers, how they organize. (...) They were functioning at the moment EWF charter 15. However the first meeting I went I joined the organisation, I set down my name to be a member, and there was an application form (...) asking the reason why you want to join the organisation and I wrote because it was to send people to Africa. I joined the organisation in order to reach Africa.* »

⁷⁴ Ian Boyne, « Rasta and the middle class », *Sunday Sun*, 22, 29/03, 5/04/1980, cité par van Dijk (1988 : 1).

réapproprié la culture des Rastas, et l'entrée des classes moyennes dans le mouvement contribua à accélérer ce processus.

Un autre membre des Douze Tribus, Anthony Nevers (Issachar), né en 1955, était lui aussi issu de cette classe moyenne pour qui la respectabilité était une valeur cruciale. Il expliquait qu'à l'école il avait été l'un des premiers à laisser pousser ses *dreadlocks*, à refuser de porter la ceinture et les épaulettes de l'uniforme, à s'opposer à l'autorité et à l'uniformité convenue – et l'identité rastafari était pour cela un outil très adapté. Ces jeunes étaient des « *uptown boys* » mais ils étaient irrésistiblement attirés par la vie « *downtown* » : ils « voulaient savoir ce qu'il se passait dans le ghetto »⁷⁵. La culture des ghettos leur semblait beaucoup plus enthousiasmante que celle dans laquelle ils avaient grandi. Ils étaient plus éduqués, parfois à la peau plus claire et circulaient entre des mondes très différents, d'un côté leurs familles atterrées et de l'autre des Rastas plus âgés, auprès desquels ils apprirent à fumer le *chalice*, la pipe à eau où brûlait la *ganja*. Ils étaient parfois rabroués ou méprisés par ces Rastas qui leur reprochaient leur milieu favorisé, leur éducation et leur attachement chrétien. Comme le disait Anthony Nevers :

« Tous les aînés nous regardaient mal quand on était jeunes, comme si on n'avait pas le droit de parler. Mais nous on est allé en Afrique et pas eux. (...) Nous sommes venus pour révolutionner le mouvement rasta »⁷⁶.

Révolutionner le mouvement passait par la réalisation d'une revendication tenace des Rastas, rentrer en Afrique, ce que certains firent grâce à leur engagement dans les Douze Tribus. Avec l'approche inclusive promue par les Douze Tribus, le mouvement rasta se transforma peu à peu. Loin de perdre ses défenseurs à *downtown* Kingston, le mouvement se complexifiait socialement et théologiquement. Les chercheurs n'étant pas les bienvenus aux réunions des Douze Tribus sauf s'ils en devenaient membres. Leurs relations avec l'Université des West Indies étaient plus distendues que celles des aînés comme Mortimo Planno qui avaient contribué à faire connaître et reconnaître le mouvement et ses revendications. La réticence des intellectuels et des militants du Black Power à dialoguer avec la classe moyenne jamaïcaine, associée aux forces capitalistes et à la bourgeoisie – même si eux-mêmes en étaient parfois issus – a probablement joué dans le fait que les Douze Tribus ont souvent été considérés comme une branche

⁷⁵ Notes après un entretien informel avec A. Nevers, Shashemene, 5/09/2003.

La juxtaposition des distinctions spatiales et sociales est très visible à Kingston. Celles-ci s'articulent autour de différents points, *Parade, Crossroads, Halfway Tree, New Kingston, Papine*, etc. *Downtown*, le vieux centre proche du front de mer, désigne les quartiers populaires, pauvres et violents, aux habitations parfois de tôle. On y trouve l'ancien Back-O-Wall, Trench Town, Tivoli Gardens etc. D'autres zones de « ghetto » se trouvent ailleurs, plus excentrées, comme Waterhouse, ou Wareika Hills. *Uptown* désigne les quartiers plus aisés, résidentiels, commerciaux ou institutionnels. La classe moyenne vit à *uptown* et non à *downtown*.

⁷⁶ Notes après deux entretiens informels avec A. Nevers, Shashemene, 7/03/2003 et 5/09/2003. « *All the elders looked down upon us as youths, like we don't have the right to say nothing. But we go to Africa and not them. (...) We came to revolutionarize [sic] the Rasta movement* ».

« non authentique » du mouvement rasta. Car elle ne plaçait plus la revendication noire en tête des outils idéologiques, et ce même si de nombreux membres partirent en Éthiopie. Desmond Martin voulait être un « soldat » même si son apparence était plus celle d'un salarié et il prit la route de l'Éthiopie fin 1975. Sa femme et ses deux enfants de deux et trois ans l'ont rejoint. L'arrivée fut particulièrement difficile pour elle, et Desmond l'explique justement par son origine bourgeoise : « Elle était déçue. Elle dit 'cette terre est trop lourde pour moi' parce que sa famille l'avait élevée d'une manière plus sophistiquée. Je peux le comprendre »⁷⁷. Elle passa par le Kenya puis Jérusalem et s'installa aux États-Unis. Deux ans plus tard, ses enfants, laissés à Shashemene avec leur père, la rejoignirent.

c. L'année 1976

L'année 1976 fut l'une des plus denses en termes de retours en Éthiopie pour les Douze Tribus. Sept personnes arrivèrent entre janvier et novembre, dont deux femmes. L'une d'elles, Joan Douglas, était née en 1952 dans une famille catholique. Elle avait quatorze frères et sœurs mais elle était la seule, avec un de ses frères, à être rasta. Après sa scolarité elle partit travailler en usine et en 1972 devint membre des Douze Tribus d'Israël (Nephtali). Comme elle l'expliqua, son affiliation à l'organisation est indissociable de son désir de rentrer en Éthiopie :

« Après avoir rejoint les Douze Tribus, je suis devenue consciente de ma venue en Éthiopie. Après les réunions on chantait certains chants, spécialement celui-ci, 'on veut rentrer en Éthiopie', c'était quelque chose qui était construit au-dedans de nous, vouloir rentrer en Éthiopie. Quand tu devenais membre, tous les efforts c'était vers l'Éthiopie »⁷⁸.

En entretenant les images de l'Éthiopie à travers des réunions et des chants, en fondant son prosélytisme sur la nécessité du rapatriement, l'organisation joua un rôle important dans la perpétuation du désir de retour en Éthiopie même après la révolution éthiopienne. Ainsi, Joan Douglas, mariée avant son départ, rejoignit en avril 1976 son mari qui l'avait précédée en Éthiopie d'environ sept mois. Elle fut rapidement suivie par Norval Marshall. Né en 1949 à St. Catherine, il grandit à Kingston dans une famille vivant confortablement mais se sentit très tôt aliéné par l'éducation religieuse qu'il avait reçu et l'hypocrisie qui régnait dans sa congrégation, la *Church of God*. Suite à une « vision » d'Hailé Sellassié en uniforme, il prit l'habitude de se rassembler avec ses amis et de jeûner deux fois par semaine. Il n'avait encore qu'une quinzaine d'années et fut marqué par l'un de ses camarades d'école venu chez lui une après-midi et qui lui disait :

⁷⁷ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 28/01/2003. « *She was disappointed. She said 'this land is too heavy for me' because when she came, how her family brought her up it was more sophisticated. I can understand it* ».

⁷⁸ Entretien avec J. Douglas, Shashemene, 29/09/2003. « *When I joined the Twelve Tribes, that's when I became conscious of coming to Ethiopia. After we have meetings we use to sing themes songs, always sing this one especially 'we want to go back to Ethiopia', it was one thing being built up in us, wanting to come to Ethiopia. When you become a member, every focus is Ethiopia* ».

«Tu sais que Sellassié I^{er} est Dieu ? Et j'ai dit, 'dis-m'en plus'. Et il a commencé à m'expliquer que 'Sellassié est le roi de l'Afrique. Il y avait un homme appelé Leonard Howell qui commença quand le roi a été couronné en Ethiopie. Les Noirs doivent chercher leur rédemption', et ce gars, ami d'école me racontait tout ça. Mais ce qu'il a le plus essayé de me transmettre c'est que Hailé Sellassié est le Dieu Vivant. Il m'a montré des écritures dans la Bible et quand j'ai été convaincu, je suis rentré à la maison et j'ai dit à ma mère Sellassié I^{er} est Dieu, je ne veux plus manger de pied de porc et je ne veux pas faire ceci et je ne veux pas cela, et finalement j'ai été jeté hors de chez ma mère à cause de ça. Ma mère m'a dit de partir et d'aller vivre avec ces gens qui sont les disciples d'Hailé Sellassié »⁷⁹.

La conjonction entre ces différents éléments, la pratique du jeûne, la vision, la transmission orale de concepts-clés liés à Leonard Howell, la rédemption africaine, le sacre de l'empereur et la lecture littérale de la Bible formaient un mélange explosif pour un jeune en quête d'identité. En pleine adolescence, en s'identifiant à un roi et un Dieu africain en la personne d'Hailé Sellassié I^{er}, Norval prit un tournant décisif, rompit avec sa famille et devint Rasta. Il vécut en ville avec ses amis, puis partit dans les collines pendant trois ans pour vivre une sorte d'initiation naturelle à la *livity* rasta au lieu de finir sa scolarité. Ses *dreadlocks* commencèrent à pousser, il mangeait *ital* et ne portait pas d'habits « babyloniens ». Il avait déjà rencontré le Prophète Gad et avait assimilé ses enseignements, notamment sur la nature du Christ. Quittant finalement les collines, et revoyant sa mère au passage, il devint membre des Douze Tribus (Dan). Quand son tour vint, l'organisation paya son billet d'avion, mais il lui restait deux choses à faire. D'abord, obtenir un passeport valide. Le sien venant d'expirer, un membre exécutif avec des relations au gouvernement le lui prit et lui en tendit un neuf le lendemain - ce qui était un des avantages de participer à une organisation qui avait des contacts dans la classe moyenne, voire l'élite politique et sociale. Ensuite, il organisa une soirée, une *dance* où le reggae était à l'ordre du jour.

Les Douze Tribus se firent la réputation d'être « la maison du reggae ». Plus que tous les autres groupes rastas, elles contribuèrent à l'explosion du reggae, auquel elles faisaient référence comme « la musique du roi » (Hepner 1998 : 144). Les soirées des Douze Tribus évoquent encore de vifs souvenirs à Kingston, et assurèrent pour une bonne part leur succès. Au cours des années 1970, elles étaient l'endroit où il fallait être. S'y pressaient les membres, les personnalités en vue, les

⁷⁹ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. «*You know that Selassie I is God?* and [I] say 'yeah tell me more about that'. And him start explaining to me 'well Selassie is the King of Africa. There was a man call Leonard Howell he started about when the King is crowned in Ethiopia, Black people should look for redemption' and this guy my school mate was telling me all of this. But the most thing he tried is what I can tell you is Hailé Sellassié is the Almighty God. Well because he was showing me certain Bible scriptures as well and I was convinced is that, I went home from this place and told my mum Hailé Sellassié is God, I don't want no more pork feet and I don't want to do this and I don't want to do that and eventually I was thrown out of my mum's place because of that. My mum told me I must go and live with these people that is Hailé Sellassié followers ».

artistes de reggae qui étaient nombreux dans l'organisation, mais aussi les autres Rastas, venus d'*uptown* et de *downtown*, les voyous bien habillés, les filles de bonne famille et même des invités internationaux venus d'endroits où les Douze Tribus essaïmaient et dont nous parlerons plus loin. Tout ce monde se mélangeait avec des files à l'entrée qui s'étendaient sur des centaines de mètres⁸⁰. Les soirées avaient des thèmes et des couleurs correspondant au mois durant lequel elles se tenaient. En 1976 se tint une *khaki dance* dont on parle encore, où le kaki était la couleur de rigueur. Elles commençaient par des prières, la lecture de la Bible et la présentation des artistes, souvent des talents locaux et des membres de l'organisation (Hepner 1998 : 144). Avant son départ, Norval Marshall organisa une soirée, comme le faisaient la plupart des voyageurs sur le départ afin de lever des fonds qui leur permettraient de faciliter leur installation en Éthiopie :

« Ce fut la première et seule soirée de ma vie. À ce jour, je n'ai jamais organisé une autre soirée. C'était une soirée de départ et je suis venu avec beaucoup d'argent, je ne me rappelle pas bien, mais je suis sûr d'être arrivé avec à peu près 5000 dollars jamaïcains à l'époque, ou plus, ce qui pouvait me payer une jolie maison en torchis, comme ça, ou peut-être plus grand »⁸¹.

Les soirées des membres en partance avaient aussi un autre rôle : démontrer publiquement que les Douze Tribus envoyaient bien des gens en Éthiopie et permettaient le rapatriement. Pour Norval, tout était prêt. Il partit en août 1976 avec son fils âgé de sept mois car il ne voulait pas le laisser derrière lui, ce qui n'avait pas été le cas de tous les membres qui l'avaient précédé.

L'année 1976 se termina en beauté pour les Douze Tribus quand en décembre treize personnes de l'organisation firent le voyage ensemble pour l'Éthiopie. Pour le premier départ de cette ampleur, le *Daily Gleaner* publia une photographie de ceux qui accompagnaient les voyageurs à l'aéroport, des « centaines d'heureux et joyeux 'frères' et 'soeurs' qui portent la bannière (chapeaux tricotés) de rouge, or et vert, les couleurs du drapeau éthiopien »⁸². Six membres exécutifs et Sister Dinah étaient du voyage afin de pouvoir faire un rapport au quartier général et six membres portaient s'installer effectivement en Éthiopie. Seulement trois d'entre eux restèrent, car le premier ne voulait pas abandonner sa femme en Jamaïque, et les autres furent probablement découragés par l'atmosphère militaire qui régnait à Addis-Abeba et par la situation sociale tendue à Shashemene. Patrick Campbell (Zebulon), Vincent Wisdom (Nephtali) et Anthony Nevers (Issachar) restèrent. Ce

⁸⁰ Lors de plusieurs conversations informelles avec des Rastas jamaïcains, le souvenir des *dances* des années 1970 était très vif, comme marquant l'apogée publique et festive de la relation entre rastafari et reggae. Notes de recherche, Kingston, janvier-avril 2002.

⁸¹ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *This was my first and only dance until today in my life, I never kept another dance. There was a send off dance, and I came with a lot of money, maybe I came with I can't remember exactly now, but I sure I came with like 5000 Jamaican dollars at that time, or more, which could get me a nice c'eqa [mud] house even, like that or maybe bigger* ».

⁸² DG, 10/12/1976.

dernier, que nous avons déjà mentionné, avait travaillé à l'usine de ciment de Spanish Town, mais avait quitté son emploi environ d'un an plus tôt. Anthony Nevers racontait qu'ils avaient eux aussi organisé une *dance*, mais que cette fois l'argent avait disparu et qu'il se retrouva littéralement avec vingt-cinq centimes en poche à l'heure du départ. Tous étaient décidés à partir, mais la situation était particulièrement difficile : « Ça nous a mis sous pression [il claque sa langue] – je n'ai jamais parlé de ça – c'était un test dans la foi de *I and I*. Jah le sait. Une vraie épreuve »⁸³. Refuser de partir par manque d'argent impliquait qu'ils ne faisaient pas suffisamment confiance au dessein divin du rassemblement des Douze Tribus d'Israël à Shashemene – un test de foi. Les trois frères se promirent mutuellement de tenir bon et ils partirent. Anthony avait seulement vingt ans à l'époque, il laissait une femme enceinte derrière lui et un enfant, dans ce qu'il appela un « sacrifice ».

Les membres des Douze Tribus furent nombreux à laisser derrière eux familles, femmes et enfants. Quatre seulement, peut-être grâce à leur place au sein de l'organisation, furent rejoints par leur femme. Elles étaient membres, mais l'une d'elles est repartie au bout de quatre mois. Une seule femme est arrivée sans être mariée. Un seul homme est venu avec son enfant encore en bas âge, les autres les laissant en Jamaïque, ce qui est une configuration assez différente de celle des groupes de Jamaïcains arrivés auparavant en Éthiopie. Le groupe des « pionniers » de 1968 était de quatre adultes et quatre enfants. Le groupe de 1969 comprenait une femme non mariée et une enfant. Dans le groupe de 1973, un adulte emmena avec lui ses deux enfants. La différence des membres Douze Tribus était due au fait qu'ils fonctionnaient dans un cadre organisé, avec un billet d'avion pris en charge et qu'ils étaient appelés à partir selon un ordre déterminé par leur adhésion à l'organisation. N. Marshall l'expliquait ainsi :

« Comme nous étions membres de l'organisation, nous avons été appelés pendant une réunion et le Prophète nous a demandé si on était prêt à partir pour l'Éthiopie. Et nous avons dit oui. Es-tu prêt à laisser ta femme et tes enfants ? Parce que j'avais une femme et un petit garçon. Es-tu prêt à laisser tout ce que tu as ? J'ai dit oui. (...) Ce n'était pas son [sa femme] tour de venir. Les gens étaient classés dans l'ordre de leur adhésion à l'organisation. Alors ils m'ont envoyé là-bas et après ça ils me promirent que ma femme viendrait. Je voulais que mon fils voyage avec moi, je ne le laissais pas. Alors je l'ai amené. On est venu ici »⁸⁴.

⁸³ Entretien avec M. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *It pressure we, put we [sucks his teeth] – I never talked about that – that was a test in I and I faith. Jah know. Real testing* ».

⁸⁴ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *Being a member of the organisation, we were called up in a meeting and what the Prophet [Gad] ask us is if we are ready to go to Ethiopia. And we say yes. Are you ready to leave your wife and kids? Cause I had a woman and a baby boy. Are you ready to leave your mum and everything you have? Me say yes. (...) It wasn't her [his woman] time, not her turn to come. People had their turn in according to when you joined the organisation. So they were sending me and after that I was promised that my wife would come and I wanted my son to travel with me, I wasn't leaving him. So I brought him. We came here* ».

Norval fait figure d'exception parmi les membres des Douze Tribus arrivés en Éthiopie puisqu'il rassembla lui-même les fonds servant à payer le voyage de son fils. Cette exigence de tout laisser derrière soi pour suivre le projet collectif de rassemblement des Douze Tribus à Shashemene n'est pas sans évoquer celle du Christ, qui demandait à ses disciples d'abandonner leurs activités et leurs familles pour le suivre, de laisser « les morts enterrer leurs morts » (*Matthieu* VIII, 22). Parmi ceux qui étaient fraîchement mariés, certains n'eurent pas eu le cœur d'abandonner leur femme mais d'autres le firent. A. Nevers, qui laissa une femme enceinte et un enfant, revenait sur la difficulté et l'enjeu de cet abandon :

« On sait qu'on est des cœurs de pierre [rires]. Certains disaient qu'on avait un cœur de pierre, qu'on s'en fichait, mais ce n'était pas comme ça, en vérité, nos bien-aimés nous ont beaucoup manqué. C'était un sacrifice qu'on savait devoir faire, c'était une telle chance – ou une malchance ? – mais c'était mon tour parce que j'étais de la tribu d'Issachar. J'avais juste vingt ans. Un des plus jeunes arrivé à cette époque. Année après année j'ai réalisé que c'était un pas courageux »⁸⁵.

La peine et la détermination entremêlées sont palpables dans ces quelques phrases. L'allégeance à l'organisation, la certitude de participer à un projet plus grand, la possibilité de réaliser le rêve et la responsabilité de représenter une des tribus à Shashemene prirent le dessus sur les situations personnelles et familiales. Un sacrifice donc, qui reflétait le biais prophétique mais aussi patriarcal du mouvement rasta. Même si les Douze Tribus s'étaient ouvertes à la participation des femmes aux fonctions internes et publiques de l'organisation, les initiatives masculines prévalaient, exacerbées par la nature pionnière de l'installation à Shashemene. Ces ruptures personnelles et familiales en forme de départ influencèrent par la suite les pratiques familiales à Shashemene, avec une sorte de « plus-value » accordée aux femmes jamaïcaines par rapport aux femmes éthiopiennes, qui étaient de langue et culture différentes – nous y reviendrons. Les membres étaient envoyés selon leur ordre d'adhésion ; la discipline de l'organisation expliqua ces ruptures familiales, mais elle fut parfois mise à mal.

La liberté de choix était laissée aux membres des Douze Tribus qui s'étaient tous affiliés avec l'objectif de pouvoir rentrer en Afrique : « Quand c'est ton tour, ils t'appellent et te demandent si tu es prêt ou pas, tu dis oui ou tu dis non »⁸⁶. Après les grands départs de l'année 1976 et le retour en Jamaïque de la plupart des membres de l'EWF qui s'étaient installés à Shashemene avant eux, certains

⁸⁵ Entretien avec M. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *We know we some stone heart [laughs]. Some people say we was stone heart people, that we never give a damn, but it wasn't like that, a true you don't know, we missed beloved ones, yeah, but a sacrifice we know we have to make, it was so fortunate – or say unfortunate? - that it had to be me as Issachar that would have to step forward for holding that seat. I was just twenty years old. One of the youngest you't who a came through ina dem time. Even years after years you realise the bold step of that time* ».

⁸⁶ Entretien avec L. Campbell, Shashemene, 9/09/2003. « *So when your number call, they call you up and ask if you ready or don't ready, you say yes or you say no* ».

membres refusèrent de partir quand leur tour arrivait, ce qui créait des tensions à l'intérieur du groupe. Winston Simons, né en 1945, était un Benjamin. Trois personnes de la même tribu refusèrent de partir avant que vienne son tour. Il n'était que le quatrième sur la liste, mais en 1981 c'est lui qui arriva en Éthiopie. Sa femme le rejoignit rapidement et à Shashemene il retrouva son frère aîné, arrivé en 1977.

À mesure que les nouvelles du nouveau régime militaire en Éthiopie parvenaient en Jamaïque, les lettres écrites par les migrants transatlantiques étaient lues et commentées à Kingston. Elles disaient qu'au vu de la situation de plus en plus difficile financièrement et socialement à Shashemene, il fallait ralentir l'envoi des membres, leur sécurité ne pouvant être assurée et l'espace foncier étant réduit à peau de chagrin suite aux réformes foncières de 1975. En 1981 Winston Simons et sa femme faisaient partie des derniers Jamaïcains arrivés directement depuis Kingston. Ils arrivaient quelques mois après l'installation de Berthal J. Moody, le chapelain du local 43 de l'EWf qui avait été réticent à l'incorporation des membres des Douze Tribus dans son local mais avait néanmoins fait le voyage avec Salomon Wolfe. Alors que le retour en Éthiopie commençait à peine à se concrétiser avec des arrivées plus régulières, la révolution éthiopienne comme les conditions de vie à Shashemene fragilisaient la détermination au retour des « volontaires éthiopiens ».

*

Le premier groupe de « pionniers » à quitter la Jamaïque pour l'Éthiopie en 1968 fut suivi par quarante-quatre personnes entre 1969 et 1991, toutes membres d'une organisation. Aucune n'avait d'expérience migratoire préalable et le départ pour l'Afrique était parfois choisi comme l'alternative à l'émigration vers les métropoles anglophones. Le premier groupe se forma autour de liens familiaux, mais les autres étaient soit des membres de l'*Ethiopian World Federation* soit, pour la plupart, des membres des Douze Tribus. Les premiers détenaient la légitimité sur l'administration des terres, mais seulement quelques membres jamaïcains réussirent à partir. Grâce à leurs efforts, les officiers du local 43 de l'EWf avaient réussi, finalement, à s'approprier cette organisation pan-éthiopienne qui au début ne voulait pas d'eux. Ils en reformulèrent les objectifs pour permettre et légitimer leur retour en Afrique.

Les Douze Tribus d'Israël se formèrent en réaction à la fragilité de l'EWf et avaient la force numérique et financière. Elles avaient mis Shashemene au cœur de leur prosélytisme. Elles participèrent à l'évolution du mouvement rasta, notamment à travers une lecture fondamentaliste de la Bible, l'acceptation du Christ, l'identification aux douze tribus d'Israël, une politique raciale inclusive, un lien organique avec le reggae et l'ouverture à la classe moyenne. Ce qui était jusqu'à présent considéré comme étant des caractéristiques du mouvement rasta, notamment l'exclusivité de la revendication noire, le port des *dreadlocks*, le rituel du *nyabingi* et l'appartenance aux classes les plus défavorisées se voyait transformé.

L'histoire des arrivées en Éthiopie révèle celle du local 43 de l'EWf et d'une nouvelle organisation, les Douze Tribus d'Israël, dont les membres firent le retour à Shashemene. Ces deux organisations structurèrent la mobilité du retour car elles se formèrent et se divisèrent autour des terres de Shashemene. Malgré la révolution éthiopienne qui mettait provisoirement un terme à toute possibilité de retour, la centralité de l'installation à Shashemene dans le développement et les activités de ces groupes faisait d'eux les héritiers des revendications nationalistes et panafricaines pour qui le retour était un droit à défendre. Dans le sillage des migrations jamaïcaines et de la pénétration internationale du reggae, le mouvement rasta était sur le point de sortir de son contexte jamaïcain et de subir d'autres profondes évolutions. La revitalisation de l'EWf en Angleterre et l'installation de dix-huit branches internationales des Douze Tribus d'Israël nourrirent l'imaginaire contemporain du retour avec le projet d'installation à Shashemene, où se reflétèrent finalement la complexité et la diversité du mouvement rasta international.

CHAPITRE VI

Internationalisation et diversités des arrivées à Shashemene

Le rythme des arrivées en Éthiopie se ralentit à partir de la fin des années 1970. Les communautés rastas en Jamaïque et ailleurs recevaient des lettres des résidents à Shashemene qui leur indiquaient combien il était difficile alors d'y vivre et déconseillaient toute installation. Avec la chute de l'empire encore fraîche dans les mémoires, la grande famine de 1984 et les restrictions imposées par le gouvernement de Mengistu Hailé Mariam, les perspectives d'installation à Shashemene semblèrent définitivement bloquées. Sans ouverture politique éthiopienne, sans réactualisation des politiques panafricaines du pays, la communauté rasta de Shashemene, qui comprenait alors une cinquantaine de personnes et de nombreux enfants, aurait pu rester en l'état et continuer son fragile développement. En croisant des récits de vie recueillis à Shashemene et des sources premières comme les imprimés rastas, ce chapitre montrera que les dynamiques de retour profitèrent d'un nouveau souffle, impulsé par le développement et l'internationalisation du mouvement rastafari. Entre 1992 et 2003, près de quatre-vingt-quinze personnes s'installèrent sur les terres de Shashemene données « aux peuples noirs du monde », avec une accélération à l'approche de l'an 2000 : cinquante et unes d'entre elles furent enregistrées entre 2000 et 2003 – mais le recul temporel manque pour savoir si elles seront définitives.

Nous verrons que plusieurs éléments caractérisaient ces arrivées. Auparavant étaient venus des Caribéens migrants, passés par les villes du Nord des États-Unis, quelques Américains, puis des Jamaïcains, arrivés directement de Kingston à travers l'*Ethiopian World Federation* et les Douze Tribus d'Israël. Les arrivées des années 1990 étaient marquées par le rôle que ces organisations jouaient dans les pratiques du retour à Shashemene, mais aussi par le renouveau des pratiques *nyabinghi* et des arrivées sans affiliation formelle. La multiplication des lieux de départ des acteurs, la mobilité de leurs trajectoires et la diversification de leurs origines sociales illustraient les transformations de la « nation éthiopienne du monde ». Les Rastas arrivés à Shashemene au cours des années 1990 démontraient que les héritages de l'éthiopianisme et du nationalisme étaient gardés vivants, et reflétaient l'internationalisation du mouvement rasta qui s'était trouvé des racines dans le sillage des migrations jamaïcaines et une voix dans le sillon du reggae.

1. Les dynamiques d'internationalisation du mouvement rastafari

a. Les migrations jamaïcaines

L'internationalisation du mouvement rastafari se fit rapidement, le long de routes différentes qui parfois se rencontraient, s'accompagnaient, se séparaient de nouveau : les migrations jamaïcaines et le succès planétaire du reggae. Harry Goulbourne insistait encore récemment : « on peut soutenir que les Africains caribéens (*Caribbean Africans*) ont été les membres de la diaspora africaine les plus mobiles dans le monde atlantique » (Goulbourne 2002 : 8). Nous avons déjà vu combien les Caribéens et les Jamaïcains en particulier avaient circulé vers l'Afrique de l'ouest, l'Amérique centrale, les États-Unis et le Royaume-Uni. Durant la deuxième moitié du vingtième siècle, les migrations jamaïcaines continuèrent vers les métropoles anglophones malgré des législations différentes aux États-Unis et au Royaume-Uni.

L'adoption de l'*Immigration and Nationality Act* en 1965 aux États-Unis ouvrit la porte à une migration de masse en éliminant le petit quota auquel était limité la Jamaïque depuis 1952, et cette ouverture se répercuta rapidement sur les chiffres (Foner 1987 : 198 et Kasinitz 1992 : 32). En revanche, au Royaume-Uni l'adoption du *Commonwealth Immigrant Act* en 1962 marqua une rupture officielle avec la tradition de libre circulation et d'installation en métropole des citoyens des colonies et du Commonwealth qui prévalait jusqu'alors. Les modalités d'entrée sur le territoire devinrent encore plus strictes en 1968, quand l'extrême droite conservatrice montait sur le devant de la scène politique britannique. Ces législations eurent comme conséquence de réduire l'immigration primaire alors que la population caribéenne ne cessait d'augmenter suivant son accroissement naturel (Lassalle 1997 : 22, 35-37). Des régions et des quartiers entiers se virent identifiés avec ces migrants caribéens : c'est le cas de Brooklyn, du Bronx et du Queens à New York, mais aussi de Brixton à Londres, des West Midlands, de Birmingham ou Manchester au Royaume-Uni. Les migrants arrivant dans les métropoles anglophones au cours des années 1960 étaient issus de l'élite urbaine éduquée qui voulait protéger ses richesses des fluctuations de l'économie, c'étaient des femmes, en augmentation constante, mais aussi des enfants de la classe moyenne au désir d'opportunités plus larges et de nombreux pauvres qui cherchaient un niveau de vie supérieur à celui dont ils étaient coutumiers et venaient répondre aux besoins de main-d'œuvre (Foner 1987 : 199-200, Kasinitz 1992 : 27-28, Lassalle 1997 : 22). Ces deux terres d'accueil, États-Unis et Angleterre, étaient fort différentes en termes de structure sociale, d'opportunités économiques et de population, mais dans les deux cas un changement se produisait que Nancy Foner explique bien pour les États-Unis :

« Le changement peut-être le plus frappant était qu'être noir prenait un autre sens, plus douloureux. En faisant part de la population noire

plus large dans une Amérique divisée racialement, être noir devenait plus un stigmate qu'il ne l'avait été en Jamaïque » (Foner 1987: 202).

Ce n'était pas pour dire qu'être noir en Jamaïque était anodin, depuis longtemps la peau noire y était dévaluée. Aux yeux de la plupart des Jamaïcains, la blancheur représentait le pouvoir et la richesse alors que la négritude représentait la pauvreté et un statut social inférieur. Mais après l'indépendance, la couleur n'était plus la même barrière dans les mobilités sociales. Un des informateurs de N. Foner avoua qu'en Jamaïque le préjugé lié à la classe sociale était plus important que le préjugé de couleur. C'est pourquoi un autre informateur pouvait lui dire « honnêtement, je n'avais pas conscience de ma couleur avant d'arriver ici » (Foner 1987 : 203). Il savait bien sûr qu'il était noir, et était au courant du racisme américain, qu'il avait probablement déjà goûté lors d'une visite préalable. C'était une chose que d'entendre parler du préjugé de couleur, une autre que de l'expérimenter au quotidien. Comme à la charnière du dix-neuvième et du vingtième siècle, le processus migratoire favorisait l'émergence d'une conscience noire. Aux États-Unis, les relations complexes entre Jamaïcains et Afro-américains, mais aussi avec les autres Caribéens, anglophones, hispanophones ou Haïtiens firent l'objet de nombreuses recherches sur lesquelles nous ne nous étendrons pas ici. Ces relations jouaient dans les représentations que les communautés caribéennes ou jamaïcaines avaient d'elles-mêmes, autant que dans leur positionnement social et économique (Hintzen 2004). Migrants vers les États-Unis ou se stabilisant au Royaume-Uni, les Jamaïcains formaient de larges contingents de travailleurs et ils apportaient avec eux leur langue, leur culture ou leur musique.

Parmi eux se trouvaient des Rastafariens qui servirent de tête de pont à la diffusion du mouvement. Ils furent toujours d'abord associés publiquement à des pratiques criminelles, violence, trafic de drogue et d'armes, homicides. Certes la Jamaïque, à travers ses émigrations massives avait aussi « exporté » ses gangs. L'ouvrage de Laurie Gunst relate brillamment l'internationalisation criminelle des Jamaïcains qui se confrontèrent aux gangs américains dans le contrôle de territoires et de trafics (Gunst 1995). S'ils portaient parfois des attributs rastas comme les *dreadlocks*, ils n'étaient pas pour autant des Rastafariens, qui dans l'ensemble souffrirent beaucoup de l'amalgame fait entre eux et les criminels jamaïcains et plus largement, entre eux et la criminalité noire en Jamaïque comme ailleurs. À partir des années 1970, la police new-yorkaise mena de grandes opérations contre le mouvement rasta naissant et suggéra que la violence était inhérente aux croyances des Rastas (Hepner 1998 : 126-131). Des crimes leur étaient arbitrairement attribués et durant les années 1980 les médias américains furent inondés d'images violentes et sinistres des Rastas. Au Royaume-Uni entre 1971 et 1973, police et médias lancèrent un programme de description de la jeunesse noire comme étant agressive et criminelle. Dans le rapport connu sous le nom *Shades of Grey* sur les relations entre police et Caribéens à Handsworth, un quartier de Birmingham, la brutalité de la police était justifiée par la construction d'une « sous-culture *dreadlocks* criminalisée » (Campbell 1994 : 191-192). L'image d'une « menace rasta » fut

diffusée dans les médias britanniques, légitimée par la thèse d'Ernest Cashmore sans que soient remises en cause les pratiques policières racistes de l'Angleterre des années 1970 (Cashmore 1979). L'image négative qui était construite aux Rastas ne réussit à éteindre ni le mouvement ni sa musique, le reggae.

b. Le reggae

Le reggae *roots*, qui contient le message des Rastafariens, trouva un vaste écho international et fut un des principaux vecteurs de diffusion du mouvement rastafari dans le monde (van Dijk 1998, Savishinsky 1994a, Bonacci 2003). Le reggae est issu de rythmes venus d'Afrique (*burru* et *kumina*) et de l'influence de musiques américaines populaires en Jamaïque (*rhythm and blues*, *soul*, *jazz*) pour finalement transformer le *gospel*, le *mento*, le *ska* (1960-1966) et le *rocksteady* (1966-1968) qui faisaient alors danser la Jamaïque. Né en 1968, le reggae proprement dit fut durant les années 1970 et 1980 intimement associé au mouvement rasta (Reckord 1977, Bilby et Leid 1986, Blum 2004). Rastafari et reggae ne sont pourtant pas réductibles l'un à l'autre, mais c'est grâce au reggae que les Rastafariens formulèrent leur apport le plus visible à la culture populaire jamaïcaine. Même si certains artistes importants comme Prince Buster ou Jimmy Cliff ne s'identifiaient pas aux Rastas, ces derniers donnèrent au ghetto et aux prophètes une voix qui fut acclamée mondialement. Les artistes embrassant la foi rastafari se plièrent aux instruments et à l'ingénierie de leur temps, qu'ils bouleversèrent en inventant et en perfectionnant l'art du remix, le *dub*, tout en préservant l'utilisation des tambours *nyabingi*. De nombreux groupes et individus marquèrent les débuts du reggae *roots*, comme The Ethiopians, The Abyssinians, Burning Spear, Alton Ellis, Dennis Brown, etc. mais seuls quelques-uns eurent la chance de bénéficier des investissements de l'industrie du disque britannique. Parmi eux, Bob Marley demeure une figure centrale. Comme le dit Roger Steffens, archiviste du reggae et biographe de Bob Marley : « Bob Marley est le Rastaman le plus connu qui ait jamais vécu » (Steffens 1998 : 253).

Les détails biographiques de Bob Marley sont bien connus dans l'ensemble (Davis 1991, Blum 2004). Né en 1945, métis, incarnant les contradictions de la ligne de couleur, il était arrivé encore enfant dans les ghettos de Kingston, puis partit travailler aux États-Unis en 1966, manquant la visite d'Hailé Sellassié I^{er} en Jamaïque. De retour à Kingston, Marley se familiarisa avec les Rastas, leurs pratiques du raisonnement, les rythmes *nyabingi*, le *Italk*, la langue égalitaire et la *livity ital*. Après de nombreux enregistrements de *gospel*, de *soul*, de *ska* et de *rocksteady*, la première chanson rasta enregistrée par Marley, en 1968, s'intitule *Selassie Is the Chapel*. Les paroles lui avaient été confiées par le charismatique Mortimo Planno dont nous avons déjà parlé¹. Après plusieurs échecs commerciaux du trio vocal fondé en 1963 avec Winston « Peter Tosh » McIntosh et Bunny

¹ Mortimo Planno avait financé ce disque, qui n'avait été pressé qu'à vingt-six copies (Steffens 1998: 257). Il a récemment été ressorti par Bruno Blum (JAD / EMI, 1997).

« Wailer » Livingston, fin 1972 Marley trouva enfin un financement, un directeur artistique et un distributeur à Londres. Les deux premiers albums du trio diffusés en Europe, *Catch a Fire* (1973) et *Burnin'* (1973) à l'engagement militant marqué, n'obtinrent qu'un succès d'estime malgré leurs paroles et musiques très travaillées. Le premier album solo *Natty Dread* (1974) où le trio vocal *The I Three* formé par Rita Marley, Judy Mowatt et Marcia Griffiths remplaçait Tosh et Bunny, ne se vendit pas mieux. Ce n'est qu'après une version au succès international de la composition de Marley *I Shot the Sheriff* interprétée par Eric Clapton en 1974 que le Jamaïcain attira l'attention des médias. Devant les journalistes, Bob Marley n'hésitait jamais à défendre sa musique, ses opinions, ses interprétations de Rasta sur la nature d'Hailé Sellassié I^{er}, l'incarnation de Dieu en l'homme et le caractère diabolique du Vatican et de Babylone.

L'album *Rastaman Vibration* (1976) signait finalement le triomphe de Marley : le *sufferer* influençait la Jamaïque, il avait acquis la reconnaissance et le succès financier tout en restant militant. Il dénonçait l'illettrisme comme outil du capitalisme dans *Slave Driver*, s'élevait contre l'emprise des églises dans *Get Up Stand Up* et chantait le retour en Afrique avec les tambours *nyabingi* en accompagnement dans *Rastaman Chant*. Ses albums suivants, parmi lesquels *Exodus* (1977), *Survival* (1979) et *Uprising* (1980), portés internationalement par de grandes tournées, firent de lui le symbole victorieux des opprimés du monde entier. Marley formulait aussi une critique acérée de la politique néo-coloniale jamaïcaine. Rescapé d'une tentative d'assassinat en 1976, il était sur scène deux jours plus tard. Après seize mois d'exil et dans l'espoir de calmer les violences urbaines, il rassembla en 1978 dans le stade de Kingston les rivaux politiques Edward Seaga (JLP) et Michael Manley (PNP) pour le *One Love Peace Concert*. Quelques mois plus tard il reçut à New York la médaille de la paix des Nations Unies « de la part de 500 millions d'Africains » pour honorer son engagement pour la paix et la solidarité (Steffens 1998 : 260).

Les références à l'Afrique parcouraient les albums et la vie de Marley : revendication d'une identité africaine, solidarité avec les luttes de libération du continent (*Africa Unite*), reprise d'un discours d'Hailé Sellassié I^{er} prononcé en 1963 aux Nations Unies (*War*) et revendication du droit au retour en Afrique interprété littéralement (*Exodus*). En 1999, le magazine *Times* qualifia l'album *Exodus* de « l'enregistrement pop le plus important du siècle » (Gilroy 2005 : 227). Bob Marley fit une seule visite à Shashemene, en 1978, où il retrouva ses frères des Douze Tribus d'Israël, organisation dont il était membre (Joseph)². Certaines de ses chansons y furent écrites, comme *Zimbabwe*³.

² Quelques mois avant sa mort, en novembre 1980, Bob Marley se fit baptiser à New York par l'Église orthodoxe éthiopienne. Le nom de Berhane Sellassié, lumière de la Trinité lui fut alors donné.

³ Plusieurs des Rastas présents à Shashemene lors de la visite de Bob Marley racontèrent comment ils avaient participé à l'élaboration de la chanson *Zimbabwe* de Bob Marley.



Desmond Martin, Alan 'Skill' Cole, Bob Marley et Yosef Leach, Maurice Lee, Bro. Malachi, Sis. Yvonne Leach, Ronald Simmons, Shashemene, 1978, Archives Mebrat Bekele, Shashemene © DR



De haut en bas et de gauche à droite : Desmond Martin, Donald Leach, Bob Marley, Kasai ?, Youth Simeon, Maurice Lee, Eric Smith, Ruel McLaughlin, Johnnie Bisrat, Ronald Simmons, Lip,

Alan 'Skill' Cole, Llewellyn 'Zulu' Campbell, Vincent Wisdom, à Wondo Genet, 1978, Archives M. Lee, Shashemene © DR



De haut et bas et de gauche à droite : Kasai, Eric Smith, Maurice Lee, Bob Marley, Donald Leach, Lip, Alan 'Skill' Cole, Vincent Wisdom, Llewellyn 'Zulu' Campbell, à Wondo Genet, 1978, Archives M. Lee, Shashemene © DR

En 1980 Marley fit deux voyages sur le continent africain. Il joua deux concerts gratuits au Gabon, invité par les filles du président Omar Bongo Ondima, au pouvoir depuis 1967. Il fut ensuite invité officiellement aux célébrations d'indépendance du Zimbabwe où il fit deux concerts, un pour les officiels et un autre le lendemain, avec une entrée gratuite, pour tous ceux qui n'avaient pu l'entendre la veille (Campbell 1994 : 144-147). C'était un grand honneur pour Marley, enfin reçu sur le sol africain, et qui pour la jeunesse locale représentait un modèle unique de réussite tout en incarnant une voix rebelle. Robert Mugabe, alors premier ministre, l'invita même à prendre résidence au Zimbabwe (Steffens 1998 : 262). En 1981 *Get Up Stand Up*, enregistré avec les Wailers, était adopté par Amnesty International comme l'hymne de leur campagne mondiale pour défendre la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (Gilroy 2005 : 229).



Le label du pressing jamaïcain de l'album Exodus produit en 1977 par Bob Marley and the Wailers pour le label Tuff Gong © DR

La carrière exceptionnelle de Marley fit connaître au monde la Jamaïque, le reggae et le message rastafari. Elle attira en Jamaïque de nombreux visiteurs en quête de culture, de foi et d'imaginaire. Le reggae fut un élément essentiel dans la diffusion des symboles associés au mouvement rasta : les couleurs vert, or et rouge, les *dreadlocks*, l'usage de la *ganja*, la figure d'Hailé Sellassié I^{er} ; il permit la diffusion d'une idéologie rebelle, survivante, libératrice qu'incarnait rastafari. Bien que les paroles du reggae ne soient pas toujours comprises en raison de la spécificité de la langue et du contexte jamaïcain, la musique fut le premier vecteur par lequel le mouvement rastafari se fit connaître en Afrique (Savishinsky 1994b) mais aussi dans des lieux plus lointains comme l'Australie, la Nouvelle Zélande et les petites îles du Pacifique, Fiji, Tonga et Samoa. La recherche sur la diffusion internationale du mouvement est encore rare. Le mouvement rastafari a été plus étudié dans la Caraïbe continentale ou insulaire, Guyane, Dominique, Antigua, Trinidad, St. Kits et St. Vincent etc. qu'en Europe continentale, où seulement les Pays-Bas et l'Italie

attirèrent l'attention des chercheurs (Bonacci 2001-2002, 2003) alors que les communautés en France, au Portugal, en Espagne, en Allemagne et en Finlande, qui ne sont pas des moindres, restent méconnues. La dissémination des idées et pratiques rastafari donna naissance à une contre-culture hétérogène mais le manque de données empêche des conclusions générales (van Dijk 1998 : 194). Ces « nouveaux » Rastafariens s'attachèrent d'abord aux idées sociales, politiques et culturelles associées au mouvement plutôt qu'au message strictement religieux. Pourtant, comme le cas de l'Italie l'a démontré, des communautés à caractère religieux se développèrent au sein de formes plus séculaires, souvent grâce à des contacts internationaux et des rencontres avec des Rastas plus âgés.

Le contexte culturel spécifique dans lequel se forma le mouvement rasta pouvait rendre improbable sa diffusion et sa réadaptation internationale. Pétri par l'internationalisme noir ainsi que par les traditions religieuses populaires jamaïcaines comme le revivalisme, le mouvement rasta restait, dans une certaine mesure, typiquement jamaïcain. Dans des contextes caribéens similaires à la Jamaïque ou dans des lieux où la présence jamaïcaine était importante comme au Royaume-Uni, les idées et pratiques rastas pouvaient facilement être adaptées. Dans des contextes culturellement très différents, certaines d'entre elles pouvaient sembler difficile à incorporer et manquer de sens. Les célébrations rastas en Italie qui voulaient mettre en scène le rituel du *nyabingi* en étaient un exemple : le rituel y était recréé, réinventé, sans que ses spécificités jamaïcaines (l'espace circulaire, le feu, la représentation rituelle de l'Afrique) ne puissent prendre place (Bonacci 2003 : 88). Les tensions à l'œuvre entre une culture locale et une diffusion internationale soulignaient les limites de la réappropriation d'une identité noire autant que, après des adaptations, la potentielle universalité du mouvement.

c. Reggae et retour

D'une manière générale, les thèmes du reggae couvraient de nombreux aspects : nouvelles locales, critique sociale et politique, amour et amitié, appel à la révolte, fierté noire, conscience diasporique et panafricaine, croyances des Rastafariens etc., mais on y trouve aussi un corpus moins bien connu, directement lié au retour en Afrique. Bruno Blum, spécialiste de la musique jamaïcaine a ainsi sélectionné cent vingt-six titres ayant des références explicites au retour en Afrique, à la terre promise, à Sion et à l'Éthiopie. Sans prétendre à l'exhaustivité, cette sélection couvre les années 1958 à 1983 et forme un riche corpus musical appelé « *Repatriation reggae* » dont les détails sont en fin d'ouvrage.

Le thème du retour en Afrique dans la musique populaire jamaïcaine précédait d'ailleurs l'avènement du reggae : ainsi *Ethiopia* des Jamaican Calypsonians interprété par Lord Lebby était un des premiers *mento*, enregistré en 1958 ; *Exodus* était joué en 1962 par les Skatalites, une des principales formations de l'île ; *Carry Go Bring Come* de Justin Hines & the Dominoes en 1963 et *I've Got to Go Back Home* de Bob Andy en 1967 furent de grands succès qui décrivaient les conditions de vie

misérables dans les ghettos pour expliquer le désir de rentrer « à la maison ». Neuf enregistrements de Bob Marley et les Wailers figurent dans cette sélection, dont trois variations d'*Exodus*. Trois chansons et une pièce instrumentale de 1959 sont interprétées par Count Ossie et son ensemble de percussions, connu plus tard sous le nom de *Mystic Revelation of Rastafari*.



Un 45 tours de Count Ossie produit vers 1970 par Clement Seymour Dodd pour le label Studio One © DR

Mort dans un accident de voiture en 1976, Count Ossie avait eu le temps d'établir un centre culturel dans son quartier à l'ouest de Kingston au pied des collines de Wareika. Toujours ouvert en 2007, ce centre est à l'image des liens qui unissaient les Rastas à leur communauté de quartier. Count Ossie et son ensemble furent parmi les premiers à promouvoir publiquement la musique des Rastas connue sous le nom de *nyabingi*. Avec les tambours basse, *fundeh* et *repeater*, ils

élargissaient souvent leur orchestre à des instruments à vent, flûte, trombone, trompette et saxophone, aux guitares et contrebasse, et ont beaucoup compté dans la transmission de chants plus anciens qui forment le corpus musical « sacré » des Rastas (*nyabingi*), différent du corpus « profane » du reggae⁴. Les titres sont évocateurs, *Leaving This Land*, *Going Home to Zion Land* et représentatifs d'un corpus *nyabingi* beaucoup plus large.

Jusqu'à 1965, presque tous les titres de notre sélection étaient joués sur un rythme ska très marqué, vif et rapide comme le *Dreamland* (1964) des Wailers. Par la suite, le rythme *rocksteady* évolua pour former le fameux « *one drop* » du reggae en 1968. Il est intéressant de noter que malgré quelques enregistrements à la date incertaine et une certaine partialité de cette sélection, il y a des années où le thème du retour forme un pic considérable, comme en 1970, 1976, 1977 et 1978. Les années suivant la révolution éthiopienne et les bouleversements politiques qui l'ont accompagné ont été prolifiques en reggae évoquant le retour, ce que l'on peut en partie expliquer par le succès de Bob Marley au cours de cette période, qui incita nombre d'artistes de reggae à s'approprier les thèmes rastas. Mais c'est surtout la constance de ces thèmes qui est soulignée dans le tableau suivant, où est indiquée dans la ligne du haut l'année d'enregistrement et dans celle du bas le nombre de chansons de notre corpus entre 1968 et 1983 :

1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975
4	5	11	4	2	8	4	7
1976	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983
17	19	9	8	3	1	4	1

Ce sont des thèmes classiques qui sont répétés tout au long de cette sélection, un rappel constant de l'esclavage, de la captivité, contrasté par l'image libératrice de l'Afrique et de l'Éthiopie, présente dans de nombreux titres et presque toutes les paroles. Le thème du départ du train pour la terre promise, datant probablement du dix-neuvième siècle, et déjà repris dans le classique du gospel américain *This Train*, était régulièrement utilisé : ainsi *Freedom Train* de Laurel Aitken (1964), *Train*

⁴ Samuel Clayton, membre de la deuxième mission jamaïcaine pour le retour en Afrique en 1963-1965 fait partie de cet ensemble musical. *Mystic Revelation of Rastafari* reste socialement très actif et fait régulièrement des concerts dans des écoles pour sensibiliser les jeunes à la musique et l'identité noire de Jamaïque. Lors de l'anniversaire de Samuel Clayton en 2002, fêté dans le centre culturel de Wareika, un projet de retour en Afrique était encore une fois reformulé. Notes et entretien avec Samuel Clayton, Kingston, 27/03/2002.

to Glory des Ethiopians (1968), *Rasta Train* de Lee Perry et Jimmy (1974), *Train to Rhodesia* de Big Youth (1975) et *Zion Train* de Bob Marley & the Wailers (1980). Des références au trope classique du bateau, ici celui de Marcus Garvey sont visibles dans *Black Starliner Must Come* de Culture (1977), *Black Starliner* de Reggae Regular (1978) ou rappelé par *Selassie Ship* de Niney et Errol (ca. 1979). Les thèmes bibliques sont omniprésents, dans les références à Jérusalem (Carlton & the Shoes, 1969), au Jourdain (Sugar Minott, 1979) et, bien sûr, à Sion : *Forward on to Zion* du trio vocal les Abyssinians (1976), *Holy Mount Zion* des Heptones (1976), *In Zion* de Ras Michael and the Sons of Negus (ca. 1976) qui reprenaient un rythme *nyabingi*. Le thème de la terre est aussi prégnant, qu'elle soit la terre joyeuse, la terre promise, la terre sainte, la terre du jugement, la terre d'Éthiopie ou la terre du rêve, elle parcourt de nombreux textes. Loin d'une vision défaitiste, plusieurs chansons font acte de l'action : « *let me lead you / and take you to the promised land* » chante Gregory Isaacs (1972) et « *I'm going / I'm going... / going back to Africa / 'cause I'm black* » affirmait Alton Ellis. D'autres sont explicites, intitulées *Repatriation* par Dennis Brown (1978) ou par Burning Spear (1983) qui en fait un chant lancinant et douloureux.

L'Afrique - Éthiopie est représentée comme la « terre libre » et le retour comme un désir, une volonté, un droit. À ce corpus pourraient probablement être ajoutées de nombreuses autres chansons reggae. Elles ont toutes contribué à perpétuer et entretenir l'imagerie classique identifiant le retour à un acte de libération, d'émancipation et de rédemption. Indissociable du mouvement rasta, le reggae a fait circuler l'identité des Rastas dans des lieux encore plus lointains que ceux où les avaient amenés les dynamiques migratoires. Cette identité, réinterprétée, réappropriée, reformulée a donné forme au mouvement rasta contemporain, dont toutes les diversités se sont retrouvées à Shashemene.

2. L'EFW au Royaume-Uni

Il serait trop long de détailler ici toute l'histoire du mouvement rastafari en Angleterre, ce qui a été fait par ailleurs (Cashmore 1979, van Dijk 1998, Campbell 1994). Il nous suffira de souligner quelques-uns des points saillants de l'histoire de l'EFW avant d'introduire les membres venus en Éthiopie depuis le Royaume-Uni. Peu nombreux, des Rastafariens étaient néanmoins présents au Royaume-Uni depuis les années 1950, et avaient des relations discontinues avec la Jamaïque et l'Éthiopie⁵. Ils eurent alors peu d'impact sur les communautés noires, même si plusieurs d'entre eux partirent pour l'Éthiopie, à pied pour Noel Dyer ou par avion comme Desmond Christie. Un autre groupe de quatre personnes serait parti en 1962 en voiture par la France, l'Espagne et le Maroc pour rejoindre l'Éthiopie, mais nous n'en avons pas trouvé de traces ailleurs⁶.

⁵ Adams, Norman (Jah Blue), *A historical report. The Rastafari movement in England*. (2002 : 35-43).

⁶ Adams (2002 : 43).

À la fin des années 1960, en plus du reggae qui fit une entrée fracassante sur la scène populaire britannique, un autre élément contribua à fertiliser le terrain sur lequel Rastafari se développa. Des groupes de Black Power comme le *Racial Adjustment Action Society* mené par Michael X (de Freitas) et le *Universal Colored People's Association* commencèrent d'articuler les intérêts et revendications des communautés noires dans le pays (van Dijk 1998 : 179, Naipaul 1980 : 1-91). Ils avaient été créés sur la dynamique impulsée par la visite de Stokely Carmichael en 1967 mais furent de courte durée. Comme le souligna Horace Campbell, « une corrélation directe a été faite au Royaume-Uni entre le déclin du mouvement Black Power et l'émergence de Rastafari » (Campbell 1994 : 179). En 1969 deux Rastas jamaïcains, Ascento Foxe et Keith Berry fondèrent l'*Universal Black People's Improvement Organisation* (UBIO) dont les membres n'étaient pas tous Rastas mais aussi des garveyites et des intellectuels. Comme l'organisation de Marcus Garvey, leur hymne était l'hymne éthiopien universel écrit par le rabbin Arnold Josiah Ford en 1920. Tout en rassemblant surtout des Jamaïcains, l'UBIO fut important dans le développement d'une conscience sociale et politique au sein de la jeunesse noire britannique⁷. Alors que les accrochages sérieux entre jeunes Noirs et police se multipliaient, l'UBIO devenait le *People's Democratic Movement* (PDM). Aux visées plus politiques, le PDM publiait une lettre mensuelle appelée *The Rastafarian Cry*. En 1972, une délégation partit en Jamaïque à une période où les départs vers l'Éthiopie de membres de l'EWf étaient encore réguliers. Au retour des délégués, le PDM devenait le local 33 de l'*Ethiopian World Federation*, avec une charte délivrée par les quartiers généraux de New York⁸. Comme l'indiqua un des leaders du PDM puis du local 33 : « au début de l'année 1973 une nouvelle génération de jeunes rastas *hard core* avait émergé au sein de la Fédération »⁹. Cette nouvelle génération est celle que nous retrouverons en Éthiopie.

Une autre délégation se rendit en 1973 à New York et en Jamaïque, cette fois au nom du local 33, pour y renouer des contacts avec l'Église orthodoxe éthiopienne et les aînés Rastas. Grâce à leurs efforts, une branche de l'Église éthiopienne fut finalement établie à Londres en 1974. Malgré des différends doctrinaux avec l'Église dans les années suivantes, ces relations avec la foi éthiopienne et avec l'EWf permirent le développement d'une identité culturelle rasta forte. Suite à la première grande conférence de Rastafariens tenue à Londres en janvier 1975, une manifestation et une pétition déposée en 1975 offrirent à Hailé Sellassié I^{er} la constance de leur sympathie et de leur soutien. Les confrontations avec les autorités devinrent de notoriété publique, et en 1977 paraissait le rapport appelé *Shades of Grey* qui amalgamait les *dreadlocks* à une culture de criminalité. La répression constante des communautés noires, la crise

⁷ Installée à Portobello Road, dans l'ouest de Londres, l'organisation promouvait l'apprentissage de l'histoire africaine, la transmission de la conception rasta d'Hailé Sellassié I et l'action politique à travers des mobilisations contre l'apartheid en Afrique du Sud (Adams 2002 : 46-53).

⁸ Adams (2002 : 59). Par la suite s'ouvrit le local 111 de l'EWf à Birmingham.

⁹ Adams (2002 : 65).

économique qui étouffait l'industrie britannique et l'arrivée du gouvernement de Margaret Thatcher créèrent les conditions d'une évolution radicale de la mobilisation noire et du mouvement rasta. Choquant l'opinion publique britannique, de grandes révoltes ébranlèrent le royaume en 1980 et 1981, et des confrontations ouvertes entre Noirs et police eurent lieu dans les rues de Brixton et Southall à Londres, mais aussi, prenant une envergure nationale, à Liverpool, Manchester, Birmingham, Leeds, Southampton etc. La jeunesse en colère fut parfois suivie par la jeunesse blanche, qui était autant fatiguée du chômage et dégoûtée de la classe politique (Campbell 1994 : 205). Dans ces révoltes de 1980 et d'avril 1981, mises en poésie et en musique par Linton Kwesi Johnson, se forgea la nouvelle génération de Rastas, radicale, noire et déterminée¹⁰.

a. Tadesse King

Né en 1956 d'un père sierra léonais et d'une mère anglaise, Tadesse King illustre cet élargissement de la base du mouvement rasta en Angleterre qui, d'une affaire jamaïcaine, était en train de redevenir une affaire panafricaine, regroupant diverses nationalités. Élevé dans une famille catholique, il fit de brillantes études d'ingénierie du bâtiment et commença à travailler en Angleterre. Métis, mais poussé par la pureté raciale qu'il estimait nécessaire, parce que « *you're either or either* » (tu es l'un ou l'autre) il devint noir et se référant aux versets bibliques sur le léopard qui ne pouvait changer sa peau il devint Éthiopien. Regardant Dieu à travers les lunettes de l'Éthiopie, il devint Rastafarien. Imprégné par le reggae et éveillé par le Black Power venu d'Amérique, il fréquenta l'Église éthiopienne et chercha la discussion avec des Rastas plus âgés. Il fréquenta St Agnes Place à Londres, un grand bâtiment où s'étaient installés des Rastas sous le nom de « Rasta International ». Ils organisèrent en 1981 la deuxième grande conférence rastafari où les positions semblaient diverger entre une priorité donnée au rapatriement et une autre à l'organisation et la centralisation préalable¹¹. Tadesse King prit position pour le rapatriement comme priorité. Ces années, comme il le racontait, furent un tournant :

« On a avancé vers Rasta International et puis vers la Fédération comme *Research and Repatriation Committee*. À l'époque la hiérarchie de la Fédération était endormie (...) on ne pouvait donc pas demander une charte pour ouvrir un local. On s'appelait *Research and Repatriation Committee*. Cela voulait dire qu'on participait à la revitalisation de la Fédération et on se documentait sur le rapatriement en même temps. J'étais jeune quand j'étais engagé dans ces actions en Angleterre, et je suis passé à travers les grandes révoltes du début des années 1980, Brixton, Liverpool, des révoltes dans toute l'Angleterre et nous avons

¹⁰ Linton Kwesi Johnson (2002) a publié ses poèmes en patois qui dressent un portrait incisif de la situation sociale des Noirs en Angleterre. Plusieurs albums mirent en musique sa poésie, qui devenait ainsi de la *dub poetry*.

¹¹ Adams (2002 : 122).

été au parlement en tant que jeunes rastas pour représenter les Rastas de Brixton »¹².

La revitalisation de l'EWf ainsi amorcée grâce à un fort intérêt pour les questions de retour, le nationalisme noir reprenait le dessus. Dans le paysage rasta anglais qui voyait s'ouvrir des branches d'organisations connues comme les Douze Tribus d'Israël, et d'autres moins connues, l'allégeance à l'EWf offrait aux difficultés sociales une réponse militante :

« En regardant l'échelle sociale, le Noir est en bas et pour monter il doit s'organiser, c'est un problème noir, donc nous devons avoir un gouvernement noir pour la nation noire qui manque depuis l'esclavage. Notre compréhension et enseignement c'est que la Constitution de la Fédération forme un gouvernement pour cette nation. Sa Majesté l'a donnée aux Noirs du monde afin qu'ils s'unissent et viennent chez eux (...) il a donné une Constitution pour les Éthiopiens hors d'Éthiopie - Afrique, les Éthiopiens tout autour du monde, Éthiopiens signifiant Noirs »¹³.

Plus que de s'efforcer à changer les conditions de vie existantes en Angleterre, Tadesse King et les Rastas engagés dans le *Research and Repatriation Committee* revitalisèrent l'organisation qui, entre les États-Unis et la Jamaïque, s'était essouffée. Cette revitalisation était intrinsèquement liée aux statuts de l'EWf, l'organisation historique pan-éthiopienne à qui l'administration des terres de Shashemene avait été confiée. Si le retour n'était pas à proprement parler cité dans la Constitution de l'EWf, la mention de l'Éthiopie comme l'« héritage divin » des peuples noirs du monde activait les identifications. Cette Constitution, prévue pour servir de ciment social à des groupes d'au moins vingt-cinq personnes et pour organiser le soutien international à l'Éthiopie servit de métaphore d'un gouvernement noir. Elle se voulait « l'organisation fédératrice » qui revendiquait la légitimité du retour et de l'installation à Shashemene.

Deux documents importants pour le mouvement furent publiés en 1982 : un rapport de l'Église catholique qui se demandait quelle attitude adopter avec les Rastafariens et un autre du *Ethnic Minorities Committee* qui dépendait de

¹² Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003. « *We progressed to Rasta International and then to Federation as Research and Repatriation Committee. At that time the head of the Federation was dormant (...) so we couldn't apply for a charter. We did call ourselves Research and Repatriation Committee. Meaning to say that we assist in revitalizing the Federation and research repatriation at the same time. It was very much as a young man involved in those works in England, and coming through the big riots that took place in early eighties, Brixton, Liverpool riot, riot all over England, and we went to Parliament as young Rastas and represent the Rastas from Brixton.* »

¹³ Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003. « *Looking at the social ladder, Black is at the bottom and in order to rise, they have to organize themselves, that's a black problem, so we must have a black government for the black nation that has been missing since slavery. Our understanding and teaching is that the Constitution of the Federation is the government for the nation. His Majesty gave it to the black people of the world in order to unite and come home (...) He grant a Constitution for Ethiopians outside of Ethiopia Africa, Ethiopians all over the world, Ethiopians meaning Black.* »

l'administration londonienne¹⁴. Leurs conclusions étaient positives : Rastafari fut reconnu comme une religion légitime, ses adhérents devaient être respectés par les autorités, les Églises catholiques devaient leur prêter leurs murs et leurs projets sociaux pouvaient être financés par le gouvernement. Ces avancées importantes dans le statut des Rastas en Angleterre et l'amélioration sociale qui en découlait n'empêchèrent pas Tagesse King de faire sa première visite en Éthiopie en 1982 avec un autre frère. Ils y restèrent deux mois. Le Wollo criait déjà famine et à leur retour à Londres ils lancèrent une campagne, *Jamming for Ethiopia*, afin de rassembler des fonds pour l'Éthiopie lors de concerts, avant que Bob Geldof ne lance le *Band Aid* aux États-Unis. Ces Rastas en Angleterre prirent en charge la fille d'un Jamaïcain arrivé en 1973 en Éthiopie. Colleen Reid avait un cœur malade et devait être opérée en Angleterre. Tagesse King mit l'Éthiopie et Shashemene au cœur des activités londoniennes de l'EWf et la survie d'une communauté rasta là-bas, sur les terres autrefois données à l'EWf, leur servit de moteur et de ciment. Pour montrer que les Rastas pouvaient s'installer en Éthiopie en dépit du régime militaire, Tagesse King partit en 1988 avec sa famille. Quelques autres, peut-être méfiants de la situation éthiopienne partirent au Ghana¹⁵. Il s'installa à Shashemene mais séjournait souvent à Addis-Abeba où il était plus simple de pouvoir continuer à travailler. L'engagement des Rastas en Angleterre ne se démentit pas et ils furent nombreux à le suivre pour s'installer à Shashemene.

b. Les officiers de l'EWf à Shashemene

À Shashemene, il m'a fallu des mois de patience pour pouvoir m'asseoir avec les officiers de l'EWf représentant cette nouvelle génération de Rastas - « *hard core* » comme disait Norman Adams - réticents à se livrer à une Européenne qu'ils connaissaient peu. Sous la présidence de Brother Moody, arrivé en 1981 et qui était, lui, de la « vieille génération », les récits se mêlèrent¹⁶. Les trois autres officiers étaient depuis longtemps des membres de l'EWf en Angleterre et ils avaient été pétris par leur conscience raciale. Ils étaient tous arrivés dans les années 1990 mais avec des trajectoires assez différentes.

Le premier, huitième enfant de parents jamaïcains naquit en 1965 en Angleterre, il ne resta pas longtemps à l'école et s'engagea jeune dans le mouvement. Circulant entre différents groupes rastas, il était à l'aise avec les objectifs de l'EWf et devint membre en 1982. Il partit pour l'Éthiopie en 1990 et y resta deux mois, réalisant ainsi ce qu'il disait avoir toujours eu envie de faire. En 1992, à l'âge de vingt-sept ans, il décida de « quitter l'ouest » et vint s'installer à

¹⁴ Catholic Commission for racial justice, *Rastafarians in Jamaica and Britain* (1982) et The Minority Rights Group, *The Rastafarians* (1982). Ce dernier document a été rédigé par E. Cashmore.

¹⁵ C'est le cas de Big Dread Wolde. Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003 et voir Adams (2002 : 110).

¹⁶ Entretien avec les officiers de l'EWf, Shashemene, 30/09/2003.

Shashemene en laissant une femme et trois enfants derrière lui. Il a fait plusieurs allers-retours depuis et espère faire venir ses parents en Éthiopie.

Le deuxième est né en 1960 en Angleterre de parents originaires de St Kits et de Montserrat qui avaient émigré en Angleterre. Il retourna à Montserrat à peine âgé de quelques années et y grandit en entendant parler de James Piper, qui était un membre de sa famille et le premier arrivé sur ces terres de Shashemene. Ce Rasta retourna finalement en Angleterre en 1988 et en 1989 il s'installa à Birmingham où il devint membre du local 111 de l'EWF. Sûr qu'il voulait partir en Afrique, hésitant un peu à partir pour le Ghana, sa rencontre à l'occasion d'une célébration avec Tagesse King et Desmond 'Kabinda' Trotter, qui vivaient déjà en Éthiopie, l'aïda à se décider. Il était pauvre et l'EWF finança la moitié de son billet d'avion en 1992, mais il dut revenir en Angleterre l'année suivante en raison de problèmes de santé. Il repartit en 1994, et cette fois l'EWF finança la totalité de son voyage. Il put ainsi mener à bien sa mission, qui était de finir la construction du quartier général de l'EWF à Shashemene.

C'est aussi après un contact avec Tagesse King que la troisième personne devint membre de l'EWF. Un peu plus âgé, né en Jamaïque en 1954, il migra au Royaume-Uni en famille à l'âge de onze ans et y souffrit du racisme comme beaucoup de Caribéens. Cet habitué des cercles jamaïcains et rastas n'avait jamais été affilié, estimant que ce principe contredisait son engagement de Rasta même s'il fréquentait l'Église orthodoxe éthiopienne. Ingénieur mécanique de formation, ses activités illégales l'avaient amené en prison à plusieurs reprises. Il voyagea beaucoup et vécut en Jamaïque et au Ghana. De retour en Angleterre autour de 1987 il assista à une présentation de Tagesse King et se décida à devenir membre. Empêtré dans des problèmes familiaux il vécut un temps à St Agnes Place, et encouragé par des frères et sœurs, il partit finalement pour l'Éthiopie en 1998.

Les récits des officiers de l'EWF à Shashemene soulignent le rôle moteur tenu par Tagesse King. Son engagement et ses voyages réguliers vers l'Angleterre lui permirent de garder les membres de l'EWF britannique mobilisés. Les perspectives de retour vers le Ghana semblaient parfois plus simples à réaliser. Jerry J. K. Rawlings, président du Ghana depuis les élections de 1996, visita la même année la Jamaïque et offrit des terres à l'EWF pour permettre à ses membres de s'installer. Une proximité de langue, une plus grande stabilité politique du pays et la politique panafricaine du gouvernement commencèrent à attirer de nombreux Rastas vers Accra et les côtes ouest africaines. Pourtant les idéologies et pratiques constitutives du mouvement rastafari continuaient à faire vivre la référence et l'identification à l'Éthiopie. En ce sens, la Constitution de l'EWF et l'invitation foncière faite par l'empereur presque cinquante ans auparavant continuaient à jouer un rôle dans le mouvement rasta. Tous ces officiers expérimentèrent les métropoles de leur point de vue de Noirs et ceux-ci faisaient souvent partie d'une classe modeste et discriminée. Leur prosélytisme pour l'EWF ne se déclinait pas pour autant de la même façon. Cela s'illustra quand, à la demande du nombre exact de personnes

membres de l'EWf à Shashemene, l'un d'entre eux répondit : « en ce qui me concerne, tout le monde est membre »¹⁷. Il défendait la primauté de cette organisation historique même si pas plus d'une quinzaine de membres était installée à Shashemene. Cela relativisait sinon le pouvoir symbolique de l'EWf, au moins son pouvoir local effectif, surtout lorsqu'il fallait, selon la Constitution, un minimum de vingt-cinq personnes pour constituer un local. En Angleterre, le mouvement rasta, d'abord très lié avec la Jamaïque à travers ses organisations et ses acteurs, s'ouvrit à d'autres personnes qu'à des Jamaïcains. Certains venaient d'autres îles de la Caraïbe, parfois de parents jamaïcains mais tous avaient été migrants, ou enfants de migrants. La grande mobilité des moins pauvres facilitait leurs expériences cosmopolites.

Les trajectoires de ces trois officiers, qui grandirent avec les migrations, le reggae, le Black Power, Rastafari et dans un bras de fer permanent avec le gouvernement britannique, illustraient la carrière diasporique et transnationale chevillée aux Caribéens depuis longtemps. La ténacité de l'imaginaire éthiopien était représentée par le destin de l'EWf : fondée à New York, populaire et fragile à Kingston et revitalisée à Londres. Parce qu'à travers elle des retours en Éthiopie se réalisaient, l'organisation permettait, malgré la révolution éthiopienne et les famines, une nouvelle mise en scène des revendications nationalistes et panafricaines par la « nation éthiopienne du monde ».

3. Les dix-huit branches des Douze Tribus d'Israël

Les Douze Tribus d'Israël en Jamaïque avaient commencé l'envoi de leurs membres en Éthiopie dès 1972 avec un certain succès. Ralenties dans leur effort par la situation sociale et politique éthiopienne, les Douze Tribus commencèrent à s'élargir internationalement¹⁸. L'organisation était déjà très connue des Rastas grâce à ses liens rapprochés avec les milieux du reggae. En Angleterre, les Douze Tribus étaient aussi appelées la *Reggae House of Rastafari* (van Dijk 1998 : 181). Son expansion était remarquable dans la mesure où en plus du reggae, qui ne faisait pas forcément de prosélytisme pour l'organisation¹⁹, aucun média n'était utilisé ; seuls les contacts personnels et familiaux y contribuèrent. Voici, ci-dessous, les lieux d'implantation des dix-huit branches des Douze Tribus d'Israël. Les dates d'ouverture de quinze d'entre elles ont été vérifiées à partir de plusieurs sources, mais l'incertitude reste sur les dates d'ouvertures de trois des branches, que divers officiers des Douze Tribus n'ont pu confirmer :

¹⁷ Entretien avec les officiers de l'EWf, Shashemene, 30/09/2003.

¹⁸ Quand elles ne sont pas référencées, les informations recueillies sur l'élargissement des Douze Tribus sont le fruit d'observation et de discussions informelles sur plusieurs années avec de nombreux membres. Au fil de notre recherche nous avons pu visiter les quartiers généraux des Douze Tribus d'Israël à Kingston, Shashemene, New York, Los Angeles et Accra.

¹⁹ Des chanteurs étaient néanmoins parfois explicites, comme Tappa Zukie qui chantait *A chapter a day* (1977), préconisant la lecture de la Bible un chapitre par jour comme le faisaient les Douze Tribus d'Israël.

New York	1976	Manchester	1976	Trinidad	1977
Londres	1979	Grenada	1981	Barbados	1985
Canada	1985	Los Angeles	1985	Tobago	1985
Guyana	1986	Kenya	1986	Ghana	1986
Allemagne	1995	Australie	1995	Surinam	2006
Nouvelle Zélande		Suède		Cayman	

Toutes les situations locales ne purent être vérifiées, mais les ouvertures de ces branches suivaient un protocole similaire. Une personne sur place, avec l'autorisation du Prophète Gad, se voyait attribuer la responsabilité d'ouvrir la branche : un (ou une) Américain à New York, un Trinidadien à Trinidad, un Kényan au Kenya, etc. L'amorce d'organisation prenait le nom de *Brotherhood of Rastafari* le temps que les quarante-huit membres exécutifs (vingt-quatre hommes et femmes de chaque tribu) et Sister Dinah soient rassemblés et forment des « *full benches* ». Cela prenait plus ou moins de temps. Par exemple la branche kényane garda le nom de *Brotherhood of Rastafari* pendant plus de quinze ans parce que les quarante-neuf personnes nécessaires à son « homologation » n'étaient pas présentes²⁰. Ce premier critère était probablement une façon de protéger l'organisation générale des difficultés que pouvaient induire des branches incomplètes et moins solides. Avec la politique raciale inclusive des Douze Tribus, les membres étaient issus de cultures parfois différentes mais en général de la classe moyenne ou salariée, en tous cas dans les métropoles (Hepner 1998 : 142-143). Ainsi à New York, l'organisation était installée dans des quartiers à majorité caribéenne, et la plupart des membres étaient des Jamaïcains. Les Jamaïcains étaient beaucoup moins nombreux à Los Angeles, qui recevait en nombre des migrants de partout ailleurs. La multiethnicité caractéristique de Los Angeles se reflétait ainsi parmi les membres des Douze Tribus, Jamaïcains, Caribéens, mais aussi Afro-américains, Indiens ou Euro-Américains. Des Blancs pouvaient devenir membres et affluaient, notamment en Angleterre, attirés par la culture, la musique et les symboliques rastas, contribuant à fortement distinguer les Douze Tribus de l'EWf.

Les branches essayaient parfois avec succès et fierté de devenir propriétaires de leur maison commune où se déroulaient des réunions le dimanche, et où des activités sociales étaient tenues en semaine. La ressemblance entre les différents quartiers généraux est frappante. Assimilés à des ambassades, les drapeaux de l'Éthiopie et du pays hôte y étaient présents, ainsi que la photographie des deux chefs d'États. Deux cadres étaient accrochés, dont un présentant les photographies des membres exécutifs, et sur les murs colorés (vert, or et rouge) plusieurs de ces mots étaient peints : loyauté, joie, vie, paix, prospérité, santé, espoir, charité, bien, bonheur, aimer Dieu²¹. Une carte de l'Afrique, peinte sur le mur ou sur papier était

²⁰ Entretien avec G. Cohen, Addis-Abeba, 4/10/2003.

²¹ *What Gadman has taught us*, document compilé par les Douze Tribus à New York ca.2005.

également présente ainsi que des portraits du fondateur Gad, de Hailé Sellassié I^{er} et de son fils Asfa Wossen (1908-1997) ou petit-fils Zere Yacob. L'attention donnée à la descendance de l'empereur était devenue après la révolution éthiopienne une caractéristique des Douze Tribus. Pour eux la mythique lignée du roi David et d'Israël se perpétuait, alors que pour de nombreux Rastas Hailé Sellassié I^{er} était le *King Alpha and Omega*, le premier et le dernier roi (Hepner 1998 : 180). Asfa Wossen et Zere Yacob s'engagèrent d'ailleurs auprès des communautés rastas.

Un projet de monarchie constitutionnelle avait été dressé par le nouveau régime militaire éthiopien avant la formation du *därg* ; le successeur désigné par l'empereur, son fils Asfa Wossen, y restait empereur d'Éthiopie sous le nom d'Amha Selassie (Bereket Habte Selassie 1980 : 179-191). À cette époque, Asfa Wossen était en convalescence en Angleterre. Au cours des années 1980, des membres de la communauté éthiopienne expatriée, en pleine croissance, se rallièrent autour de lui pour défendre la monarchie²². Ascento Foxe, le Rasta jamaïcain qui avait fondé l'UBIO puis le local 33 de l'EWf en Angleterre approcha la famille royale en exil en 1983, et Asfa Wossen lui offrit son soutien²³. Adoptant un biais royaliste, impérialiste et anti-communiste, Foxe quitta alors l'EWf pour former l'*Imperial Ethiopian World Federation* (IEWF), fragilisant un peu plus l'organisation historique. Cette affaire signalait la première intervention directe de la famille royale dans les affaires organisationnelles des Rastafariens (Hepner 1998 : 173-221). Déjà prince héritier, « roi » pour les Douze Tribus à la disparition de son père Asfa Wossen en 1997, Zere Yacob était proche des membres de l'organisation. Il avait été accueilli malade et entouré par les membres des branches anglaises, une relation profonde se tissait entre eux. En 1992 Zere Yacob fut l'invité d'honneur à une soirée des Douze Tribus à New York appelée *H.I.M. Amaha Selassie I Ball*, et en 1996, avec un entourage issu de la famille royale il visita plusieurs des quartiers généraux de l'organisation, dont ceux de Kingston et New York²⁴. Zere Yacob se présente aujourd'hui publiquement avec des Rastafariens, notamment en Éthiopie où il a pu revenir.

Des sous-comités étaient organisés au sein de chaque branche des Douze Tribus d'Israël avec des responsables de la sécurité, de la finance, de la communication, de la musique, des arts, etc. De plus, le développement des nouvelles branches suivait un « programme d'événements » précis, comme le souligna un membre anglais installé à Addis-Abeba :

« Gadman nous a dit que l'objectif était de proclamer la parole et de rassembler les gens. (...) C'est très simple, tu fais les choses et quand

²² Ils ont formé en 1991 le parti monarchiste *Mo'a Anbessa*, littéralement « le lion conquérant ».

²³ Les archives de l'Église orthodoxe éthiopienne à Kingston, Maxfield avenue, offrent de nombreux documents, correspondances entre Ascento Foxe et Asfa Wossen et déclarations à l'occasion de la création de l'IEWF.

²⁴ *Dr Vernon Carrington*, publication à l'occasion des funérailles de Prophète Gad, (2005 : 8).

tu as fini une étape tu as d'autres instructions. On avait donc des membres exécutifs, des membres, des réunions, des soirées pour les membres exécutifs, des soirées en couleur [celle du mois], toutes les étapes nécessaires pour organiser des soirées et des célébrations, et on avait un programme avec des soirées internationales, kaki, cuir et costume »²⁵.

Après l'établissement des membres exécutifs, des membres, des réunions hebdomadaires, les soirées rythmaient le développement des branches. Leur accès à une dimension internationale était marqué par les soirées en complet kaki, cuir et costume. L'homogénéité procurée par les couleurs et la symbolique de l'uniforme contribuait beaucoup au sentiment de faire partie de la même chose, de la même famille ou de la même maison. Quinze ans plus tard, des récits encore émus firent part de l'atmosphère de ces soirées où le reggae était omniprésent et où les uns et les autres se présentaient à travers leurs tribus. Ces activités festives offraient une face publique engageante à l'organisation et jouèrent beaucoup dans sa popularité. En 1983, les membres actifs en Angleterre totalisaient plus de mille cinq cent personnes, soit beaucoup plus que les locaux revitalisés de l'EWf, et en comptèrent au moins deux mille par la suite²⁶.

Dans le prosélytisme de chacune des branches des Douze Tribus, une organisation très centralisée et organisée, le thème du retour en Afrique et précisément à Shashemene était un moteur essentiel. « L'Éthiopie est la clé des Douze Tribus » soulignait le fondateur de la branche new-yorkaise, c'était l'objectif vers lequel se tendaient les efforts collectifs et financiers même si pendant plusieurs années les arrivées en Éthiopie se firent rares²⁷. Après Brother Karl (Zebulon) envoyé par la branche new-yorkaise en Éthiopie en 1979, les deux suivants furent envoyés en 1981, Handell Paris (Ruben) de New York et Brother David (Issachar) d'Angleterre. Ne pouvant obtenir de statut en Éthiopie, ils furent déportés en Tanzanie par le *dārg* et Handell Paris y décéda. Tous les contacts n'en étaient pas pour autant coupés. Comme l'avait fait la maison-mère à Kingston, les branches cherchèrent à envoyer, dès qu'elles le pouvaient, leurs membres exécutifs à Shashemene pour une visite et un rapport détaillé aux membres. Rapide dans le cas de New York, cette mobilité pouvait prendre plusieurs années de préparation quand elle venait d'ailleurs. Dans les années 1980, six branches purent ainsi envoyer leurs membres exécutifs, une preuve de leur bon fonctionnement - et une étape dans leur développement. À Shashemene, les photographies personnelles de certains résidents témoignent encore de l'importance de ces visites. Nouvelle-Zélande, Trinidad, Angleterre, États-Unis, Allemagne, Canada, le monde entier

²⁵ Entretien avec G. Cohen, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *Gadman told us the purpose is to publish the word and gather the people. (...) Very simple you'll do things, when you finish one stage, you'll get more instructions. So we had executives, members, meetings, executive's dances, member's dances, colour parties, all stage of dances and celebrations and we had program with international function, khaki, leather and suit* ».

²⁶ Entretien avec G. Cohen, Addis-Abeba, 4/10/2003.

²⁷ Entretien informel avec L. Curtis, New York, 16/04/2006.

passait à Shashemene, visages de toutes les couleurs et de toutes les tribus. Chez certains résidents de Shashemene, les photos d'enfance ou de parents sont rares et la plupart des images qu'ils possèdent illustrent ce brassage des Douze Tribus, vécu comme une grande famille internationale.

Le soutien moral et financier ponctuel offert par ces visiteurs était important pour les branches qui les avaient envoyé là, car leur prosélytisme pour Shashemene s'en voyait renforcée. Mais il l'était plus encore pour les résidents en Éthiopie. Larry Curtis, fondateur de la branche new-yorkaise parlait de façon directe du rôle joué par l'organisation auprès des rapatriés à Shashemene : « On les a maintenus en vie »²⁸. Il arrivait à des membres des branches internationales de visiter d'eux-mêmes l'Éthiopie en finançant leur voyage si leur groupe mettait trop de temps à faire les choses dans « l'ordre » et à y envoyer les membres exécutifs. Une membre exécutive, née en Angleterre en 1959 de parents jamaïcains fit le voyage en 1988 afin de s'installer. La tendance s'accrut surtout dans les années 1990 quand de nombreux membres financèrent seuls leur départ et leur installation, ce qui montrait que les membres des Douze Tribus avaient un accès personnel à l'argent plus aisé que quand l'organisation fonctionnait seulement en Jamaïque. De plus, quand les membres jamaïcains migraient dans les métropoles anglophones, où ils pouvaient généralement améliorer leur niveau de vie, ils s'inséraient dans les branches locales et donnaient vie au réseau international formé par les Douze Tribus. Albert Allen (Issachar) en est un bon exemple.

Albert Allen

La famille Allen était installée à Black River à St. Elizabeth depuis longtemps. Une épicerie et une pharmacie portaient leur nom, un oncle avait été ministre de l'éducation, et les parents étaient des parlementaires. Albert, né en 1956, était un élève brillant. C'est à Kingston qu'il suivit les cours de sa dernière année d'école. Ses parents lui louèrent une chambre pour qu'il continue à étudier la chimie, la physique et les mathématiques. Puis pendant un an il enseigna l'éducation technique. À l'occasion de matchs de football organisés par un professeur, il rencontra des membres des Douze Tribus d'Israël et « commença à développer de l'intérêt pour la religion des Douze Tribus »²⁹. Il dut repartir à St. Elizabeth chez ses parents où il enseigna pendant cinq ans. Mais ses allers et retours à Kingston où il allait assister aux réunions de l'organisation dont il était devenu membre en 1977, coûtaient cher. Il décida de trouver un poste en ville et enseigna les mathématiques dans une école de Trench Town. Ses *dreadlocks* commençaient à pousser, ce qui posait des problèmes au ministère de l'éducation, mais grâce à ses bons résultats il put garder son travail et, en fin de compte, un professeur brillant portant des *dreadlocks* n'était pas un mauvais modèle pour les élèves. En se souvenant des influences qui le traversaient, Albert Allen racontait :

²⁸ Entretien informel avec L. Curtis, New York, 16/04/2006. « *We kept them alive* ».

²⁹ Entretien avec A. Allen, Shashemene, 9/09/2003.

« On était Afro-conscients, je pense qu'on s'intéressait à la négritude pendant cette période, je ne sais pas si tu as entendu parler de Dr. Rodney et Stokely Carmichael, ils visitèrent la Jamaïque et l'université particulier. Ils parlaient beaucoup de négritude, donc je pense qu'à l'époque toute la Caraïbe a été influencée par ces personnes »³⁰.

Walter Rodney avait été banni de Jamaïque en 1968, mais son influence se faisait encore sentir à travers les nombreux groupes militants du Black Power actifs dans les universités comme en ville. Contrairement à d'autres militants, Albert Allen n'en perdit pas tout intérêt pour les questions religieuses. Ses parents étaient croyants, fréquentaient une Église presbytérienne affiliée à la *Church of England* et plus jeune il obtint même un prix parce qu'il avait été présent à l'église pendant cinquante et un dimanches dans l'année. Cette éducation chrétienne n'entraînait pas en contradiction avec les enseignements des Douze Tribus :

« La vraie question concernant les Douze Tribus c'est que nous avons grandi dans l'Église. Nous étions très conscients que Jésus Christ était le Sauveur du monde comme l'enseigne la Bible et l'Ancien testament, alors quand nous avons rencontré les Douze Tribus et qu'ils acceptaient la Bible dans son intégralité, l'Ancien et le Nouveau testament, nous avons pu nous identifier à cette organisation parce qu'elle était semi-chrétienne »³¹.

La proximité des Douze Tribus avec les lectures et doctrines chrétiennes les différenciait des autres Rastas et attira Albert. Il avait bien l'espoir de partir à son tour, comme les dizaines de personnes qui avaient déjà quitté Kingston pour Shashemene. Face aux ralentissements induits par la situation en Éthiopie, il se décida à migrer pour l'Angleterre en 1987 et y resta quatre ans. Il en profita pour se spécialiser dans l'ingénierie civile puis partit pour les États-Unis en 1991. Il s'installa à New York mais voyagea beaucoup. Ne voulant pas rester coincé aux États-Unis, et grâce aux encouragements d'autres membres des Douze Tribus il partit finalement pour l'Éthiopie en 1997. Il finança son propre voyage car :

« Une des choses que nous avons appris au début c'est que quiconque peut payer son voyage doit le faire pour lever la pression sur l'organisation, alors nous avons payé notre voyage et nous sommes allés en Allemagne parce qu'il y a une maison en Allemagne, nous sommes restés six semaines et depuis l'Allemagne nous sommes

³⁰ Entretien avec A. Allen, Shashemene, 9/09/2003. « *We were Africa conscious but I think we were dealing with blackness at the time, I don't know if you hear about Doctor Rodney and Stokely Carmichael, they visited Jamaica, especially the university and they were talking a lot about blackness so I think the whole Caribbean was influenced by these people at the time* ».

³¹ Entretien avec Albert Allen, Shashemene, 9/09/2003. « *The real thing about Twelve Tribes is that we grew up in the church, we were very conscious about Jesus Christ being the Saviour of the world as the Bible teaching and the Old Testament part of the Bible so when we link up with Twelve Tribes and they accept the Bible in its entirety, both the Old and the New Testament, we could identify with that organisation, it was like semi-Christian* ».

arrivés en Éthiopie. Nous sommes arrivés avec deux cent cinquante dollars et l'intention d'ouvrir une école »³².

Il arrivait avec plus d'argent que ses prédécesseurs arrivés vingt-cinq ans auparavant, plus âgé aussi, avec plus d'expérience et des compétences d'enseignant reconnues. Comme eux, il laissait derrière lui un femme et six enfants qui n'étaient pas prêts à faire le pas. Les branches internationales de l'organisation servaient de repères et de relais pour les membres jamaïcains migrants. Albert Allen circula dans le réseau de l'organisation en Angleterre, aux États-Unis puis en Allemagne. D'autres furent dans son cas, tel Winston Laurence, Jamaïcain lui aussi et membre depuis 1975. Il partit d'abord pour l'Allemagne où il resta un mois, puis vers le Ghana en 1993 où il resta cinq ans alors que la branche locale essayait de se développer. En raison de la malaria et de problèmes sanitaires, W. Laurence décida de quitter les côtes africaines et d'aller vers l'Éthiopie en 1998³³.

Durant les années 1990, l'identification à l'Éthiopie continuait à fonctionner et était activée, quoique de manière parfois différente, par des organisations comme l'EWf et les Douze Tribus. Le gouvernement éthiopien de Meles Zenawi, au pouvoir depuis 1991, n'était pas prêt à reconnaître l'héritage de Haïlé Sellassié I^{er}, le symbole historique de l'Éthiopie libre, jamais colonisée, mais le retour permettait encore aux Rastas « la rédemption de [leurs] corps esclaves »³⁴, c'est-à-dire la réparation des localisations dues à l'esclavage. L'incarnation représentée par Haïlé Sellassié I^{er} était parfois « diluée » aux marges du mouvement, là où la culture reggae et *dreadlocks* se transmettaient sans le corpus religieux et nationaliste. Dès la réouverture du pays en 1991, les Rastas se mobilisèrent, rappelant au pays l'importance symbolique de sa propre histoire. Pour tous les Rastas arrivés en Éthiopie, le corps de l'empereur devait encore être célébré et certains d'entre eux saisirent pour cela une opportunité du calendrier : 1992 marquait le centenaire de naissance d'Haïlé Sellassié I^{er} et fut appelé « *Year of the Creator* », l'année du Créateur.

4. Le centenaire de l'empereur Haïlé Sellassié I^{er}

Les festivités organisées en 1992 en Éthiopie autour du centenaire de la naissance de l'empereur sont à lire dans les dynamiques d'internationalisation du mouvement qui avaient déjà été rythmées, à plusieurs reprises, par des rencontres à caractère international. Les principaux acteurs de ces rencontres étaient les Rastas plus âgés, les *elders* ou aînés qui formaient en Jamaïque le socle mémoriel et rituel du mouvement rasta. John Homiak comptabilisa entre soixante-quinze et cent

³² Entretien avec Albert Allen, Shashemene, 9/09/2003. « *One of the things we learned in the earlies, is whosoever who can afford their fare should pay it so that you take off pressure from the organisation, so we paid our own fare and went to Germany, cause there's a house in Germany, we stayed for six weeks and come from Germany into Ethiopia. We arrived with two hundred fifty dollars with the intention to start a school* ».

³³ Entretien informel avec W. Laurence, Shashemene, 24/09/2003.

³⁴ Entretien avec A. Allen, Shashemene, 9/09/2003. « *The redemption of our body from slavery* ».

ainés de plusieurs générations qui formaient cette continuité rituelle (Homiak 1994 : 52). Ils étaient rassemblés sous le nom de l'Ordre Théocratique de Nyabinghi, qui était plus une association « d'hommes libres » qu'une organisation structurée, mais responsable des rituels *nyabinghi* qui se tenaient plusieurs fois par an dans les collines jamaïcaines³⁵. Répondant à une demande internationale de rencontre et de transmission des aînés due au développement du mouvement hors de Jamaïque, et grâce aux contacts entretenus avec des chercheurs de Rastafari, notamment Carole Yawney et John Homiak, les aînés rastas partirent faire plusieurs conférences et des « *trods* », voyages qui eurent lieu durant les années 1980. Elles se tinrent là où l'autorité de l'Ordre de Nyabinghi était officiellement reconnue pour les questions liées à la *livity* et la spiritualité, à Toronto en 1980 et à Kingston en 1982. Mais aussi dans la Caraïbe de l'est en 1983, à Toronto en 1984, Londres en 1986, New York, Washington D.C. et Californie en 1988 et enfin à New York, Baltimore et Washington D.C. en 1989-1990. À chaque fois, des aînés jamaïcains firent le voyage, profitant ainsi de l'opportunité de représenter la « tradition » rastafari à l'étranger, d'établir des lignages d'autorité, de développer des contacts avec d'autres communautés et d'établir une certaine orthodoxie culturelle du mouvement. Ces conférences formèrent une « renaissance des traditions *nyabinghi* » en Jamaïque et dans le monde (Homiak 1994 : 72). La presse rasta, comme *Rastafari Speaks*, publié à Trinidad ou *Jahug* publié à Londres offraient des informations sur ces rencontres, des témoignages, des photographies, des comptes-rendus³⁶.

Les conférences internationales rastafari marquèrent des étapes importantes dans le développement du mouvement en étant à la fois la conséquence et les agents de sa mondialisation. De plus, la place des femmes dans l'organisation de ces rencontres et dans le choix des thèmes abordés illustre une prise de conscience : leur place, leur rôle et leurs responsabilités dans le mouvement demandaient à être repensés et reconnus (Yawney 1999). Étudiées par ailleurs, nous ne reviendrons pas ici sur les détails de ces rencontres, mais elles furent importantes dans la dynamique qui présida au *trod to Ethiopia* (voyage en Éthiopie) qui marqua le centenaire de l'empereur. Pour la première fois une de ces rencontres internationales se déroula sur le sol éthiopien, soulignant que le mouvement rasta n'avait pas, dans son ensemble, abdiqué sa ferveur pour l'Éthiopie ni ses certitudes sur le caractère divin d'Hailé Sellassié I^{er}. Cette recentralisation sur la nature de l'empereur était propre aux Rastas des années 1990 qui se sentaient concernés par le sort de l'Éthiopie. Nous allons approcher le déroulement du *trod to Ethiopia* à travers la trajectoire de Ras Mweya Masimba qui fut l'un de ses architectes.

³⁵ Parmi les célébrations *Nyabinghi*, nous pouvons noter la naissance de l'empereur (23 juillet), son couronnement (2 novembre) et sa visite en Jamaïque (21 avril).

³⁶ Plusieurs numéros de *Jahug* offrent des comptes-rendus de ces rencontres internationales, et celle de 1986, *Focus on Rastafari*, a fait l'objet d'une publication par le Rastafarian Advisory Service (1988).

a. Ras Mweya Masimba

La trajectoire de Ras Mweya est caractéristique des Rastas de sa génération qui ont grandi entre différents espaces au moment où le mouvement rasta se trouvait des racines internationales. Né en Angleterre en 1964 après six demi-frères et sœurs, il y resta jusqu'à l'âge de sept ans, quand sa mère décida de repartir en Jamaïque. Scolarisé, il vécut alors dans le quartier de Liguanea à Kingston et garda un vif souvenir des Rastas qu'il vit en ville ainsi que des premières occurrences du nom d'Hailé Sellassié I^{er}. Même si son frère aîné, Carl Bradshaw, avait eu un rôle au cinéma dans le fameux *The Harder They Come* de Perry Henzell avec Jimmy Cliff (1972), comme dans beaucoup de familles jamaïcaines il était mis en garde contre les Rastas : « On nous parlait de l'homme au cœur noir qui vivait dans les égouts, et en allant là tu voyais le Rastaman, l'homme au cœur noir »³⁷. En 1980, suite à des difficultés familiales et devant la violence urbaine croissante dans laquelle se préparaient les élections, sa mère décida de repartir pour l'Angleterre. À seize ans, ce fut un déménagement décisif pour Ras Mweya : « Rastafari est venu à moi quand j'ai quitté la Jamaïque »³⁸. Il expliquait avec confiance comment il se trouva à la recherche de son identité une fois en Angleterre afin de ne pas devenir « comme eux », les Anglais : « Et ce à quoi je tiens, c'est mon identité africaine ou mon identité jamaïcaine »³⁹. Cette identité prit forme à travers son refus d'abandonner le patois jamaïcain, sa connaissance de l'histoire de l'Afrique et de l'esclavage, par l'adoption d'un nom africain, des *dreadlocks* qui commençaient à pousser et une priorité attribuée à des cercles sociaux noirs⁴⁰. Rastafari représenta d'abord pour lui une culture composée de publications rastas, du reggae et du retour en Afrique. Ras Mweya se familiarisa avec les membres des Douze Tribus, mais il fréquenta aussi d'autres organisations et s'assit auprès de plusieurs aînés Rastas pour raisonner et apprendre. Si l'aspect culturel de rastafari fut d'abord le plus important, le jeune Ras comprit que le pas à franchir dans sa quête d'identité était lié à la compréhension et l'acceptation de la divinité de l'empereur :

« La divinité de l'empereur était pour moi le pont à franchir, c'est ce que m'a montré un Rastaman, tu n'es pas Rasta avant de voir les choses de ton propre point de vue, et pas à travers ce qu'un autre te

³⁷ Entretien avec Ras Mweya Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003. « *We were told of the black heart man, living in the gully, and going there you see Rastaman in the gully, identifies as black heart man* ». Le *black heart man* était une figure populaire associé au diable et à sa noirceur, qui était supposé faire des sacrifices d'enfants.

³⁸ Entretien avec Ras Mweya Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003. « *Rastafari came to me when I left Jamaica* ».

³⁹ Entretien avec Ras Mweya Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003. « *And what I am holding to is my African identity or Jamaican identity* ».

⁴⁰ Ras Mweya a mentionné l'impact personnel qu'a eu dans son développement identitaire le film de Marvin J. Chomsky, *Roots* (1977), un des plus grands succès de la télévision américaine. Ce film était tiré du livre de Alex Haley, *Roots : The Saga of an American Family* (1976), qui retraçait l'histoire d'une famille depuis ses ancêtres déportés d'Afrique. À une date imprécise, ce film a aussi projeté en Éthiopie et forme une des références culturelles courante à l'histoire des Noirs américains.

montre. J'avais saisi alors que Sa Majesté était la manifestation du Christ dans la chair, de Dieu en l'homme. Jusqu'à maintenant, cette idée n'a jamais cessé de grandir. Chaque Rastaman auquel tu parles te fait gagner un autre ami dans la connaissance de Sa divinité, tu entends une autre histoire qui confirme tout ce que tu savais déjà, tu vois une autre révélation, des travaux, des paroles, qui confirme qu'Il est Dieu, tous les jours, à chaque instant. C'est comme cela que je reconnaitrai qui est un Rastaman, sur les sentiments qu'il partage pour Sa majesté, c'est sur ça que je le juge, sur combien il aime Sa Majesté, autant que moi, et ce qui a trait à Sa Majesté »⁴¹.

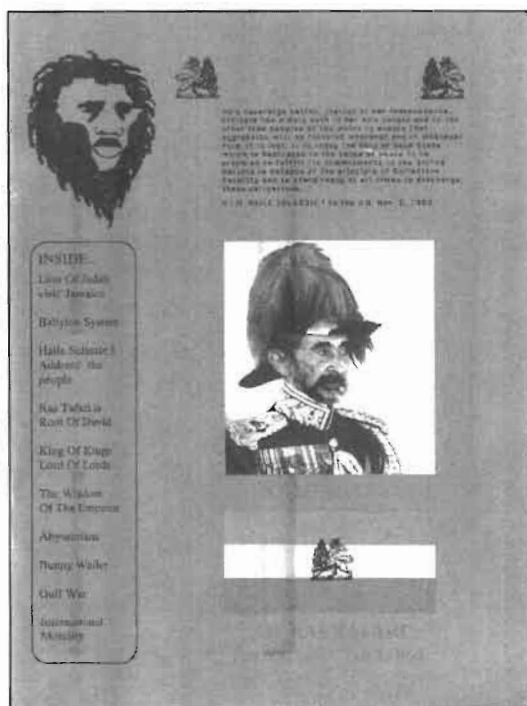
Le témoignage de Ras Mweya montre comment devant la « dilution » culturelle de rastafari due à l'internationalisation du mouvement, une jeune génération recentrait ses croyances et pratiques sur le concept de la divinité de l'homme et donc sur le caractère divin d'Hailé Sellassié. Il en trouva l'expression la plus adéquate dans les traditions du *nyabinghi*, cette association « d'hommes libres ». En effet, participer au *nyabinghi* ne demandait pas d'adhésion formelle et Ras Mweya était méfiant des institutions qui auraient pu chercher à le contrôler. Il mit alors de côté l'espoir de trouver un travail salarié, s'engagea encore plus avant dans la communauté locale et se mit à l'art rasta à travers la peinture, le dessin et la vidéo. En 1989 il partit pour le Zimbabwe mais revint à Londres rapidement⁴². Il fit alors des rencontres qui furent décisives dans la programmation des événements du centenaire.

Un comité de sept personnes se dégaga parmi lesquelles plusieurs Rastafariennes eurent un rôle important : Sister Benjie, une Jamaïcaine de l'Ordre de Nyabinghi, Sister Liveth Ivory qui avait organisé en 1986 la rencontre internationale *Rastafari Focus* et Sister Wellete Medhin de l'EWf. Au moins deux années passèrent en coordination, discussions, missions sur le terrain en Éthiopie, avec parfois des chocs entre les personnalités mais aussi avec une détermination partagée. En avril 1992 l'annonce devint publique : un mois de célébrations allait se tenir en Éthiopie en juillet, et les Rastas étaient invités à y participer. La réponse internationale ne se fit pas attendre, d'autant que le comité réussit à parrainer plusieurs aînés de Jamaïque afin qu'ils soient du voyage : Empress Baby I, Bongo Rocky, Ma Ashanti, Ras Ivi, Sister Fay. Tous étaient de l'Ordre de Nyabinghi et

⁴¹ Entretien avec Ras Mweya Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003. « *The divinity of His Majesty for me was the bridge to cross, that's what one Rastaman showed me, you're not a Rasta until you don't know from your perspective not from what a next man show you. From by now what I had gathered of His Majesty was the manifestation of Christ in flesh, of God in man. From that time to this time, it never stopped growing, every rastaman you talk you get a next friend to the knowledge of Him being divine, you hear a next story that firms up all what you already known, you see a next revelation, some works, some words who a confirm Him is God, everyday, every time. That's how I would know who a rastaman is, as to the sentiments he shared for His Majesty, that's what I judge him on, how much he love His Majesty, it equate to the love I have for His Majesty, and the things pertaining to His Majesty* ».

⁴² Probablement sous l'influence de Rastas venus d'Angleterre, une maison *Nyabinghi* s'est développée à Bulawayo, au Zimbabwe.

représentaient deux générations de Rastas. Bongo Solomon avait été le coordinateur entre le comité basé à Londres et la Jamaïque, et il participa aux célébrations en Éthiopie⁴³. La délégation officielle était de cinquante personnes et de nombreux Rastas se joignirent à elle. En Éthiopie les membres du *trod* visitèrent les palais de l'empereur, les bâtiments de l'OUA, ils animèrent une soirée au théâtre national et jouèrent des tambours *nyabingi* en plusieurs occasions à Addis-Abeba. Pour le jour anniversaire, le 23 juillet, ils étaient tous à Shashemene. L'espace rituel des Rastas, un Tabernacle, avait été construit pour l'occasion. Des vidéos témoignent de l'événement ainsi que plusieurs publications et un compte-rendu dans *Jahug*⁴⁴.



Un numéro du magazine rasta Jahug consacré au centenaire de l'empereur, 1995 © DR

La signification symbolique et politique de cet événement en Éthiopie n'était pas négligeable. Alors que le pays était en pleine redéfinition à la suite du changement de régime en 1991, une importante délégation internationale de Rastas arrivait pour célébrer l'empereur. Les deux régimes qui avaient succédé à l'empire

⁴³ Entretien avec Bongo Solomon, Shashemene, 22/09/2003.

⁴⁴ Ras Mweya Masimba a filmé l'intégralité de l'événement, monté et distribué par I-Vision Productions. Voir aussi le documentaire de John Dollar, *The Emperor's birthday*, 1992 et *Jahug*, vol 4, (1995 : 8-11 et 32-34).

s'étaient construits contre l'image du pouvoir d'Hailé Sellassié I^{er}, et les derniers arrivés n'étaient pas à proprement parler des admirateurs de la monarchie. Hailé Sellassié I^{er} représentait encore aux yeux de beaucoup d'Éthiopiens une tyrannie absolue, un modèle politique obsolète et une entrave au changement social. Pourtant les Rastas ne rencontrèrent pas d'obstacle majeur venant du gouvernement, et les célébrations se déroulèrent sans tension. Pour le mouvement rasta international, le centenaire de l'empereur en Éthiopie marqua son redéploiement, et après une sombre décennie, la revitalisation de ses intérêts pour l'Éthiopie. Si certaines divisions virent le jour, notamment parce que certains cherchèrent à s'approprier les résultats positifs du *trod*, les délégations du centenaire remirent à l'ordre du jour les questions pragmatiques ayant trait au retour en Éthiopie, et de nombreuses personnes se préparèrent pour s'y installer. Confirmant le renouveau des pratiques *nyabingi*, quelques aînés partirent finalement pour Shashemene en 1999 : Bongo Rocky, Empress Baby I qui avaient participé au centenaire, Bongo Ruppia, et Bongo Ezekiel. Alors qu'ils avaient tous été engagés dans le mouvement rasta dès les années 1950, leur arrivée tardive amenait à Shashemene un repère historique du mouvement sur lequel des organisations actives comme l'EWI et les Douze Tribus avaient pris, en termes de rapatriement, une certaine avance. Les aînés avaient été précédés de peu par Ras Mweya qui était de retour en novembre 1995 avec le projet – dont nous parlerons plus loin – d'établir un Tabernacle permanent à Shashemene. Son installation a marqué l'aboutissement d'une longue quête personnelle et le fruit d'engagements pris au sein de la communauté rasta qui lui permettaient de dire, finalement : « Voilà qui je suis : un de ces Éthiopiens qui est rentré à la maison »⁴⁵.

b. Ethiopia Africa Black International Congress

Dès les années 1950, Prince Emmanuel insistait dans ses lettres au gouvernement colonial pour exiger le retour en Afrique des *sufferers*. En 1958, il avait atteint une notoriété nationale en convoquant à Kingston le premier grand congrès de Rastafariens à laquelle des milliers de personnes participèrent et, durant vingt et un jours, les tambours avaient résonné, horrifiant l'opinion publique (voir le chapitre 4). En 1966 il avait fait partie des Rastas invités aux réceptions officielles en l'honneur de l'empereur. Nous ne chercherons pas à retracer dans le détail l'établissement par Prince Emmanuel de l'*Ethiopia Africa Black International Congress* (EABIC) sur les collines de Bull Bay, à l'est de Kingston ni à discuter toute sa correspondance, qui rassemble des centaines de lettres adressées à Hailé Sellassié I^{er}, au gouvernement britannique et à des institutions internationales comme l'ONU et l'OUA. La congrégation de Prince Emmanuel est connue des Rastas sous le nom de « Bobo Ashanti » et garde un fort caractère ecclésial. Le camp de Bull Bay, à l'est de Kingston est composé d'un Tabernacle, d'habitations, d'un

⁴⁵ Entretien avec Ras M. Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003. « *That's who I am, one of these Ethiopians who came home* ».

quartier pour les visiteurs et d'un autre pour les femmes, recluses vingt et un jours par mois pendant et après leurs menstruations. Les Bobos forment la congrégation de Rastas restée la plus attachée aux pratiques revivalistes jamaïcaines (Chevannes 1994 : 171-188). La disparition de Prince Emmanuel en 1994 incita probablement la congrégation à se transformer. Elle s'internationalisa et des Bobos des États-Unis et d'ailleurs rendaient régulièrement visite au camp pour des séjours de quelques jours ou plusieurs semaines⁴⁶. De plus, toute une jeune génération d'artistes de *dancehall* (Sizzla, Capleton, Determine, Luciano etc.), la musique populaire jamaïcaine contemporaine, s'identifia aux Bobos et en porta les marques distinctives, le turban serré cachant les *dreadlocks*, un végétalisme radical et l'idéologie suprématiste noire qui se défendait du mélange des races et du métissage. Le retour en Afrique à une large échelle, vu comme le droit inaliénable des peuples noirs, avait toujours fait partie des revendications des Bobos. Dans un courrier à la reine Elisabeth II en 1966, Prince Emmanuel demandait encore l'ouverture du Libéria au retour des descendants d'esclaves et il ne se privait pas de réutiliser des images plus anciennes comme celle de la flotte de Garvey : « Je voudrais vous demander de nous trouver notre transport, comme sept miles de *Black Starliner* pour remonter le Nil »⁴⁷. De plus, les attributs de la nation noire, la nationalité éthiopienne, le drapeau vert or et rouge, l'hymne éthiopien universel écrit par Arnold Josiah Ford étaient continuellement mis en scène et font toujours partie intégrante du paysage dans le camp.



Entrée du camp de l'Ethiopia Africa Black International Congress, Bull Bay, Jamaïque, 2002. Photo : G. Bonacci © DR

⁴⁶ Nous avons rencontré certains d'entre eux lors de notre séjour au camp Bobo de Bull Bay en mars 2002.

⁴⁷ Prince Emmanuel à la reine d'Angleterre, 3/03/1966 in EABIC, *Black Supremacy*, (s.d. : 64-66).

La première délégation de Bobos arriva en Éthiopie en 1992. Wesley Phang, mieux connu sous le nom de Priest Paul, en faisait partie. Né en 1959 « Éthiopien » à Kingston, il quitta l'école vers quatorze ans pour s'essayer à un « aspect plus pratique de la vie »⁴⁸. Devenu Rasta au cours des années 1970, il passa onze ans dans les collines de Bull Bay et devint prêtre de la congrégation. Alors qu'en 1992 les célébrations du centenaire battaient leur plein, une délégation de Bobos fut invitée, semble-t-il, par l'ambassade jamaïcaine à Addis-Abeba à venir en Éthiopie afin de rencontrer des officiels et étudier l'implantation de la congrégation dans le pays. Deux tickets furent envoyés à Prince Emmanuel par la compagnie éthiopienne *Ethiopian Airlines*, mais le leader charismatique ne put faire le voyage à cause de son âge et d'autres profitèrent de ces billets, dont Priest Paul. Treize personnes firent partie de cette délégation, mais suite à des dissensions avec les autorités éthiopiennes, elles durent quitter le pays, sauf Priest Paul qui y resta.

Il fut rejoint en janvier 2001 par Prophet Kenny. Né aux Bahamas, ce dernier était un ancien joueur de golf professionnel qui n'avait pas réussi à percer et qui eut une fin tragique en Éthiopie⁴⁹. Priest Paul fut rejoint par son fils qui avait séjourné au Ghana où la congrégation Bobo allait grandissant. Le nombre de Bobos arrivant et s'installant officiellement était très restreint, mais quelques autres arrivèrent au fil des années, notamment des femmes. L'une d'entre elles était Haïtienne et avait vécu à New York. Lors de ses trois séjours en Jamaïque, elle avait vécu dans le camp de Bull Bay mais en gardait le souvenir d'une contrainte, en raison, notamment, de la réclusion. Elle arriva en 1998 avec un compagnon trinitadien qui avait migré à New York⁵⁰. Une autre de ces femmes était née en Angleterre. Elle avait vécu deux ans et demi dans le camp de Bull Bay avant de séjourner à Trinidad, puis à Londres pour rassembler des fonds. Elle arriva en Éthiopie début 2001, rejoignant ainsi son mari⁵¹. La présence des Bobos à Shashemene, aujourd'hui visible grâce à un large camp aux couleurs éthiopiennes, est significative car malgré un nombre limité de membres, ils représentaient une des organisations historiques de Rastas, dont les symboles, les liturgies et les pratiques marquèrent fortement le développement du mouvement en Jamaïque.

5. Les Caraïbes anglophone et francophone

Dans le sillage du mouvement rasta, des individus, des familles, des groupes se préparèrent au retour depuis les Caraïbes. Au moment de notre enquête, seuls quelques représentants étaient présents, venus de Trinidad, des Bermudes, de la Barbade, de Dominique. Au vu de l'histoire du mouvement, jeune et

⁴⁸ Entretien avec Priest Paul, Shashemene, 28/09/2003.

⁴⁹ Il est mort assassiné par balles dans le camp Bobo en avril 2002.

⁵⁰ Entretiens informels à Shashemene avec Marie Cummings, 22/04/2001 et son compagnon Kristos, 8/11/2001. Ils ont depuis quitté l'Éthiopie suite à une condition matérielle de plus en plus critique et la mort de leur deuxième enfant, une petite fille.

⁵¹ Entretien informel avec Sis Inanda, Shashemene, 24/04/2001.

mouvementée, dans ces régions, ils seront peut-être nombreux à prendre la route de l'Éthiopie. Partout dans la Caraïbe, le développement de communautés rastas se fit dans un bras de fer continu avec les gouvernements insulaires. Les doctrines des Rastas, leur apparence méprisée et leur engagement révolutionnaire, parfois armé et violent, s'inscrivaient dans des contextes politiques et culturels de confrontation (Tafari 2001). Par exemple dans l'île de Grenade, les Rastas étaient présents au côté de Maurice Bishop pour renverser le régime autocratique d'Eric Gairy (Campbell 1994 : 162-166, Tafari 2001 : 331-332). À Antigua, à la Barbade et en Guyane, les quelques rapports existants indiquent surtout les formes de la répression subie par les Rastas, les emprisonnements, les morts en garde à vue, et bien peu les trajectoires des acteurs. Dans les îles Caïman et dans les Îles Vierges, les Rastas étaient interdits d'entrée sur le territoire même durant les années 1990 (van Dijk 1998 : 193). Les organisations rastas, Nyabinghi, EWF ou Douze Tribus s'implantèrent dans les Caraïbes mais d'autres structures locales furent aussi créées et les Rastas arrivèrent avec elles en Éthiopie. Prenons les exemples de Trinidad et Tobago, de Dominique et de l'espace francophone.

Le contingent le plus nombreux, après celui de la Jamaïque et des métropoles anglophones, est celui de Trinidad. Au moins dix-neuf personnes originaires de Trinidad et Tobago arrivèrent en Éthiopie entre 1992 et 2000. Actif depuis le milieu des années 1970, le mouvement rastafari à Trinidad comptait à la fin de cette décennie près de mille cinq cent pratiquants (van Dijk 1998 : 191). Les contacts rapprochés entre Trinidad et la Jamaïque, principaux îles anglophones des Caraïbes, la visite de l'empereur en 1966 et l'établissement précoce de l'Église orthodoxe éthiopienne contribuèrent à l'ampleur du mouvement. En plus de l'EWF et des Douze Tribus, dont l'implantation était particulièrement importante, plusieurs autres organisations s'y formèrent, comme la *Ras Tafari Brethren Organization* (RTBO), qui publiait le journal *Rastafari Speaks* distribué internationalement (van Dijk 1998 : 191). Selon H. Campbell, Trinidad « était une des rares régions hors de la Jamaïque où de jeunes noirs révéraient encore Haïlé Sellassié » (Campbell 1994 : 171). Campbell ne prenait en compte ni les États-Unis ni l'Angleterre, mais il y avait un lien entre la force du mouvement rasta à Trinidad et le fait que les Trinidadiens formaient un des contingents importants d'arrivées à Shashemene. Certains arrivèrent en tant que membres des Douze Tribus. Malcolm Philip, né en 1952, était membre depuis les années 1980. Il avait quatorze ans à la visite d'Haïlé Sellassié I^{er} et il partit peu après pour les États-Unis. Il vécut à New York et à Miami, et passa cinq ans en prison avant de revenir à Trinidad pour deux ans. En 1998 il partit au Kenya avant d'arriver, finalement, en Éthiopie⁵². De nombreux Trinidadiens à Shashemene étaient membres des Douze Tribus mais pas tous, certains s'attachèrent aux traditions *nyabinghi*. Les Trinidadiens vinrent seuls ou en famille et la plupart avait eu des expériences cosmopolites et vécu en Angleterre, aux États-Unis ou au Canada.

⁵² Entretien avec Malcolm Philip, Shashemene, 24/03/2003.

Un seul Dominicain vit à Shashemene, mais il milite activement pour le retour en Afrique des Rastas et il est bien connu des francophones. Au début des années 1970, alors que la Dominique était encore une colonie britannique, des groupes plutôt hétérogènes de Rastas prirent forme mais ils furent rapidement perçus comme des « éléments subversifs et dangereux » (van Dijk 1998 : 186). À la mort d'un touriste américain lors du carnaval de 1974, deux *dreadlocks* furent accusés de l'homicide sur la base de déclarations ambiguës. Le premier a été acquitté et l'autre, Desmond 'Kabinda' Trotter, condamné à mort. Sa sentence fut commuée en détention à perpétuité à la suite d'une vigoureuse mobilisation internationale. Quelques mois plus tard le gouvernement introduisit le *Prohibited and Unlawful Societies and Association Act* qui concernait spécifiquement les gens portant des *dreadlocks*. La section 9 de ce qui fut mieux connu sous le nom de *Dread Act* était un « droit de tuer » les *dreads*, qui fuirent dans les collines. Pourchassés par la police, une vingtaine d'entre eux mourut sous les balles. Dans la confusion qui suivit l'indépendance de la Dominique en 1978, Desmond 'Kabinda' Trotter réussit à s'échapper mais se rendit peu après. Il fut finalement libéré par le nouveau chef de gouvernement pourtant contesté, Patrick John, lorsque ce dernier révéla que Trotter avait été faussement accusé. L'oppression dont furent victimes les Rastas n'a pas cessé au cours des années 1980, et les voix de Desmond Trotter et du groupe *The Inity of Rastafarian Idren* s'élevèrent à plusieurs reprises pour protester contre le dénigrement de leur religion et leur harcèlement continu. Desmond Trotter émigra finalement pour l'Angleterre en 1987, et quelques années plus tard il arriva en Éthiopie, probablement en 1994.

Quelques francophones arrivèrent également à Shashemene. Durant les années 1990, des visiteurs francophones venus de la Martinique et de la Guadeloupe passèrent par l'Éthiopie. Quelques-uns d'entre eux étaient présents lors des célébrations du centenaire de l'empereur et d'autres vinrent individuellement faire un voyage en « terre sainte ». À la fin de la décennie quelques personnes restèrent un peu plus longtemps et louèrent une chambre à Shashemene. Ce n'est qu'en 2002 qu'un premier couple vint avec la volonté de rester. Jeunes, nés en 1976 et 1980, ils arrivèrent de Martinique, respectivement de Schoelcher et de Fort de France, avec un enfant en bas âge. Ils furent suivis par d'autres mais leur impact et leur visibilité est encore très limitée. Le mouvement rastafari dans la Caraïbe francophone est peu connu. Pourtant, dès la fin des années 1970, des Rastas y étaient présents. La proximité de la Guadeloupe avec la Dominique et de la Martinique avec St. Lucie permirent des échanges et rencontres entre Rastas (van Dijk 1998 : 188). Des groupes guadeloupéens comme la famille Jah s'installèrent au Bénin en avril 1997. D'une manière générale, leur petit nombre à Shashemene semble dû à plusieurs facteurs dans la formation du mouvement rasta francophone : 1) une distance d'avec le mouvement anglophone induite par la langue ; 2) peu d'organisations formelles malgré des efforts pour fonder des locaux de l'EWB dans les îles ou en France ; 3) une faible représentations lors des instances rastas internationales ; 4) la particularité du contexte historique, social et

politique français. L'engouement pour l'Éthiopie est tout de même bien présent dans le milieu francophone, comme le montre le succès de l'Église orthodoxe éthiopienne qui baptise de nombreux Rastas en Martinique.

Les Jamaïcains formaient toujours la majorité de la population rapatriée à Shashemene, mais des Rastas venus de toute la Caraïbe les suivirent durant les années 1990. Les Trinidadiens formaient le plus gros contingent avec une vingtaine de personnes, mais quelques représentants des autres îles, Bermudes, Barbade, Bahamas, St Vincent, Dominique et Martinique s'installèrent également. Le mouvement rasta dans les Caraïbes prit forme pendant les années 1970 et s'inscrivit dans des contextes locaux différents en s'adaptant. Par exemple, il y a des Rastas « indiens » à Trinidad, où se trouve une large population descendant des Indiens engagés par les Britanniques. Peut-être à cause de la signification politique révolutionnaire que prit le mouvement, aucun Rasta de la Grenade ne se rendit en Éthiopie. Les discriminations et préjugés étaient similaires en contexte anglophone alors que la situation francophone restait différente, avec une activité rasta visiblement plus fragmentée. Les arrivées caribéennes en Éthiopie reflétaient l'influence régionale du mouvement rasta jamaïcain, sans pourtant occulter les tensions liées à la légitimité et « l'authenticité » encore souvent attribuée aux Rastas jamaïcains, pionniers du mouvement.

6. De quelques Blancs rapatriés en Éthiopie

Toutes ces trajectoires entre les Caraïbes, les États-Unis, l'Angleterre et l'Éthiopie tissaient un phénomène transnational hérité de l'éthiopianisme, du panafricanisme et du nationalisme noir – mais revêtu, reformulé, transformé dans des contextes nouveaux et changeants, et à travers le mouvement rastafari. Les Caribéens devenus Rastas, préalablement migrants ou non, nés en province, en ville ou dans les métropoles anglophones, affiliés à une organisation ou non, formèrent les vagues de retour à Shashemene. Ils allaient se retrouver face à leur imaginaire noir, dans un pays à majorité noire et souvent dans des conditions pires que celles qu'ils avaient laissé derrière eux. Le corps du mythe, divin ou humain que Haïlé Sellassié I^{er} représentait et qu'ils incarnaient était noir, « éthiopien » mais cela n'empêcha pas des Blancs de s'identifier à Rastafari et d'arriver à Shashemene. Au vu du symbole territorial, nationaliste que représentait Shashemene, leurs arrivées sont étonnantes. Ils étaient quelques-uns seulement, peu nombreux, mais représentatifs de l'appropriation de cet imaginaire noir, « éthiopien » au sein de sociétés européennes. Ils auraient pu rester en Europe, participer aux développements de communautés jusqu'ici hétérogènes, fragmentées et dispersées. Pourtant ils choisirent eux aussi de participer à la « réalisation de la prophétie » et firent le pas qui les mena en Éthiopie. Les questions posées par la présence de Blancs à Shashemene se posent à plusieurs niveaux. Comment des Blancs peuvent-ils être Rastas ? Comment des Blancs peuvent-ils supposer se « rapatrier » en

Afrique ? Comment peuvent-ils s'installer sur des terres spécifiquement données par Haïlé Sellassié I^{er} aux « peuples noirs du monde » ?

Le processus qui mène de jeunes Blancs à devenir Rastas a été étudié en Angleterre (Jones 1988) et en Italie (Bonacci 2001-2002, 2003), mais les exemples restent encore peu nombreux. L'influence du reggae a été cruciale, et parmi les foules d'amateurs de cette musique en Europe continentale, seuls quelques-uns s'engagèrent dans une démarche de compréhension et de réappropriation de la symbolique et de la foi rastas. Les contextes jouent beaucoup dans ce processus. Alors qu'en Angleterre la proximité et les interactions entre jeunes Blancs et Noirs posaient plus largement des questions sur l'influence culturelle jamaïcaine, la mixité interraciale et l'adoption de contre-cultures militantes, ces interactions étaient plus rares en Europe continentale car les Jamaïcains y étaient peu nombreux. Les Rastas d'Europe continentale eurent ainsi, globalement, moins souvent l'occasion d'avoir une posture réflexive sur leur engagement parce qu'ils étaient moins souvent confrontés aux discours et aux pratiques noires. En allant en Angleterre, des contacts avec le milieu social rasta pouvaient être noués, d'abord autour de la production musicale, de l'achat de littérature rasta et parfois dans des relations étroites avec d'autres Rastas. Mais ceux qui prenaient la décision de s'installer sur le continent africain en s'y considérant comme des rapatriés expliquaient tous leur engagement en termes religieux, comme une mesure de leur foi. Tout en étant très informés sur l'histoire et l'imaginaire noir, et sans jamais nier le droit aux peuples noirs à y venir, la seule façon, finalement, de justifier leur présence en Éthiopie passait par une interprétation littérale des desseins divins, à travers lesquels ils auraient été appelés à vivre en Afrique au sein de communautés rastas. C'est ainsi parce qu'ils étaient Rastas qu'ils justifiaient leur retour.

Leur arrivée était plus ou moins facilitée par leur proximité avec des organisations rastas. La politique raciale inclusive des Douze Tribus facilitait grandement l'interaction ou l'adhésion des jeunes Blancs même si une fois à Shashemene, il pouvait y avoir des membres noirs des Douze Tribus réticents à la présence de Blancs. L'EWf, surtout depuis qu'elle avait été revitalisée en Angleterre faisait montre d'une distance beaucoup plus grande. Un de ses officiers à Shashemene disait : « Nous ne sommes pas racistes, nous sommes racialement conscients »⁵³. La distinction entre racisme et conscience raciale pourrait être ténue, mais elle était facilement lisible sur le terrain. La jeune génération de l'EWf, au niveau individuel, pouvait parfois interagir avec des Blancs, mais leur milieu et leurs amis étaient Noirs et leurs activités exclusivement dirigées vers l'amélioration de la condition des Noirs. Les Bobos étaient connus pour leur attachement à la défense de la suprématie noire et leur refus du mélange, même si un des membres présents en Éthiopie avait une relation amoureuse avec une jeune femme à la fois bobo et blanche qui vivait ailleurs. Au sein de l'Ordre de Nyabinghi, la blancheur

⁵³ Entretien avec les officiers de l'EWf, Shashemene, 30/09/2003. « *We're not racist, we're race-conscious* ».

représente une force symbolique négative mais certains Rastas blancs, de part leur familiarité au long des années avec les pratiquants *nyabinghi*, étaient acceptés par la congrégation. Néanmoins, les tensions furent parfois vives, comme nous le verrons dans un instant. Alors qu'en Angleterre les Rastas noirs familiers de *nyabinghi* étaient portés à la distinction raciale, l'avis de certains d'entre eux changea peu à peu une fois en Éthiopie, notamment grâce à la rencontre de Rastas blancs, ce qui était rare en métropole⁵⁴. À part pour les Douze Tribus, qui pouvaient expliquer la présence des Blancs à travers leur doctrine des douze tribus issues des trois fils de Noé, Ham, Sem et Japhet, qui représentaient les trois « couleurs » et grands caractères de l'humanité, la plupart des autres Rastas ne pouvaient être que surpris à la présence de Blancs à Shashemene. L'un d'entre eux, par ailleurs membre des Douze Tribus, confiait ainsi : « Il faut que tu comprends, on n'avait jamais pensé rencontrer des gens comme toi [blancs] ici »⁵⁵.

Cette réaction était d'autant plus vive du fait de la nature même de l'espace de Shashemene. Les Rastas les plus exclusifs ne niaient pas la possibilité pour des Rastas blancs de s'installer en Éthiopie, et ils prenaient souvent l'exemple de Hailé Sellassié I^{er} qui avait des conseillers européens, et de Sylvia Pankhurst qui était enterrée à l'Église de la Trinité à Addis-Abeba – mais pas à Shashemene, considéré comme le don fait spécifiquement aux Noirs par l'empereur et où les rescapés de l'esclavage seraient les seuls à pouvoir s'installer. La présence de Blancs vivant à Shashemene représentait, symboliquement, une forme de dé-légitimation de la revendication noire et du droit au retour, et en cela pouvait menacer les efforts de sa réalisation. Les nuances étaient multiples d'un individu à l'autre de par l'influence des doctrines, des pratiques sociales spécifiques et de l'effet de groupe. Une Rasta autrichienne installée depuis 1997 à Shashemene racontait ainsi que ses relations étaient amicales avec la plupart des membres de l'EWf et de l'Ordre de Nyabinghi, mais que sous la pression induite par l'effet de groupe des avis défavorables sur sa présence s'étaient exprimés. Revenons un instant sur la trajectoire de cette femme.

Sister Isheba Tafari

Sister Isheba, née en 1971, reste très discrète sur ses premiers pas dans la foi rasta, reprenant ainsi l'idée commune que Rasta est une « conception innée » et non acquise à travers un processus de conversion. L'histoire de sa vie ne date pas le début de ses *dreadlocks*, ni ses premières rencontres avec le nom de l'empereur, mais le récit coule comme si cette identité avait toujours fait partie d'elle. Avec pudeur elle dévoile une blessure familiale, une sœur toxicomane qui s'était tracée une route mortelle alors que celle tracée à travers Rastafari lui permit de vivre :

⁵⁴ Entretien avec Ras Mweya Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003.

⁵⁵ Entretien informel avec W. Simons, Shashemene, 2003. « *You have to understand, we never thought we would see people like you [white] here* ».

« Ma mère a compris que si tu cherches et trouves, Jah est le seul moyen de survivre, alors elle pouvait voir les deux routes, bien que la mienne ait dû lui sembler étrange »⁵⁶.

Et Isheba questionnait beaucoup de choses, le sens de l'autorité, la nature de Jah, la frontière entre opprimés et oppresseurs. Elle était très isolée en Autriche, les premiers Rastas qu'elle rencontra étaient un couple originaire de Jamaïque qui avait vécu aux États-Unis et en Angleterre et avait finalement ouvert un négoce de disques de reggae à Vienne. En 1993 ils partirent s'installer en Tanzanie et elle les rejoignit pour l'été. Suivant un cursus en études africaines à l'université, elle avait commencé à apprendre le kiswahili mais l'année suivante elle partit faire un autre voyage proche du pèlerinage. D'Israël à l'Éthiopie, elle voulait suivre la route de l'arche de l'alliance telle qu'elle était racontée par Graham Hancock dans son livre *The Sign and the Seal* (1997). Quatre mois plus tard elle arriva à Shashemene pour la première fois. Malgré l'attachement à l'Éthiopie qu'elle développa, elle décida de rentrer finir ses études dans la solitude de sa situation à Vienne :

« J'avais vraiment besoin de contacts, j'ai commencé à aller en Angleterre et à acheter des livres culturels sur Rasta, l'Afrique, j'en vendais un peu en Autriche, des vidéos aussi, c'est comme ça que j'ai rencontré Ras Mweya, en lui commandant des vidéos »⁵⁷.

Elle monta un petit catalogue en Autriche et garda le contact avec des frères et sœurs rastas en Angleterre, dont certains partirent s'installer au Ghana. Elle était alors végétarienne stricte, s'intéressait aux médecines alternatives et jeûnait régulièrement. Avec un mémoire de master en préparation qui se penchait sur la question du rapatriement en Afrique de l'est et avec l'objectif d'étudier les questions plus pratiques liées à une installation en Afrique, elle repartit en 1997 pour la Tanzanie où grâce à ses contacts son arrivée fut facilitée. Elle partit ensuite pour l'Éthiopie en passant par le Kenya. Une fois à Shashemene elle trouva un logement chez un Rasta à Malka Oda, le village de l'autre côté de la rivière bordant les terres où étaient installés les Rastas :

« Je devais retourner en Tanzanie pour continuer ma recherche. Ras Mweya m'encourageait aussi, 'non, tu peux y arriver ici'. C'est spirituellement, je sais ce que Jah me disait, je ne pouvais pas dire attends-moi jusqu'à ce que je finisse mon master et tout ça. Ma mère devait venir passer un moment avec moi en Tanzanie pour les vacances. Je l'ai appelée et je lui ai dit d'apporter tout ce qu'elle pouvait parce que je ne reviendrai pas.

- Quoi ? Et l'école ?

⁵⁶ Entretien avec Isheba Tafari, Shashemene, 19/09/2003. « *My mum realise say that if you question and you find Jah is the only way you can survive, so she could see the two roads, even though my way must have been strange for her* ».

⁵⁷ Entretien avec Isheba Tafari, Shashemene, 19/09/2003. « *I really needed some contacts with ones and ones, I started going to England and buying cultural books, Rasta, Africa, I was juggling a bit in Austria, videos as well, that's how I got to know Ras Mweya 'cause I order some videos* ».

- Je sais c'est important, mais Jah me dit de rester ici. Je ne vais nulle part »⁵⁸.

Avec cette décision radicale, Sister Isheba était la deuxième Européenne à s'installer de façon permanente à Shashemene. La première, arrivée en 1991, venait de Manchester et était membre des Douze Tribus d'Israël. Cela veut dire qu'elle était déjà inscrite dans un large réseau jamaïcain et international qui facilita son arrivée, même si elle connut peu après une agression très violente qui lui fit perdre l'usage d'un doigt. Les circonstances poussant un homme armé d'une machette à venir chez elle à la nuit tombante restent discrètement dans l'ombre, mais l'origine ou la couleur de cette anglaise qui parlait comme une jamaïcaine pouvait y être pour quelque chose. Sister Isheba resta à Malka Oda. Très consciente et sensible à la nature des terres de Shashemene, elle n'était pas gênée de rester de l'autre côté de la rivière. Le Tabernacle pour le rituel *nyabinghi* était alors en construction, et elle s'y est investie alors que les autres Rastas étaient peu nombreux à le fréquenter. Des Rastas d'Angleterre avaient entendu parler d'elle et, de visite à Shashemene, ils questionnèrent durant le rituel *nyabinghi* la légitimité de sa présence :

« Cette nuit, l'un d'entre eux a commencé à m'attaquer verbalement et à questionner ma présence dans le Tabernacle et sur les terres. Il questionna le fait que j'étais une *sister* Rasta, à tous les niveaux. Je les respecte tous parce qu'ils sont mes aînés et ils sont passé à travers beaucoup de choses. Mais c'était comme un phénomène de groupe et chacun devait parler sur mon cas. (...) Les uns après les autres et particulièrement ceux auxquels je ne m'attendais pas, ont dit 'qu'elle parte, elle pose problème' »⁵⁹.

Sister Isheba faisait la distinction entre des personnes qu'elle ne connaissait pas, venues d'Angleterre avec un objectif de confrontation et ses amis et frères vivant à Shashemene. L'expérience fut douloureuse parce qu'elle se considérait faisant partie de « *I and I community praising Rastafari* » et que la plupart des résidents de Shashemene n'avaient pas eu de problèmes avec sa présence. L'impulsion venue du dehors a dans son cas été décisive, et elle illustre la tension raciale parcourant le mouvement rasta, qui était forcément exacerbée à Shashemene. La politique sociale d'exclusion ou d'inclusion raciale restait une des lignes de distinction entre les

⁵⁸ Entretien avec Isheba Tafari, Shashemene, 19/09/2003. « *I was supposed to go back to Tanzania to continue my research. Ras Mwya was encouraging me as well, 'no, you can make it here'. Is most spiritually, I just know say Jah him say, I can't say well wait for me until I finish my master and so on and so me stay. My mum was supposed to come and spend some time together in Tanzania just for holiday. Me call and say bring as much stuff as you can because I am not coming back.*

- *What? And school?*

- *I know, it's all nice and important but Jah tell me fe stay here. I am not going nowhere ».*

⁵⁹ Entretien avec Isheba Tafari, Shashemene, 19/09/2003. « *That night and one start attacking I verbally and question my presence in the Tabernacle and on the land altogether, question I as a Rasta sistren, all levels. I respect all dem ones cause many of them is my elders and went through a lot of things I know. But the think was like is a group phenomena and ones and ones, everybody was meant to speak on my case. (...) One after the other, especially ones I don't expect, say like 'let she go she is a problem'.*

Rastas, avec une acuité particulière à Shashemene comme dans les métropoles anglophones, où les cultures et les races se distinguent plus qu'ailleurs. Partout se retrouvaient des arguments en faveur ou en défaveur d'un mouvement rastafari incluant des Blancs. Dans les termes de la Rasta autrichienne :

« Leur question de la race est une des questions qui va nous briser, parce que la spiritualité sur laquelle on fonctionne doit être basée sur la vérité, et chaque fois qu'on entre dans des discours raciaux, c'est seulement de la contradiction dans laquelle on entre, quelle que soit la façon dont on l'aborde. (...) Je suis convaincue que tout le monde ici doit être ici parce que Jah l'a prévu, qu'importe ce que tu peux voir, que ça te plaise ou non, celui qui est ici est supposé être ici, tu ne peux dire à personne d'être ou de ne pas être ici. Ce n'est pas un choix ou une décision parce que c'est Jah qui décide. C'est pour ça que la question des races n'est pas pertinente dans ce cadre, car c'est Jah qui décide »⁶⁰.

En insistant sur la forme d'élection que représente le rapatriement à Shashemene, la Rasta déplaçait le débat d'une question raciale et sociale à un niveau d'interprétation spirituelle. Une des références à l'empereur souvent citée par les Rastas « inclusifs » rappelait qu'il ne parlait pas de Blancs ou de Noirs mais d'Européens et d'Africains. Elle servait à faire passer l'idée que l'identification raciale n'était pas prônée par Hailé Sellassié I^{er} malgré sa place et celle de l'Éthiopie dans l'imaginaire noir, où elles incarnaient depuis longtemps un symbole de souveraineté et d'indépendance. Après le départ de la délégation belliqueuse, le calme revint à Shashemene, même si la question de la présence de Blancs sur les terres données aux « peuples noirs du monde » n'était pas près d'être définitivement réglée. Certains Européens arrivèrent récemment, comme en 2000 ce couple finlandais et suédois venu avec ses deux enfants. Basée d'abord à Addis-Abeba, la famille entreprit peu à peu son installation à Shashemene⁶¹. Le père était un familier des cercles *nyabinghi* car il avait fait de longs séjours en Jamaïque et, dans une certaine mesure, un couple blanc était moins « menaçant » qu'un couple mixte. Les visiteurs blancs étaient de plus en plus nombreux. Depuis la fin des années 1980 des membres blancs des Douze Tribus venaient régulièrement des États-Unis, d'Angleterre mais aussi de Nouvelle Zélande. D'autres ont préféré s'installer à Addis-Abeba, notamment pour des questions liées à l'emploi. Des Allemands, des Italiens, des Français, Rastas parfois improbables, firent aussi le

⁶⁰ Entretien avec Isheba Tafari, Shashemene, 19/09/2003. « *Their question of race is one of the question that is gonna make break I and I as people, it is because the spiritual thing we function has to be based on truth, whenever you get into racial talk, is pure contradiction you gonna get yourself no matter which way you want to turn it. (...) Me I am convinced is everyone here is supposed to be here according to plan of Jah no matter what you may see, whether you like it or not, be who is here is supposed to be here, you can't tell nobody who fe [to] be here and who not fe be here. Not a people choice or decision because Jah decide that one. That's why the race thing become irrelevant in that sort of way, because Jah decide* ».

⁶¹ Entretien avec Ras Ibi, Shashemene, 4/09/2003.

voyage dans une quête identitaire qui fit parfois d'eux des « contradictions vivantes » (Jones 1988 : 177).

*

Partagé par tous ces Rastas internationaux se trouvait ce processus d'identification avec Haïlé Sellassié I^{er}, l'Éthiopie et le mouvement rasta, qui prenait des formes et des trajectoires différentes selon les contextes, les rencontres, les opportunités ou les moyens financiers. Le mouvement rastafari offrait une réponse identitaire à des personnes parfois très différentes. Cette réponse se manifestait par l'appropriation de pratiques spirituelles, interprétatives et matérielles diverses. Elle était souvent sanctionnée par un changement de nom qui alla parfois jusqu'au processus administratif de transformation de papiers d'identité tels que les actes de naissance. Cette identification vivace, cet imaginaire éthiopien, plus de vingt-cinq ans après la disparition de l'empereur étaient nourris par les pratiques concrètes de retour. Autour de ces pratiques se formait le mouvement rasta, des organisations et des réseaux, des sites de pouvoir symbolique, des groupements d'intérêt, des chaînes de solidarité qui nouaient entre eux les espaces traversés par ces rapatriés. La question raciale restait souvent brûlante mais d'autres distinctions, plus subtiles, firent jour au sein de la communauté à Shashemene, notamment en termes de pays d'origine ou de pratiques. Un Trinidadien n'avait pas toujours envie d'être pris pour un Jamaïcain, un Jamaïcain d'Angleterre ne pouvait peut-être pas vivre comme un Jamaïcain du *yard*, un végétarien strict ne pouvait pas manger chez les Douze Tribus, quelqu'un qui observait le repos du Sabbat n'était pas disponible pour une activité communautaire le samedi, etc. La diversité de ces attitudes reflètent la diversité inhérente au mouvement rasta qui n'en perd pas pour autant ses héritages noir, nationaliste et panafricain. Les Rastas de Shashemene représentaient la « nation éthiopienne du monde » qui « rentrait à la maison », « chez elle » et en fin de compte c'était là presque une « nation » rastafari qui prenait forme, où malgré les diversités, les doctrines parfois contradictoires et des acteurs si contrastés deux points faisaient l'unanimité : la centralité de la figure de l'empereur et l'impérieuse nécessité du retour en Afrique.

Conclusion de la deuxième partie

La revendication du droit au retour en Afrique s'est d'abord inscrite, en Jamaïque, comme une réaction aux conditions sociales et économiques dans lesquelles vivaient la majorité de la population noire. Elle servait de critique radicale de la société jamaïcaine en offrant une autre identité nationale (la nation noire, les Israélites) et une identité raciale (éthiopienne). Divers segments de la population s'y engouffrèrent et parmi eux les Rastafariens qui firent du retour l'objet de la « réalisation de la prophétie ». L'invitation faite par Hailé Sellassié contribua à superposer à l'identification raciale à l'Éthiopie un territoire représenté par les terres de Shashemene. Au cours des années 1950, le retour en Afrique était devenu un débat public en Jamaïque et se présentait parfois comme une alternative aux possibilités migratoires des travailleurs jamaïcains. L'indépendance de la Jamaïque en 1962 enterra les discussions du retour alors que le mouvement rasta gagnait en visibilité. Quatre ans plus tard, la visite officielle en Jamaïque d'Hailé Sellassié, symbole vivant de l'indépendance et de la divinité du corps noir, incita des Rastas à quitter l'attente passive et à organiser leur retour.

Le désir de rentrer en Éthiopie guida les efforts mis en place par les Rastas pour s'organiser collectivement. Avec difficulté, certains transformèrent « par le bas » l'*Ethiopian World Federation* pour légitimer leur retour à Shashemene. D'autres fondèrent les Douze Tribus d'Israël et mirent le sort de Shashemene au cœur de leur prosélytisme. Entraînant avec elle les artistes du reggae et la jeunesse issue de la classe moyenne, cette organisation contribua à transformer le mouvement rasta. Loin du mouvement de masse longtemps espéré et malgré la révolution éthiopienne qui fermait les portes du pays, ces groupes jouèrent un rôle majeur dans la perpétuation de l'imagination noire de l'Éthiopie.

Leur développement international, soutenu par les migrations jamaïcaines comme par la diffusion globale du reggae marquait les nouveaux espaces où se déployait la « ceinture éthiopienne » contemporaine. Divers représentants de cette diversité se retrouvèrent en Éthiopie, illustrant ainsi, dans cette autre histoire du mouvement rasta, la persistance du désir de retour et de sa réalisation. L'on est « Éthiopien » à Kingston, Londres ou New York, mais une fois à Shashemene, comment être encore Éthiopien ? Les discours d'authenticité produits par ces « vrais Éthiopiens » ont été mis à mal en Éthiopie, où les héritiers de l'éthiopianisme et du don de terres à Shashemene sont devenus des pionniers en terre étrangère. La dernière partie se penchera sur les contradictions du sujet diasporique rentré « à la maison », qui n'en finissent pas de se déclinier.

TROISIÈME PARTIE

Les « vrais Éthiopiens » à Shashemene

Je ne suis pas ici par la loi, mais par la grâce.

Brother Teach, Shashemene

*Je ne sais pas grand-chose sur la terre, je vis dessus,
ma sœur. Je ne sais même pas combien fait un hectare.*

Ras Mweya Massimba, Addis-Abeba

*Si l'on ne construit pas la Nouvelle Jérusalem,
elle ne va pas tomber du ciel.
C'est à nous de la bâtir.*

Sis Isheba Tafari, Shashemene¹

Avant d'arriver en Éthiopie, les « Éthiopiens du monde » s'attendaient à y trouver leur nation, une terre où coulait le lait et le miel, l'*ailleurs* où devait se manifester leur liberté et leur salut. Sur les conséquences de ces arrivées, les chocs de la découverte, les péripéties des installations, l'histoire était jusqu'à aujourd'hui silencieuse. Les enjeux n'étaient pourtant pas minces : qu'allait-il se passer lorsque l'utopie trouvait finalement son *topos* ? Comment les contradictions propres aux diasporas allaient-elles se redéfinir ? Quel sens allait prendre l'image de l'Éthiopie produite par les rapatriés aux yeux des Éthiopiens ? Pouvait-on être Éthiopien sur une terre nouvelle autrement qu'en étant étranger chez soi ? Comprendre l'histoire du retour en Éthiopie ne pourrait se résumer à une évaluation de son succès ou de son échec alors qu'elle offre le lieu d'une analyse complexe à plusieurs échelles.

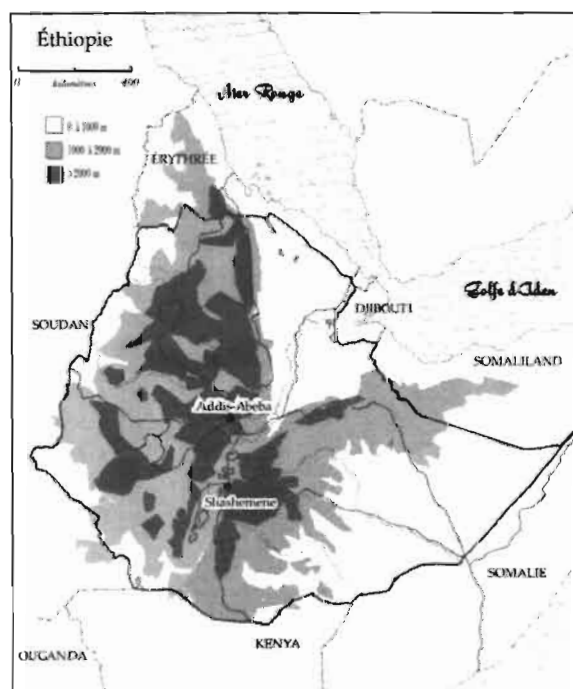
Deux approches ont été choisies qui guideront particulièrement notre récit : les relations foncières et les relations sociales. La centralité du sol, de la terre, du territoire national est partagée par l'imaginaire nationaliste noir et par les sociétés et pouvoirs éthiopiens. Une approche par le sol s'est vite imposée à nous afin de

¹ *I am here not by law but by grace.* Brother Teach, Shashemene.

I don't know much about the land, I live 'pon the land sister, I don't even know how much a hectare is. Ras Mweya Massimba, Addis-Abeba.

If we don't build New Jerusalem, is not gonna fall from heaven. Is we haffi build it. Sis Isheba Tafari, Shashemene.

saisir les dynamiques et les modalités de la rencontre entre les Rastas caribéens et l'Éthiopie. L'intérêt que nous portons aux relations sociales en est issu : à partir du sol se lisent les empreintes économiques, sociales et familiales du retour, traces qui s'emboîtent, comme nous le verrons, dans un contexte à la fois local et diasporique. Les changements d'échelle, à plusieurs reprises, dévoileront les enchevêtrements des identités et des appartenances, et leurs interactions avec le contexte national. Les situations contradictoires dans lesquelles évoluent les rapatriés en Éthiopie pourront ainsi apparaître. La comparaison de leurs conditions de vie avec celles des Éthiopiens est rendue difficile par le peu de travaux traitant de l'histoire sociale de Shashemene et de ses alentours. Malgré cela, nous verrons que l'expérience des Caribéens témoigne des transformations majeures de l'État éthiopien en 1974 et en 1991. Leur expérience illustre aussi la place de l'étranger dans la société éthiopienne et explicite les processus concomitants d'urbanisation et d'intégration en Éthiopie. Au-delà du territoire, l'installation caribéenne à Shashemene est aussi devenue le centre symbolique d'une certaine conscience noire, émigrionniste, nationaliste et éthiopienne où se reformulaient les luttes de pouvoir entre organisations rastas. Les terres de Shashemene ont permis la rencontre entre les imaginaires et la réalité. Le mouvement rasta, non sans difficultés, y a survécu en donnant forme, finalement, à une « nation rastafari » à l'intérieur de la nation éthiopienne.



CHAPITRE VII

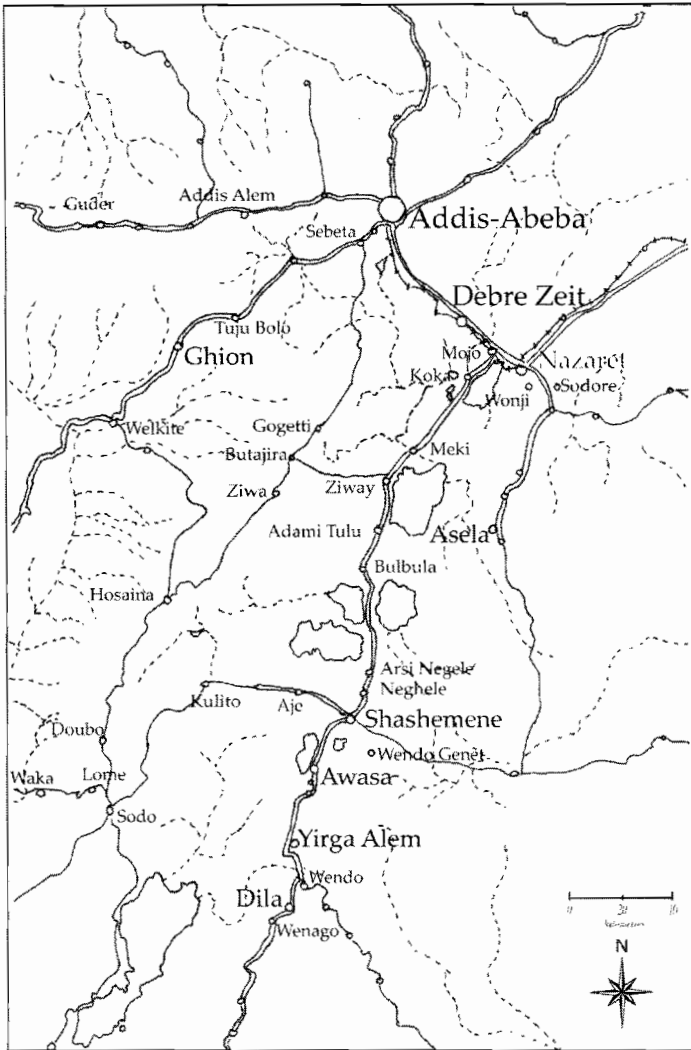
Au cœur de l'empire éthiopien

Grâce au minutieux recoupement des sources orales, imprimées et d'archives éthiopiennes, il s'agira dans ce chapitre d'offrir une reconstruction et une cartographie historique des prémices de l'installation à Shashemene. Les questions liées au statut, à la superficie et à l'emplacement des terres données « aux peuples noirs du monde » ont particulièrement attiré notre attention. Nous discuterons des enjeux de pouvoir soulevés par les arrivées des Jamaïcains là où seuls quelques Caribéens et Américains étaient déjà installés et nous nous attacherons aux transformations apportées aux contours de l'installation juste avant que la révolution éthiopienne n'ébranle le paysage social et politique éthiopien.

1. L'entrée sur le territoire

Quittant Addis-Abeba par ses portes méridionales, la route laisse s'éteindre l'effervescence périurbaine des marchands en tout genre et des transporteurs divers, autobus, camions, mulets et marcheurs, pour s'étendre entre les champs de *t'ef* et les concrétions humaines qui rythment le paysage. C'est à Mojo que la route prend ce tournant décisif plein sud et s'engage dans le sillon de la grande vallée du Rift qui lacère le continent pour créer un environnement habité depuis longtemps. Au-delà de la rivière Awash s'égrènent les lacs qui ne deviendront vraiment grands que beaucoup plus loin, au Kenya, en Ouganda, en Tanzanie, au Malawi. Ici ils peuvent être embrassés d'un regard, Koka, Ziway, Langano, Abyiata, Shala, Awasa, Chamo. Entourés de végétation ou de roches inhospitalières, à la couleur sanguine laissée par le fer ou si sombre que l'on raconte qu'ils n'ont pas de fond, certains regorgent de poissons et d'autres attirent touristes et citadins. Abandonnant les hauteurs de la capitale, la route ne cesse de descendre même si elle frôle encore les deux mille mètres. Elle traverse champs cultivés, zones semi désertiques et troupeaux de centaines de têtes alors qu'églises, tombes musulmanes et villages poussiéreux se succèdent. La température, elle, monte peu à peu. Nous entrons dans ce qui est conventionnellement appelé le « sud éthiopien », nom qui recouvre maladroitement plus du tiers du territoire national, où paysages, populations, langues et cultures se déclinent de façon hétérogène.

La route du Sud



a. Les terres du Sud dans l'empire éthiopien

Le sud éthiopien a souvent été pensé comme une périphérie de l'État éthiopien moderne, État dont le centre serait représenté par les institutions politiques et administratives émanant de la région du Choa, sur les hauts plateaux. L'expansion méridionale de l'hégémonie du Choa, amorcée dès le début du dix-neuvième siècle, fut poursuivie de façon déterminante par Ménélik II, devenu Roi des rois en 1889 après avoir combattu pour Yohannes IV (1872-1889). La domination du Choa sur ces terres oromos s'imposa lors de grandes batailles

durant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, qui redéfinirent la relation entre le centre du pouvoir et ses nouvelles périphéries, et fondèrent l'État éthiopien moderne (Darkwah 1975, Donham 2002a : 23). Après l'entrée fracassante de l'Éthiopie sur la scène internationale avec la victoire d'Adwa (1896), l'annexion des terres du Sud par la force offrit une assise territoriale renforcée au souverain et lui permit de contrôler les routes commerciales de longue distance qui traversaient ces territoires (Bahru Zewde 2000 : 60). La désignation d'un centre et de périphéries ne relève pas d'une dichotomie simple, fixe et immobile. Au contraire, dans les périphéries, diverses situations locales se mirent en place. Des relations fluctuantes se reformulèrent autour de plusieurs enjeux, de pouvoir et de représentation de l'autorité, mais surtout autour du contrôle de la terre et des modes de production agricole. Donald Donham définit trois types de relations économiques et politiques entre le centre et les périphéries du Sud, illustrant la diversité des régions soumises (Donham 2002a : 37-44) :

1) Les régions qui avaient été des royaumes indépendants, où les dirigeants locaux devinrent tributaires du centre. Dès le début du vingtième siècle, la plupart de ces enclaves perdirent leur structure particulière et glissèrent vers le deuxième mode de relation.

2) Les régions où le système du *gäbbar* fut établi : des gouverneurs venus du nord furent nommés et les populations locales asservies. Des terres *gult* furent données aux gouverneurs, soldats et chefs locaux qui devinrent des *balabbat*, des intermédiaires de l'administration. Les terres *gult* impliquaient que les populations locales, vivant auparavant dans des sociétés peu stratifiées, deviennent des paysans payant un tribut, c'est-à-dire un *gäbbar*. Le tribut recouvrait une part de leur production agricole, des corvées et des présents. C'était un système venu du Nord et directement imposé sur les régions du Sud, accompagné d'un fort sentiment de supériorité culturelle de la part des septentrionaux. C'est dans cette catégorie que se trouve la région autour de Shashemene.

3) Les régions dans les périphéries lointaines, des terres à basse altitude, habitées par des chasseurs, cultivateurs ou pasteurs. Dans ces régions frontalières, des *balabbat* furent nommés et l'extraction du tribut prit d'abord la forme de raids sur le bétail et sur les hommes pour en faire des esclaves, avant d'être peu à peu régularisé par la collecte de taxes.

D'une façon générale, l'histoire foncière du centre et du nord du pays était complexe mais relativement connue et les historiens travaillèrent sur de nombreuses sources, les chroniques royales, les vies de saints et parfois sur des documents relatifs à la propriété (Crummey 2000). L'histoire foncière du Sud éthiopien ne fit pas l'objet d'analyses aussi fournies et documentées, mais quelques éclaircissements peuvent néanmoins être apportés sur l'origine des terres de Shashemene où s'installèrent les migrants transatlantiques. Dans ces espaces périphériques, de nombreuses terres étaient considérées comme non occupées et appelées *yä-negus märät*, les terres du roi, au mépris des populations locales qui y

vivaient (Berhanou Abebe 1971 : 1-7). Dans le cas des provinces nouvellement acquises et notamment dans les régions qui nous intéressent, l'idée que des terres n'étaient pas utilisées ou occupées sous-entendait que le roi pouvait en faire de meilleurs usages. Selon D. Donham, l'idéologie implicite dans cette formulation était similaire à celle déployée par les colons européens, notamment en Afrique du Sud et au Kenya (Donham 2002a : 41). J. Cohen et D. Weintraub distinguèrent quant à eux quatre types de propriété foncière gouvernementale (Cohen et Weintraub 1975 : 46-47) :

1) Les terres du palais, dont le produit agricole était réservé aux besoins du gouvernement et de la cour, comme le bétail qui y paissait ; 2) Les terres *gebretel*, reprises par le gouvernement quand son propriétaire ne pouvait pas régler ses taxes ; 3) Les terres *madäriya*, données par le gouvernement en gage de salaire. Le bénéficiaire en payait toutes les taxes, sauf la taxe foncière. Il pouvait louer la terre et conserver son produit agricole. Néanmoins la terre appartenait à l'État et son droit d'usage ne pouvait être ni vendu ni transmis ; 4) Les terres *māngest*, qui formaient la majeure partie des terres appartenant à l'État. Laissées vacantes ou louées pour faire paître du bétail, elles constituaient la plupart des dons ou attributions foncières faites par l'empereur.

Autour de Shashemene, de nombreuses terres appartenant à l'État ont ainsi été distribuées à plusieurs types de personnes, aliénant encore un peu plus les terres occupées par les populations locales. Les *nāft'āñña* – du nom *nāft'*, fusil – étaient des soldats originaires des provinces du Nord qui avaient combattu dans les armées de Ménélik et qui restèrent en nombre dans les terres du Sud. L'Église fut également bénéficiaire de ces redistributions, ainsi que de nombreux membres de la famille royale et des officiers du gouvernement (Benti Getahun 1988 : 9). L'attribution de ces terres « vacantes » répondait à des préoccupations politiques plus qu'à des objectifs de développement. En effet, les bénéficiaires furent souvent les fonctionnaires, des officiers de police, des militaires et non les paysans. Le don de terres récompensait la loyauté et les services effectués par les bénéficiaires sans qu'aucune condition de développement ne soit imposée (Cohen et Weintraub 1975 : 59).

Suite à la libération de l'Éthiopie avec le soutien des forces armées anglaises en 1941, entre trois et cinq millions d'hectares furent alloués, accélérant la privatisation des terres, tout particulièrement dans le sud (Cohen et Weintraub 1975 : 60, Bahru Zewde 2000 : 191). Cohen et Weintraub identifièrent trois édits principaux qui ordonnèrent des distributions foncières par l'intermédiaire du ministère de l'intérieur (Cohen et Weintraub 1975 : 60-61). Celle du 16 *hamlé* 1934 *a.m.* (23/07/1942)¹ offrit aux vétérans, patriotes et réfugiés suite à l'occupation

¹ L'Éthiopie n'utilise pas le calendrier grégorien mais le calendrier julien. L'année commence en septembre et est divisée en treize mois. Douze mois ont trente jours et un mois a cinq ou six jours selon les années. Les années sont calculées à partir d'un point qui suit de sept années le départ du calendrier grégorien. Toutes les dates éthiopiennes sont données ici dans leur équivalent grégorien.

italienne, de pouvoir convertir jusqu'à quarante hectares de leur terre *madäryia* en *gäbbar*, et à ceux qui n'avaient pas de terres d'obtenir quarante hectares de terres *gäbbar*. La proclamation du 16 *hamlé* 1936 *a.m.* (23/07/1944) offrit quarante hectares de terres vacantes appartenant à l'État à tous les soldats, aux fonctionnaires mais aussi aux militaires. Enfin, celle du 23 *t'eq'emt* 1945 *a.m.* (2/11/1952) offrit vingt hectares de terres *gäbbar* aux citoyens éthiopiens sans terre ou sans emploi, mais les bénéficiaires furent rarement des paysans. De plus, des dons spéciaux, sous forme de *gäbbar* et *madäryia* étaient prodigués par l'empereur à travers le ministère de la plume. Ils étaient généralement destinés aux puissants partisans de la Couronne, et aux favoris de l'empereur. Sur trois millions d'hectares, ces terres en représentèrent un peu plus de six cent mille (Cohen et Weintraub 1975 : 60).

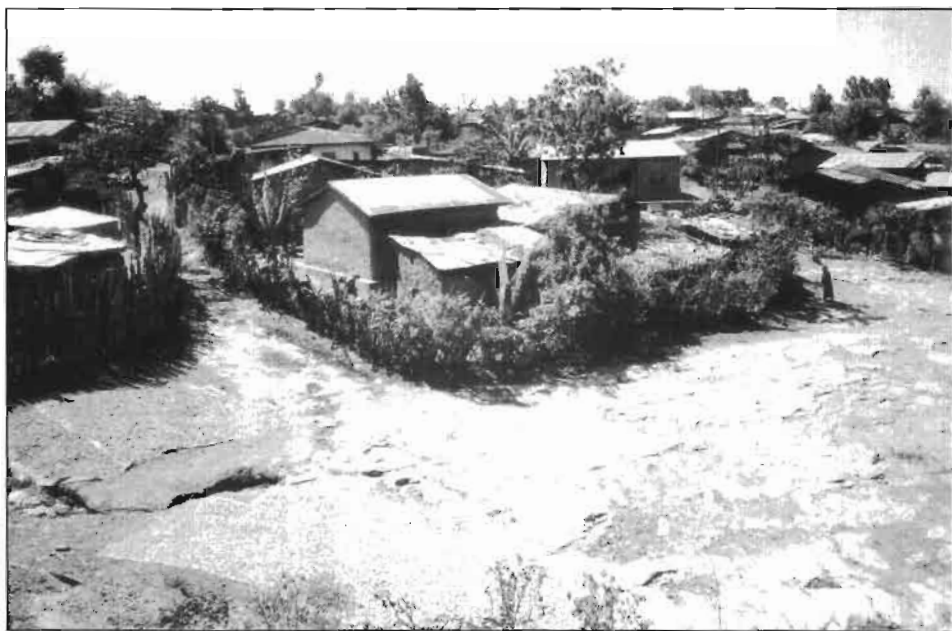
Les terres du Sud dans l'empire éthiopien représentaient ainsi un territoire conquis par la force, peu à peu occupé par des gouverneurs et des militaires formant les branches locales d'un pouvoir extrêmement centralisé. En étant peu à peu placées sous la domination du centre, les périphéries du Sud se plièrent, non parfois sans révoltes, à un processus d'acculturation, appelé « abyssinisation » (Donham 2002a : 10-13). L'appropriation et la redistribution des terres ainsi que leur corollaire, l'aliénation de la population locale, formèrent une sorte de « *scramble* » des terres du Sud, autrement dit un partage imposé et inégalitaire d'espaces aux ressources multiples, mis en place pour des raisons politiques et économiques. Il était par conséquent peu étonnant que ce soit dans ces régions périphériques, au sud, que des terres aient été choisies à l'attention des « peuples noirs du monde » pour les remercier de leur soutien moral et financier pendant la guerre contre les Italiens. Au sein des communautés noires aux États-Unis et dans la Caraïbe, ce geste était un signe clair de conscience panafricaine, une politique de la main tendue qui inscrivit le sud éthiopien dans leur imaginaire collectif et marqua plusieurs générations de militants nationalistes et émigrionnistes. Du point de vue éthiopien, le geste était un banal acte politique, et la localisation des terres s'inscrivait dans une dynamique d'occupation courante depuis la fin du dix-neuvième siècle. Les bénéficiaires représentaient certes une population originale, mais ils étaient reconnus comme des alliés dans la lutte pour la défense de l'indépendance éthiopienne et des partisans de la Couronne, pouvant, comme les autres patriotes et vétérans, être remerciés de leur soutien inconditionnel.

b. La ville de Shashemene

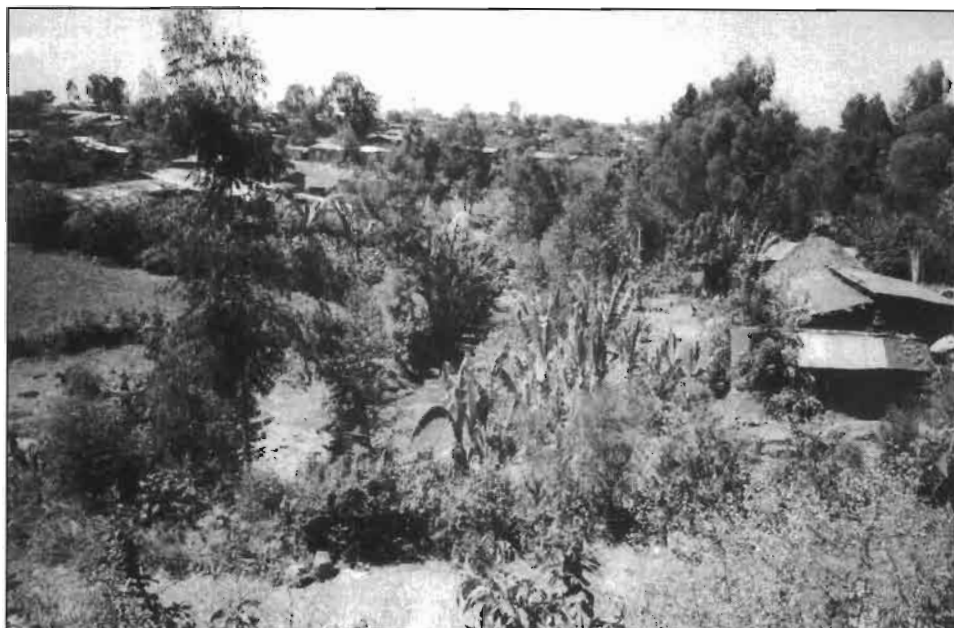
À deux cent cinquante kilomètres de la capitale, Shashemene offre au voyageur un moment de répit sur la route du Sud. Bordée par les hauteurs du Rift, la ville culmine à près de 1900 mètres d'altitude et se distingue par sa position au cœur de multiples croisements. Shashemene était depuis longtemps un point

Elles sont suivies par l'abréviation *a.m.* (*amätä mebrät*) qui signifie « l'an de grâce » en ge'ez, la langue ancienne de l'Éthiopie.

central des échanges commerciaux qui quadrillaient la région. Les routes marchandes médiévales s'y croisaient et incitèrent à la création d'importants marchés, permanents ou temporaires, qui drainaient produits et marchands venus de toute la région (Benti Getahun 1998 : 24). De Shashemene partaient les routes vers l'est et la région montagneuse du Balé, vers le Sidamo au sud-est, le Kembata à l'ouest, le Gamu Gofa au sud-ouest, et, plein sud, vers le Walayita, le pays Konso et vers la ville de Moyale, à cheval sur la frontière kenyane, distante d'un peu plus de cinq cents kilomètres. Le nom Shashemene rappelle combien ce lieu était destiné au passage et à la circulation : Shash aurait été une femme, au début du siècle, qui offrait de la nourriture, de la bière artisanale, le *t'älla* et l'hébergement aux marchands et passants. *Mene* est un terme oromo qui signifie « maison ». La « maison de Shash » aurait par la suite donné son nom à l'expansion urbaine². Deux opinions s'opposent sur les origines de la ville de Shashemene : Gunilla Bjerén estimait que c'était une ville de garnison comme il y en avait beaucoup essaimées dans le sud (Bjerén 1985 : 86), alors que Benti Getahun soulignait que Shashemene se trouvant au croisement de routes antérieures à l'installation de soldats, elle n'était pas, par essence, une ville de garnison.



² C'est ainsi que la plupart des résidents interrogés racontent l'origine du nom de la ville, voir le Master Plan (MP 2000 : 44). Benti Getahun rapporte également une histoire qui raconte que le nom Shash aurait été celui d'un des officiers du Roi Lebnä Dengel (1508-1540) qui se serait installé à cet endroit (Benti Getahun 1988 : 40 n71).



Entrée dans la ville de Shashemene, 2002. Photo : G. Bonacci © DR

Carrefour des routes et du commerce, avant-poste des armées de Ménélik II, Shashemene se dessina comme un espace stratégique. À la fin du dix-neuvième siècle, la région autour de Shashemene fut intégrée à la grande province Arussi, dans la sous-province (*avrajja*) du Kembata. La ville se trouvait alors presque à l'intersection entre les provinces Arussi, Balé et Sidamo (Benti Getahun 1988 : 1). Les usages préalables des terres avaient été définitivement altérés par les nominations de *balabbat* parmi les chefs locaux, à qui des terres avaient été confiées en échange d'une taxe et de services à caractère administratif et militaire. Les *balabbat* furent rejoints autour de 1915 par des *nāft'āñña*, puis par des *shialäqa*, militaires souvent en déplacement et sans terres, attirés par les nombreuses distributions foncières qui leur donnaient des droits sur la population locale. Leur installation fut parfois sanglante quand les populations locales leur résistèrent (Joireman 2000 : 89), mais leur présence fit de Shashemene le centre administratif et commercial de la région et un grand marché régional s'établit, connu plus tard sous le nom d'Alelu (Benti Getahun 1988 : 28). À la même époque que l'arrivée des *nāft'āñña*, plusieurs groupes de marchands s'installèrent à Shashemene, leurs noms désignant jusqu'à nos jours certains quartiers de la ville. Les C'orré, commerçants oromos, ainsi que d'autres venus de Jimma, ou encore des Guragués arrivés de Soddo, en pays Walaiyta, contribuèrent à travers le commerce à faire de Shashemene un centre de distribution des produits amenés des régions du Sud ou d'Addis-Abeba (Benti Getahun 1988 : 27, 32-36).

Shashemene fut occupée par les Italiens pendant leur campagne éthiopienne. Après la libération, en 1941, la ville resta dans la même province Arussi mais elle fut placée dans l'*awraja* Chilalo alors qu'elle était dotée pour la première fois d'une municipalité, fondée en *bedar* 1936 *a.m.* (novembre – décembre 1943) (Benti Getahun 1988 : 98). Dans la continuité d'une politique centralisée visant à contrôler les terres du Sud, de nombreuses attributions foncières furent accordées après la guerre. Des concessions à des investisseurs étrangers, des missionnaires, des membres de la famille royale ou des officiels du gouvernement visèrent à s'attacher la loyauté de personnes influentes ou, parfois, à éloigner des opposants.

Le cas des Hamassien s'inscrit dans cette vague *post-bellum* d'appropriation et de redistribution foncière. Venus de la région du Hamassien, en Érythrée, enrôlés dans les armées italiennes, ils désertèrent massivement et rejoignirent les forces éthiopiennes patriotes dans la bataille. En guise de remerciement, des terres leur furent offertes en 1944 tout autour de Neghele, au nord de Shashemene. Huit cents soldats originaires du Hamassien reçurent environ quarante hectares chacun. De plus, entre 1948 et 1949, le village de Malka Oda qui borde la rivière avant l'entrée de la ville de Shashemene fut également donné à ces migrants venus du Nord. Certains vétérans revendirent leur terre mais ils furent néanmoins nombreux à s'y installer. Le village s'étendait sur près de cent vingt hectares et comprenait alors environ deux cent maisons³. Nous reviendrons plus loin sur l'importance de Malka Oda pour les Caribéens qui s'installèrent à Shashemene. Ce village peuplé par les personnes du Hamassien était en fait plus proche d'eux que la ville de Shashemene même et les colons arrivés du Nord étaient, pour ainsi dire, leurs voisins immédiats.



L'entrée de Shashemene à la saison sèche, 2003. Photo : G. Bonacci © DR

³ Entretien avec Tesfa Giorgis, Shashemene, 29/04/2003. C'est aussi grâce à des sources orales que Benti Getahun rapporte l'installation des Hamassien (1988 : 8).

Ces installations continues contribuèrent au développement de la ville et Shashemene s'imposa rapidement comme une étape importante dans les trajectoires migratoires à l'intérieur du pays. Pourtant la ville offrait peu d'opportunités de travail. Alors que les prémices de l'industrialisation en Éthiopie datent du début des années 1950 et qu'en 1962 s'achevait le premier plan quinquennal de développement, l'industrie restait largement absente des activités économiques liées à Shashemene (Eshetu Chole 1995). Pourtant la ville était promise à l'essor et dès les années 1960 elle offrait une croissance constante de ses services, une expansion économique soutenue à terme par le développement des fermes commerciales (Benti Getahun 1988 : 181). Grâce à cette croissance, Shashemene fut intégrée en 1960 à la province du Choa en devenant la capitale d'un district, un *wäräda* de l'*awraja* Hayqoch et Buta Jira, dont la capitale fut finalement établie plus au nord, à Ziway (Benti Getahun 1988 : 1-2). Dans les années 1980 et suite à la création de plus petites unités administratives, le *wäräda* de Shashemene était découpé en soixante-dix-huit associations paysannes et la ville en dix arrondissements, les *qäbälä*⁴. Les dix *qäbälä* étaient de tailles fort différentes. Les plus petits recouvraient les quartiers les plus denses de la ville, espaces centraux où se plaçaient la gare routière et la plupart des commerces ; les plus grands les entouraient, recouvrant des zones moins peuplées, plus résidentielles ou presque encore rurales. Shashemene est aujourd'hui la capitale du *wäräda* le plus peuplé et le plus dense de l'*East Shäwa Zone*. L'*East Shäwa Zone* est l'une des douze zones de l'état régional de l'Oromiya institué par la Constitution de 1995 et borde un autre état régional appelé *Southern Nations, Nationalities and People* (SNNP)⁵.

La population de la ville augmenta rapidement : le premier recensement de la population date de 1962 et compta 5 048 habitants. En trois ans, la population doubla et atteignit 10 000 personnes⁶. En 1984, 32 376 habitants étaient recensés en ville (Benti Getahun 1988 : 2). En 1994, le chiffre de 52 080 personnes était avancé⁷ et en 2003 la rumeur des cafés donnait plus de 100 000 personnes. De nombreuses populations, migrants venus du Nord ou du Sud se retrouvaient à Shashemene, des Amharas mais aussi des Tigréens, des Oromos, des Guragués, des Walayitas, des Kembatas, des Sidamas, des Soddos, des Dorzés etc. Ces populations formaient une mosaïque ethnique répartie dans les quartiers et sur l'échelle sociale. Se superposant et se mélangeant parfois, elles se distinguaient par leur religion, leurs attitudes culturelles et leurs activités économiques (Bjerén 1985 : 137-236, Benti Getahun 1988 : 133-166, Mesfin Getahun 2001). En l'absence d'activité industrielle, transport, commerce et prostitution furent, d'une certaine façon, les piliers du développement de Shashemene où l'économie informelle eut toujours la part belle. Malgré les niches économiques offertes aux nouveaux

⁴ Central Statistical Authority (1996 : 33, 139).

⁵ *Master Plan, Shashemene* (MP) (2000 : 4-5 et 24).

⁶ *Master Plan, Shashemene* (MP) (1967 : 16).

⁷ MP (2000 : 69).

arrivés, Shashemene est aujourd'hui représentative des villes trop peuplées du Sud éthiopien où les infrastructures n'ont pas suivi la démographie galopante, où la mobilité sociale reste rare et où de nouveaux migrants s'installent sans cesse, formant une large population de chômeurs, « squatters » et voyous (Benti Getahun 1988 : 157-158). La réputation de Shashemene n'est pas restée sans tache. Dans la ville comme au-delà, de nombreux Éthiopiens et étrangers entendirent parler de son instabilité sociale et de son insécurité constante – ou en firent l'expérience.



Le centre de Shashemene, 2007. Photo : G. Bonacci © DR

Située dans un espace stratégique au croisement des routes et des migrations, Shashemene est une ville qui reste peu étudiée, dont les dynamiques sociales sont encore largement méconnues. Les rares ouvrages de référence sur Shashemene furent écrits dans les années 1980. Ils offraient d'une part des données et une analyse saisissantes sur son rôle dans les migrations urbaines (Bjerén 1985), et d'autre part une histoire de sa fondation et de son développement jusqu'en 1974 qui n'a pas été publiée (Benti Getahun 1988). La présence, dans sa périphérie, d'un groupe d'étrangers venus des Amériques n'est jamais mentionnée. Cette absence laisse rêveur : les migrants transatlantiques étaient-ils si peu considérés durant ces années 1980 que leur identification n'aurait pas été jugée utile, même par une

simple note ? Ou étaient-ils si peu nombreux qu'ils auraient pu passer au travers des recensements et examens attentifs des historiens⁸ ?

Autres sources importantes sur Shashemene, les *Master Plan* (MP) étaient des rapports sur les avancées et les objectifs de développement urbain. Le premier, commandité par le ministère de l'intérieur, date de 1967 et fut réalisé par des consultants italiens qui comparèrent, curieusement, la région de Shashemene avec la plaine du Pô entre le cinquième et le troisième siècle avant J. C.⁹. Le deuxième et dernier MP date de 2000 et fut réalisé par le *National Urban Planning Institute* (NUPI) situé à Addis-Abeba. Dans la partie qui traitait de « l'histoire, la culture et le tourisme » à Shashemene et qui reprenait largement les travaux de G. Bjerén et Benti Getahun, une référence était faite aux familles jamaïcaines :

« L'aspect le plus intéressant qui rend Shashemene unique est la présence de la communauté jamaïcaine. À la fin des années 1960, l'empereur H/ Sellassié amena dix familles jamaïcaines et leur confia 1,5 *gasha* [60 hectares] de terres à la périphérie de Shashemene. Bien que certains membres de cette communauté aient quitté l'Éthiopie pendant les années 1970 après la nationalisation de leur terre par le régime du *därg*, ceux qui restèrent se mêlèrent à la population née dans la région, et par conséquent, leur nombre augmenta. Selon Desmond, il y a aujourd'hui 40 familles pour un total de 120 membres dont 80 sont nés en Éthiopie. La communauté jamaïcaine, aussi connue sous le nom de 'Ras Teferiens' ('Rasta') a sa propre culture spécifique, associée à feu l'empereur H/Sellassié (anciennement Ras Teferi). Bien que leur culture soit visible dans le monde entier, il est intéressant de voir comment cette communauté de Shashemene donne un nouvel élan aux liens historiques qui ont existé entre l'Éthiopie et les Afro-américains »¹⁰.

En l'absence de patrimoine architectural ou historique classé à Shashemene, la communauté jamaïcaine se dessinait comme un atout culturel et une importante attraction touristique sur la route du Sud. L'importance numérique et historique des Jamaïcains était soulignée par le nom donné au quartier, *jamaica säfär*, alors qu'au moins douze nationalités étrangères y cohabitaient. La chronique historique était un peu fantaisiste, les dates et la superficie des terres originellement attribuées erronées, mais le lien entre cette communauté et une culture spécifique associée à l'empereur était pertinent. De plus, la mise en perspective de cette communauté dans l'histoire plus large des relations entre Éthiopie et Afro-américains était le signe d'une compréhension des dynamiques qui donnèrent naissance à cette installation. L'informateur mentionné par les experts réalisant le MP était un

⁸ Ainsi, la seule carte de Shashemene présentée par G. Bjerén (1985 : 89) et datée de 1973 signale, juste avant la rivière Malka Oda quelques traces de bâti et la mention d'une clinique et d'une école. Elles ont été construites, comme nous le verrons, par les premiers Caribéens installés sur ces terres, mais ils ne sont jamais nommés par Bjerén.

⁹ MP (1967 : 58-59).

¹⁰ MP (2000 : 52).

Jamaïcain arrivé en 1975. À la fin du rapport final, trente-deux photographies illustraient Shashemene : les grands axes, les marchés, les transports et les écoliers. Les constructions illégales y apparaissent, mais aussi le « district » jamaïcain, son lieu de culte et ses résidences. Après cinquante ans de présence dans la périphérie de Shashemene et autant d'absence dans les ouvrages de référence sur la ville, les rapatriés figuraient pour la première fois dans un document administratif. Dans le projet de centre culturel et de musée recommandé par le MP pour préserver la « mosaïque de cultures » que représentait Shashemene, une petite place allait finalement leur être réservée.



Sur la route qui se dirige vers Shashemene, un gari tiré par un cheval, aux couleurs de l'Éthiopie. Photo : G. Bonacci © DR

c. Les terres données aux « peuples noirs du monde »

Les terres données aux « peuples noirs du monde », selon les termes de la Constitution de l'*Ethiopian World Federation* (EWF), faisaient partie d'un territoire plus large devenu la propriété du gouvernement impérial, mais marqué par d'anciennes histoires de conquête et d'aliénation des populations locales, en majorité des Oromos. Appartenaient-elles nommément à l'empereur ou à sa fille la princesse Tenagne Werq qui faisait montre d'un intérêt certain pour les migrants transatlantiques qui s'y sont installés ? Les archives foncières de la princesse, plusieurs centaines de dossiers remplis de documents officiels, personnels, juridiques, souvent sérieux et parfois frivoles restèrent silencieuses et n'offrirent aucune clé sur le statut et l'occupation initiale de ces terres proches de

Shashemene¹¹. Un des premiers arrivants, Gladstone Robinson, soutient que, quand les terres avaient été données en signe de gratitude, elles avaient un statut *madäriya*¹². Cela impliquait que le bénéficiaire payait toutes les taxes sauf la taxe foncière et qu'il pouvait louer la terre et en garder le produit agricole. La terre appartenait néanmoins au gouvernement et le droit d'usage ne pouvait être ni vendu ni transmis. Le caractère privé de terres *madäriya* ne devait pas faciliter l'installation des autres personnes qui étaient attendues. Un changement majeur de statut advint en 1955, à l'occasion d'une proclamation qui conférait une propriété « permanente et complète » à tous ceux qui avaient été gratifiés de terres *madäriya* à l'issue de la guerre (Mahteme Sellassié, 1957 : 301). Cette transformation en propriété permanente n'était pas sans rappeler le statut *rest*, courant dans les terres du centre et du nord. Dans un sens général, les terres *rest* faisaient référence au droit inaliénable des paysans à cultiver la terre et surtout à la transmettre à leurs enfants (Crummey 2000 : 9). Ainsi, les terres données par Hailé Sellassié I^{er} à l'intention des Noirs des Amériques pouvaient rester entre leurs mains et au bénéfice de leurs familles.



Les terres de Shashemene. Photo : G. Bonacci © DR

¹¹ *Tānaññā Wārq / bēt rest*, ministère de l'intérieur, Addis-Abeba.

¹² Archives privées de Robinson, document EWF « *The Shashemene story* » et entretien, Shashemene, 19/03/2003.

L'incertitude sur la superficie accordée fut largement entretenue par la multitude de références apparues dans la presse jamaïcaine de l'époque et souvent reprises dans la littérature sur le mouvement rastafari. Les terres de Shashemene pour les « peuples noirs du monde » devinrent ainsi alternativement deux cents acres, cinq cents acres, une trentaine d'hectares, soixante hectares, cinq cents hectares ou parfois laissées dans un silence embarrassé par des auteurs peu familiers des questions foncières éthiopiennes¹³. Nous pouvons aujourd'hui affirmer que les terres offertes étaient d'une superficie de cinq *gasha*, elles s'étendaient donc sur deux cents hectares ou mille acres¹⁴.



La rivière Malka Oda. Photo : G. Bonacci © DR

¹³ Voir par exemple le *DG* des 13/2/1960 et 7/3/1960, et Campbell (1994 : 221), Fikru Negash Guebrekidan (2005 : 179), mais aussi le *MP* (2000 : 52).

¹⁴ Archives privées de G. Robinson, document du 29/01/1975, entretiens à Shashemene avec Ambac'o Dagné, 3/02/2003 et Berhanou Teffera, 21/04/2003.

Au début du siècle une entreprise de détermination de la superficie de l'unité agraire avait été amorcée. Son objectif n'était pas tant de constituer un cadastre des terres urbaines et rurales, mais de faciliter la taxation des occupants. Le *gasha* servait à la fois d'unité agraire dans la sub-division du domaine et d'unité fiscale dans la répartition des charges foncières (Berhanou Abebe 1971 : 96). Le *gasha* était à l'origine un bouclier fait de peau d'hippopotame porté par les soldats, qui donna par la suite son nom aux terres qui leur étaient offertes (Gebre Wold Ingida Worq 1962 : 303, Crummey 2000 : 172). Les *gasha* étaient mesurés par des lanières de cuir appelées *qälad*, d'une longueur de 133 coudées (66,75 mètres), mais leur superficie dépendait de la fertilité des terres ou de leur degré d'exploitation et d'installation humaine. Au moins trois ou quatre catégories définissaient l'unité *gasha*, qui s'étendait sur une surface variant de sept à douze *qälad* de largeur sur onze à vingt *qälad* de longueur (Gebre Wold Ingida Worq 1962 : 303, Berhanou Abebe 1971 : 99). Cette unité manquait de précision et n'était pas homogène à l'échelle nationale, mais dans les lieux qui nous intéressent, le *gasha* délimitait une catégorie de terre assez fertile, mesurée par neuf *qälad* de largeur sur douze *qälad* de longueur, c'est-à-dire 509,25 mètres sur 781 mètres. En d'autres termes, un *gasha* était de l'ordre de quarante hectares. Cinq *gasha* ne marquaient pas un domaine excessif, les grands propriétaires terriens de la région et les concessionnaires étrangers s'étendaient parfois sur des dizaines de *gasha*¹⁵. Lors des nombreuses distributions *post-bellum*, la plupart des bénéficiaires se virent attribuer entre un demi et un *gasha* par personne. Cinq *gasha* auraient alors pu être attribués à cinq personnes.

Le gérant des terres de la princesse Tenagne Warq, *fitawrari* Guebre Heywot Wolde Hawariat, un monsieur très âgé, se souvenait vaguement que cinq personnes étaient venues lui confier leur désir de cultiver de la terre. Il ne savait plus comment ces personnes étaient arrivées jusqu'à lui, mais il se rappelait avoir écrit au gouverneur de Shashemene pour lui demander cinq *gasha* à leur intention. Le *fitawrari* avait été assuré que beaucoup d'autres allaient venir, mais il semblait néanmoins avoir été déçu des performances agricoles de ces cinq personnes dont les noms lui échappaient¹⁶. Ici se noue peut-être un des paradoxes liés à ce don de terres. Certes, de nombreuses personnes étaient attendues, mais seules cinq personnes auraient été présentes et fait des démarches pour que ces terres leur soient attribuées. Si le statut de ces terres, attribuées avant 1955 était *madäriya*, elles étaient liées à un bénéficiaire spécifique : étaient-ce ces individus ? Ou bien l'*Ethiopian World Federation* ? Nous reviendrons plus loin sur cette incertitude administrative et nous retracerons maintenant la démarche qui nous permit de cartographier ces terres.

¹⁵ Par exemple *ras* Andergachaw Mesaï ou les concessionnaires italiens à Wondo Genet, voir les dossiers 90 5/90 et 10/3310 in *Tänaññä Wärg / bét rest*, ministère de l'intérieur, Addis-Abeba.

¹⁶ Informations recueillies par téléphone, Addis-Abeba, 13/08/2003, grâce à l'aide de Berhanou Abebe et d'Ato Mikias, professeur au Building College d'Addis-Abeba.

Aujourd'hui, les mémoires construisent un territoire aux dimensions changeantes, parfois floues et souvent grandioses, accompagnées de bras qui s'ouvrent et de mains qui se tendent : « il va de la rivière Malka Oda à la route vers Balé Goba », « de très loin là-haut à très très loin là-bas », « de rivière à rivière et de montagne à montagne ». Parfois les mémoires retrouvent les formes et les contours des marques laissées sur le sol. Ato Aduna, architecte qui connaît bien le quartier et travaille à la municipalité marque au crayon noir le papier bleu, une carte de 1998 produite par l'*Ethiopian Mapping Authority*¹⁷. D'un coup de règle il indique un repère, comme un angle juste au-dessous de la route. Ato Tesfa Giorgis a grandi dans le village des Hamassien, à Malka Oda, puis est parti étudier l'électronique en Russie en 1964. Son regard glisse sur la carte et ses doigts pointent :

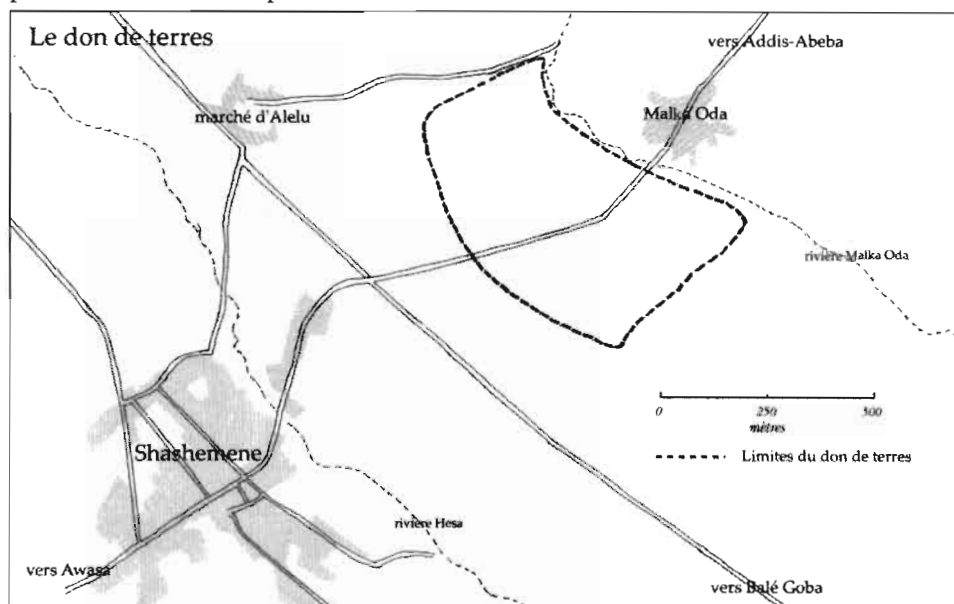
« Depuis la route principale, la terre allait des deux côtés et bordait la rivière. L'autre côté de la rivière appartenait aux vétérans. Jusqu'à chez Bac'oré où il y a le *wärka* [sycomore] ça leur appartenait. Les Italiens avaient installé un vieil aéroport pour des raisons militaires, il y avait des cactus, jusque-là ça leur appartenait. Jusqu'à l'école ça n'appartenait pas aux Piper mais à Ababa Asamani. Après l'école il y avait une maison appelée *Villa Bella*, après ça, là où il y a la construction de l'hôtel, ça ne leur appartenait pas. Les repères naturels étaient des grands arbres »¹⁸.

Un des propriétaires mitoyens était nommé, Ababa Asamani qui avait loué partie de son domaine à la *Sudan Interior Mission* en 1958 pour une période de vingt ans. Au bout de seize ans, la mission se transféra à Kuyra, à quelques kilomètres au nord, et l'armée territoriale reprit le bail (Benti Getahun 1988 : 83, 96 n139). Un camp militaire est toujours là. Mais revenons à notre recherche des contours. Avec une petite équipe et guidés par le dessin de la carte, nous avons cherché les arbres et retrouvé les marques, en partant du pont dans le creux de la rivière Malka Oda, qui forme une fine frontière naturelle. Les côtés en sont escarpés, de larges rochers y laissent glisser l'eau, et les oiseaux se réfugient dans les arbres et fleurs qui y penchent feuilles et branches. Les terres s'étendent, bordées par la rivière. Elles sont en pente douce du sud-est vers le nord-ouest. Du côté nord, un chemin les arrête, qui court jusqu'à l'emplacement de l'ancienne piste d'atterrissage où l'herbe est restée rase. Il n'y a plus de cactus, seulement des *wärka*, grands sycomores plantés en ligne auprès desquelles les terres s'arrêtent et remontent jusqu'à la route. Elles continuent vers le sud-est, courbes jusqu'à un autre arbre. Puis le tracé reprend et rejoint la rivière. Les nombreux arbres qui servaient de repères dévoilent les marques d'un territoire habité par les Oromos. *Malka* signifie en oromo un espace vert au bord de l'eau, rivière ou lac, et désigne aussi un espace sacré. *Oda*

¹⁷ Shashemene, 1998, 1:5000, EMA. Les cartes urbaines plus anciennes s'arrêtaient au bord de la ville et aucun cadastre ou relevé de terres *ex-urbi* n'a été retrouvé.

¹⁸ Entretien avec Tesfa Giorgis, Shashemene, 29/04/2003.

sont les arbres respectés et réérés auprès desquels disputes, jugements et parlements sont tenus par les anciens¹⁹.



Un résident nous avait dit : « laisse-moi te dire un secret : j'ai marché le long des limites des terres et ça m'a prit trois jours et demi »²⁰ mais force nous est de reconnaître qu'il avait dû partir découvrir la région plutôt que faire une marche suivant le contour des terres. Six kilomètres de contour prennent plusieurs heures à parcourir, surtout lorsqu'ils trébuchent le long de la rivière, longent les habitations, suivent les chemins et rencontrent des voisins. Il y a cinquante ans, ce contour passait par quelques champs, croisait du bétail aux longues cornes et traversait les hautes herbes. Vertes après les pluies. Dorées le reste de l'année, parfois grillées par la soudure. Des photographies anciennes révèlent un espace ouvert, où rien n'arrête l'œil si ce n'est ces grands arbres et, au loin, les hauteurs du Rift. La forêt était néanmoins dense et proche, et quelques maisons rondes étaient regroupées, parfois, en sa bordure. À part Gogeti, ruisseau intermittent qui traversait la ville et Hesa qui la précédait, Malka Oda restait la principale source d'eau pour subvenir aux besoins de la population locale, boire, cuisiner, laver, nettoyer, à partager avec les troupeaux et l'irrigation des champs. Les terres formaient un espace interstitiel, posé contre la rivière, bordé par la ville, et traversé par la route pierreuse où quelques mois par an la boue remplaçait la poussière. Allant vers Shashemene, cette route laisse sur la droite le quartier appelé Alelu et le grand marché régional et hebdomadaire du même nom. Elle laisse sur la gauche le quartier appelé Awasho

¹⁹ Je remercie Thomas Osmond et Ato Gemechu pour leurs indications sur les termes Malka Oda.

²⁰ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 5/11/2001.

puis la piste vers le Balé. Deux kilomètres plus loin, elle traverse le petit pont jeté sur la rivière Hesa et entre dans la ville. À présent une longue ligne asphaltée fait passer les *gari*, petites calèches instables, les camions et les marcheurs. Finie en 2002, la nouvelle route venue d'Addis-Abeba contourne la ville et continue vers Awasa, transformant ce qui n'était qu'un chemin en autoroute attirant les commerces et la nouvelle signalétique.

En cinquante ans le territoire a bien changé. Cet espace rural est devenu une des périphéries dynamiques de la ville. Sur les deux gros kilomètres qui les séparaient, plus de champs ni d'horizon mais des constructions résidentielles, deux hôtels, deux pompes à essence, des restaurants, un garagiste, une boulangerie, quelques boutiques, deux écoles, des hautes clôtures qui cachent aux regards les vies familiales et, surtout, beaucoup plus de gens. Des résidents, des passants, des visiteurs, des voyageurs, des ouvriers désœuvrés, des femmes courbées, des hommes à vélo ne cessent de s'y croiser. Le paysage a été profondément transformé, même s'il suffit parfois de quitter la route, de s'enfoncer dans les quartiers et d'en ressortir pour retrouver les champs et les vastes espaces qui ne cessent d'être peuplés et repoussés. Au début des années 1950, les premiers représentants des peuples noirs du monde qui n'avaient auparavant jamais été propriétaires et avaient vécu dans des quartiers urbains surpeuplés et ségrégués se retrouvèrent maîtres sur des terres fertiles et exercèrent un pouvoir certain sur les populations paysannes locales. S'installer dans la périphérie de Shashemene signifiait alors l'accomplissement d'une mobilité sociale extraordinaire, impensable à l'époque aux États-Unis ou dans la Caraïbe. À l'inverse d'un rêve américain où les trente glorieuses battaient leur plein tout en restant inaccessibles, le rêve éthiopien, lui, était bien réel et déroulait son territoire sous leurs pieds.

2. L'installation des Piper

Originaires de Montserrat mais de citoyenneté américaine, Helen et James Piper arrivèrent à Addis-Abeba en 1948. Garveyites et Juifs noirs, ils faisaient partie de ces nombreux techniciens, enseignants et professionnels afro-américains qui s'engagèrent à participer à la reconstruction et au développement de l'Éthiopie dès la fin de la guerre en 1941. James enseignait à la *Gundrandt Technical School* d'Addis-Abeba et Helen à l'aéroport²¹. Ils fréquentaient la communauté afro-américaine en pleine croissance et étaient proches de David Talbot en raison de leurs origines caraïbes communes et de leur engagement militant. Une photographie les rassemblant a plusieurs fois été diffusée dans la presse panafricaine²². Journaliste guyanais arrivé en 1943 en Éthiopie, David Talbot était aussi président du local de l'EWf à Addis-Abeba, dont James et Helen Piper étaient respectivement secrétaire et trésorière²³. En novembre 1952 les Piper

²¹ Voir première partie, chapitre III, *Helen et James Piper*.

²² *African Opinion (AO)* 1964, 6, 1 & 2, p. 6 et *AO* 1964, 6, 7 & 8, p. 5

²³ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 28/04/2003.

repartirent aux États-Unis pour rendre compte de leur expérience éthiopienne et promouvoir l'installation à Shashemene. Lors d'une réunion du local de l'EWf à Chicago, « leur description de la vie merveilleuse et des opportunités en Éthiopie soulevèrent un grand enthousiasme »²⁴. Ils revinrent dès 1953 en Éthiopie et s'installèrent à la périphérie de Shashemene. Il ne faut pas sous-estimer la rupture sociale implicite dans ce choix d'installation : les autres Afro-américains étaient restés pour la plupart en zones urbaines, à Addis-Abeba mais aussi à Harar. Au début des années 1950, Shashemene était loin d'Addis-Abeba, une longue journée de voyage sur une mauvaise route. Si plusieurs indications poussent à croire qu'ils étaient à Shashemene avant la proclamation de 1955 qui transformait l'usage temporaire des terres *madäriya* en propriété permanente et inaliénable, les sources sont néanmoins hésitantes sur la date de leur arrivée. Un officier de l'EWf datait leur installation de 1952²⁵, les habitants de Malka Oda de 1953-4 (1946-47 *a.m.*)²⁶, et le journaliste Yacob Wolde Mariam de 1956²⁷. Ils n'étaient alors pas seuls. Ils auraient rassemblé entre cinq – nous rappelle avec hésitation *fitawrari* Guebre Heywot Wolde Hawariat – et vingt personnes, comme l'indique une correspondance interne du ministère de l'intérieur et de l'agriculture au ministère des affaires étrangères²⁸. Il ne reste aucune trace des noms, origines et trajectoires des autres familles qui auraient été présentes à Shashemene durant les années 1950. La presse jamaïcaine mentionna une autre famille caribéenne, mais une fois partie, les Piper « reprirent toute la concession » et eux seuls restèrent dans les mémoires locales²⁹.

a. Empreinte foncière et sociale

James Piper devint administrateur de deux cents hectares de terres³⁰ mais cela ne l'empêcha pas de revenir régulièrement à Addis-Abeba pour y visiter David Talbot. Ce dernier était un familier des ministères et de l'administration impériale, ce qui facilitait leurs rencontres avec *ras* Mesfin Sileshi au ministère de la plume, avec qui ils pouvaient discuter du développement des terres et des litiges qui les opposaient déjà à un voisin de la propriété mitoyenne, *balambaras* Negasso. S'installant sur des terres *madäriya* qui leur avaient été redistribuées, les Piper n'arrivèrent pas dans un endroit désert et durent s'insérer dans un territoire où

²⁴ Voir *New Times & Ethiopia News* (NT & EN), 15/11/1952, 4 et la photo des Piper sur le tarmac, AO 1965, 6, 11 & 12, 5.

²⁵ Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003.

²⁶ Entretien avec Tesfa Giorgis, Shashemene, 29/04/2003.

²⁷ Yacob Wolde Mariam, *Menen* 6, II, 1962, p. 22.

²⁸ Ministère de l'intérieur et de l'agriculture au ministère des affaires étrangères, 16/6/1982 *a.m.* (23/02/1990), in *Jamaya* DMJ 2/1-7, Archives du ministère des affaires étrangères, Addis-Abeba.

²⁹ Correspondance entre l'ambassade britannique à Addis-Abeba et les éditeurs du *Daily Gleaner* jamaïcain, publiée par le *Daily Gleaner* (DG) 13/02/1960.

³⁰ Alors qu'elle est sûrement plus tardive, T. King date cette nomination de 1952. Entretien à Addis-Abeba, 10/08/2003. Voir aussi AO 1965, 7, 1&2, 6.

vivait auparavant le *fitawrari* Jula. En son absence, les terres avaient été gardées par Bekele Debabé et *Abba* Shukko, et des cultivateurs oromos y vivaient : *Abba* Balu, Gamechu, Fotto et Kerbo. Avant l'arrivée des Piper, cet espace avait été partiellement exploité par une ferme gouvernementale et mécanisée qui semait des céréales³¹. Les Piper continuèrent cette exploitation du sol et y ajoutèrent des arbres fruitiers et des arachides. De plus, James mit au point un système d'irrigation qui facilitait l'usage agricole et domestique des eaux de la rivière Malka Oda. Ils installèrent un *wäff'o bét*, un moulin à moteur mécanique et ils avaient une voiture, signes de richesse qui les inscrivaient clairement dans le paysage économique local comme étant mieux pourvus que les paysans éthiopiens³².

La première maison des Piper est toujours là, petite, solide, aux parois faites de longues planches à l'horizontale avec un toit légèrement en pente, deux petites fenêtres et deux portes, également en bois. Ils vécurent d'abord dans une « belle maison du gouvernement au toit de chaume »³³, le temps que James puisse construire cette maison rectangulaire de deux pièces. Elle était naturellement placée du côté Awasho qui surplombait légèrement la route, son intérieur était « confortable » et une photographie de Melaku E. Beyen, le fondateur de l'EFW, y était accrochée. Régulière et soignée autour de leur maison, une clôture délimitait leur *gebbi*, le jardin où ils avaient planté des fleurs. Un peu plus loin se trouvait la structure qui abritait le moulin et à côté ils avaient construit une autre petite maison de deux pièces, dans laquelle ils enseignaient, le soir, l'alphabet, l'anglais et les mathématiques aux enfants du voisinage, les petits dans une pièce, et les plus grands dans l'autre. Toutes en bois, ces constructions rappellent les maisons construites dans la Caraïbe et signalent la reproduction, par James Piper, de l'architecture qui lui était la plus familière. Au début des années 1960, de l'autre côté de la route, les Piper bâtirent une école, plus grande, appelée du nom du fondateur de l'EFW, *Melaku E. Beyen School*. Au toit de tôle et aux parois de bois, elle avait une dépendance à l'arrière³⁴. À droite de la porte d'entrée, un panneau indiquait en amharique et en anglais « *Children's Institute* ». C'était l'école indiquée sur la carte de Shashemene présentée par G. Bjerén, la première entre la ville et le collège adventiste de Kuyra fondé à la fin des années 1950 (Bjerén 1985 : 89). À l'échelle locale, l'école Melaku E. Beyen offrait une précieuse alternative de scolarisation, les autres écoles étant éloignées de plusieurs kilomètres. Près de soixante élèves y ont parfois été accueillis.

³¹ Entretien avec Berhanou Teffera, Shashemene, 21/04/2003, voir aussi MP (1967 : 13) sur l'usage des sols et NT & EN 28/11/1953, 4 sur la culture expérimentale de l'alfalfa à Shashemene.

³² Entretien à Shashemene avec Tesfa Giorgis, 29/04/2003 et Berhanou Teffera, 21/04/2003.

³³ Entretien avec Berhanou Teffera, Shashemene, 21/04/2003.

³⁴ C'est la partie qui ne se voit pas quand la construction est prise en photo de face (Archives privées, Robinson). En revanche, dans la photo prise de côté pour le DG, cet espace supplémentaire se voit très bien. Néanmoins, dans le journal, la construction, « lieu de rencontre pour les enfants des colons » est attribuée au gouvernement éthiopien alors que c'est bien l'école Melaku E. Beyen (DG 7/11/1971).



École Melaku E. Beyen, Shashemene, ca. 1965, Archives G. Robinson, Shashemene © DR

Deux enseignants éthiopiens complétaient les efforts des Piper, mais une large partie de l'enseignement était dispensé en anglais, auquel un certain prestige était attaché. Malgré les litiges en cours sur les démarcations de la mitoyenneté, leur voisin *balambaras* Negasso ne résista pas à envoyer ses enfants dans leur école afin qu'ils puissent apprendre à parler anglais³⁵. Au côté de l'école une petite infirmerie fut construite, appelée « *Ethiopia Clinic* ». Elle n'était pas arrondie mais ressemblait néanmoins aux maisons alentour, car elle était faite en torchis, appelé *č'eqa*. Le torchis était un mélange de fumier, de terre et de paille appliqué dans une structure de branches verticales où se coinçaient des cailloux. Parfois du ciment était projeté sur les parois une fois durcies, et lissé, ce qui rendait la structure solide et durable. Des Éthiopiens durent être employés dans sa construction, car il semble peu probable que les Piper se soient mis à construire en torchis.

³⁵ Entretien avec Berba Tulu, Kuyra, 13/05/2003.



Clinique Ethiopia, Shashemene, ca. 1965, Archives G. Robinson, Shashemene © DR

L’empreinte matérielle des Piper sur les terres était importante en termes d’exploitation des sols et de développement du bâti. Ils représentaient une autorité administrative parce qu’ils étaient responsables de l’administration de ces terres ainsi qu’une autorité sociale parce que les paysans qui travaillaient sur ces terres entraient dans une relation inégale avec eux. Un paysan âgé qui a toujours vécu aux environs de Shashemene raconte ainsi que si les *balabbat* changeaient, leur situation, elle, restait la même, dépendante de son statut de *gäbbar* :

« - La terre appartenait à un *balabbat* et quand elle a été donnée aux Piper, nous avons commencé à leur payer des taxes.

- Alors pour les agriculteurs, Piper était comme un *balabbat*?

- Oui, il était comme un *balabbat*.

- Est-ce que Piper cultivait les cinq *gasha* ?

- Quand Piper est arrivé, la terre n’était pas cultivée, c’était de la forêt et de l’herbe à part les quelques lopins que nous cultivions. Quand Piper est arrivé, il a commencé à vendre l’herbe aux gens et les gens sur les terres versaient leur tribut aux Piper. (...) Pour l’herbe, chacun payait annuellement un jeune bœuf et donnait la moitié de sa récolte aux Piper »³⁶.

Le terme utilisé par *Abba Médina* pour définir le statut social des Piper, *balabbat*, est impropre dans la mesure où les *balabbat* étaient généralement, dans le

³⁶ Entretien avec *Abba Médina*, Shashemene, 22/04/2003.

sud éthiopien, nommés parmi les chefs de la population locale pour servir de relais administratifs de l'État. L'amalgame avec les Piper montrait pourtant que leurs droits étaient perçus par les paysans de façon similaire à ceux des *balabbat*, qui pouvaient collecter le tribut auprès des paysans (Donham 2002a : 39). Les Piper recevaient des tributs en nature et deux pratiques représentatives de cette relation de domination les liaient aux paysans. D'abord celle du pâturage : les Éthiopiens faisaient paître leur troupeau sur le territoire des Piper en s'acquittant annuellement de têtes de bétail. Les Piper se constituèrent un troupeau qu'ils faisaient garder et dont ils se réservaient la production laitière. Ensuite celle du fermage : la moitié des récoltes faites par les Éthiopiens leur revenaient³⁷. Les paysans gardent un souvenir amer de cette période où ils étaient sous la coupe des *balabbat* et autres propriétaires fonciers. Elle était résumée en un terme par *Abba Médina* et répété plusieurs fois en amharique alors que la conversation s'était déroulée en oromo : *ayqerbunim*, « ils n'étaient pas proches de nous ». Si la proximité spatiale était évidente, la distance sociale l'était autant.

En revanche, ceux qui étaient employés par les Piper, notamment pour les tâches domestiques, parlaient plus sereinement de leur relation avec eux. Berhanou Teffera était arrivé du Wollayta encore jeune et il a longtemps travaillé pour eux comme *zäbännä* ou garde. Il avait un travail salarié auprès des Piper, relativement bien rémunéré, ce qui explique l'impression positive qui ressort de ses paroles : « les gens avaient du respect pour elle (...) et il était un homme bon, il n'avait de problèmes avec personne et les gens l'aimaient »³⁸. Signe de cette appréciation, auprès des Piper grandissaient deux petites filles qui leur avaient été confiées par un voisin oromo et musulman. Les enfants participaient aux tâches domestiques, elles étaient nourries et logées et elles s'imprégnaient de la culture de leurs hôtes. L'une travaille maintenant auprès d'*Ethiopian Airlines* à Addis-Abeba et l'autre, Berba Tulu, mère de dix enfants, vit à Kuyra à cinq kilomètres de Shashemene. Cette dernière a gardé un souvenir enchanté des Piper. Elle leur servait de traductrice, parlant pour eux en amharique, et elle les accompagnait lors de leurs voyages à Addis-Abeba. Elle racontait qu'après d'eux elle apprit à éviter l'oisiveté et à travailler sans relâche, principe qu'elle affirmait avoir transmis à ses enfants. Ils s'illustrent d'ailleurs tous à l'école ou lors de leurs études supérieures, ce qui lui donne une grande fierté et une reconnaissance continue envers les Piper³⁹.

Les relations des Piper avec leurs voisins venus du Hamassien et installés à Malka Oda de l'autre côté de la rivière semblent avoir été bonnes. Les jeunes de

³⁷ De nombreuses formes de fermage existaient en Éthiopie. Les plus courantes étaient : le *siso arash* selon lequel les paysans fournissaient les semences et les bœufs et donnaient un dixième de la production (*l'asrat*) ; le *irbo arash* quand en sus de *l'asrat* un quart de la production était donnée au *balabbat* ; le *ekul arash* où le *balabbat* fournissait les semences et les bœufs, le paysan payait *l'asrat* et le reste de la production était partagée en deux moitiés entre les deux parties. Voir Cohen et Weintraub (1975 : 53).

³⁸ Entretien avec Berhanou Teffera, Shashemene, 21/04/2003.

³⁹ Entretien avec Berba Tulu, Kuyra, 13/05/2003.

Malka Oda venaient souvent passer la fin de la semaine chez eux et franchissaient l'ultime frontière culturelle en partageant avec eux leurs repas. Comme le disait *Ato Tesfa Giorgis* : « nous buvions l'eau de la même rivière », ce qui était une façon imagée d'exprimer « l'égalité sociale » ressentie entre bénéficiaires des largesses royales et étrangers en terres du Sud. Les Piper devaient raconter leur propre histoire - c'est maintenant une histoire fragmentée qui est restée dans les mémoires. Des résidents de Malka Oda se souvenaient avoir entendu la « lady » Helen Piper raconter qu'ils avaient manifesté pour la défense de l'Éthiopie pendant la guerre. D'autres pensaient qu'Helen Piper avait été cuisinière de l'empereur ou encore qu'ils avaient convaincu l'empereur qu'ils étaient des Éthiopiens patriotes, ce qui expliquait leur invitation sur ces terres⁴⁰.

Sur un document légal daté de 1952 *a.m.* (1960) sanctionnant l'achat d'une propriété *rest* de cinq *gasha* par le *ras* Andergachāw Masaï, époux de la princesse Tenagne Werq, une mention significative est faite aux Piper. Les frontières de la propriété acquise étaient indiquées par des références à tous les propriétaires mitoyens. Alors que les autres voisins étaient identifiés par leur nom, les voisins à l'est, les Piper, étaient identifiés comme des *sedātāñña färāñj*⁴¹. Le terme *färāñj* était couramment employé pour désigner les étrangers et viendrait de l'ancienne désignation des Francs, qui se répandit dans tout l'Orient lors des croisades. Il est souvent considéré comme acquis que les *färāñj* sont spécifiquement les étrangers blancs. Les Piper n'étaient pas blancs, mais certaines de leurs habitudes les identifiaient probablement aux Blancs. Ils parlaient l'anglais, conduisaient une voiture, s'habillaient parfois en costume cravate et en tailleur chapeau, cuisinaient debout et prenaient leurs repas avec des couverts. Aux yeux des Éthiopiens, ces éléments les faisaient peut-être ressembler à des Blancs même s'ils étaient Noirs. Le terme *sedātāñña* remplit ici une fonction d'agent et voudrait dire réfugié, immigrant ou émigrant. L'action *sedāt* contient en plus une notion d'exil, de départ de chez soi. Ce mot a comme racine *sāddādā* qui recouvre à la fois l'idée d'être chassé, banni, mais aussi de planter ses racines dans le sol (Kane 1990 : 576-577, Leslau 1976 : 58). L'expression *sedātāñña färāñj* semble peu courante, tout comme les Piper étaient des étrangers peu courants. Par ces mots, ils étaient identifiés comme étant des étrangers mais pas seulement. Ils étaient aussi reconnus comme des migrants et réfugiés en Éthiopie où ils plantèrent de nouvelles racines.

L'installation des Piper sur les terres de Shashemene était caractérisée par leur exploitation des sols et la construction de plusieurs maisons mais aussi par des relations sociales contrastées. Une certaine solidarité pouvait s'établir entre les

⁴⁰ En mai 2003, *Ato Tesfa Giorgis* m'a amenée à Malka Oda à l'occasion de funérailles afin d'en rencontrer certains résidents. Assis dans une grande tente, la conversation sur les Piper était intéressante par la diversité des souvenirs qui étaient évoqués.

⁴¹ Dossier 90 5/90, *yärest mäshasha'a wäyem maweräsha wäyem yäsät'ota marägagäc'a säseäda*, 14 *genbot* 1952 (22/05/1960), page 2, in *Tānañña Wäraq / bét rest*, ministère de l'intérieur, Addis-Abeba. Je tiens à remercier Shimelis Bonsa avec qui j'ai étudié ce document et Katia Girma qui a réfléchi avec moi à la signification de ces termes.

Piper et les Hamassien qui étaient étrangers à la région et bénéficiaires eux aussi de dons de terres *post-bellum*. Les employés des Piper les fréquentaient quotidiennement et les mémoires semblent n'avoir gardé que les bons souvenirs. En revanche pour les paysans, Oromos pour la plupart, les Piper n'étaient que de nouveaux visages, représentants d'un statut dominant et opulent auquel ils ne pouvaient se soustraire et qui contraignait leur travail, leur production et leur vie. La complexité de l'empreinte foncière et sociale locale des Piper a très peu transparu dans les nouvelles qu'ils donnaient d'eux à l'étranger où la création d'une image idéalisée était nécessaire.

b. Empreinte diasporique

La presse panafricaine servit de relais aux Piper qui écrivaient des lettres et envoyaient des photographies qui étaient régulièrement publiées. Dans une de ces lettres, les Piper décrivent ainsi le territoire où ils s'étaient installés :

« Notre colonie n'est pas dans la forêt, elle est située des deux côtés de la route principale qui mène au Kenya. Elle est dans la périphérie de la ville de Shashemene. Il y a des milliers de maisons, jolies, tout autour de nous. Il y aussi une banque à Shashemene et une poste où nous recevons notre courrier. Notre maison est juste à quelques mètres de la route. C'est le plus bel endroit sur terre »⁴².

Une image idéalisée de Shashemene était retransmise vers l'ouest, « une vaste aire de terre plate et fertile »⁴³, une sorte de jardin d'édén moderne, proche de la ville et de ses services. Les Piper rassuraient les lecteurs de la presse panafricaine en indiquant qu'ils ne vivaient pas dans la forêt, ce qui pourrait évoquer des images stéréotypées de l'Afrique, mais ils omettaient d'indiquer qu'Addis-Abeba était à une pleine journée de voyage, que Shashemene se trouvait à plus de deux kilomètres et que les belles maisons qui les entouraient étaient faites de boue et de terre. Des photographies mettaient en scène Helen dans son jardin et James accoudé avec désinvolture à une barrière de bois surplombée d'un panneau où se lisait l'inscription : « Don de terres colonie *Ethiopian World Federation*. Malcoda Shashemene. James Piper administrateur »⁴⁴.

⁴² AO 1965, 7, 1 & 2, 7.

⁴³ AO 1969, 9, 3 & 4, 6.

⁴⁴ AO 1965, 7, 1 & 2, 6 et 7.



Helen Piper devant sa maison, Shashemene, African Opinion, vol.7, n°1&2, juin-juillet 1965, p. 6 © DR



James Piper devant chez lui, Shashemene, African Opinion, vol.7, n°1&2, juin-juillet 1965, p. 7 © DR

Plusieurs fois ils définirent leur installation comme étant une « colonie », terme qui recouvra des sens forts différents selon les langues et les époques (Green *et al.* 2008). Ce terme était ici à situer dans l'héritage des émigrionnistes noirs, qui voyaient la « colonisation de l'Afrique par les Noirs comme une solution au problème racial »⁴⁵. Implicite dans le terme colonie, le rapport de force entre colonisateur et colonisé sur le continent était déplacé pour représenter celui entre Noirs et Blancs. Les colonies noires en Afrique représentaient, idéalement, un espace de liberté, un refuge pour des populations soumises aux politiques raciales des États occidentaux dans lesquels elles vivaient. Comme le disaient les Piper : « [L'Éthiopie] est un lieu où personne ne peut vous lyncher, vous empêcher de voter, vous ségréguer, brûler, mépriser ou vous haïr sur la base de la couleur »⁴⁶. Pourtant, échapper à la ségrégation ne signifiait pas se glisser dans une position d'égalité ou de neutralité une fois dans la colonie. Les Piper trouvèrent à Shashemene un statut social supérieur en étant à la fois gérants d'un domaine foncier avec des paysans qui leur étaient attachés et des enseignants et modèles pour leurs voisins. Retransmettre cette image idéale avait comme objectif d'attirer l'intérêt et les investissements des panafricanistes intéressés par une installation sur le continent. En effet, les Piper avaient de nombreux projets et espéraient le développement rapide de leur colonie. Un programme quinquennal ambitieux a ainsi été diffusé par la presse panafricaine :

1. Rapatriement (installations)
2. Industries
3. Équipements pour l'agriculture
4. Construction d'une grande maison communautaire
5. Construction pour l'approvisionnement en eau
6. Construction de routes
7. Agrandissement de l'école Dr. Melaku E. Beyen
- 9 [sic]. Transports
10. Construction d'un temple religieux de prières.⁴⁷

Ce programme indiquait les priorités établies par les Piper. Elles concernaient d'abord les installations physiques à Shashemene, forces vives nécessaires à tout futur développement. Alors qu'une communauté afro-américaine existait à Addis-Abeba, les Piper restèrent seuls à Shashemene jusqu'au milieu des années 1960, dans l'attente d'autres « pionniers » qui ne se pressaient pas aux portes du Sud. Leur solitude avait marqué le journaliste Yacob Wolde Mariam lors de sa visite en 1962 :

« J'ai trouvée saisissante la façon dont les Piper avaient pu supporter l'isolement dans lequel ils se trouvaient. C'était un couple qui

⁴⁵ *Plan pour la colonisation du Libéria*, Marcus Garvey, in Garvey (1923 : 379-385).

⁴⁶ AO 1965, 7, 1 & 2, 6.

⁴⁷ AO 1964, 6, 7 & 8, 5.

connaissait la vie et la civilisation et vivait isolé de tout ce que le monde avait de beau à offrir. Je me demandais combien d'entre nous Éthiopiens feraient un sacrifice similaire pour offrir quelque chose afin d'améliorer le sort de notre peuple vivant dans des endroits distants »⁴⁸.

Quitter l'Amérique pour arriver à Shashemene, laisser derrière soi la modernité de l'occident pour hériter d'une position sociale certes enviable mais située loin de la capitale, dans un espace rural isolé était considéré par ce journaliste comme un sacrifice que peu d'Éthiopiens seraient prêts à faire. D'ailleurs, peu d'Afro-américains étaient également prêts à faire ce sacrifice. Les Piper appelaient les gens à oser, à venir, à s'installer à leurs côtés et ces appels aux personnes étaient indissociables des appels de fonds pouvant soutenir l'installation :

- « Nous avons mis en place un programme de cinq ans pour développer la terre et nous vous demandons de donner ce que vous pouvez. Même pour acheter une brique. Nous espérons que vous vous déciderez et viendrez en Éthiopie pour le restant de vos jours »⁴⁹.

Malgré les réalisations déjà accomplies sur place, le manque de fonds était criant, et le couple essayait d'obtenir un soutien financier qui ne semblait pas offert par l'EFW. Tous les points présentés dans le plan de développement étaient des infrastructures, soit à caractère local, comme une maison communautaire, l'élargissement de l'école, la construction d'un Temple ; soit à caractère plus général, industries, irrigation, routes, transports et équipements agricoles. La carence des infrastructures soulignée par ce programme expliquait cette nécessité, ressentie, de devoir se substituer aux efforts de l'État éthiopien, incapable d'accélérer le développement de ses provinces. La fragilité des réseaux panafricains intéressés par cette installation était également soulignée car les fonds n'arrivaient pas ou peu à Shashemene. Les Piper mettaient pourtant en avant les facilités offertes aux futurs arrivants, dont l'obtention d'une parcelle individuelle : « le site d'une maison sera attribuée à chaque famille, avec un jardin inclus et un garage gratuit, excepté \$11 de frais pour votre demande de certificat, l'acte et le port »⁵⁰. Ils indiquaient également que des banques éthiopiennes pouvaient fournir des prêts aidant les installations⁵¹.

William Hillman envoya des fonds pour qu'une maison lui soit préparée. Révérend baptiste originaire de Géorgie, il avait d'abord entendu parler de Shashemene lors d'une conférence de Malcolm X au début des années 1960 en Pennsylvanie (Bishton 1986 : 29). Après un an de préparatifs, en 1965, Hillman, sa

⁴⁸ Yacob Wolde Mariam, *Menen* 6, II, 23.

⁴⁹ AO 1964, 6, 7 & 8, 5.

⁵⁰ AO 1965, 7, 1 & 2, 7. Quelques années plus tard cette somme forfaitaire augmentait pour atteindre \$15. Voir AO 1969, 9, 3 & 4, 6.

⁵¹ AO 1965, 7, 1 & 2, 7.

femme et leur fille arrivèrent à Shashemene. James Piper lui avait choisi un emplacement à gauche de l'école Melaku E. Beyen et les Hillman semblaient ravis :

« C'est ici le plus beau pays sur terre. Nous avons trouvé notre maison bien construite par l'administrateur, M. James Piper. Lui et sa femme, Mme Helen Piper ont planté de magnifiques fleurs autour de notre maison et aussi un jardin et nous savourons maintenant une indescriptible liberté »⁵².

Malgré la publicité faite à l'installation des Hillman, comment les Piper s'expliquaient-ils l'absence d'arrivants, alors que cette installation avait été envisagée massive, populaire, comme une réponse à la quête de liberté et de justice des descendants d'Africains ? Sans prendre en compte l'influence de plus en plus importante des nations africaines nouvellement indépendantes auprès des panafricanistes, ils en rejetaient la faute sur « la race » et ce qui était considéré comme les défauts « essentiels » des Noirs : peu d'engagement, pas d'organisation, perte des repères importants, préférence pour l'intégration dans une société dominée par les Blancs plutôt que pour la séparation et la liberté dans la terre originelle, l'Afrique. Ils écrivaient : « si ce 'don de terres' avait été offert à une autre race, un mois plus tard pas un pouce de cette terre n'aurait été laissé »⁵³. Tel n'était pas le cas à Shashemene, du moins jusqu'au milieu des années 1960. Mais d'autres personnes commencèrent à arriver, au compte-goutte, un par un ou en cellules familiales réduites, posant alors un problème crucial aux Piper. Le reproche qu'ils avaient formulé à l'égard de « la race » se mettait en scène une nouvelle fois à Shashemene. Comment leur domination sur le territoire pouvait-elle se concilier avec l'installation de nouveaux arrivants ?

3. Les nouveaux arrivants et les premières tensions

Entre 1964 et 1974 au moins trente-six personnes arrivèrent à Shashemene et les demandes d'accès à la terre se firent plus nombreuses, augmentant la pression sur l'administrateur âgé. Les relations entre premiers occupants et nouveaux arrivants n'étaient ni simples ni sereines. Au contraire, de nombreux conflits naquirent de leurs rencontres sur les terres de Shashemene. Plusieurs personnes furent rebutées par les Piper qui les empêchèrent de s'installer, certaines ne réussirent pas à vivre auprès d'eux, comme Gladstone Robinson, et d'autres comme Clarence Johnson furent chassés. Le révérend Hillman et Desmond Christie, un Jamaïcain, furent des exceptions et s'installèrent auprès des Piper. Plusieurs personnes se retranchèrent en ville, louant une chambre, comme Delval et sa femme Doughty, Afro-américains et Juifs noirs eux aussi, Lynch et Tuwills, un Musulman noir avec ses deux femmes et deux filles, et Dawson, un autre Afro-américain⁵⁴. James Piper était administrateur, mais son premier souci ne semble pas

⁵² AO 1966, 7, 9 & 10, 5.

⁵³ AO 1965, 6, 11 & 12, 5.

⁵⁴ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003.

d'avoir été l'accueil et la prise en charge des nouveaux arrivés. Au contraire, un voisin éthiopien se rappelait des techniques employées par les Piper pour faire fuir les gens :

« [Piper] mettait [un nouvel arrivant] chez lui et le nourrissait, mais sans lui permettre de sortir et il lui faisait payer beaucoup d'argent pour le logement et la nourriture, par exemple cinquante *berr* pour un œuf et cent *berr* pour un poulet, et quand la personne avait fini son argent, Piper le chassait. (...) Personne ne pouvait partager la terre avec lui. Beaucoup de gens sont venus et sont partis à cause de problèmes similaires »⁵⁵.

Les prix pratiqués par les Piper étaient faramineux, ce qui ne manquait pas de faire fuir les indésirables une fois leurs poches délestées. Pourquoi les Piper agirent-ils ainsi ? Si le don de terres était adressé à tous les membres de l'EWf comme cela avait été annoncé internationalement, comment comprendre cette résistance des Piper ? Après quinze ans de présence à Shashemene, leur fut-il insupportable de voir la situation finalement changer ? La solitude à laquelle ils s'étaient habitués était-elle devenue trop précieuse à leurs yeux ? Pourquoi certains arrivants eurent-ils leur faveur et d'autres pas ? Les critères d'origine ne semblèrent pas avoir été déterminants : comme les Piper, la plupart des nouveaux arrivants venaient des espaces urbains des États-Unis. Deux d'entre eux venaient des Caraïbes, mais avaient vécu en Angleterre. Les critères religieux ne semblèrent pas plus cruciaux : au côté des Piper était installé un baptiste, William Hillman alors que les autres Juifs noirs étaient relégués en ville.

En revanche, peu familiers des pratiques des Rastafariens, les Piper réagirent vigoureusement à ces migrants qui avaient « divinisé » Haïlé Sélassié I^{er}, notamment Gladstone Robinson qui était, lui, Américain. Robinson se rappelait : « [Piper] n'aimait pas les Rastas, il savait que j'étais [membre de la] Fédération, il ne pouvait pas me nier, mais quand il comprit que j'étais Rasta, j'ai dû partir »⁵⁶. En effet, la plupart de ces arrivants étaient des membres de l'EWf et chacun avait le droit de revendiquer une parcelle et un morceau du rêve éthiopien offert aux membres de l'organisation. En fait, le choix des Piper de faciliter ou non une installation se fit sur des critères personnels, dépendants du contact, de l'appréciation, des financements des uns ou des autres.

a. Gladstone Robinson et la quête du pouvoir

Les Piper trouvèrent un adversaire féroce dans la personne de Gladstone Robinson, arrivé en 1964 alors qu'ils étaient encore les seuls installés sur les terres. Jeune, éduqué, américain, membre de l'EWf, proche des Juifs noirs mais revendiquant une identité rastafari, G. Robinson fut le premier à contester

⁵⁵ Entretien avec Abba Médina, Shashemene, 22/04/2003.

⁵⁶ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003. « [Piper] didn't like Rastas, he knew I was Federation, he couldn't deny me, but when he found out that I was a Rasta, I had to go ».

l'autorité des Piper. Il logea d'abord pendant un an dans la première école construite par les Piper à côté de leur maison, servant par la suite à loger de nombreuses personnes. Cet emplacement lui offrit une proximité idéale avec les Piper et lui permit de voir en détail comment les nouveaux arrivants étaient accueillis et les tensions accumulées. Grâce à son statut de pharmacien, il réussit à obtenir une licence pour l'école Melaku E. Beyen auprès du ministère de l'éducation. Pourtant deux éléments le poussèrent à quitter Shashemene : ses relations avec les Piper qui s'envenimaient et une proposition d'emploi auprès de la pharmacie Saint Gabriel à Addis-Abeba, où il travailla deux ans⁵⁷. G. Robinson évalua d'un œil très critique les efforts fournis pour développer les deux cents hectares. Sur le plan quinquennal diffusé dans la presse, Robinson rajouta des notes manuscrites sur l'état de progrès visible à son arrivée :

1. Rapatriement (installations)	<i>Minime</i>
2. Industries	<i>Rien</i>
3. Équipements pour l'agriculture	<i>1 tracteur, des bœufs</i>
4. Construction d'une grande maison communautaire	<i>Rien</i>
5. Construction pour l'approvisionnement en eau	<i>Minime</i>
6. Construction de routes	<i>Minime</i>
7. Agrandissement de l'école Dr. Melaku E. Beyen	<i>Partiel</i>
9 [sic]. Transports	<i>Rien</i>
10. Construction d'un temple religieux de prières.	<i>Rien</i> ⁵⁸

Probablement fatigué par le frein posé par les Piper aux nouvelles installations et impatient de voir de réels progrès, G. Robinson s'apprêta à la confrontation. Soutenu par la princesse Tenagne Warq avec qui il avait longuement discuté des obstacles sur le terrain, il voulut être nommé administrateur des terres et représentant légitime de l'EWF, persuadé qu'il saurait débloquer la situation tendue dressée entre les migrants. Le 15 janvier 1967, les officiers de l'EWF à New York lui confièrent finalement la responsabilité demandée, celle d'être :

« l'unique et légal mandataire de l'*Ethiopian World Federation Inc.* avec le titre d'administrateur, révoquant ainsi toutes les autres pouvoirs issus jusqu'à aujourd'hui par, pour l'EWF et en son nom »⁵⁹.

Définie par l'EWF, la fonction d'administrateur se révéla être presque sans limites, tous les intérêts et toutes les affaires ayant trait aux terres, au bâti et à ses occupants reposant entre les mains de l'administrateur qui pouvait gérer, évincer, collecter des loyers ou des fonds. Les officiers de l'EWF insistèrent pour qu'une correspondance régulière soit tenue et espérèrent ainsi renouer avec l'Éthiopie. Les

⁵⁷ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003.

⁵⁸ Voir photocopie de la page d'AO 1964, 6, 7 & 8, 5, avec annotations, Archives privées, G. Robinson, Shashemene.

⁵⁹ « *Power of Attorney* », enregistré le 4 février 1967 à New York. Archives privées, G. Robinson, Shashemene.

communications discontinues entre le quartier général à New York et les Piper expliquait leur méconnaissance des terres qui avaient été offertes plus de quinze ans auparavant : « S'il vous plaît, donnez-nous une idée de ce que nous sommes supposés posséder. (...) Vous savez que dans le passé nous avons souffert du silence de nos représentants en Éthiopie »⁶⁰. De plus, George E. Bryan, alors président international de l'EWF⁶¹ signa et adressa un courrier officiel au ministère de la plume informant le gouvernement impérial du changement d'administrateur⁶². Au vu de la correspondance entre le ministère de la terre et de l'administration, le gouverneur de Hayqoch et Buta Jira et le *wäräda* de Shashemene, cela sembla parfaitement accepté⁶³. Grâce à leur consulat aux États-Unis, les autorités éthiopiennes profitèrent de l'occasion pour vérifier la légalité de l'EWF, qui fut confirmée⁶⁴. Le gouverneur de la région avertit les autorités du *wäräda* afin que la passation des pouvoirs se fasse paisiblement :

« M. Piper devrait donner [le pouvoir] à M. Gladstone [Robinson], lui montrer les limites du don de terres et les lui confier. S'il y a des occupants ou des agriculteurs sur la terre, ils sont obligés d'être directement aux ordres du gérant récemment nommé »⁶⁵.

Cette prise de pouvoir légale par G. Robinson ne fut jamais acceptée par les Piper. De plus, les relations qu'ils avaient bâties avec les paysans et voisins éthiopiens s'étaient étendues sur plus de dix ans et les Piper les incitèrent probablement à ne pas faciliter la tâche à Robinson. Malgré son nouveau titre d'administrateur, G. Robinson vivait bien loin de Shashemene, d'abord à Addis-Abeba, où il travailla dans la pharmacie Saint Gabriel, puis à Asmara où il resta deux ans. En 1969 il revint à Shashemene et réussit finalement à se faire attribuer par les Piper une parcelle au côté de la maison du révérend Hillman. La démarche de G. Robinson, quoique légitime dans la mesure où les Piper étaient un frein à l'installation des nouveaux arrivants, ne lui permit pas d'exercer le pouvoir d'administrateur des terres de Shashemene. Aux États-Unis, l'organisation était fragilisée par ses divisions internes et il arriva que des individus s'en approprient le nom tout en refusant la subordination aux quartiers généraux de New York.

⁶⁰ Lettre de G. Bryan, EWF, New York à G. Robinson, 2 février 1967, Archives privées, G. Robinson, Shashemene.

⁶¹ George E. Bryan avait été secrétaire international de l'EWF dès 1952 (NT & EN 6/9/52, 3 et NT & EN 15/11/52, 4), avant de devenir secrétaire exécutif en 1955 jusqu'en 1958 (NT & EN 26/03/55, 1 & 4, AO 1958, 4, 5 & 6, 3).

⁶² Lettre de G. Bryan, EWF, New York à Ato Yohannes Kidane Mariam, vice-ministre, 2 février 1967, Archives privées, G. Robinson, Shashemene.

⁶³ Voir par exemple ministère de la terre et de l'administration à ras Mesfin Sileshi, 25 *miyaxja* 1959 a.m. (3/05/1967) et gouverneur de l'*awraja* Hayqoch et Buta Jira au *wäräda* de Shashemene, 10 *genbot* 1959 a.m. (18/05/1967), in Archives du *wäräda* de Shashemene, S-8.

⁶⁴ Voir le certificat émis par le consulat éthiopien aux États-Unis, 8 *hamlé* 1959 a.m. (15/07/1967), in Archives du *wäräda* de Shashemene, S-8.

⁶⁵ Gouverneur de l'*awraja* Hayqoch et Buta Jira au *wäräda* de Shashemene, 10 *genbot* 1959 a.m. (18/05/1967), in Archives du *wäräda* de Shashemene, S-8.

L'exemple du révérend Winston G. Evans basé à Chicago qui fit une utilisation frauduleuse du nom de l'organisation alla dans ce sens⁶⁶. Cette fragilité fut aussi induite par la baisse générale des effectifs de l'EWFF, due à la relocalisation des intérêts panafricains vers les nations nouvellement indépendantes. G. Robinson ne put alors avoir qu'un soutien théorique venant des États-Unis, sans nouveaux membres américains et sans budget réel. Cela ne lui fut pas d'un grand secours car d'autres personnes, jamaïcaines cette fois, et pour certaines membres de l'EWFF, arrivèrent et ne semblèrent pas prêtes à accepter ni l'autorité des Piper ni celle de G. Robinson.

b. Les arrivants jamaïcains

Les Jamaïcains avaient tout pour déplaire aux Piper, ils venaient des ghettos de Kingston, ils n'avaient pas été « policés » par des années aux États-Unis, leur patois était parfois difficile à comprendre et, surtout, ils étaient des Rastas. Pourtant, symboliquement et culturellement Juifs noirs et Rastas partageaient le même « héritage éthiopien », la même relation méconnue à la franc-maçonnerie. Ils honoraient Marcus Garvey, le prophète commun et ils chantaient le même « hymne éthiopien universel » composé par le Rabbi Arnold Josiah Ford. Mais les Piper et les Jamaïcains représentaient deux générations différentes « d'Éthiopiens », formées dans des contextes différents. Après Noel Dyer, arrivé à pied en 1965, Desmond Christie arriva d'Angleterre en 1967. Il s'installa dans la bicoque des Piper, le temps de construire une maison en briques. Ne pouvant probablement pas s'habituer au torchis, les Piper avaient commencé à fabriquer des briques, et au début des années 1970, plusieurs constructions étaient en cours. La maison de Christie était une grande structure, faite en trois parties, avec un toit en tôle et un auvent au-dessus de deux des portes⁶⁷. Clarence Johnson, un autre Rasta jamaïcain, se fit chasser par les Piper car il s'était marié avec une femme oromo et était devenu trop « populaire ». Johnson partit sur les terres de David Talbot qui avait cinq *gasha* à Ambo au nord d'Addis-Abeba. Artisan talentueux, il fut par la suite embauché dans une des écoles techniques de la capitale⁶⁸.

Quand le groupe des « pionniers » arriva en 1968, les Baugh louèrent d'abord une chambre en ville avant que les Piper ne leur cède un emplacement un peu éloigné de leur maison. Ils y construisent une petite structure de bois, deux pièces avec une cuisine à l'arrière, qui devait être temporaire. Inez et Clifton Baugh vivaient dans une pièce avec les enfants et dans l'autre Vivian Thompson, avec qui ils avaient voyagé. Le frère de Baugh construisit quant à lui sa maison de l'autre côté de la route, un peu plus en direction de la ville⁶⁹.

⁶⁶ Voir la deuxième partie, chapitre V, *Du local 15 de l'EWFF...*

⁶⁷ Voir les photographies, DG 7/11/1971.

⁶⁸ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003.

⁶⁹ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003.

L'année suivante arrivèrent les membres de l'EWf de Kingston, Salomon Wolfe le président du local 43, Gerald Brissett, Zeptha Malcolm et Carmen Clarke, la seule femme. Ils vinrent grossir le petit contingent jamaïcain et n'étaient pas prêts à subir la loi des Piper. Ils venaient de Kingston où, depuis plusieurs dizaines d'années, les Rastas s'étaient approprié la revendication du retour, autrefois brandie par les Sierra Léonais, les vétérans des guerres coloniales et l'UNIA. Ils s'étaient extraits du bras de fer avec le gouvernement jamaïcain et de la répression dont ils avaient été victimes. Ils se sentaient membres de l'EWf de plein droit grâce à leur contrôle du local 43 et particulièrement concernés par la promesse des terres. Surtout, leur foi de Rastas donnait à leur présence le sentiment d'une légitimité particulière : c'était leur roi et leur Dieu qui avait préparé des terres pour eux et une aura de terre sainte s'attachait à Shashemene. Robinson se définissait comme Rasta, ils l'avaient déjà vu lors de sa visite en Jamaïque en 1964, mais une différence de classe sociale leur avait semblé évidente. En costume et cravate, métissé, diplômé et pharmacien, G. Robinson représentait une classe différente de celle des *sufferers* jamaïcains qui avaient grandi entourés de Rastas dans les ghettos. Les quatre membres de l'EWf s'installèrent à leur tour dans la première école des Piper, Carmen Clarke dans une chambre pour elle seule alors que les hommes se partagèrent l'autre. Mais ils ne purent accepter la situation de tension sur les terres et les luttes entre les Piper et G. Robinson sur l'administration de l'EWf. Ils se lancèrent dans une série de démarches pour pouvoir aboutir à une distribution plus équitable des terres et du pouvoir qui y était attaché.

4. La division parcellaire de juillet 1970

La convergence de deux dynamiques contribua à faire évoluer la situation sur les terres de Shashemene : l'arrivée des politiciens jamaïcains sur la scène éthiopienne et la mobilisation des Rastas jamaïcains à Shashemene. Le premier ministre jamaïcain Hughes Shearer (JLP) s'arrêta en Éthiopie en septembre 1969 à l'occasion d'une tournée africaine qui le mena au Kenya, en Zambie, en Ouganda et au Libéria. L'objet de cette visite était de développer les contacts avec le gouvernement impérial, de discuter d'une possible ouverture d'une ambassade jamaïcaine en Éthiopie et de s'assurer que les Jamaïcains pouvaient s'installer, quitte à chercher, avec l'empereur, un autre espace qui pourrait les accueillir. En effet, le ministre cherchait à comprendre « pourquoi la secte des Rastafariens (...) est apparemment lente à saisir ce qu'ils regardaient, littéralement, comme une opportunité envoyée du ciel pour migrer »⁷⁰. H. Shearer visita l'installation à Shashemene et rapporta que les griefs portaient sur l'accès et la jouissance de la terre, ainsi que sur les conflits avec l'administrateur James Piper⁷¹. Une forme d'accord avec Hailé Sellassié I^{er} fut obtenue :

⁷⁰ DG, 28/09/1969, 1.

⁷¹ DG, 17/10/1969, 1.

« [M. Shearer] dit que l'empereur était d'accord pour que les deux gouvernements cherchent des possibilités de déplacer les Rastafariens vers de nouvelles terres afin de les installer de manière satisfaisante avant qu'aucune action ne soit entreprise pour agrandir la colonie »⁷².

Les deux gouvernements s'accordèrent sur une coopération qui permettrait de prendre un nouveau départ en déplaçant les Rastafariens vers une autre terre, tout en faisant dépendre de leur installation l'accueil d'autres personnes. Cette approche était considérée comme la meilleure façon de répondre à la situation conflictuelle de Shashemene, mais le lieu de ce déplacement n'était pas pour autant précisé. Le premier ministre Hugh Shearer essaya de faire la leçon aux rapatriés en leur rappelant l'importance pour les Jamaïcains à l'étranger d'être de bons citoyens et d'aider la communauté locale. Il lança un avertissement : même si une terre sans limites était offerte, les Jamaïcains n'auraient pas le droit de « se précipiter ici ». Au contraire, ils devraient être prêts à s'adapter « aux voies et moyens, au type de vie, aux lois, règles et règlements de la société »⁷³. Au détour d'une phrase ressurgissait la peur qui hantait le gouvernement jamaïcain : devoir faire face à un mouvement incontrôlable des classes noires et pauvres. Hugh Shearer était suivi de peu par Michael Manley, le chef de file de l'opposition jamaïcaine (PNP) en visite officielle. Ce dernier visita Shashemene et rencontra les représentants de quelques missions diplomatiques, le secrétaire général de l'OUA et des représentants syndicaux⁷⁴.



Politiciens jamaïcains en visite à Shashemene, Clifton Baugh à gauche, Douglas Manley et son frère Michael Manley, chef de file de l'opposition (PNP). Debout avec le béret, Gladstone Robinson, Shashemene, 1969. Archives G. Robinson © DR

⁷² DG 30/09/1969, 1.

⁷³ DG 17/10/1969, 1 et 5.

⁷⁴ DG 12/10/1969, 1.

Alors que les deux partis, en Jamaïque, s'arrachaient l'électorat à coup de références culturelles populaires, leur visite presque simultanée en Éthiopie souligna l'intérêt qu'ils avaient, finalement, pour l'installation éthiopienne des Rastas, et ce en raison du poids politique qu'ils représentaient en Jamaïque. Leur présence signala aussi un paradoxe : alors que les Rastafariens se définissaient comme des Éthiopiens, en Éthiopie ils se retrouvaient immédiatement identifiés comme étant des Jamaïcains, tributaires de leur gouvernement et des négociations qu'il avait amorcées.

En janvier 1970, Aston Foreman, haut commissaire pour la Jamaïque à Londres vint à son tour en Éthiopie pour continuer les discussions avec le gouvernement impérial sur les conditions de réinstallation des Jamaïcains présents sur le territoire. Si aucune décision précise ne fut relayée par la presse, Aston Foreman rencontra pourtant les ministres éthiopiens des affaires étrangères, des affaires foncières et de l'agriculture⁷⁵. Le premier novembre 1970, il devint le premier ambassadeur de la Jamaïque auprès d'une nation africaine, l'Éthiopie, et attendit son accréditation auprès d'autres pays sur le continent. L'ouverture d'une ambassade jamaïcaine en Éthiopie concrétisait l'effort fait par le gouvernement insulaire pour développer un premier contact avec l'Organisation de l'unité africaine (OUA) et s'inscrivait dans un élargissement général de ses relations diplomatiques. La présence des Rastafariens en Éthiopie eut un rôle moteur dans le développement de ces relations diplomatiques. Lorsque Aston Foreman présenta ses lettres de créance à l'empereur le 23 décembre 1970⁷⁶, un tournant capital était déjà intervenu sur les terres de Shashemene : elles avaient été divisées entre douze personnes.

Pour les Rastafariens arrivés à Shashemene, il ne fut pas question d'être déplacés ailleurs. Ils ne voulaient pas être considérés comme une « secte », selon les termes de Hugh Shearer, comme un culte bizarre prêt à se plier aux impératifs politiques jamaïcains. Ils se voyaient comme les dignes héritiers « éthiopiens » qui avaient défendu la souveraineté de l'Éthiopie et ils étaient membres de l'EWf, qui existait depuis 1937 sur ordre d'Hailé Sellassié I^{er}. Par conséquent ils estimaient légitime leur désir d'installation à Shashemene. Avec Salomon Wolfe, président du local 43 de l'EWf, les membres venus de Kingston s'engagèrent dans différentes demandes auprès de l'empereur en essayant d'éviter les canaux déjà balisés par les Piper. Rassemblés sous le nom « *Pioneers Settlers Corps* » car ils n'étaient pas assez nombreux pour officier dans le cadre légal d'un local de l'EWf, ils rédigèrent une lettre et une pétition à l'adresse de l'empereur et signèrent « Les frères Rastafariens à Shashemene »⁷⁷. Elles furent remises à l'empereur à l'occasion de sa visite auprès de la communauté à Shashemene, probablement au début de l'année 1970. Cette visite reste un souvenir vif et ému dans les mémoires. Certains l'avaient déjà vu en

⁷⁵ DG 23/01/70, 22.

⁷⁶ DG 9/01/71, 2.

⁷⁷ Lecture de la pétition par Mama Baugh, « *All houses reasoning* », vidéo, I-Vision Production, 1992.

1966 à Kingston, mais c'était leur première rencontre d'aussi près avec le Roi des rois. Le fils des Baugh se rappelle l'histoire qu'il a dû entendre des centaines de fois, celle du dialogue qui s'établit entre Haïlé Sellassié I^{er} et les Rastafariens :

« Haïlé Sellassié I^{er} demanda à Monsieur Piper : 'Où sont les gens ?' Et ma mère qui était proche de la voiture répondit 'Nous sommes les gens, Votre Majesté'. Il regarda et dit 'Êtes-vous de Jamaïque ?', 'Oui, Votre Majesté Impériale, nous sommes de Jamaïque et nous sommes venus à la maison pour y rester'. Il dit 'vous voulez rester ici en Éthiopie ?', elle dit 'oui, Votre Majesté Impériale, nous voulons rester'. Et alors il se tourna vers Monsieur Piper et dit trois fois 'Pourquoi pas ? Laissez-les rester, laissez-les rester, laissez-les rester', furent les mots de Sa Majesté à Monsieur Piper. Quand ils entendirent ça, ils se sentirent rassurés d'être vraiment acceptés chez eux, et c'est là qu'ils s'installèrent. C'était une forte motivation »⁷⁸.



Haïlé Sellassié en costume, tel qu'il devait se présenter aux pionniers de Shashemene, ca. 1960 © DR

⁷⁸ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « Haile Selassie I asked Mister Piper : 'Where are the people?' And then my mum was closer to the car, she said 'We are the people, Your Majesty'. He looked up and said 'Are you from Jamaica?'; 'Yes, Your Imperial Majesty, we are from Jamaica, and we came home to stay'. He said 'You want to stay here in Ethiopia?', she said 'Yes Your Imperial Majesty, we want to stay'. And then he looked around at Mister Piper and said three times 'Why not? Let them stay, let them stay, let them stay', that's what [was] His Majesty word to Mister Piper. That's when they heard that, they felt secure that they really were accepted in their home, that's when they settled. That was a strong motivation ».

Sentir l'approbation de l'empereur à leur demande et entendre l'ordre donné à James Piper de les laisser s'installer dut être un grand soulagement et une grande fierté pour les Jamaïcains. Avant de rebrousser chemin, l'empereur leur serra la main, un souvenir qui leur fait encore tourner la tête. Carmen Clarke tenait dans ses bras la fille des Baugh et elle se rappelait son émotion :

« La main était d'une douceur que je n'avais encore jamais vue de ma vie, je n'avais jamais senti des mains comme celles-là, crois-moi, (...) ce jour-là j'ai été transportée à l'intérieur, donc si je reviens en Éthiopie et continue avec une vie corrompue, je sais ce que ma main sera, parce qu'après avoir vécu cette expérience, ce jour-là, je savais qui j'avais en face de moi, tu vois ce que je veux dire »⁷⁹.

Carmen Clarke voulait dire que toucher la main du Dieu vivant, Hailé Sellassié I^{er}, était de l'ordre de la bénédiction, un contact physique et direct avec l'homme qui incarnait le mythe construit par les Rastas et à travers lequel avait pris corps leurs revendications et leur identité. Concrètement, c'est à cette occasion que lettre et pétition lui furent remises : « La lettre lui demandait de nous aider à avoir la terre, l'installation sur les terres, l'installation sur les terres, voilà ce qu'il y avait dans la lettre »⁸⁰. Fruit de cette rencontre, une division en parcelles allait changer le destin des terres et des résidents.

Après l'accord du gouvernement impérial et sous la supervision de *s'āhafē tezaaz* Teferi Worq, ministre de la cour, deux personnes vinrent mesurer et diviser les terres, *Ato* Aneyo Mulate et *Ato* Belachew Goshame. Le 7 *hamlé* 1962 *a.m.* (14 juillet 1970), douze personnes reçurent dix hectares chacune, c'est-à-dire un partage de trois *gasha* sur les cinq données à l'EWF. James Piper refusa d'être présent et se plaignit que sa ferme avait été détruite. Le gouverneur de l'*awraja*, *dājazmač* Shousa Boahē lui donna l'autorisation de faire sa récolte avant qu'il se replie sur les deux *gasha* qui lui furent gracieusement laissées⁸¹. Jusqu'au jour de la division, deux personnes étaient absentes : Gladstone Robinson était à Addis-Abeba, mais prévenu à temps, il arriva le deuxième jour pour signer les documents ; Noel Dyer, qui travaillait dans le Sidamo, arriva *in extremis* pour avoir sa part. Les douze personnes étaient ainsi les deux Américains, Gladstone Robinson et William Hillman et les dix Jamaïcains : Gerald Brissett, Salomon Wolfe, Desmond Christie, Noel Dyer, Zeptha Malcolm, Uriah Brown, Carmen Clarke, Clifton Baugh, Vincent Beckford, Landford Baugh. Trois d'entre eux

⁷⁹ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « *The hand was soft, I've never seen in me life, I never feel hands like those, and believe you me, (...) I was transformed that day inside so, if I come back to Ethiopia and go on with corrupted life then I know what my hand will be because after having that experience, that day, I know who I am dealing with, you know what I mean* ».

⁸⁰ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « *The letter was asking him to enable us to get the land, to get land sekkelement [settlement], land sekkelement, that's what was in the letter* ».

⁸¹ Document officiel du partage des terres en douze, 7 *hamlé* 1962 *a.m.* (14/07/1970), en amharique et traduit sur le site en anglais par Desmond Christie. Copie nous en a été donnée par Gladstone Robinson à Shashemene (4/11/2001), et nous avons pu en voir un original à Kingston auprès de Gerald Brissett (23/03/2002).

n'étaient pas membres de l'EWf, les Baugh et Noel Dyer. Vivian Thompson, excédé par les tensions avec les Piper refusa les terres. Des pierres de délimitation furent posées, un document officiel signé par le gouverneur de l'*awraja*, *däjazmač* Shousa Boahe et une copie fut remise à chacun des récipiendaires. Les intéressés gardèrent précieusement ce document qui était la preuve écrite que cinq *gasha* avaient bien été données à l'EWf et qu'elles avaient été partagées entre eux. Pourtant G. Robinson souligna la distance qui pouvait exister entre le papier et le terrain :

« Mais le problème c'est qu'ils ne nous ont pas donné de cartes, ils auraient dû nous donner des cartes (...) mais à l'époque on ne connaissait pas la terre, leur fonctionnement, on a juste accepté et on ne savait pas quel cadeau inestimable nous avait été donné »⁸².

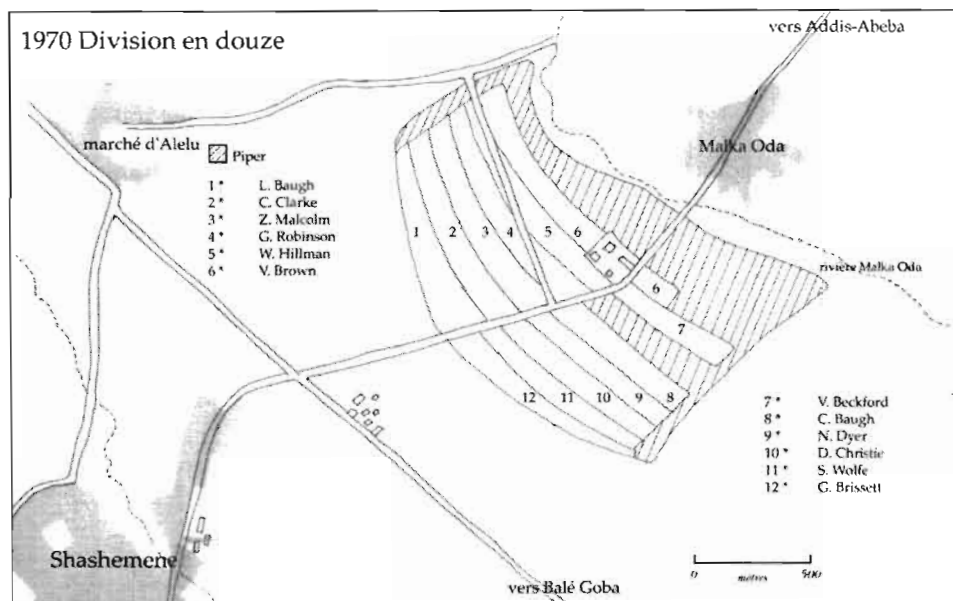


Gerald Brissett et sa copie du document officiel de partage des terres entre douze personnes daté 14 juillet 1970, Kingston, 2002. Photo : G. Bonacci © DR

Gladstone Robinson parlait avec trente ans de recul et en sachant, maintenant, l'importance symbolique et monétaire représentée par ces terres. Comme nous le verrons, de nombreux bouleversements transformèrent le statut des terres et la vie

⁸² Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003. «*The thing is that they never gave us maps, they should have given us maps (...) but at that time we don't know the land, the runnings, we just accept everything and we never know what a priceless gift we were given* ».

des résidents. L'absence de représentation cartographique rendit toute revendication subséquente extrêmement difficile à documenter et légitimer. Nous proposons néanmoins, à titre indicatif, une cartographie de ce partage, constituée à partir du croisement des mémoires des résidents de l'époque vivant encore à Shashemene.



Les membres du local 43 de l'EWf jouèrent un rôle décisif dans cette division, et se virent auréolés d'un grand prestige. Gerald Brissett racontait avec un grand sourire : « C'est Melaku [Beyen] qui a tout fait, il a établi le local de l'EWf à New York puis un petit local [local 43] est arrivé et a reçu de la terre à travers cette organisation. Personne d'autre ne l'aurait fait. Nous seulement »⁸³. La fierté des Rastas jamaïcains membres du local 43 était compréhensible. Accusés d'utopie aggravée par la plupart de leurs interlocuteurs, ils démontrèrent que malgré leur pauvreté et parfois leur illettrisme, eux, des Noirs des ghettos de Kingston, des Rastafariens, avaient eu la volonté nécessaire pour réaliser l'ancienne revendication pour le droit au retour en Afrique. En investissant l'EWf, ils avaient réussi à s'installer à Shashemene. Ce que notre interlocuteur omit de dire pourtant, c'est que cette division entre douze individus enterra définitivement tout espoir d'une propriété collective et partagée des terres qui était sous-entendue dans les termes de fonctionnement de l'EWf. L'individualité des attributions n'empêcha pas les résidents de se serrer les coudes et de parfois travailler ensemble.

⁸³ Entretien avec les officiers de l'EWf, local 43, Kingston, 23/03/2002. « *Melaku [Beyen] did everything and so established a charter [of EWf] in New York and a likkle [little] local come now [local 43], and get the land through the same establishment. Nobody else would have done it. Only we* ».

5. L'occupation des sols

Une fois les terres partagées, un sentiment de pouvoir traversa la petite communauté bénéficiaire des largesses d'Hailé Sellassié I^{er}. Avoir droit à des terres, en voir les contours rendit palpable ce qui avait longtemps été un rêve. David Baugh n'était pas né à l'époque, mais il se souvient du récit de ses parents :

« [La terre allait] depuis la route jusqu'au sycomore derrière. Il nous fallait au moins quinze minutes pour marcher d'un bout à l'autre de la terre que nous avions (...) C'était comme tout un empire. En voyant cela, ça souleva les cœurs des personnes tout autour, ils étaient stupéfaits. Même Monsieur Piper devenait fou à cause de ce qui s'était passé. Parce que la terre n'était plus sous son contrôle, chacun avait eu sa part, ainsi les premières personnes arrivées là avaient eu leur terre »⁸⁴.

« Tout un empire », ces quelques paroles étaient touchantes, prononcées par des individus qui n'avaient été jusqu'alors que les sujets d'un empire, le vaste empire britannique. Sujets coloniaux, subalternes et sans terres, ils se trouvèrent en Éthiopie à la tête d'un autre empire, fait d'hectares de terres fertiles posées le long d'une rivière et traversées par une route. Ils étaient loin de la marginalisation vécue dans les ghettos urbains dont ils étaient issus, mais cet accès à la terre, facilité directement par Hailé Sellassié I^{er}, provoqua bien des jalousies, notamment de la part des Piper dont le pouvoir et l'autorité furent sérieusement écornés même s'ils n'avaient pas tout perdu. Les paysans éthiopiens étaient également jaloux, ils virent ces étrangers à peine arrivés posséder plus de richesse qu'ils n'en avaient jamais eu durant leur vie de labeur.



Une récolte de Carmen Clarke, Shashemene, ca. 1970-73,
Archives C. Clarke, Shashemene © DR

⁸⁴ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « [The land was] from the road back to the sycamore tree behind. The land we had it takes you at least fifteen minutes to walk from end to the other end (...) It was like a whole empire. Seeing that happened it really stirred up the hearts of the people around, they were amazed, they didn't expect people to possess that amount of land. It really caused a lot of uprising among the people. Even Mister Piper was crazy over the happenings. Because the land is no more under his control, everybody got its own piece so the original people that were there got their land ».

Jusqu'alors les terres n'avaient été que partiellement cultivées par les Piper. Il fut donc nécessaire de tailler les arbres et de repousser la forêt afin de préparer les sols à une agriculture plus intensive. Le temps que les sols soient prêts, certains commencèrent à planter leur jardin personnel, dont les produits leur revenaient et pourvoyaient à leur subsistance. Les Jamaïcains avaient le pouvoir car ils avaient la terre : « On avait la terre, la terre était la chose importante »⁸⁵. De nombreux paysans alentour n'avaient pas de terre, c'est pourquoi sur les surfaces plus grandes le fermage resta le mode commun de travail du sol. Les semences furent pourvues par les Éthiopiens, le coût des engrais achetés au gouvernement fut partagé, mais tout le travail fut fourni par les Éthiopiens. Des journaliers furent parfois embauchés et leur salaire « fixe » étant considéré par les Jamaïcains comme étant vraiment trop bas, ils n'hésitèrent pas à le doubler, l'augmentant à un *berr*. Les récoltes furent divisées en moitiés et partagées entre agriculteur éthiopien et propriétaire jamaïcain, ce qui permit à ces derniers d'amorcer leurs constructions. Grâce à ses contacts en Angleterre, Desmond Christie avait réussi à rassembler un soutien financier lui permettant d'acheter un tracteur⁸⁶. Il le conduisait avec Gerald Brissett, ce qui leur permit d'être payés lorsqu'ils travaillaient sur les parcelles et de cultiver la leur sans la participation des Éthiopiens. L'agriculture commençait ainsi à être mécanisée. Des bureaux du gouvernement louaient des machines aux exploitants, comme une niveleuse, une moissonneuse et un pulvérisateur. De plus, suite aux élections qui portèrent Michael Manley (PNP) au pouvoir en février 1972 en Jamaïque, les multiples demandes de la communauté furent entendues et un fonds de soutien leur fut offert⁸⁷. Ils purent faire pousser une plus grande quantité de soja, de pois, de haricots et de maïs et s'inscrire de façon décisive dans la production agricole éthiopienne⁸⁸. Comme le dit David Baugh : « Ils commencèrent à cultiver, ça allait bien. On avait des carottes, des légumes, tout. La vie commençait à sourire »⁸⁹. Les conditions de vie s'améliorèrent, mais ceux qui purent trouver un travail plus rémunérateur n'hésitèrent pas. W. Hillman et V. Beckford furent embauchés à l'*Imperial Road Authority*, établie en 1951, dont la branche régionale était installée au centre des terres depuis 1952 et s'occupait du développement des infrastructures routières (Benti Getahun 1988 : 46). N. Dyer, peintre et maçon, sillonnait la région en travaillant pour diverses entreprises locales et organisations non gouvernementales. En plus du tracteur, Gerald Brissett

⁸⁵ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « *We had the land, the land was the big thing* ».

⁸⁶ Adams, Norman (2002 : 41). Berba Tulu (Kuyra, 13/05/2003) se rappelle que ce tracteur était appelé *Israël*. Il apparaît sur les photos du DG 7/11/1971.

⁸⁷ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. Il semble que ce financement, entre 12000 et 18000 JAS de l'époque selon les informateurs, ait été géré par Ivan Core, fils du ministre jamaïcain des finances, proche des Rastas, probablement membre des Douze Tribus d'Israël qui résidait alors en Éthiopie.

⁸⁸ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. Sur la modernisation de la production agricole de l'Éthiopie avant 1974, soutenue par les États-Unis, voir Dessalegn Rahmato (1995 : 166-178).

⁸⁹ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *They started farming, it was going on and good. We had vegetables, carrots, everything. Life start looking up* ».

travailla un temps dans une boulangerie ouverte au centre-ville de Shashemene par un Jamaïcain venu d'Angleterre, Alston Sinclair⁹⁰.



Les dix ans de l'indépendance de la Jamaïque fêtés à Shashemene, 1972. Devant l'Église Saint Michael, de gauche à droite, Israel Brown, Malvease Hillman, Carmen Clarke, Desmond Christie, Uriah Brown, M. Symes pour l'ambassade de la Jamaïque, Eva Christie, Abba Meshesha, Gerald Brissett, Rev. W. Hillman, ?, Landford Baugh, Clifton Baugh et devant lui, sa fille Jasmine ou sa nièce Anne Marie, Zephtha Malcolm, Vincent Beckford, un Éthiopien chauffeur de l'ambassade. Archives C. Clarke, Shashemene © DR

Les Piper avaient plusieurs maisons. Celle de W. Hillman était finie depuis longtemps, celle de D. Christie était déjà en construction et quelques bicoques avaient été hâtivement bâties par les Jamaïcains. Disposées le long de la route, parfois légèrement en retrait, elles permettent de saisir les enjeux de la distribution spatiale de la communauté, même si l'incertitude demeure quant à l'emplacement exact de quelques maisons (dont celles de A. Sinclair et Z. Malcolm). En effet, au centre se trouvaient les Piper et leurs quatre maisons, avec à leur côté les constructions de D. Christie. De l'autre côté de la route se trouvait la maison de Hillman, à laquelle le révérend avait ajouté une petite église en torchis en bordure de la route. À son côté, légèrement excentrée, se trouvait la maison de Robinson, à laquelle il avait ajouté une dépendance. Salarié, il avait pu investir sur sa parcelle : « J'ai mis tellement d'argent dans cet enclos, l'approvisionnement en eau, de nouveaux bâtiments, j'avais une petite maison qui est maintenant vide, et ma chambre se trouvait dans la grande maison avec une autre pièce »⁹¹. Entre

⁹⁰ Entretien avec les officiers du local 43 de l'EWf, Kingston, 23/03/2002.

⁹¹ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003. « I put so much money in that compound, the water system, new buildings, I have a little house that is empty now and the big house my bedroom is there and another room too ».

l'emplacement des Piper et la rivière, seuls U. Brown et V. Beckford construisirent en torchis face aux bâtiments de l'*Imperial Road Authority*. N. Dyer s'installa à bonne distance du centre, probablement à cause de ses relations difficiles avec les Piper. Entre les Piper et Dyer, les Baugh construisirent leur petite maison de bois. Plus loin à l'ouest, les membres jamaïcains de l'EWF s'installèrent à côté les uns des autres, les maisons de G. Brissett, C. Clarke et S. Wolfe se faisaient face de part et d'autre de la route. Les maisons se construisirent peu à peu et les derniers arrivés y étaient logés, généralement en attendant d'avoir accès à leur tour à une parcelle ou de disposer d'argent pour construire. Signe de la confiance qui régnait entre les Jamaïcains arrivés en 1968 et 1969, des arrangements personnels leur permirent de s'installer au mieux possible. Carmen Clarke se souvient :

« Quand il [Gerald Brissett] fit sa maison [sur sa terre], il avait un projet et il me demanda, c'était sur la route principale qui est maintenant devenue une petite route, il disait qu'il voulait construire un endroit qui donnait sur la route pour faire du commerce. On s'est mis d'accord pour que je lui donne un terrain pour sa maison et en échange il me donnait la même surface cultivable située ailleurs »⁹².

Le long de la route se prêtait bien mieux à un espace commercial qu'un emplacement au loin, au milieu des champs, mais aucune terre n'était « perdue » puisque l'emplacement d'un commerce était troqué contre des terres arables. Les mémoires restent le principal matériau permettant de reconstruire ces installations mais la nature orale et amicale de ces arrangements les rend parfois imprécis et difficiles à retracer.

Une fois la survie assurée par la construction des maisons, la production des jardins et les premières récoltes, la préoccupation principale des résidents était de se développer. Ils avaient compris que Shashemene était destinée à devenir une des villes importantes du pays et ils voulaient participer à sa croissance. Pour développer leurs terres, ils avaient besoin d'argent et pour cela ils formèrent le *Sheshamene Land Grant Development and Re-settlement Committee* (SLGDRC) dont Carmen Clarke fut secrétaire. Nous avons vu dans une partie précédente comment lors d'une visite en Jamaïque en 1972 Salomon Wolfe avait essayé d'y établir sans succès le SLGDRC⁹³. Les ambitions démesurées – quoique compréhensibles – du comité avaient été explicitées dans une lettre et une pétition adressées à Hailé Sellassié I^{er}, probablement jamais arrivées à destination. L'administration jamaïcaine de ce comité ne réussit pas à se développer mais Solomon Wolfe était revenu en Éthiopie en 1973 avec un autre groupe de personnes. Ils s'ajoutèrent aux premiers membres du local 15 de l'EWF, arrivés avant que leur organisation ne

⁹² Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « *So when he [Gerald Brissett] made up his house there [on his land], he asked me seen that he wanted to do, that was on the main road we have, back, which is a back road now this is were the road is, he says he want to build up a business place cause that was a frontage. So we agreed he got that house spot from me and he gave me back the amount of land over by his side to do my farming over too, the same amount of the land that he took for his house spot he gave me back so I farm over there too* ».

⁹³ Voir la deuxième partie, chapitre V, *Shashemene Land Grant Development and Re-settlement Committee*.

devienne connue sous le nom des Douze Tribus d'Israël. « Se rapatriant » en Éthiopie moins d'une année avant la révolution qui allait emporter l'empire sur son passage, comment ont-ils pu s'installer à Shashemene ?



Les pionniers. De gauche à droite, Gerald Brissett, Gladstone Robinson, Uriah Brown, Desmond Christie, Eric Smith, Rev. W. Hillman, Milward Brown, Noel Dyer. Shashemene, 1973-1974. Archives C. Clarke, Shashemene © DR

6. Un court répit avant la tempête

Au moins dix personnes, dont deux enfants, arrivèrent de Kingston entre 1972 et 1973 mais contrairement à leurs attentes, ils se trouvèrent à Shashemene dans une position inconfortable. Sans ressources pour la plupart, aucun mécanisme n'avait été instauré pour qu'ils puissent facilement avoir accès à la terre. Ils en discutèrent avec les résidents et sur leurs conseils écrivirent une lettre et une pétition adressée à Hailé Sellassié I^{er}, signée par six personnes, toutes membres de l'EWF. L'un d'entre eux, Eric Smith, était le premier membre du local 15 à arriver en Éthiopie. À Addis-Abeba, il se précipita devant la voiture de l'empereur pour lui remettre ces courriers. Le général Assefa prit la lettre et les invita à venir au Palais. Le ministre de la cour qui avait ordonné la division de 1970, *s'āhafē tezaṣ* Teferi Worq, les reçut et les dirigea vers le ministère de la réforme foncière⁹⁴. Le 17 juin 1974 (10 *sāné* 1966 *a.m.*), le ministère demanda à l'administration foncière du Choa

⁹⁴ Entretien avec E. Smith, Shashemene, 3/05/2003.

d'accorder cinq hectares de terres aux six pétitionnaires, à prendre sur les deux *gasba* qui restaient aux Piper. La correspondance insista sur le fait que la terre devait être enregistrée au nom de l'EFW et que les taxes devaient être perçues conformément à la loi, également sous le nom de l'EFW⁹⁵.

Le 8 juillet 1974 (1 *hamlé* 1966 *a.m.*) six parcelles de cinq hectares furent attribuées, de forme rectangulaire et bornées par des pierres⁹⁶. Mais cette fois-ci les pétitionnaires durent financer le déplacement des employés qui vinrent faire le relevé des nouvelles parcelles. Les bénéficiaires étaient Ewart Tulloch, qui étudiait à Addis-Abeba, Harold Reid avec ses deux enfants, Clarence Johnson qui était revenu de son passage chez David Talbot à Ambo et travaillait encore à Addis-Abeba, une femme, *Mother Swearine Thompson*, qui n'était pas rastafarienne mais de la *Church of God*, Eric Smith et Millward Brown, les premiers membres du local 15 de l'EFW.

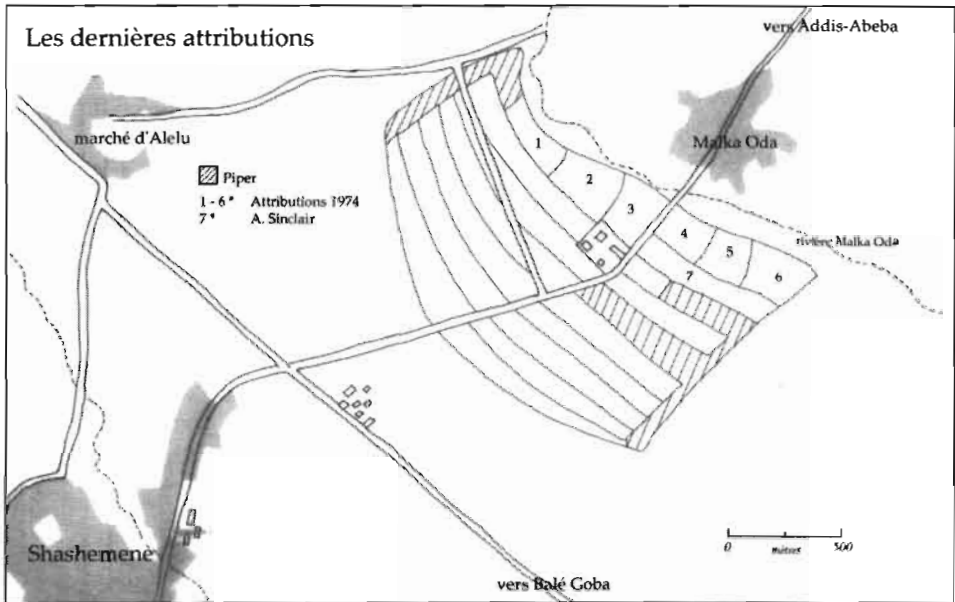
Du côté d'Awasho, trois parcelles furent dessinées le long de la route jusqu'à la rivière et du côté d'Alelu une parcelle se glissait le long de la rivière alors que les deux autres étaient derrière les bâtiments de l'*Imperial Road Authority*⁹⁷. Dans des conditions qui restèrent peu précises, un autre Jamaïcain, Alston Sinclair, fraîchement arrivé d'Angleterre s'installa sur dix hectares, probablement négociés directement avec les Piper⁹⁸. Après la division de 1970, deux *gasba* étaient restés à James et Helen Piper soit quatre-vingts hectares. Il en perdirent trente avec la dernière attribution officielle et se séparèrent de dix autres pour des raisons pragmatiques. Une vingtaine d'années après leur arrivée, les Piper avaient vu les Jamaïcains arriver, leur pouvoir diminuer et leurs terres partagées. À la veille de la révolution, ils n'avaient plus que quarante hectares, un cinquième de la superficie d'origine.

⁹⁵ Ministry of land reform à la province du Choa (*t'äkläy gezat*), 10 *säné* 1966 *a.m.* (17/06/1974), in Archives de la municipalité de Shashemene, *Yädassé qut'er gä* 8.

⁹⁶ *W'äräda* de Shashemene à la province du Choa (*t'äkläy gezat*), 8 *hamlé* 1966 *a.m.* (15/07/1974) in Archives de la municipalité, *Yädassé qut'er gä* 8.

⁹⁷ Entretien avec E. Smith, Shashemene, 3/05/03.

⁹⁸ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 21/03/03.



À cette pétition de 1974, Millward Brown et Eric Smith ajoutèrent une requête : ils demandèrent un emploi à l'empereur. Cela ne leur sembla pas contredire une demande de terres. Un emploi permettrait de faire face immédiatement car le manque d'argent était criant. Ils furent tous les deux rapidement embauchés à l'école d'artisanat d'Addis-Abeba. La construction d'une maison demandait des moyens et l'un d'entre eux dit regretter de ne pas avoir été aidé plus directement par le local 15 qui devint, en 1973, les Douze Tribus d'Israël. Il s'en souvenait en ces termes :

« C'était un appel soudain, donc je ne suis pas venu [préparé financièrement]. Il avait été dit que des maisons étaient préparées pour nous, que nous pouvions commencer une nouvelle vie en Éthiopie. (...) Bien qu'il y ait eu quelques Rastas, tu étais seul, tu comprends ? Tu devais te battre pour pouvoir commencer. Je n'ai pas eu l'opportunité de construire sur ma parcelle. J'étais jeune à l'époque, j'attendais plus de l'organisation, parce que je ne considérais pas cette terre comme ma propriété personnelle bien que je l'ai reçue individuellement »⁹⁹.

Notre interlocuteur mettait sur le compte de son manque de préparation les difficultés financières rencontrées en Éthiopie. Derrière ses mots se profilait une tension entre le projet collectif qui avait permis son départ et la dynamique

⁹⁹ Entretien avec E. Smith, Shashemene, 3/05/2003. « *It was a sudden calling so I didn't come [prepared financially]. It was said the mansions were prepared for us; we have to start a new life over in Ethiopia. (...) Although they were a few Rastaman, you were still alone, understand? You had to fight your way to make a start. I didn't get a chance to build on my portion. Being young at that time, I had more expected from the organisation, 'cause I didn't consider that land as my personal although we received it individually* ».

individuelle qui devait assurer son arrivée. Le manque d'argent n'était pas, en fait, le seul obstacle à la construction et à l'installation. Les derniers arrivés se heurtèrent à la résistance des paysans oromos. Les six parcelles de cinq hectares étaient occupées par des Éthiopiens qui les cultivaient, probablement en fermage avec les Piper. Aucun d'entre eux ne voulaient risquer de perdre la récolte en abandonnant une parcelle et ils restèrent sur les lieux. En appuyant les Éthiopiens, le *wäräda* indiqua aux bénéficiaires qu'ils devaient patienter six mois avant de s'installer, jusqu'à la récolte. Mais l'année 1974 fut riche en événements, en agitation, en soulèvements populaires et en grèves qui tendaient tous vers une transformation de la société. Les paysans oromos n'hésitèrent pas longtemps et ils s'engagèrent dans un nouveau cycle agricole, laissant les Jamaïcains déshérités incapables de s'installer sur ces six parcelles¹⁰⁰. Septembre 1974 vit la fin de l'empire et les conséquences de la révolution éthiopienne transformèrent la vie de la communauté, le statut des paysans et l'exploitation du domaine foncier. Elles ralentirent sensiblement les arrivées et le développement des terres de Shashemene offertes aux « peuples noirs du monde ».

*

C'était dans le sud du pays que des terres avaient été désignées à l'attention des partisans de la couronne venus des mondes noirs. Représentative de la politique expansionniste du gouvernement éthiopien, la localisation de ce don plaça *de facto* les rapatriés dans un rapport social inégal avec leurs voisins. Ces derniers les considéraient comme des *färänj* ou des *balabbat*. Leur trajectoire, de communautés marginalisées aux États-Unis et en Jamaïque au statut de propriétaires terriens en Éthiopie marquait une mobilité sociale ascendante très nette. Pour cette raison, le pouvoir sur les terres était difficile à partager. De vives tensions entre les migrants transatlantiques menèrent, grâce aux démarches des membres jamaïcains du local 43 de l'EFW, à une division des terres entre douze personnes en 1970. Cette division, encouragée par la nécessité de l'individualisation du sol pouvait être comprise comme l'échec d'un projet collectif. Les nouveaux arrivés se lancèrent à leur tour dans l'agriculture et la construction de maisons. Pour la plupart désargentés, ils bénéficièrent plus de l'accord entre gouvernements éthiopien et jamaïcain que d'une mobilisation financière dans la diaspora. Certains furent forcés de rechercher des emplois salariés offerts par le gouvernement éthiopien. Alors que leur sort intéressait l'empereur qui leur rendit visite à plusieurs reprises, les relations locales furent distendues et malaisées malgré une proximité spatiale. L'arrivée des premiers Jamaïcains à Shashemene marqua le début de la réappropriation des terres par le mouvement rasta, dont les pratiquants, membres de l'EFW et des Douze Tribus d'Israël continuèrent d'arriver malgré les bouleversements annoncés par la révolution éthiopienne de 1974.

¹⁰⁰ E. Smith au *Provisional Military Administrative Council* (PMAC), Addis-Abeba, 20/5/1967 *a.m.* (28/01/1975) in Archives privées, E. Smith, Shashemene.

CHAPITRE VIII

Révolution et réformes à Shashemene

Comment la petite communauté rapatriée vécut-elle la révolution éthiopienne ? Et comment les Rastas se sont-ils habitués à une Éthiopie sans Haïlé Sellassié I^{er} ? Avec le changement de régime, les contingences politiques faisaient irruption dans le processus d'installation des Caribéens, transformant leur espace foncier et social, poussant les uns vers la sortie et les autres vers la survie. Grâce aux entretiens qui comblent le manque d'archives sur cette période, nous verrons comment leurs terres, leur statut, leur position sociale, leur foi et leur identité se trouvèrent complètement reconfigurés et fragilisés. Alors que le mouvement rasta se diffusait bien au-delà des frontières jamaïcaines, touchant les jeunesses de toutes les couleurs et diffusant un message panafricain, la présence du petit groupe en Éthiopie fut profondément remise en cause, ouvrant une période d'intenses paradoxes et de contradictions.

1. La révolution éthiopienne

La révolution éthiopienne a fait couler beaucoup d'encre et elle peut se targuer d'une production historiographique conséquente. Plusieurs ouvrages s'étaient penchés sur la structure sociale de l'Éthiopie à la veille de la révolution, offrant des analyses de fond sur les inégalités sociales et les enjeux économiques qui y étaient liés au début des années 1970 (Markakis 1975, Cohen et Weintraub 1975). L'année 1974 s'était ouverte avec le choc encore mal assumé des images de la famine dans le Wollo qui avaient fait le tour du monde, et d'un pays dévasté par une crise économique due à la clôture du Canal de Suez, l'augmentation des prix du pétrole et à l'inflation des biens de consommation et de la nourriture. À la mi-février, les taxis et les enseignants étaient en grève alors que les étudiants prenaient les rues. Ces derniers formaient une intelligentsia radicale qui avait souvent étudié à l'étranger et épousé le marxisme. Avec leurs revendications exigeant une réduction des taxes sur le pétrole, de meilleurs salaires et de profondes réformes politiques ils entraînèrent de larges secteurs sociaux tels que les travailleurs, les fonctionnaires, les commerçants, les musulmans et même une partie du clergé éthiopien. Ils furent rapidement rejoints par des militaires. Les premières mutineries éclatèrent dès le printemps 1974 et portèrent à la formation du *därg*, le comité de coordination des forces armées (Markakis 1979). Le premier programme du *därg*, en juillet 1974, fut signé par un slogan, *Itiop'ya teqdem*, l'Éthiopie d'abord. Il n'annonça pas la révolution mais lança en treize points un « mouvement » pour apporter des

« changements durables » (Lefort 1981 : 97). Dans une tentative de réponse aux demandes de réformes, plusieurs ministres furent révoqués par l'empereur et le premier ministre récemment nommé, Endelkachew Makonnen fut remplacé par Mikail Imru, issu de la noblesse. La campagne de propagande contre Hailé Sellassié I^{er} battait son plein lorsque le 12 septembre 1974, il fut déposé par les militaires et emprisonné avec les membres de sa famille. Avec le Général Aman Andom à sa tête, le *därg* fut renommé conseil administratif militaire provisoire (*Provisional Military Administrative Council* – PMAC) et s'arrogea les pouvoirs de l'État¹. Alors qu'une monarchie constitutionnelle avait été envisagée par les militaires en concertation avec les ministres du gouvernement impérial, après la déposition de l'empereur des factions aux approches conservatrices ou radicales s'affrontèrent au sein du PMAC. La faction radicale l'emporta, dans laquelle le major Mengistu Hailé Mariam s'était déjà fait remarquer. Le 22 novembre le général Aman Andom fut assassiné et cinquante-neuf officiels, généraux, officiers, aristocrates et membres de la famille royale furent condamnés et exécutés (Marcus 1994 : 181-201). Jusqu'alors, la prise de pouvoir des militaires s'était faite sans effusion de sang mais le massacre de novembre 1974 choqua le pays et le monde. Ce qui avait été, dans les termes de l'historien H. Marcus « un processus révolutionnaire africain standard, remplaçant une élite par une autre » (Marcus 1994 : 190), installa finalement en Éthiopie un « socialisme de garnison » (Markakis 1979). L'élite militaire ayant pris le pas sur les revendications populaires, une idéologie socialiste fut promue tout en imposant une administration bureaucratique centralisée, donnant forme à un état « de garnison » soutenu par d'autres états socialistes et par l'Union soviétique.

La fin des années 1970 vit paraître les premiers ouvrages et articles analysant les bouleversements qui amenèrent la chute de l'empire et l'instauration d'un régime militaire (Ottaway 1978, Markakis 1979). Les années 1980 s'enrichirent des études de F. Halliday et M. Molyneux (1981) et R. Lefort (1981), qui appliquèrent à la révolution éthiopienne une analyse marxiste des processus révolutionnaires. Christopher Clapham critiqua cette approche en soulignant l'importance qu'il y avait à prendre en compte le contexte historique éthiopien. Une révolution ne faisant jamais table rase du passé, il chercha à étudier les transformations de l'État éthiopien à travers ses continuités (Clapham 1988). D'autres approches de la révolution éthiopienne virent aussi le jour et traitèrent des changements sociaux à l'œuvre à travers des objets circonscrits. Par exemple, les relations entre l'Église orthodoxe éthiopienne et l'État ont été étudiées (Hailé Mariam Larebo 1986, Bonacci 2000) et John Cohen et Peter Koehn écrivirent un ouvrage de référence sur les transformations de l'administration provinciale et municipale éthiopienne (1980). Des approches comparatives comme celle d'Edmond Keller (1987)

¹ Alors que le terme *därg* désignait le PMAC qui dirigea l'Éthiopie jusqu'en septembre 1984, l'usage populaire du terme désignait le gouvernement jusqu'à la chute du régime en 1991. Nous utilisons ici le terme *därg* dans son usage populaire. Voir aussi Donham (2002b : 3 n1).

contribuèrent à replacer les événements éthiopiens dans des problématiques politiques plus générales sur les régimes marxistes africains.

La décennie 1990, s'ouvrant avec la chute du *därg* en 1991, permit une prise de recul et quelques ouvrages s'imposèrent rapidement, généraux, comme l'histoire de l'Éthiopie de Harold Marcus (1994) qui inclut la période révolutionnaire ou plus ciblés, comme les remarquables travaux de Kiflu Tadesse (1993, 1998), qui retracèrent le destin d'une génération qui s'était engouffrée dans le changement politique et social de l'Éthiopie. L'ethnographie fit une entrée résolue dans l'historiographie de la révolution grâce à Donald Donham et son ouvrage de 1999, *Marxist Modern. An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*. Croiser des concepts issus de diverses disciplines se révéla fructueux, comme le démontra l'ouvrage collectif édité par W. James, D. Donham, E. Kurimoto et A. Triulzi, *Remapping Ethiopia. Socialism & after* (2002). Utilisant les notions d'espace et de cartographie, la typologie entre centre et périphéries proposée dans *The Southern Marches of the Ethiopian Empire* (Donham & James 2002) fut réactualisée pour en analyser l'instrumentalisation encore plus intensive par l'Éthiopie révolutionnaire à travers le projet « d'encadrement » du gouvernement militaire, autrement dit de contrôle de l'espace national. La grande réforme foncière de 1975 forma une des étapes marquantes des transformations de l'espace administratif rural et urbain éthiopien. Afin d'en saisir les enjeux sociaux et politiques, nous allons revenir un instant sur ses conséquences locales à Shashemene.

a. Le grand bouleversement sur les terres

Après le massacre de novembre 1974, le *därg* eut besoin d'un succès populaire pour rallier le soutien civil et mobiliser les hommes et le matériel. Mengistu Hailé Mariam et les membres les plus à gauche du PMAC conçurent une réforme foncière radicale pour s'attacher les populations du Sud éthiopien, notamment les Oromos, dont les terres avaient été expropriées sous les règnes de Ménélik II et d'Hailé Sellassié I^{er}. Avec la proclamation n° 31 du 4 mars 1975, toutes les terres rurales furent nationalisées et devinrent propriété collective des Éthiopiens. Cette réforme avait été déconseillée par les ambassades soviétiques, yougoslaves et chinoises qui recommandaient la modération, de façon à ne pas interrompre la production et provoquer des conflits entre les paysans (Ottaway 1978 : 67). Elle fut pourtant appliquée et « réaliser la première devise de la révolution, la terre au laboureur, allait détruire l'économie politique de clientélisme et de fermage prédominante dans l'Éthiopie du Sud depuis les années 1920 et arrêter le développement de l'agriculture capitaliste » (Marcus 1994 : 191). L'impact de la réforme agraire sur les populations paysannes ne prit pas les mêmes formes dans le nord et le sud du pays. Dans le nord, la réforme affecta la vie quotidienne des paysans, mais au sud l'élan donné par la réforme foncière se transforma, selon certains observateurs, en révolution agraire. Jusqu'en 1976, les confrontations

violentes entre paysans, anciens propriétaires et élites locales furent courantes dans le Keffa, le Sidamo et l'Arsi. (Kiflu Tadesse 1998 : 1-9).

Dans la foulée de la réforme, des associations paysannes furent créées dans tout le pays, à la fois nouvelle organisation de masse et organes du gouvernement. Chaque association paysanne fut déclarée responsable de huit cents hectares de terres et les agriculteurs qui les formaient se réunirent en assemblées générales qui élistaient leurs représentants. Elles avaient autorité sur les questions relatives à la sécurité et la vie économique, et elles étaient responsables de l'équitable redistribution des terres rurales sous leur juridiction (Marcus 1994 : 192). Ainsi en septembre 1977, 24 700 associations paysannes avaient été formées, rassemblant presque sept millions de personnes (Cohen et Koehn 1980 : 286). La proclamation n° 31 établit les associations paysannes mais sans fixer les limites de leur autorité ni définir la nature de leurs relations avec l'administration provinciale ; elles furent définies par la suite. L'engagement des Éthiopiens dans les associations paysannes fut remarquable, d'autant plus que l'opportunité de travailler à l'exercice du pouvoir local était une première dans l'histoire sociale éthiopienne (Cohen et Koehn 1980 : 280-281).

À Shashemene, autour des terres données « aux peuples noirs du monde », les agriculteurs oromos n'attendirent pas la grande réforme foncière pour redéfinir radicalement leurs relations avec les Caribéens dont le pouvoir s'étendait sur cinq *gasha*. Dans plusieurs régions du Sud, les échos des événements de l'été 1974 à Addis-Abeba avaient suffi à déclencher des expulsions de propriétaires et des destructions de tracteurs et de machines (Lefort 1981 : 154). Les relations entre les paysans oromos et les Caribéens étaient souvent limitées à des questions relatives au fermage et au paiement des journées de travail. Elles étaient déjà marquées par une proximité spatiale et une grande distance sociale, et la situation locale se dégrada rapidement. Clifton Baugh raconta que dès le lendemain de la déposition de l'empereur, le 12 septembre 1974, il avait entendu les cornes souffler pour annoncer un rassemblement. Sorti sur le pas de sa porte, il vit que « Il y avait des tonnes de gens, des milliers à cheval avec des pierres, des lances et des bâtons et ils prirent le contrôle de la terre »². Les Caribéens se sentirent directement menacés par cette intrusion sur leurs terres. Pour les Oromos, la déposition de l'empereur signalait déjà la fin de toute prérogative extérieure sur les terres dont ils avaient été constamment expropriés depuis le règne de Ménélik. Dans une certaine mesure, la nationalisation foncière de mars 1975 confirma les Éthiopiens dans leur mouvement spontané de réappropriation de ces espaces fonciers. Sans attendre que les terres soient officiellement redistribuées par les associations paysannes, les agriculteurs gardèrent les superficies qu'ils cultivaient déjà et le produit de leur travail. Dans les termes d'un personnage officiel de l'une de ces associations paysannes situées près de Shashemene :

² Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *They were tons of people, thousands on horse with stone and spears and stick and they took control of the land* ».

« Le jour où la proclamation 'la terre au laboureur' (*märät larashu*) fut promulguée, les fermiers prirent toutes les terres sur lesquelles ils travaillaient. Ils payèrent seulement la taxe imposée et gardèrent toutes les récoltes pour eux »³.

La grande réforme foncière frappa de plein fouet la petite communauté américaine et caribéenne installée à Shashemene. Le renversement de la situation sociale était très dur à accepter pour les résidents étrangers qui se voyaient dépourvus des terres sur lesquelles ils avaient été invités. Ils étaient profondément choqués par la déposition de l'empereur et virent leur rêve s'écrouler. La confrontation avec les paysans fut directe, ouverte, et laisse un souvenir amer :

« Avant je cuisinais parfois et je leur [les Éthiopiens] donnais à manger et crois-moi, après le coup ils sont devenus comme les hyènes, ils me regardaient et disaient '*anshi, bāfit, märät, yät allä märät ahun? Yät allä?*' [toi, avant, la terre, où est la terre maintenant? Où est-elle ?] Avant je leur disais 'ceci est ma terre' et après ils disaient 'où est ta terre ?' Ils sont très ingrats ces Noirs, très ingrats ! »⁴.

Ce geste d'avoir nourri les paysans, signe d'une position dominante, ne pesait pas lourd dans la nouvelle balance. Les Rastas défendirent leurs terres comme ils le pouvaient mais ils en perdirent la plus grande partie, ainsi que leurs récoltes. Leur propriété fut alors limitée au bâti et aux terres qu'ils avaient pu border et protéger. Le tracteur et leurs cultures - moyennes cette année-là car les pois avaient été mangés par des vers - furent nationalisés avec le reste, mettant un frein, comme le souligna H. Marcus, à l'agriculture mécanisée qui s'était développée. Les terres à disposition des membres de l'EWf devinrent extrêmement limitées, d'autant plus que des parcelles avaient été vendues ou cédées juste avant la proclamation. James Piper vendit à un haut fonctionnaire et Alston Sinclair, à court d'argent, à des Éthiopiens⁵. De nombreuses maisons furent également nationalisées. Ce fut le cas de toutes les propriétés des Piper, excepté leur maison qui fut par la suite occupée par des Éthiopiens et la première école où logeaient d'autres migrants. L'école Melaku E. Beyen devint propriété nationale, en même temps que toutes les structures qui l'entouraient, dont la clinique, la maison et la petite église de W. Hillman. Une certaine somme fut offerte à ce dernier en dédommagement, dont il donna partie à Eric Smith pour qu'il lui abandonne la maison où il habitait, ce qui faisait « perdre » une parcelle aux Douze Tribus d'Israël⁶.

³ Entretien avec Ambac'o Dagné, Shashemene, 3/02/2003.

⁴ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « Sometimes I [used to] cook and I give them [the Ethiopians] and believe you me they was like a jeb [hyène], after the coup they look at me and say '*anshi, bāfit, märät, yät allä märät ahun? Yät allä?*' [Toi, avant, la terre, où est la terre maintenant? Où est-elle ?]. I used to tell them before '*this is my land*' and after they say '*where is my land?*' They are ungrateful people these black people dem, very much ungrateful! ».

⁵ Entretiens à Shashemene respectivement avec C. Clarke, 21/01/2003 et G. Robinson, 21/03/2003.

⁶ Entretien avec E. Smith, Shashemene, 3/05/2003.



Willy Hillman est né en Géorgie, aux Etats-Unis, et a entendu parler du don de terres en Ethiopie à un meeting organisé par Malcolm X. Cela fait 15 ans maintenant (en 1981), dont 14 passées à travailler pour la Highway Authority. Sa femme est éthiopienne, et comme Pasteur baptiste, il faisait vivre une petite église jusqu'à ce que les autorités le forcent à la fermer après la révolution. L'église est maintenant utilisée comme école. Shashemene, Ethiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton © DR

Les reconfigurations induites par la réforme de 1975 ne se traduisent pas seulement en termes sociaux et fonciers mais aussi à travers les voies du dialogue administratif. Ce n'étaient plus le ministère de la plume ou l'administration de l'*awraja* Hayqoch et Buta Jira qui s'adressèrent à la petite communauté, mais le ministère des affaires étrangères du gouvernement militaire provisoire, le *därg*, qui fit parvenir directement à l'ambassade jamaïcaine, inquiète du statut de ses nationaux, les décisions relevant de l'installation foncière. Un courrier d'avril 1975 indiqua la décision du *därg* de :

« Donner des droits sur les terres rurales n'excédant pas dix hectares à chaque famille jamaïcaine à qui des terres à Shashemene avaient été préalablement distribuées »⁷.

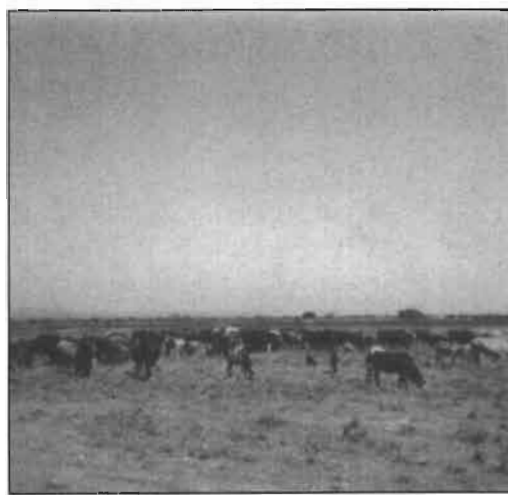
Dix hectares était la superficie officiellement allouée à chaque famille paysanne (Marcus 1994 : 192). Ce fut par conséquent un courrier relativement clément, car malgré deux départs précoces, dix-huit familles étaient encore là : les douze qui bénéficièrent du partage de 1970 et les six qui reçurent des terres en 1974, mais qui avaient été dans l'impossibilité de s'y installer. Ces derniers voyaient théoriquement leur espace doubler, passant de cinq à dix hectares. Le droit d'usage sur des parcelles d'au plus dix hectares couvrirait donc une superficie de cent quatre-vingts

⁷ Lettre du ministère des affaires étrangères du *Provisional Military Government* (PMG) à l'ambassade de la Jamaïque, tamponnée 21 avril 1975. Archives privées, A. Nevers.

hectares, presque cinq *gasba*, la taille initiale du don. La seule retenue au geste du nouveau gouvernement fut la décision que :

« Aucune terre ne sera disponible pour de nouveaux arrivants jusqu'à ce que le gouvernement militaire provisoire soit satisfait du développement complet et effectif du projet actuel »⁸.

Cet arrêt était crucial. Il impliqua que toute future installation dépendrait de la façon dont les terres étaient occupées, gérées et développées. Mais le nouveau gouvernement éthiopien revint sur sa décision. Dans un courrier du 3 octobre 1975, le ministère des affaires étrangères accusait réception d'une note écrite le 22 mai par l'ambassade de la Jamaïque, relative aux plaintes formulées par les Jamaïcains⁹. Ces plaintes étaient dues à l'escalade des tensions entre communauté et paysans éthiopiens. Le gouvernement avait décidé de laisser des droits sur les terres aux personnes présentes mais les paysans, les cultivateurs, les employés et les voisins en décidèrent autrement. Le compromis trouvé par le ministère fut donc de limiter à un *gasba*, ou quarante hectares, la terre allouée à toutes les personnes en présence. Quarante hectares représentaient 2,2 hectares par personne, soit une superficie équivalente à celle finalement reçue par les Éthiopiens après la réforme des terres rurales¹⁰. Mais cette allocation ne prit en compte ni les départs ni les arrivées des personnes.



Le « quartier jamaïcain » en 1976
Archives C. Clarke, Shashemene © DR

⁸ Lettre du ministère des affaires étrangères du PMG à l'ambassade de la Jamaïque, tamponnée 21 avril 1975. Archives privées, A. Nevers.

⁹ Lettre du ministère des affaires étrangères du PMG à l'ambassade de la Jamaïque, datée 3 octobre 1975. Archives privées, A. Nevers.

¹⁰ Lettre du ministère des affaires étrangères du PMG à l'ambassade de la Jamaïque, datée 3 octobre 1975. Archives privées, A. Nevers.

b. Départs et arrivées

Après une vingtaine d'années sur les terres, les Piper partirent pour les États-Unis. Ils proposèrent à Berba Tulu, qui avait grandi avec eux, de les suivre mais enceinte de son deuxième enfant elle préféra rester en famille¹¹. L'incertitude plane sur la date exacte de départ des Piper : Berhanou Teffera se rappelait qu'ils partirent avant la proclamation de la réforme agraire¹², ce qui semble cohérent avec une ultime transaction foncière, mais *Abba Médina* indiquait :

« Quand la déclaration 'la terre au laboureur' sortit, tous les *balabbat* devaient laisser leurs possessions, et Piper lui aussi dit que la terre appartient au peuple, aux agriculteurs. Il dit qu'il partirait, qu'il ne voulait plus de la terre et il partit »¹³.

Juste avant ou juste après mars 1975, les Piper ne furent finalement que les premiers à prendre la route du départ. Presque tous ceux qui avaient été installés sur les terres partirent car :

« Ils prirent peur parce que des gens étaient tués par les habitants de la région, il y eut des soulèvements, des cailloux lancés et beaucoup de personnes ont eu peur pour leur vie »¹⁴.

Menacés physiquement, désorientés par les profonds changements sociaux qui se déroulèrent sous leurs yeux, ils furent nombreux à quitter l'Éthiopie, confiant leurs bâtisses quand ils le pouvaient. Avant de partir pour le Kenya, D. Christie laissa une de ses maisons à D. Leach, arrivé en 1975, et sa maison de briques devint par la suite le quartier général de l'EWFF¹⁵. Carmen Clarke, qui avait des problèmes de santé, repartit en Jamaïque pour se faire opérer. Elle confia sa maison à Ivan Core, installé depuis quelques années en Éthiopie. Il la confia par la suite à un membre des Douze Tribus, R. Simons, arrivé en 1977. Après le départ de Gerald Brissett pour la Jamaïque, sa maison fut investie par N. Marshall, arrivé en 1976. William Boyd était arrivé seulement en 1973, mais avait eu le temps de construire une petite maison en torchis au bord de la route, tout près de la maison de C. Clarke¹⁶. Quand W. Boyd partit, Tyrone récupéra le bâti et s'y installa. Les nouveaux venus ne pouvaient se prévaloir d'une quelconque attribution antérieure et n'avaient donc pas droit aux 2,2 hectares alloués par le *därg* en octobre 1975. Seulement ceux qui n'abandonnèrent pas Shashemene purent garder quelques-unes des parcelles rescapées.

Sans la persévérance de ceux qui restèrent et la présence de ceux qui arrivèrent, la totalité des terres aurait été perdue et seules quelques maisons de

¹¹ Entretien avec Berba Tulu, Kuyra, 13/05/2003. Il semblerait que James Piper ait été assassiné à New York en 1981, voir Bishton (1986 : 40).

¹² Entretien avec Berhanou Teffera, Shashemene, 21/04/2003.

¹³ Entretien avec *Abba Médina*, Shashemene, 22/04/2003

¹⁴ Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003. « *They were afraid cause people were being killed even by local people, uprising, stoning, a lot of people was afraid for their life* ».

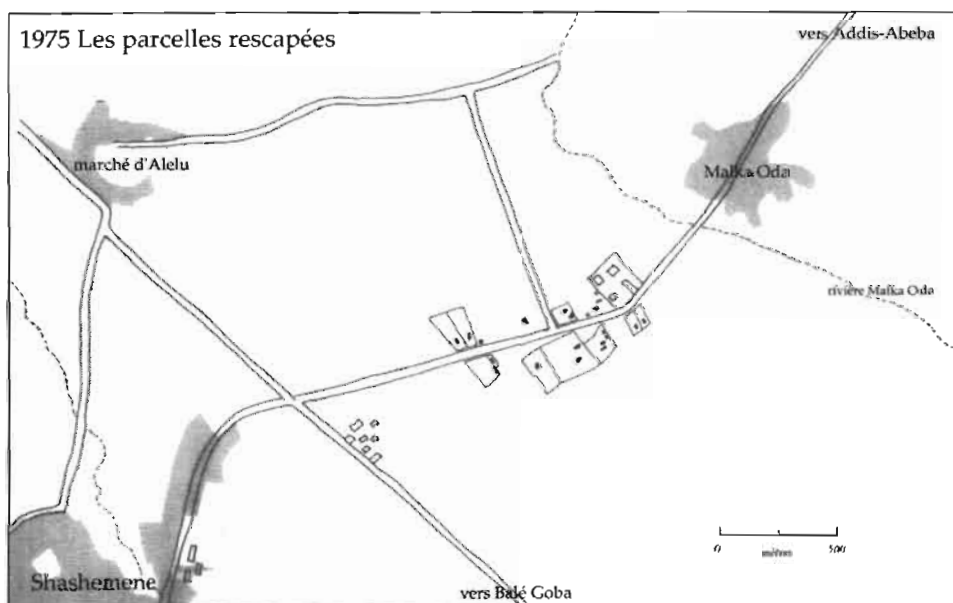
¹⁵ Entretien avec les officiers de l'EWFF, Shashemene, 30/09/2003

¹⁶ Entretien avec W. Boyd, Kingston, 3/03/2002

torchis et de briques seraient restées sur place, rapidement occupées par des Éthiopiens. L'importance de cette poignée de personnes était soulignée par Tagesse King, un officier de l'EWf :

« Ceux qui restèrent sont les vrais pionniers, parce que s'ils n'étaient pas restés, le don de terres aurait été... Cela aurait été, pour ainsi dire, la fin du mouvement rasta, il aurait été réduit à un autre culte, comme les hippies. Mais le fait que nous ayons eu des terres offertes, en cadeau, qui disaient merci pour l'aide de nos parents donnée à l'Éthiopie à travers la Fédération, cela ne pouvait être réduit à un mythe »¹⁷.

Les quelques parcelles qui s'étendaient sur onze hectares et sur les deux côtés de la route symbolisèrent ainsi la réalité du don des terres. Elles continuèrent à représenter la politique panafricaine d'Hailé Sellassié I^{er}. Surtout, soulignait Tagesse King, ces terres rescapées formaient l'héritage tangible qui légitimait l'identité éthiopienne « à l'étranger », le droit au retour et par conséquent le mouvement rastafari. Elles permirent la survie du mouvement rasta après la révolution et firent de ceux qui restèrent des pionniers.



¹⁷ Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003. « *Those that remained are the real pioneers cause if they wouldn't remain, the land grant would have been... It would have been the end of the Rasta movement so to speak, it would have been written off as another cult, like the hippies. But the fact that we had land granted, a gift, saying thank you for the help of our parents through the Federation again, had given Ethiopia, it couldn't be written off as a myth* ».

Comme une réponse politique à l'attachement que les rapatriés montraient à l'égard d'Hailé Sellassié, les nouvelles autorités entérinèrent la perte des deux cents hectares offerts vingt-cinq ans auparavant, et ce sans considérer le motif panafricain qui avait sous-tendu leur engagement. Même réduites à peau de chagrin, les terres de Shashemene continuèrent à territorialiser la race, la nation et l'appartenance auxquelles s'identifiaient les Rastas de la Jamaïque et du monde.

2. Une jeune génération s'installe

Bien que la révolution éthiopienne eût ébranlé le mouvement rasta, des membres des Douze Tribus d'Israël arrivèrent régulièrement de Kingston entre 1972 et le début des années 1980. Ils représentaient une génération plus jeune, la plupart étant âgés d'une vingtaine d'années. Ils étaient tous membres des Douze Tribus, l'ancien local 15 de l'EWf et branche dissidente qui contribua largement à renouveler le mouvement rastafari en Jamaïque et dans ses lieux de diffusion internationale. Déçus par l'EWf qui n'avait pu canaliser et soutenir leur volonté d'installation en Éthiopie, ils arrivèrent chargés de la légitimité que leur offrait les Douze Tribus, première organisation à pouvoir financer les voyages de ses membres. L'arrivée fut pourtant rude pour certains d'entre eux qui découvrirent en Éthiopie un monde auquel ils étaient mal préparés. Le premier membre des Douze Tribus arriva en 1972. Il se trouva vite dépourvu de toutes ressources matérielles et dû partir à Addis-Abeba pour travailler. Il se rappelle :

« J'étais ici, je me battais pour survivre et j'avais beaucoup de problèmes, pas comme je l'attendais, parce que je pensais que Shashemene serait un endroit meilleur, même matériellement, tout l'or de Salomon et Saba... »¹⁸.

L'or des palais du roi Salomon et de la reine de Saba, une terre promise où coulait le lait et le miel, faisaient partie des images courantes qu'évoquait l'Éthiopie. Shashemene, avec le don de terres de l'empereur, avait créé des attentes élevées auprès de ceux qui militaient depuis longtemps pour avoir droit à leur part – mais la réalité en était loin. Un autre Jamaïcain, arrivé en 1976, fut complètement dépaycé en arrivant. Il passa trois jours dans un hôtel à Addis-Abeba avant de trouver la gare routière et de monter dans le bus pour Shashemene :

« Quand le bus s'est rempli je me suis dit 'oh mon Dieu, c'est un cauchemar', tous ces gens qui avaient des mouches et de la morve et plein de trucs sur eux avec lesquels, normalement, les gens ne se promèneraient pas. Mais les gens étaient comme ça. Quand le bus est parti, personne ne permettait que les fenêtres du bus soient ouvertes – l'odeur donnait envie de vomir, c'est ce qui s'est passé pour moi. J'ai essayé de protéger mon fils et d'ouvrir la fenêtre du bus et bien que

¹⁸ Entretien avec E. Smith, Shashemene, 3/05/2003. « *I was here struggling to survive and going through a lot of problem, not to my expectation, cause I thought Shashemene would be a better place as such, even materially, all the gold of Salomon and Sheba...* ».

ce ne soit pas autorisé je l'ai ouverte et les gens ont dit 'oooh !!'
Beaucoup de choses. Je ne pouvais pas comprendre et j'ai du la fermer. On est arrivé à Shashemene »¹⁹.

L'arrivée était dure, le Jamaïcain ne comprenait ni la langue, ni les différences de vêtement, d'attitude et de sociabilité. Un de ses premiers chocs fut provoqué par ce qu'il prenait pour de la saleté et un manque d'hygiène. Plusieurs de nos interlocuteurs soulignèrent que même si, enfants, ils portaient mendier dans les rues de Kingston pour se nourrir, ils portaient toujours une grande attention à leur propreté extérieure. Les habits troués étaient repassés et les souliers, quand ils en avaient, étaient cirés pour sembler le moins usés possible. De plus, il était bien difficile pour notre voyageur – comme d'ailleurs pour tout nouveau voyageur en Éthiopie – de comprendre pourquoi les fenêtres des autobus devaient être hermétiquement fermées : les mauvais esprits pouvant circuler dans les courants d'air, ouvrir la fenêtre d'un bus en marche était une gageure ! Le décalage entre ses attentes et la réalité des lieux était brutal :

« Je ne pouvais pas supporter ce qui était ici parce que mes attentes n'étaient pas du tout réalisées ! Comment est-ce que j'attendais que Shashemene soit, et plus généralement l'Éthiopie ? Pas comme ça – beaucoup de mouches.

- *Qu'espérais-tu ?*

- Voyons si je peux trouver les mots... parce que je venais d'un monde moderne, j'attendais qu'il y ait des vraies toilettes, des installations sanitaires et que les gens soient propres et tout ça. Que l'endroit ne soit pas si broussailleux. Mes espérances étaient bien plus grandes, que l'endroit soit plus développé et les gens plus propres, mais ce n'était pas le cas »²⁰.

Plus d'hygiène et plus de développement, moins de campagne et plus d'urbanisation, le jeune jamaïcain se rendit vite compte que ni le lait ni le miel ne coulaient sur les terres de Shashemene. Il s'installa pourtant et s'habitua peu à peu à ce monde nouveau. Comme les autres membres des Douze Tribus, il arriva à un moment charnière où la plupart des résidents quittaient les terres dont ils avaient

¹⁹ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *When the bus filled up I told to myself 'oh my God, this is a nightmare', I mean people having flies and nose snot and all kind of stuff on them which normally no people would go about that way. But people was like that. When the bus start driving, no one would allow the bus to be open, the windows - it would be the stink, it give you want to vomit, at least those things happened to me. I tried to shield up my yout' and open the window but although I couldn't open it even though I pull it open and people say 'ooohhhh!!' All kind of things. I couldn't understand and had to close it. We got to Shashemene.* »

²⁰ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003.

« - I couldn't take what was here 'cause my expectation wasn't fulfilled at all! What I expect how Shashemene and Ethiopia generally stay? Weren't like that – a lot of flies.

- What were you expecting?

- Well let me try see if I can find the words... because I was coming from a modern world I was actually expecting Ethiopia to have proper toilets, and proper sanitary convenience and people being hygienic and all of that. The place not being so bushy. My expectation was a bigger one, like maybe it should be more developed then and people would be more clean in their appearance but it weren't so ».

été expropriés à la suite de leur nationalisation. Seulement trois membres de l'EWf restèrent sur place (E. Reid, W. Hillman, V. Beckford), trois autres jamaïcains non affiliés (N. Dyer, I. et C. Baugh), ainsi qu'un administrateur qui n'avait jamais réussi à asseoir son pouvoir (G. Robinson). Juste avant les grandes réformes foncières, G. Robinson essaya de poursuivre légalement James Piper, qu'il accusa d'usurpation d'autorité, de fraude et d'escroquerie. Son courrier adressé au PMAC et signé par les derniers arrivés resta probablement sans réponse, toute poursuite étant rendue inutile après les réformes et le départ du pays des Piper²¹. G. Robinson dut par la suite quitter l'Éthiopie, car malgré ses activités pharmaceutiques et médicales dans le pays en étroite collaboration avec le ministère de la santé et des médecins russes et cubains, il fut considéré comme un ennemi potentiel en raison de sa nationalité américaine. La guerre froide battait son plein jusqu'à Shashemene. Les nouveaux arrivants prirent la place des anciens, et la fluidité des mouvements de personnes se fixa dans le bâti déjà existant. Achat, revente, prêt, partage, ces changements d'occupants prirent différentes formes, créant parfois des conflits, notamment lors de quelques retours inattendus des premiers propriétaires durant des années 1980.

En Éthiopie l'EWf était donc en état de décomposition, et l'arrivée de membres des Douze Tribus, qui étaient donc des anciens membres du local 15 de l'EWf, ne facilitèrent pas la survie de l'organisation pan-éthiopienne historique. Ces arrivées permirent néanmoins de « garder la terre », d'occuper les terres rescapées des réformes et par là de préserver quelques morceaux des deux cents hectares offerts sous l'ancien régime. L'administration des terres avait jusque-là été tendue par les relations entre les Piper et les nouveaux arrivants. Elle fut reformulée par le départ des membres de l'EWf et l'arrivée des membres des Douze Tribus. Le cas de la maison de U. Brown illustrait les enjeux de pouvoir liés à ces changements d'occupants du bâti : installé là avec sa femme éthiopienne, il décida de quitter le pays après les réformes et de repartir en Jamaïque. Il vendit sa maison et le petit terrain qui l'entourait aux nouveaux arrivants et laissa derrière lui sa femme, qui rejoignit sa famille dans une autre région. La maison de U. Brown devint le HQ (*headquarters*), le quartier général des Douze Tribus sur les terres. C'était une maison de deux pièces, en briques, avec une cuisine et un auvent à l'arrière. Quelques arbres étaient déjà sur le terrain où un petit jardin potager était cultivé, et une clôture barbelée entourait la parcelle. Elle devint rapidement une maison collective, où les jeunes arrivants vivaient, cuisinaient et dormaient ensemble. À la fin des années 1970, cinq maisons étaient sous le contrôle des Douze Tribus : le HQ, la maison de M. Douglas (Piper), celle de D. Leach (D. Christie), celle de R. Simons (C. Clarke) et celle occupée par N. Marshall (G. Brissett / S. Wolfe), où un atelier fut mis en place. Cette nouvelle configuration, dans laquelle les membres des Douze Tribus profitèrent de leur supériorité numérique pour occuper toutes les maisons existantes et se définir comme étant les

²¹ Courrier de l'EWf signé par G. Robinson au PMAC, 4/02/1975, Archives privées, G. Robinson.

légitimes occupants et administrateurs des terres rescapées, cristallisa la division entre les deux organisations et laissa une empreinte visible jusqu'à aujourd'hui, localement et internationalement.



Dans l'enceinte des Douze Tribus d'Israël. Shashemene, Éthiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton
© DR

3. Nouvelles configurations sociales

Les Rastafariens étaient naturellement associés à l'empereur, parce qu'il les avait invités à venir s'installer en Éthiopie et qu'il était partie intégrante de leur idéologie, de leurs pratiques et de leur vision du monde. À cause de cet attachement, les insultes pleuvaient : « Nous étions attaqués parce que nous aimions Sa Majesté : nous étions traités d'impérialistes, de féodaux, et insultés, ce n'était pas agréable »²². Dernières incarnations locales d'une société renversée, les Rastas n'étaient pas la cible d'attaques directes, mais victimes de la vindicte populaire, injuriés et attaqués lorsqu'ils marchaient dans les rues de la ville : « Il fallait être fort pour rester. On avait peur parfois, parce qu'on était des gens qui priaient Sa Majesté »²³. Ils durent serrer les dents et faire profil bas pour pouvoir rester à Shashemene. Pour la nouvelle administration locale, les associations

²² Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *We were being attacked as lovers of His Majesty, imperialists, feudalists, we were insulted. It wasn't nice* ».

²³ Entretien avec E. Smith, Shashemene, 3/05/2003. « *You have to be really strong to really stay. You kind of feel fear at times, knowing we are people who are praying to His Majesty* ».

paysannes et leur équivalent urbain, les associations coopératives de quartier appelées *qäbälé*, les Rastas représentaient des résidus de l'ancien régime et n'étaient pas respectables :

« [Un jour], le *qäbälé* est venu, prit toutes les photographies [de l'empereur] et les brûla. Ils sont passés dans toutes nos maisons, il n'y en avait pas beaucoup à l'époque, ils ont pris toutes les photos sur les murs, les tables, partout et les ont brûlées. On les a remplacées le lendemain. Cela ne nous a pas empêché d'aimer Sa Majesté, de défendre la foi »²⁴.

Horace Campbell souligna qu'afficher des photographies de l'empereur, un acte de protestation et de résistance dans la Jamaïque coloniale, devint en Éthiopie un acte réactionnaire. Telle était selon lui la position contradictoire des Rastas dans l'Éthiopie révolutionnaire : « les Rastas ne peuvent pas être contre Babylone à l'ouest et soutenir la réaction en Afrique » (Campbell 1994 : 229). Mais dans quelle mesure est-ce que les Rastas de Shashemene, en défendant l'empereur, soutenaient l'ancienne hiérarchie sociale éthiopienne et les modes de production agricole exploitant les agriculteurs ? Ils avaient certes bénéficié d'une mobilité sociale extraordinaire en quittant les ghettos pour se retrouver maîtres sur des terres en Éthiopie, mais après la révolution ils durent apprendre à s'intégrer au plus bas de l'échelle sociale éthiopienne tout en étant confrontés à la méfiance des Éthiopiens. Est-ce qu'en restant attachés à l'image de l'empereur, au corps du mythe, ils ne défendaient pas plutôt leur identité à eux, les Rastas de Jamaïque, alors qu'ils étaient étrangers aux conflits sociaux en présence ? Localement ils se heurtèrent violemment aux voisins, aux paysans et à l'administration locale qui voulaient rétablir un pouvoir populaire sur les terres du Sud. Pourtant, avec les officiers, militaires et hauts fonctionnaires du *därg*, la situation était différente, et des relations se nouaient dans la confiance :

« Des personnes haut placées aimaient nous parler à l'époque, parce qu'ils ne pouvaient parler à personne. Quand ils nous voyaient ils voyaient du courage. Ils admiraient le courage – nous étions à l'époque de la terreur rouge. Beaucoup étaient touchés. Beaucoup d'entre eux nous traitaient bien, nous appelaient, nous nourrissaient ; ils pouvaient voir notre condition critique à l'époque »²⁵.

Les rapatriés restés en Éthiopie forcèrent l'admiration des Éthiopiens alors que nombre d'entre eux fuyait le pays, formant la première grande vague

²⁴ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *[One day], the qäbälé came, took all photographs [of the Emperor] and burn them. They went through all of our houses, which at the time was nothing, they took all the photos on the wall, the table, wherever and burn them. We replaced them the next day with what we have. That didn't stop us from loving His Majesty, defending the faith* ».

²⁵ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *People in high power loved to speak to us at that time, because there was no one they could talk to. When they see us they see strength. They admire the strength - we were at the time, the red terror time. Lot of them was touched by that. Lot of them will treat us good, call us, feed us; they could see our plight at that time* ».

migratoire (Abye Tasse 2004 : 141-169). Par leur présence marginale mais constante, les Rastas obtinrent la confiance de certains officiers qui leur parlaient de la situation politique, des grands changements en cours et des difficultés qu'ils rencontraient. Ces curieuses relations illustraient la position de l'étranger dont parlait Georg Simmel :

« Je veux dire que c'est souvent à lui [l'étranger] que l'on fait les révélations et les confessions les plus surprenantes, qu'on livre des secrets que l'on cache précieusement à ses propres intimes » (Simmel 2004 : 55-56).

Malgré l'identification de la communauté avec la famille royale, les résidents ne s'engagèrent jamais dans l'action politique locale ou nationale – et ils n'auraient pas pu. Tenus à l'écart des partis politiques et des luttes internes pour le pouvoir, ils ne furent pas pris en compte autrement que comme des étrangers.

Alors que le gouvernement militaire était affaibli par l'intelligentsia radicale, des partis civils comme l'*Ethiopian People's Revolutionary Party* (EPRP), la guerre en Érythrée et l'invasion de l'Ogaden par la Somalie, Mengistu Hailé Mariam fit son coup d'état interne à travers lequel il s'arrogea tous les pouvoirs. De nombreux membres du *därg* et le général Tafari Bente, qui avait succédé à Aman Andom comme chef d'État, étaient prêts à négocier avec les Érythréens et l'opposition civile, mais accusés de complot par Mengistu, ils furent condamnés à contrecœur par les membres du *därg* et exécutés. Ainsi, le 12 février 1977, le *därg* déclarait Mengistu chef d'état et président du *därg* (Marcus 1994 : 195-196). Mengistu lança une campagne répressive tristement connue sous le nom de la « terreur rouge » pour essayer de briser toute forme d'opposition civile. Le pays bascula dans la guerre et le traumatisme, des milliers d'Éthiopiens furent tués ou forcés à l'exil et le conflit avec l'Érythrée s'enlisa. Tous les opposants présumés au nouveau régime furent systématiquement éliminés et la petite communauté de Shashemene ne dut peut-être son salut qu'à son statut d'étrangère. Il arriva aux Jamaïcains de cacher de jeunes Éthiopiens envoyés d'Addis-Abeba par leurs parents qui redoutaient de les voir enrôlés par l'armée, ce qui indiquait à la fois la confiance qui leur était portée et leur marginalisation sur l'échiquier politique. Quelques années avant la chute du *därg* en 1991, Mengistu Hailé Mariam passa à Shashemene, laissant un souvenir amusé dans la mémoire locale :

« Il nous aimait Mengistu, il est venu et nous a salués. Les agriculteurs qui l'attendaient avec du maïs et des bananes, il ne les a pas regardés, mais nous il nous salua. (...) Il ne s'est pas arrêté, il a juste traversé en voiture. Il ne s'est pas arrêté chez les Rastas [rires]. Je suis sûr qu'il avait peur mais il nous a salués alors que les gens étaient debout ! Il ne nous a jamais vraiment brutalisés, on doit lui donner ce crédit-là, et ce même quand la politique était vraiment sanglante »²⁶.

²⁶ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. «*He love we still Mengistu, he came pass here and greet we. The farmers who wait 'pon him with corn and banana he never looked on them, yet a we him wave to. (...)*»

Les Rastafariens s'étaient postés au bord de la route avec leurs drapeaux éthiopiens quand ils surent que Mengistu allait passer. Mais comment Mengistu aurait-il pu les aimer ? Il devait reconnaître leur ténacité et y voir un reflet de son idéologie nationaliste conquérante ; peut-être les présentait-il comme un contre-exemple aux Éthiopiens qui cherchaient à fuir ; ou les admirait-il, ces étrangers qui malgré leur manque de moyens avaient décidé de nouer leur destin à celui de l'Éthiopie, même révolutionnaire.

L'image d'une société dressée en bloc contre les migrants attachés à la figure impériale s'est révélée plus complexe et nuancée. Les réactions contrastées des paysans, de l'administration locale et des officiers du *därg* leur attribuaient une place contradictoire, à la fois acceptés en leur sein, protégés par le gouvernement mais aussi tenus à distance, limités à leur rôle d'étrangers, présents dans le paysage social sans être partie organique de la communauté dont ils étaient les hôtes. Ces nouvelles configurations sociales, entre insultes et confidences, rejet et absorption, se déclinaient sur le sol de Shashemene comme dans les stratégies de survie mises en place par les Jamaïcains dans un contexte où toute initiative économique était hors de portée.

4. Paralysie et insécurité foncière

Un des reproches souvent adressé aux membres des Douze Tribus présents avait trait au développement des terres sous le *därg*, qualifié d'insignifiant. La terre fut gardée, tenue, mais peu cultivée et pas développée. Ce reproche fut parfois formulé en référence à un point spécifique de leur doctrine qui indiquait que l'Éthiopie n'était pas l'objectif final du mouvement de retour mais bien Jérusalem. L'Éthiopie représenterait le lieu de rassemblement des 144,000 élus issus des Douze Tribus d'Israël qui se dirigeraient ensuite vers Jérusalem. Cette référence numérique à l'*Apocalypse* (VIII, 1-4) était un thème récurrent des mouvements millénaristes (Desroche 1969 : 27) et s'inscrivait logiquement dans l'identification aux douze tribus d'Israël promue par l'organisation jamaïcaine. Il est possible que cette insistance sur Jérusalem ait été une reformulation de la doctrine des Douze Tribus à la suite du blocage de la situation à Shashemene durant les années 1970 et 1980, afin de permettre à la propagande de l'organisation de continuer à fonctionner. Lors d'une interview en 1997, le Prophète Gad, fondateur des Douze Tribus, soulignait que Jérusalem faisait tout à fait partie de l'Afrique :

« - Les Douze Tribus d'Israël sont les plus nombreux à Shashemene. Est-ce que l'Éthiopie est leur maison finale, et qu'en est-il du reste de l'Afrique ?

- Shashemene seulement n'est pas la maison finale. Toute l'Afrique, parce qu'un seul roi régnera sur elle. Et aussi toute l'Afrique,

Him never stop be just drive through. He never stop by the rastaman them. [rises] Me sure he was afraid but he greet we and the people who stand up! Never really brutalize we no way, we have to give him credit for that when the policy was real bloody ».

particulièrement Jérusalem (...) Oui, Jérusalem est l'Afrique. Jérusalem fait partie de l'Afrique, mais certaines choses arrivèrent et elle s'en détacha. Mais il n'y a pas à discuter que Jérusalem ne fait pas partie de l'Afrique, nous en sommes sûrs ! »²⁷.

En développant l'argument que Jérusalem était en Afrique, le Prophète Gad reprenait un argument commun à de nombreuses congrégations noires, notamment les Juifs noirs et leurs héritiers plus contemporains comme les *African Hebrew Israelites* de Ben Ammi. Ceux-ci, après l'échec de leur retour au Libéria en 1967 s'installèrent à Dimona en Israël (Markowitz 2006). Pour certains membres des Douze Tribus, l'idée que l'Éthiopie n'était pas Sion pouvait n'être qu'une façon de rationaliser les souffrances liées à leur arrivée à Shashemene. Pour d'autres, même si la future entrée à Jérusalem représentait un pilier de leur doctrine et une promesse, elle n'était pas un obstacle à leur engagement en Éthiopie :

« Comme les Douze Tribus, nous savons que nos noms sont déjà écrits au-dessus des portes [de Jérusalem] et au bon moment, nous y entrerons. L'Éthiopie est en fait un endroit de repos pour un temps, où les Douze Tribus sont supposées se rassembler avec notre roi qui est David, et Jérusalem est pour le futur. (...) L'Éthiopie est ma maison, la fin du voyage pour maintenant. Je n'irai pas à Jérusalem maintenant. (...) Ma carrière, élever mes enfants, voilà ce que je ferai ici. J'ai envie d'acheter de la terre, de construire une maison, d'établir quelque chose d'aussi solide que possible »²⁸.

Mais ce membre des Douze Tribus parlait en 2003 à Addis-Abeba et sa situation était loin de ressembler à celle des autres à Shashemene durant le *därg*. Le reproche adressé aux membres des Douze Tribus sur le manque de développement des terres pendant les années 1980 pêchait peut-être par manque de considération des conditions matérielles dans lesquelles les jeunes résidents vivaient. La communauté ne bénéficia d'aucune opportunité spécifique, économique ou sociale, au contraire, et personne ne s'installa à Shashemene entre 1977 et 1981. Les récits se faisaient souvent silencieux quand cette période était abordée. Il était encore difficile d'évoquer ces années et tous n'étaient pas prêts à en parler :

« Être étrangers et sous régime communiste était vraiment terrible.
Tu n'avais pas le droit de construire, de commercer, pas d'affaires,

²⁷ Interview du Prophète Gad par Andrea Williams, Irie FM, Kingston, 13/07/1997.

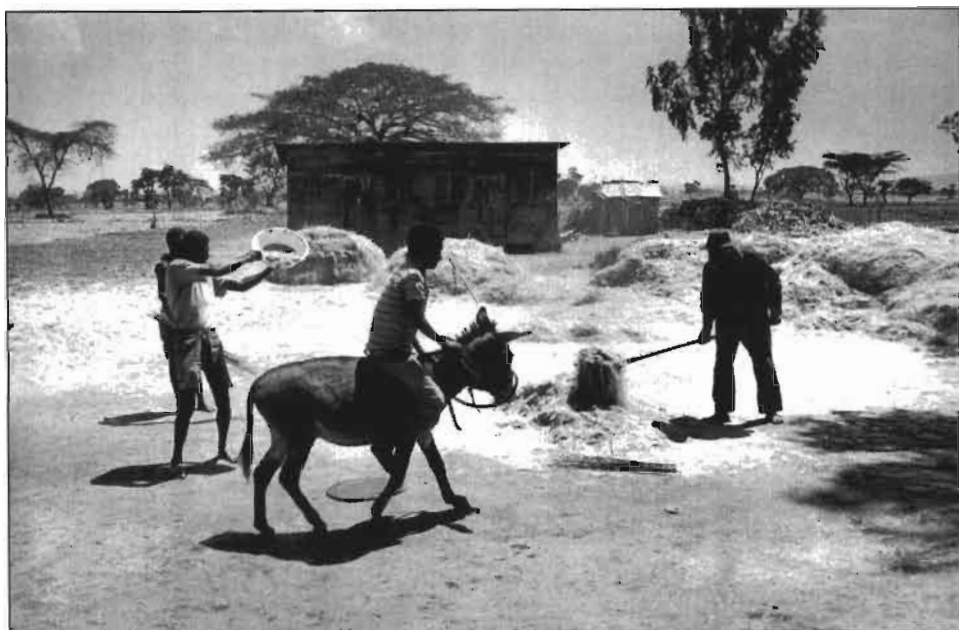
«- *The Twelve Tribes of Israel currently has the largest settlement on Shashemene. Is Ethiopia the final home and what about the rest of Africa?*

- *Just Shashemene is not the final home. The whole of Africa, because one King shall rule over them. And also, the whole of Africa, especially Jerusalem (...) Yes Jerusalem is Africa. Jerusalem is a part of Africa, is only certain things happen, and it break away. But there is no argument that Jerusalem is not a part of Africa, we are sure!* ».

²⁸ Entretien avec G. Cohen, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *As Twelve Tribes we know our names are already written over the gates [of Jerusalem] and when fullness come, we'll be going in. Really Ethiopia is a resting place for a time, where Twelve Tribes is supposed to be gathered with our king which is David and Jerusalem is for the future (...) Ethiopia is my home, the end of my journey for now. I wouldn't go to Jerusalem now. (...) My professional career, raising my kids, that's what I'll do here. I want to buy land, build a house, establish something as firm as one came* ».

rien de rien. (...) Certains d'entre nous avaient peur, et tout le monde aurait eu peur. Tu ne pourrais pas blâmer les gens d'avoir eu peur pendant le régime communiste »²⁹.

Tout leur fut interdit. Les bouleversements politiques et leur statut d'étrangers les forcèrent à l'immobilisme complet. Contrairement à ceux qui les avaient précédés, ils étaient issus de milieux urbains, sans réelle expérience rurale ou agricole. Arrivés pour la plupart sans un sou, le contexte économique et social coercitif installé par le *därg* ne leur permit aucun développement matériel.



Battage du t'ef devant la maison d'Inez Baugh. Shashemene, Ethiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton © DR

Malgré la nationalisation foncière et la perte des deux cents hectares entérinées par le gouvernement, plusieurs éléments poussent à penser que des terres ont été allouées et reprises plusieurs fois entre 1975 et 1986. Enfouies par les mémoires et invisibles sur le sol, au moins deux de ces espaces fonciers purent être identifiés. Le premier espace était celui où se trouve aujourd'hui la maison de E. Smith. Ce dernier avait revendu sa parcelle à W. Hillman et s'était retrouvé sans terres ni maison. Suivant le récent usage éthiopien où l'on peut demander une attribution foncière à l'administration locale, il avait tenté sa chance, mais en s'adressant directement à l'officier supérieur, l'*astädädar*. Suite à une lettre adressée à

²⁹ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *Being foreigners and under communist regime, it was really terrible. You're not allowed to build, to trade, no business, no nothing. (...) We were afraid, some of us, afraid, and anyone would be still. You couldn't blame people to be afraid in a communist government* ».

l'association paysanne d'Alelu, responsable des terres au nord de la route qui conduit à Shashemene, une parcelle d'une superficie de 2,2 hectares lui fut finalement accordée en 1981³⁰. Sans ressources, il ne s'y installa que modestement.

En réponse à des pétitions rédigées par les Jamaïcains, le deuxième espace, collectif cette fois, fut également attribué par l'administration locale. Situé du côté sud de la route, Awasho, il partait du sycomore au cœur du don initial, jusqu'à une maison jaune, puis touchait la route du Balé là où un atelier était installé. Il était prévu pour sept personnes, de l'ordre de deux hectares par personne³¹. Les privilèges des *balabhat* étant définitivement obsolètes, le fermage n'avait plus cours et le travail agricole devait être conduit par ceux qui occupaient la terre. Cette attribution fut paradoxalement trop vaste pour que la poignée de Jamaïcains sans grande expérience agricole puisse l'exploiter complètement. Payés cinq ou six *berr* par jour, des Éthiopiens durent être employés pour labourer et guider les bœufs. Le manque de fonds fut un obstacle à l'embauche des éthiopiens, tout comme le manque d'outils et d'expertise, et ces quinze hectares furent laissés en friche. Sous le prétexte que ces terres étaient négligées et peu travaillées, elles furent confisquées par les autorités quatre ans après leur attribution. Les Jamaïcains durent se replier sur les petits espaces autour de leurs quelques maisons et se limiter à une agriculture de subsistance, patates, chou, maïs et pois, le « *Shashemene wät'* », qui nourrit son monde pendant de nombreuses années : « Des fois, tu n'as même pas envie de le voir, tu ne veux même pas voir de chou parce qu'on en a mangé pendant des années ! [rires] »³². L'insécurité foncière dans laquelle vécurent les jeunes arrivés indiquait combien l'accès au sol était un enjeu capital après les grandes réformes. Complexifiant une interprétation courante considérant la perte des terres d'origine comme étant l'échec et la fin de l'installation panafricaine, les allocations qui ont suivi ont montré comment la communauté s'inscrivait dans le labyrinthe administratif éthiopien tout en continuant à vivre dans une position de grande instabilité. Comme le dit N. Marshall, arrivé en 1976, « depuis qu'on est ici, depuis les premiers temps on nous a toujours donné et repris de la terre »³³. Ces tractations permanentes avec les autorités éthiopiennes renforcèrent l'instabilité et l'insécurité qui régnaient dans un climat de peur et de blocage.

Le même phénomène se lit à travers la stagnation complète des constructions, causée par les restrictions posées par le gouvernement concernant l'accès aux matières premières (sable, ciment, bois) et par le manque de fonds récurrent. De plus, la mauvaise volonté de la municipalité face aux initiatives concernant les constructions fut un obstacle permanent. Par exemple, une fois réinstallé sur la parcelle rachetée à E. Smith, le révérend W. Hillman commença à construire une

³⁰ Entretien avec E. Smith, Shashemene, 3/05/2003.

³¹ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003.

³² Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *Sometimes we nah even want to see it, you never want to see a cabbage because years of that ! [laughs]* »

³³ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *Since we came here, since the early times we had always been issuing land and taking away land from us* ».

petite boutique, un *sug*, mais des fonctionnaires de la municipalité vinrent lui confisquer ses outils et arrêter la construction³⁴. Suite au dépôt de sa plainte, la municipalité s'adressa jusqu'à Addis-Abeba pour informer des difficultés rencontrées avec les Jamaïcains :

« Les Jamaïcains vivaient comme des paysans et sans permission ils construisent des petites maisons gênantes et des clôtures. Nous ne les connaissons pas et donc nous ne leur permettons pas de construire et de clôturer. Nous voudrions clarifier leur cas »³⁵.

W. Hillman vivait pourtant là depuis plus de quinze ans et avait longtemps travaillé comme mécanicien à la *Road Authority*, il semble donc peu probable qu'il ait été inconnu de l'administration locale. La réponse d'Addis-Abeba fut la suivante :

« Ce cas est nouveau pour nous, nous devons enquêter plus précisément. En attendant laissez-les finir leurs constructions en cours, mais rien de nouveau »³⁶.

La relative clémence d'Addis-Abeba était en porte-à-faux avec les autorités locales. Cela n'empêcha pas la paralysie de saisir la petite communauté pendant près de dix ans et les adultes comme les nouveaux-nés de s'entasser dans les quelques maisons sur lesquelles ils avaient gardé leur contrôle. Ce que Carmen Clarke disait en pensant aux batailles de la fin des années 1960 pour avoir accès à la terre malgré les Piper était toujours valable durant les années 1980 : « tu vois les Jamaïcains noirs ? Partout où ils vont et où ils veulent rester, qu'importe combien le feu est chaud, ils restent ! »³⁷.

³⁴ W. Hillman à la municipalité de Shashemene, 4 *t'er* 1973 (12/01/1981). In Archives de la municipalité, *Yädassé qu'et' gä* 8.

³⁵ Lettre de la municipalité au ministère du développement urbain et de l'habitat, bureaux de la province du Choa à Addis-Abeba, 6 *t'er* 1973 (14/01/1981). In Archives de la municipalité, *Yädassé qu'et' gä* 8.

³⁶ Ministère du développement urbain et de l'habitat, bureaux de la province du Choa à Addis-Abeba à la municipalité de Shashemene, 18 *t'er* 1973 (janvier 1981). In Archives de la municipalité, *Yädassé qu'et' gä* 8.

³⁷ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 21/01/2003. « *You see Jamaican black people ? anywhere they go and want to stay, no care how the fire is hot, they stay !* ».



Noel Dyer, pionnier à Shashemene, Éthiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton © DR

5. Vivre à Shashemene durant le *därg*

Sans développement de l'agriculture et sans ressources, les Jamaïcains ne pouvaient qu'essayer de faire la connaissance de leurs voisins éthiopiens, parfois rancuniers, et apprendre à survivre dans un espace rural hostile. Ils firent l'expérience d'une intégration au niveau le plus bas de l'échelle sociale éthiopienne et leur niveau de vie, pourtant déjà bas en Jamaïque, baissa une fois en Éthiopie. La première étape de leur insertion sociale fut l'apprentissage de la langue amharique, véhiculaire dans cette ville multiethnique. Sans la langue, les Rastas se faisaient largement voler par les commerçants : « C'était difficile au début quand on est arrivés, on ne comprenait pas ce qu'ils disaient, ils nous volèrent tellement, ils nous ont fait tellement de mal quand on est arrivés ici »³⁸. Ils étaient incapables de discuter les prix, de négocier les tarifs les plus justes. Les uns et les autres développèrent des techniques diverses pour apprendre la langue. Certains déambulèrent au marché en laissant traîner leurs oreilles et écrivaient tout ce qu'ils entendaient. Ils cherchèrent après à connaître le sens des mots et peu à peu osèrent formuler quelques phrases. D'autres allèrent aux enseignements prodigués par les étudiants envoyés dans le cadre de la *ṣāmā'a*, la grande campagne de « développement par la coopération ». Les jeunes cadres aidèrent à mettre en

³⁸ Entretien avec J. Douglas, Shashemene, 29/09/2003. « *It was difficult at first when I came here, didn't know what they were saying, they robbed us so much, they did us so bad when we came here* ».

œuvre la réforme foncière, à établir des associations paysannes et ils contribuèrent aussi à l'alphabétisation des populations rurales. Cette population éduquée fut souvent plus radicale que le gouvernement (Kiflu Tadesse 1993 : 214-216, Marcus 1994 : 192). Tenus en ville, ces enseignements, même s'ils furent parfois proches de l'endoctrinement politique, permirent aux Jamaïcains de se familiariser avec la langue. Et, bien sûr, c'est auprès des femmes que beaucoup aiguisèrent leurs premières armes linguistiques :

« Le mot *eshi* [ok, d'accord] nous a mis dans beaucoup de problèmes [rires]. Si tu vas dans un bar, et qu'une fille vient et parle et tu ne comprends pas ce qu'elle dit mais tu réponds *eshi*, quand tu payes l'addition, elle est élevée ! *Eshi* est le premier mot qu'on a appris ».³⁹

Plusieurs mois étaient souvent nécessaires pour acquérir des rudiments d'amharique, et la plupart n'apprirent ni à lire ni à écrire. Certains des Jamaïcains présents n'étaient pas alphabétisés en anglais, certains ne savaient ni lire ni écrire l'écriture latine, et seuls quelques-uns passaient du patois jamaïcain à l'anglais sans difficulté. Les efforts qu'ils durent fournir pour se faire comprendre d'une population qui ne parlait pas du tout l'anglais à l'époque n'étaient pas négligeables. Plusieurs ne réussirent guère à dépasser un stade rudimentaire de la maîtrise linguistique. La découverte de la langue alla de pair avec celle de la ville. Tous les soirs les jeunes hommes partaient pour la ville de Shashemene, marchaient les quelque trois kilomètres qui les en séparaient, sans être, apparemment, tenus de respecter les horaires du couvre-feu. Les gens ne cachaient pas leur surprise à leur rencontre : « Quand on est arrivé ici, c'est comme si on arrivait de l'espace dans la ville, tout le monde nous entourait et nous regardait »⁴⁰. Ils ne s'en sentaient pas moins libres et gardaient un souvenir amusé de ces années de jeunesse. Shashemene la nuit n'offrait pas beaucoup de possibilités à part les bars, maisons closes et *bunna bét*, les « maisons à café » éthiopiennes, où quelques musiciens jouaient parfois et les filles étaient faciles :

« Les bars, les *bunna bét* dans les ghettos, on a vu comment les gens vivaient. La première chose qu'on a fait c'était aller dans les ghettos et voir comment les gens vivaient. On a appris beaucoup de choses dans les ghettos. L'économie des gens, comment ils géraient l'argent »⁴¹.

L'apprentissage de la vie économique de Shashemene, amorcé lors des échanges à caractère commercial, s'affina dans ces lieux de consommation. N'ayant

³⁹ Entretien avec V. Wisdom, Shashemene, 30/01/2003. « *The word eshi [ok, d'accord] it get us in a lot of troubles [rises]. If you go into the bar and a girl come and talk and you don't know what she saying and you say eshi and when you pay the bill is big! Eshi is the first word we learn* ».

⁴⁰ Entretien avec V. Wisdom, Shashemene, 30/01/2003. « *When we came here is as if we came from space, into the town, everyone surround us and look at us* ».

⁴¹ Entretien avec V. Wisdom, Shashemene, 30/01/2003. « *Bars, bunna bét in the ghettos, we see how people live. First thing we do is go in the ghetto and see how people live. We learn a lot of things in the ghetto. The economy of the people, how they economize* ».

que très peu de ressources, les Jamaïcains trouvèrent rapidement des moyens pour se faire inviter à boire par les soldats, omniprésents dans la ville et pour tromper les jeunes femmes à qui ils faisaient croire que des billets de loterie étaient des chèques qu'elles pouvaient toucher. Ils furent parfois aidés par les jeunes Éthiopiens qui leur enseignèrent des « trucs » pour ne pas payer, pour rouler ou pour bernier les gens :

« Beaucoup de difficultés, il nous arrivait de nous battre en ville. (...) On n'avait pas peur en ces temps-là. On venait de Jamaïque, on avait peur de personne, partout où on allait on se battait ! [rires] »⁴².

Ces nuits se terminèrent souvent en bagarres, où les comptes, même avec les soldats, se réglaient à coups de poings, « entre hommes » et finalement presque comme en Jamaïque. La réputation des *rude boys* jamaïcains n'avait pas atteint Shashemene, mais les membres des Douze Tribus présents contribuèrent à la faire, répétant là les pratiques auxquelles ils étaient habitués à Kingston.

Réussissant à peine à vivre de leur agriculture de subsistance, la débrouillardise et l'innovation furent cruciales. S'ils manquaient d'outils, ils avaient pourtant tous des compétences, ils étaient peintres, maçons, menuisiers, cordonniers ou tapissiers, et attiraient des clients de toute la région, parfois même d'Addis-Abeba. Dans la maison occupée par N. Marshall, un modeste atelier fut mis en place avec quelques plans de travail. Ils produirent des objets fabriqués et peints avec soin, des peignes en bois décoré faits de rayons de vélo, des tables pour servir le café, des boîtes pour téléphone qui fermaient à clé, mais aussi des armoires, des lits, des tables. Ils achetaient le bois chez *Ato Hailu* qui vivait du côté d'Alelu mais aussi jusqu'à Jigessa ou Neghele. Devant le succès rencontré par ce travail du bois, la concurrence éthiopienne s'organisa rapidement et d'autres ateliers fabriquèrent également des peignes, des tables pour le café etc., faisant chuter les prix. Par exemple, les Jamaïcains tiraient entre dix et quinze *berr* de leurs peignes, mais lorsque les Éthiopiens commencèrent à mettre les leurs sur le marché, ils étaient vendus à trois *berr*, ce qui annonçait la fin de ce commerce pour les premiers. Les quelques femmes présentes commencèrent à coudre des culottes, initiative qui fonctionna très bien. Comme les autres objets, elles étaient vendues en ville, dans la rue, en marchant, en allant dans les bureaux, les jours de marché comme les autres ; « C'est comme ça qu'on a survécu, en vendant des choses, en commerçant, un petit commerce, en tricotant, en cousant, en travaillant le bois, etc. »⁴³. Ils durent parfois vendre leurs rares habits, leurs propres couverts et objets personnels pour pouvoir se nourrir. Certains vendaient aux autres membres des cigarettes

⁴² Entretien avec V. Wisdom, Shashemene, 30/01/2003. « *A lot of troubles, we used to fight in the town. (...) We didn't afraid in those days. We come from Jamaica, we nah afraid of nobody, everywhere we go we fight !* [rires] ».

⁴³ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 28/01/2003. « *That's how we survive, selling things, trading, small trading, knitting, sawing, carpentry and so on* ».

lorsqu'ils pouvaient se procurer un paquet, ou même un peu d'*arâqé*, un alcool artisanal puissant.

Certains trouvèrent un travail salarié ponctuel : M. Brown fut employé à la commission économique pour l'Afrique auprès des Nations Unies, qui tenait ses bureaux dans la capitale ; W. Hillman et V. Beckford travaillèrent à la *Road Authority* ; et quelques autres travaillèrent irrégulièrement sur des chantiers de construction pour la mission catholique de Shashemene ou pour des O.N.G. allemandes ou norvégiennes qui avaient passé des marchés avec l'État. Ils passèrent parfois des mois loin des terres, dans le Balé ou le Sidamo à diriger des chantiers. Travailler avec des organismes étrangers était la seule option acceptable pour eux, les salaires versés par les Éthiopiens étant bien trop faibles. Le reste du temps, d'autres stratégies de survie furent nécessaires. Ils tiraient des oiseaux pour pouvoir manger et étaient parfois nourris par les Oromos qui vivaient dans la campagne environnante. N'étant pas enregistrés auprès des *qäbälé*, ils ne purent avoir droit au rationnement dispensé par le gouvernement. Ils circulèrent néanmoins entre les différents *qäbälé*, où selon l'affection que leur portaient les responsables les denrées leur étaient données ou refusées. Le marché noir était alimenté par les surplus du rationnement et les Jamaïcains s'y procurèrent les denrées dont ils manquaient toujours, comme le sucre, qu'on ne trouvait pas dans le commerce légal.



Moment de fête à Shashemene : les trois ans de Mamouche (il est assis à table, en bas à gauche) sont l'opportunité pour les deux femmes jamaïcaines (à gauche) d'inviter leurs voisins éthiopiens à se régaler. Shashemene, Ethiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton



Les hommes ont mis leurs plus beaux habits – les kickers faites en France sont très appréciées et envoyées par des sympathisants. Pendant ce temps, les femmes préparent une fête. Shashemene, Ethiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton © DR

La pratique du sport est un élément qui facilita l'intégration locale des Rastas de Shashemene pendant les années du *därg*. Avant la révolution, G. Robinson avait déjà caressé l'ambitieux projet de fonder un stade Hailé Sellassié I^{er} et il avait essayé de former des équipes de basket-ball. Venu des États-Unis, le basket était le sport qui lui était le plus familier. La plupart des Jamaïcains présents étaient sportifs, et s'entraînaient régulièrement avec leurs voisins éthiopiens. Le long séjour à la fin des années 1970 de Allan 'Skill' Cole, grand footballeur jamaïcain engagé dans le mouvement rasta et membre des Douze Tribus contribua au rayonnement de la communauté à travers le sport, notamment parce qu'il joua dans l'équipe nationale éthiopienne⁴⁴. À Shashemene, une équipe éthio-jamaïcaine fut montée et remporta la coupe du *wäräda* :

« Nous avons une très bonne relation avec les gens qui vivaient autour de nous, particulièrement ceux qui faisaient du sport. La plupart d'entre nous était très jeunes et les Éthiopiens aimaient le sport, c'est grâce à ça qu'ils nous adoptèrent »⁴⁵.

⁴⁴ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003.

⁴⁵ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 29/01/2003. « *We had a very good relationship with the people who live around us, especially we involved in sports, most of us are very young and Ethiopians like sport, so because of that they embrace us* ».

De plus, D. Martin s'illustra dans la course à pied. Une compétition d'athlétisme d'envergure nationale fut organisée par le gouvernement. Elle se déroula d'abord au niveau du *wäräda*, puis de l'*awraja*, où Martin remporta le cent et le deux cents mètres avant d'aller courir dans le grand stade d'Addis-Abeba en mars 1981. Avec 10"03 aux cent mètres, il battit le record national et reçut les honneurs réservés aux vainqueurs, presse, télévision et médailles. Restant vague sur les conditions de participation d'un étranger à une compétition nationale, il indiqua seulement :

« Les gens se sont rebellés quand j'ai pris part à la première course, mais ils ont fait en sorte que je puisse être accepté comme une personne vivant ici et un homme noir. Le record a été battu et j'ai été imité par les gens (...). C'est le plus grand succès que j'ai obtenu en Éthiopie »⁴⁶.

Cette victoire, qui le vit congratulé par les ministres du *därg* lui donna une aura certaine à Shashemene. Représentant de la communauté auprès de l'administration locale dans les années 1980, il fut reconnu et respecté pour cet exploit sportif.



Une victoire de Desmond Martin, premier sur le podium à Ziway, 1981, Archives D. Martin, Shashemene © DR

⁴⁶ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 28/01/2003. « *The people rebelled when I went on the first race, but they organised so that I could be accepted as a person living here and a Black man and the record was broken and I was emulated by the people. (...) That is the greater achievement that I made in Ethiopia* ».

Prenant place dans un monde social aux formes changeantes et laissant des sillages divers dans la ville, la vie de la petite communauté s'organisa, malgré les difficultés, malgré la faim et la pauvreté, partagée, elle, avec les voisins éthiopiens. Des occasions furent pourtant trouvées pour faire la fête, parfois un visiteur, un anniversaire, une naissance. Avec les souvenirs, des photos cornées restaient témoins de cette époque. En s'arrangeant comme ils pouvaient dans un contexte économique bloqué, certains Jamaïcains cherchèrent à plusieurs reprises à rentrer en Jamaïque, fatigués d'être sans le sou et se sentants isolés du reste du monde, avec peu de nouvelles circulant entre l'Éthiopie et la Jamaïque. Pourtant ils tinrent et survécurent, comme le souligna D. Martin :

« Nous étions seuls mais nous avons survécu parce que la Bible nous enseigne que dans quelque situation ou environnement que nous nous trouvions, nous devons être satisfaits, parce qu'on ne pouvait pas faire mieux, et il fallait travailler pour s'améliorer, améliorer le niveau de vie, c'est à ça que nous travaillons en Éthiopie, à élever le niveau de vie pour nous-mêmes et pour les Éthiopiens »⁴⁷.

Ils étaient pourtant démunis et le développement tardait. Le niveau de vie resta bien bas, même si un soutien occasionnel fut apporté par l'ambassade jamaïcaine. Depuis son ouverture en 1970, c'était surtout un soutien administratif qui y était offert, les questions de papiers et de passeports y étaient traitées. Au vu des échanges commerciaux forts limités entre l'Éthiopie et la Jamaïque, les problèmes et le devenir des nationaux jamaïcains étaient la principale préoccupation de l'ambassade. À M. Foreman avaient succédé M. Symes pendant quatre ans, puis M. Pearce et enfin, en 1987, M. Sing⁴⁸. L'ambassade était un lieu où les Jamaïcains plaidaient pour que leurs demandes d'autorisation de séjour soient soutenues et surtout pour que d'autres terres leur soient attribuées afin que leur niveau de vie, finalement, puisse remonter. C'est tout le paradoxe des Jamaïcains présents en Éthiopie durant le *därg* : ils se considéraient comme étant de « vrais Éthiopiens » et avaient pris littéralement cette identification en venant s'installer en Éthiopie. Une fois sur place, ils furent complètement exclus de la scène politique et économique locale et devaient se reposer sur leur ambassade pour leurs démarches administratives. Étrangers, ils étaient considérés comme des sujets jamaïcains dépendant de leur représentation nationale. C'est d'ailleurs durant ces années du *därg* qu'a évolué le terme les désignant. Auparavant, comme de nombreux étrangers noirs étaient Américains, les Jamaïcains étaient communément

⁴⁷ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 28/01/2003. « *We were lonely but we survive, 'cause the Bible teaches us that whatever situation we found ourselves in, environment, we contented, because you can't do better, and you have to work for betterment, better standards of living, that's what we are working on in Ethiopia, to uplift the standards of living for ourselves and the people, Ethiopian people* ».

⁴⁸ Entretien avec Guebre Egziabeher Guebru, consul de la Jamaïque en Éthiopie, Addis-Abeba, 15/08/2003. Pour des raisons financières, l'ambassade ferma en 1992 et en 1994 un consulat fut rouvert. Celui-ci n'a plus les mêmes moyens et ne peut plus, par exemple, renouveler des passeports. Le consul est un Éthiopien qui était rentré au service de l'ambassade comme secrétaire en 1972.

appelés *t'equr americawi*, littéralement Américains noirs. Ils essayèrent de faire évoluer cette appellation :

« L'Éthiopien moyen nous appelait *t'equr americawi*, Américains noirs, mais on a jamais aimé ça, on a essayé de changer ce concept, cette perception, alors on disait Jamaïcains, parce qu'on essayait de faire passer la lumière apportée par Sa Majesté Impériale. En Jamaïque il a dit que les Éthiopiens et les Jamaïcains étaient des frères de sang. Ce n'était pas si facile, mais après un temps les Éthiopiens réussirent à nous appeler comme ça. Ici dans la communauté de Shashemene [nous sommes] connus comme Jamaïcains et on souligne qu'on est un seul peuple »⁴⁹.

Les déclarations de l'empereur lors de sa visite en Jamaïque en 1966 avaient fortement marqué les esprits. La consanguinité entre Éthiopiens et Jamaïcains, revendiquée puis longtemps par les Rastas avait été évoquée par le monarque lors de son discours au stade national à Kingston. Ne pouvant pas complètement se revendiquer comme Éthiopiens dans les conditions offertes par le *därg*, ils se rabattaient sur leur statut de Jamaïcains qui leur offrait, dans les termes d'Hailé Sellassié I^{er}, une filiation commune. Ce nom Jamaïcain servit par la suite à désigner le quartier où vivaient les rapatriés.



Les Douze Tribus d'Israël avec leurs enfants devant leur quartier général, Shashemene, ca. 1980, Archives D. Martin, Shashemene © DR

⁴⁹ Entretien avec B. J. Moody, Shashemene, 2/05/2003. « *Average Ethiopian will address you as t'equr americawi, Black American, we never liked this, we consider to change this concept, perception, so we say Jamaicans, 'cause we try to break across the enlightenment of His Imperial Majesty. In Jamaica he said Ethiopians and Jamaicans are blood brothers. It wasn't that easy, and after a while we get them to do that. Here in Shashemene community [we are] known as Jamaicans, we emphasize that we are one people* ».

6. La dernière attribution foncière

Malgré une situation économique et sociale tendue et difficile, les membres des Douze Tribus ne cessèrent pas leurs pressions auprès de l'ambassade jamaïcaine et du gouvernement pour obtenir des terres arables pouvant contribuer à leur subsistance. Plusieurs raisons contribuèrent peut-être au déblocage de la situation foncière : les Jamaïcains étaient très insistants ; leurs familles grandissaient et le nombre limité de maisons poussait à la promiscuité ; les Éthiopiens commençaient à bien les connaître. Dès 1983, le ministère de l'agriculture à Addis-Abeba a conduit des investigations pour déterminer la superficie occupée par les Jamaïcains. Le rapport, approuvé par le maire de Shashemene, indiquait que vingt-sept familles occupaient 5,23 hectares du côté d'Alelu et 7,43 hectares du côté d'Awasho, pour un total de 12,66 hectares, tous clôturés⁵⁰. Quarante hectares avaient été officiellement alloués en octobre 1975 suite à la réforme foncière. Soixante pour cent des terres sur lesquelles les Jamaïcains avaient pu se déployer furent « perdues » entre 1975 et 1983 à cause des départs de résidents autant que de l'incapacité à les occuper et les travailler. Suite à ce rapport mais sans précipitation, le ministère de l'agriculture décida que des parcelles devaient être distribuées aux Jamaïcains. Les associations paysannes concernées, Alelu et Awasho, exécutèrent la décision en 1986 et elle fut accueillie avec soulagement par les résidents. Ambac'o Dagné, président de l'association paysanne de Awasho entre 1979 et 1989 raconta comment les deux associations paysannes qui contrôlaient les terres à l'entrée de la ville se partagèrent ce qui était peut-être considéré comme un fardeau en accommodant chacune le même nombre de personnes :

« Ce qu'on fit alors, en dessous de la route on mit neuf Jamaïcains sur les terres dépendant de l'association paysanne d'Alelu et au-dessus de la route, dans l'association paysanne d'Awasho on en mit neuf autres, donc en deux groupes »⁵¹.

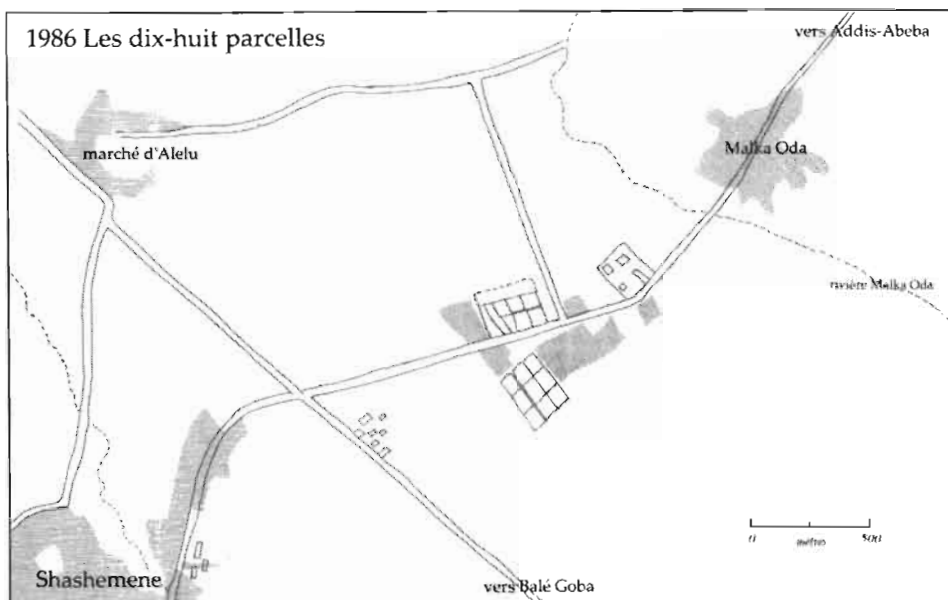
Un des bénéficiaires, offrant une autre perspective sur cette distribution des parcelles, raconta que deux personnes étaient responsables de la distribution nominative de ces deux espaces :

« Ils donnèrent [la terre] à un des frères de ce côté et le frère divisa la terre entre les frères. Et ils donnèrent cette terre là-bas à un frère et il divisa la terre entre les personnes de ce côté-là »⁵².

⁵⁰ Rapport de la municipalité de Shashemene adressé au ministère de l'agriculture à Addis-Abeba, 10/04/1983, in Archives de la municipalité, *Yädassé qut'er gä* 8.

⁵¹ Entretien avec Ambac'o Dagné, Shashemene, 3/02/2003.

⁵² Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *They gave [the land] to one of the bredren on this side and the bredren divide that land among all the bredren that was on this side. And they give that land over there to one bredren and that bredren divide all the land to the people on that side* ».



La responsabilité de distribuer ces espaces entre les personnes en présence était le signe que quelques personnes dans la communauté avaient un certain pouvoir, mais des arrangements purent avoir lieu. Par exemple, une femme n'ayant pas reçu de terres, L. Campbell lui laissa sa place et partit s'installer sur la parcelle attribuée à A. Nevers. W. Simons donna la sienne à A. Nevers en échange d'un autre petit espace que ce dernier contrôlait derrière les quelques maisons habitées au centre des terres. W. Simons n'était arrivé qu'en 1981 mais il était prêt à construire. Cette parcelle était plus proche des maisons existantes, tandis que les dix-huit parcelles distribuées étaient expressément dévolues à l'agriculture. Du côté d'Alelu, une entreprise de construction éthiopienne vint s'installer juste derrière les parcelles, retranchant ainsi partie de l'aire qui venait d'être attribuée. Cet espace a été abandonné pendant plusieurs années sans qu'il puisse être réinvesti par les jamaïcains, jusqu'à ce qu'un « *Agricultural Educational College* » ne s'y installe en 2002⁵³.

Ce partage officiel était un ultime compromis avec les tenaces Jamaïcains et c'était la dernière fois qu'un accès au sol allait être sanctionné par l'administration locale. Aucun document officiel ne l'a accompagné : « Aucun d'entre nous n'a les bons papiers à propos de la propriété des terres », nous rappelle N. Marshall⁵⁴. Cette continuelle absence de documents légitimant leur présence sur le sol renforça le sentiment d'insécurité et d'instabilité des résidents. Ces attributions furent néanmoins décidées à un moment crucial où de vives tensions étaient nées de

⁵³ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003.

⁵⁴ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *None of us have proper papers regarding land titles* ».

l'arrivée, en 1981, de deux représentants du local 43 de l'EWf ; Salomon Wolfe était rentré en Jamaïque après la révolution et Berthal J. Moody avait été l'aumônier du local. Une fois revenus à Shashemene, ils cherchèrent à récupérer la bâtisse autrefois construite par S. Wolfe et G. Brissett. Elle avait été transformée en atelier où avaient été fabriqués les peignes, les tables pour servir le café et les autres objets en bois qui avait permis aux membres des Douze Tribus de survivre pendant les années les plus dures du *därg*. N. Marshall y vivait depuis 1977, la maison était enregistrée au *qäbälé* sous son nom et il n'était pas question, pour lui, de quitter les lieux. B. J. Moody refusa la chambre qui lui était proposée et déposa une plainte auprès du *qäbälé* pour demander la reconnaissance de ses droits et ceux de S. Wolfe. Ils furent reconnus, probablement parce qu'en 1970, quand les terres avaient été divisées, le nom de S. Wolfe apparaissait attaché à une parcelle précise. De plus une maison en torchis y avait été construite et fut semble-t-il enregistrée auprès des autorités locales. N. Marshall fut envoyé trois fois en prison en raison de son refus de mettre la maison à la disposition des officiers de l'EWf. Il put faire appel deux fois mais suite à sa troisième incarcération, les représentants du *qäbälé* vinrent avec armes et soldats pour évacuer tous ses biens et l'expulser. B. J. Moody, qui logeait chez E. Reid depuis son arrivée, récupéra la maison et N. Marshall fut hébergé de l'autre côté de la route dans le petit atelier de R. Simons⁵⁵. Les attributions de parcelles individuelles en 1986 arrivèrent donc comme un soulagement, les uns et les autres pouvant s'approprier des espaces distincts et nourrir les familles qui s'agrandissaient. Cette guerre interne surprit les autorités locales, qui ne devaient pas bien saisir les distinctions s'opérant entre les membres de l'EWf et des Douze Tribus. Comme le disait B. J. Moody : « Ils se demandaient pourquoi nous agissions comme des ennemis »⁵⁶. Avec le retour de l'EWf à Shashemene, les relations de pouvoir autour de la légitimité de l'administration des terres se reformulèrent et provoquèrent de nombreux conflits, qui se cristallisèrent plus tard, en 1992, lors de l'élection d'un représentant officiel de la communauté.

7. Des visiteurs à Shashemene

À la fin des années 1980, le passage des premiers visiteurs depuis la révolution offrit un nouveau souffle aux résidents du quartier à Shashemene. Les visiteurs apportaient des nouvelles de l'ouest, de ce qui s'y passait, des histoires internes aux différentes maisons mais aussi un soutien matériel important. En effet, jusque là, le soutien financier, venant principalement d'Amérique et d'Angleterre, était particulièrement difficile à acheminer à Shashemene par l'intermédiaire des banques, notamment à cause de la méfiance des autorités à l'égard des contacts avec ces pays « capitalistes »⁵⁷. La visite du Prophète Gad en 1986 contribua à faire évoluer la situation au sein des membres des Douze Tribus. Deux décisions

⁵⁵ Entretiens à Shashemene avec B. J. Moody, 2/05/2003 et N. Marshall, 27/09/2003.

⁵⁶ Entretien avec B. J. Moody, Shashemene, 2/05/2003. « *They wandered why we are acting like enemies* ».

⁵⁷ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003.

majeures furent prises. La première était de développer le quartier général, l'ancienne maison de U. Brown qui était occupée collectivement. Avec une contribution financière venue de l'extérieur, l'habitation fut agrandie, deux autres pièces, une cuisine et un bureau furent construits en dur et les murs peints. En un peu moins de quatre ans, le quartier général prit ainsi une autre allure et devint la première maison « finie » sur les terres. La deuxième décision était celle de « nationaliser » les fonds internationaux, pour éviter une forme de partialité qui favoriserait certains membres ayant plus de contacts extérieurs que d'autres⁵⁸. Reprenant une rhétorique qui avait été mise à la mode en Éthiopie plus de dix ans auparavant, cette deuxième décision devait permettre la création d'un « fonds central » et une répartition plus égale afin que la communauté dans son ensemble puisse en profiter. Cela devait également servir à protéger les bénéficiaires de contributeurs qui pourraient plus tard s'arroger d'une forme de propriété sur ce qu'ils avaient aidé à financer. De plus, des visiteurs commencèrent d'arriver de façon plus régulière. Après une période de six ou sept ans sans aucun passage, les visiteurs étaient les bienvenus dans la communauté, même si le voyage jusqu'à Shashemene était rendu difficile par la nécessité d'être muni d'un permis de circuler. Une fois à Addis-Abeba, les visiteurs en faisaient la demande et payaient. Sans toujours les obtenir à temps, ils perdaient leur temps et leurs ressources dans la capitale et devaient parfois quitter le pays sans avoir vu Shashemene.

« On a dû en amener certains d'Addis en pleine nuit, ils ont tout juste pu apercevoir Shashemene. On devait les cacher. C'était vraiment terrible à l'époque. On devait les cacher parce qu'il y avait un officiel de l'immigration ici qui aurait pu voir un nouveau visage et de retour à Addis ils auraient pu l'attraper et l'emprisonner »⁵⁹.

Avec des voyageurs poussés à la clandestinité quand ils ne pouvaient obtenir les permis nécessaires pour circuler dans le pays, certaines visites se sont mal finies. Un membre envoyé par la branche new-yorkaise des Douze Tribus, Handell Paris, fut accusé par les autorités éthiopiennes d'être un espion de la CIA et il fut jeté en prison. Son identité rasta, qui légitimait à ses yeux sa visite était complètement niée, « et la pire chose qu'on peut faire c'est nier la foi des Rastas, l'identité d'un Rasta, son image »⁶⁰. Il contracta la malaria en prison avant d'être expulsé et déporté. Refusant d'être renvoyé aux États-Unis, il arriva en Tanzanie où, malade, il mourut peu de temps après⁶¹.

⁵⁸ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003.

⁵⁹ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *We had to bring some of them by night from Addis, so they could get just a glimpse of Shash. We had to hide them. It was really terrible at that time. We had to hide them because there was a immigration officer here, who might see a new face and back to Addis they might trick and imprison him* ».

⁶⁰ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003. « *And the worse thing you can do is deny a Rasta faith, being a Rasta, a Rasta image* ».

⁶¹ Entretien informel avec Larry Curtis, New York, 16/04/2006.

Dès le milieu des années 1980, de nombreuses branches des Douze Tribus étaient ouvertes dans le sillage de l'internationalisation de l'organisation. L'importance centrale du retour à Shashemene dans leur propagande contribua à offrir un second souffle aux résidents de Shashemene. Toutes les branches nouvellement ouvertes devaient pouvoir envoyer leurs membres exécutifs visiter Shashemene et revenir faire un rapport sur l'état et le développement des lieux. Au cours des années précédentes, le message selon lequel il ne fallait plus venir, qu'il était trop difficile et dangereux de s'installer avait été largement relayé et avait contribué au ralentissement des arrivées. À présent, les membres exécutifs venaient en groupe. La première visite collective marquante étant peut-être celle des douze sœurs de l'exécutif jamaïcain qui restèrent un mois à Shashemene en 1986. Par la suite, des membres de Trinidad, des Bahamas, du Canada, des États-Unis, de Nouvelle Zélande, de Londres et Manchester, d'Allemagne générèrent un flux irrégulier de visiteurs. Leur passage permettait aux résidents d'obtenir des biens, des fonds, des vêtements, de la musique, toutes choses qui rendaient la vie plus agréable. Par la même occasion, l'ouverture et le développement de liens commerciaux entre les résidents et le monde furent facilités :

« On a commencé à recevoir des visiteurs. Certains vendaient nos productions à l'extérieur, par exemple je tricotais et je vendais beaucoup de cet artisanat à l'ouest, des chapeaux, des ceintures, des choses gravées, des hamacs, et j'ai commencé à gagner de l'argent »⁶².

Cette relative ouverture fut également permise grâce aux relations personnelles établies par les résidents avec d'autres personnes. Par exemple avec l'aide d'une amie italienne, A. Nevers put acheter un moulin et l'installer en 1989 sur sa parcelle du côté d'Awasho. Il avait vu les femmes éthiopiennes marcher plusieurs kilomètres pour aller moudre des sacs de trente kilos de grains. La demande était donc là et son moulin se révéla utile, sinon lucratif⁶³.

Depuis l'Angleterre, l'EWF, revitalisée par de jeunes Rastafariens radicaux avait cherché à renouer avec les membres maintenant plus âgés qui étaient encore sur les terres. L'un d'entre eux, Tagesse King, avait fait une première visite de deux mois dès 1982. Il retourna en Angleterre avec la nouvelle que la famine s'installait dans certaines régions du pays et organisa un projet de campagne humanitaire, « *Jamming for Ethiopia* ». Son installation en 1988 avec ses trois enfants servit à démontrer que des installations étaient possible malgré les restrictions imposées par le gouvernement⁶⁴. Cela contribua à rapprocher de l'Éthiopie la communauté rastafari d'Angleterre engagée dans le renouveau de l'EWF. En 1985, l'appel « Colleen Reid » était lancé, du nom de la fille d'Harold Reid, arrivé en 1973.

⁶² Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *We start getting visitors, people start to trade outside, like for example I was knitting craft and I was selling a lot of craft into the West, hats, belts, platted things, hammocks and start making money from there* ».

⁶³ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003.

⁶⁴ Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003.

Victime d'une malformation cardiaque, une grande mobilisation en Angleterre permit de rassembler des fonds pour qu'elle puisse être opérée là-bas. L'opération se déroula avec succès et elle rentra en Éthiopie avec son père en janvier 1986. Lors d'une seconde opération en Angleterre en 1991, Colleen mourut à l'âge de vingt-cinq ans⁶⁵. Malgré cet échec, l'effort conduit par l'EWF représentait le début d'une renaissance de ses relations avec l'Éthiopie, qui purent réellement se développer après 1991 et le changement de régime.

Les premiers visiteurs de la communauté installée à Shashemene à la fin des années 1980 eurent un impact réel et positif quoique encore limité. Leur pays d'origine était encore largement la Jamaïque et peu à peu l'Angleterre ; leurs organisations, l'EWF et les Douze Tribus, brassaient de plus en plus de personnes aux trajectoires diverses et métissées. Réinscrivant l'espace diasporique dans la vie économique et sociale de Shashemene, ces mobilités étaient les prémices d'un mouvement plus global qui se dessina après 1992. Avant de nous pencher sur les ouvertures décisives apportées par le changement de régime en 1991 et la célébration du centenaire d'Hailé Sellassié I^{er} en 1992, arrêtons-nous un instant un peu plus précisément sur un aspect que nous avons plusieurs fois mentionné au cours de notre exposé, celui des familles des résidents et plus particulièrement des femmes.

8. De quelques femmes

Quelques femmes vinrent de Jamaïque et d'ailleurs pour vivre à Shashemene. Elles arrivèrent en couple, comme Helen Piper, Inez Baugh et Joan Douglas, ou seules comme Carmen Clarke. Elles furent peu nombreuses pour au moins deux raisons. D'abord le caractère patriarcal du mouvement rasta au sein duquel les femmes n'avaient pas de responsabilité rituelle et dont la place sociale était souvent considérée comme devant être soumise à celle d'un homme ou à celle d'une assemblée composée d'hommes. Ensuite le caractère masculin de l'installation sur une terre nouvelle, exacerbé par l'imagerie liant la force masculine au travail des pionniers. La mobilité vers l'Éthiopie fut donc réalisée en majorité par des hommes, et des hommes seuls, qui laissèrent souvent derrière eux femmes, épouses, enfants et nouveaux-nés. Cette mobilité masculine eut deux conséquences sur la forme des familles établies à Shashemene : une sorte de « plus-value » accordée aux femmes rapatriées avec qui culture, langue et pratiques étaient partagées, et de nombreuses relations avec des femmes éthiopiennes, avec lesquelles des familles ont été fondées. Les configurations de ces relations furent multiples. Certains hommes arrivés en couple essayèrent quelques enfants dans les milieux éthiopiens. D'autres eurent une seule femme éthiopienne ou plusieurs, léguant parfois des relations difficiles entre enfants de même père et de mères éthiopiennes différentes. Parfois des liens complexes se tissèrent entre plusieurs

⁶⁵ EWF, *Official Black Paper*, Birmingham (1991 : 9).

a. La « plus-value » des femmes rapatriées

The diagram illustrates the transmission of the sickle cell gene from Jamaica to Ethiopia. It shows a family tree starting in Jamaica with a couple (1, 2) having 2 children. One child (1) moves to Ethiopia (ca. 1970) and has 3 children with a local partner (3). Another child (2) stays in Jamaica and has 9 children with a local partner (2). A third child (3) moves to Ethiopia (1974) and has 5 children with a local partner (3).

395

naissance, probablement à cause des conditions médicales et sanitaires de leur environnement. Sans chercher ici à rentrer dans le détail de certains drames à l'origine de ces séparations et re formations de noyaux familiaux, certains enfants souffrirent de cette configuration, grandissant sans leur mère ou sans toute l'attention dont ils auraient eu besoin. Certains d'entre eux sont à leur tour parents depuis quelques années. Les tensions au sein de la première génération, dues aux séparations et re formations de noyaux familiaux ne se sont que partiellement reportées sur la deuxième génération. C'est pourquoi $\Delta 1$ considérait les premiers enfants de sa femme avec $\Delta 2$ comme ses propres enfants. Le troisième enfant de O2 et $\Delta 3$ considérait les enfants de O2 et $\Delta 2$ comme ses frères et sœurs. Les liens entre les enfants étaient étroits, mais peut-être plus distendus avec les enfants de O3 et $\Delta 3$ qui étaient pour moitié Éthiopiens. L'un de ces derniers s'illustra d'ailleurs dans plusieurs actes de vol et de vandalisme au sein de la communauté.

Ces croisements familiaux autour de deux femmes rapatriées, une Jamaïcaine et une Britannique noire illustraient la « plus-value » qui leur était accordée. Elles firent l'objet de rivalités intenses auprès des hommes mais cherchèrent à vivre dans les meilleures conditions possible. Les femmes jamaïcaines étaient rares et précieuses à Shashemene. Elles étaient moins nombreuses que les hommes et même installées en couple, elles devaient parfois gérer leur solitude. Ainsi, dans une des grandes familles jamaïcaines de Shashemene, un des enfants était visiblement d'un autre père, lui aussi Jamaïcain, sans que cela semble influencer de façon décisive sur la façon dont il était considéré au sein de sa cellule familiale. La complexité de ces rapports croisés de filiation, due semble-t-il à la nature masculine de l'immigration à Shashemene pourrait-elle aussi être le reflet d'un fonctionnement plus large de l'organisation, les Douze Tribus d'Israël, à laquelle ces personnes sont affiliées ? D'autres enquêtes seraient nécessaires pour pouvoir rassembler des éléments de réponse. Néanmoins, la proximité induite entre les membres par la force centrifuge de l'organisation collective et l'attention portée aux familles au travers des nombreuses activités qui les rapprochaient laissent à penser que la question des familles est centrale dans le développement et la durée d'existence de l'organisation.

b. Les femmes éthiopiennes et rastas

Autre conséquence de cette immigration masculine, les rencontres et interactions avec des femmes éthiopiennes furent prévisibles et nombreuses. Nous l'avons souligné plus haut, les premières femmes éthiopiennes rencontrées étaient souvent des filles faciles qui travaillaient dans les *bunna bet* en ville. En termes de familles, deux catégories se dessinent : les femmes éthiopiennes devenues Rastas et les femmes éthiopiennes entrées au service des Jamaïcains et qui se retrouvèrent mères, les plus nombreuses. Plusieurs femmes éthiopiennes étaient présentes dans la vie de la petite communauté rapatriée durant les années du *därg*. Trois de ces

femmes laissèrent une empreinte importante parce qu'en plus de faire des enfants avec certains des Jamaïcains présents, elles s'approprièrent l'identité rasta.

L'une d'entre elles naquit à Asmara en 1953 dans une famille amhara et fit toute sa scolarité dans une école privée italienne. Sa famille dut quitter l'Érythrée au début des années 1970 et vint s'installer à Addis-Abeba. Passant à Shashemene, elle rencontra les Jamaïcains et s'attacha à l'un d'entre eux dont la femme jamaïcaine était repartie avec les enfants à cause des difficultés induites par la vie rurale en Éthiopie. La jeune éthiopienne, elle, resta à Shashemene pour vivre, travailler et fonder une famille avec ce Jamaïcain. Ils eurent quatre enfants. Elle soulignait sa curiosité vis-à-vis des Jamaïcains, le désir qu'elle avait de « devenir comme eux », de « prendre leur culture », et elle se définissait comme une Rasta. Elle racontait :

« Avant je n'avais jamais pensé à l'empereur, je l'aimais comme mon empereur mais je ne disais jamais qu'il était Dieu. Ils [les Jamaïcains] nous ont appris beaucoup de choses d'eux-mêmes, de lui et de la Bible. J'ai découvert l'empereur en tant que Dieu »⁶⁶.

Pour une Éthiopienne, devenir Rasta pendant les années 1980 était un choix qui la marginalisait au sein de la population, et qui la poussait vers une autre identité culturelle. Même si notre interlocutrice soulignait que ses parents ne s'opposèrent pas à son choix de vie, elle ne cachait pas qu'il était toujours difficile de parler de l'empereur avec ses compatriotes :

« Je peux parler avec tout le monde, mais tous ne comprennent pas quand je parle de l'empereur. Il y a tellement d'Éthiopiens qui le haïssent. Quand tu dis quelque chose de bien ils ne veulent pas t'entendre, ils sont peu à te répondre des choses positives »⁶⁷.

La place de ces femmes éthiopiennes devenues Rastas grâce à leur interaction avec les Jamaïcains de Shashemene se situait à la marge des deux populations : des Éthiopiens parce qu'elles partageaient avec les Jamaïcains une représentation divine de l'empereur Hailé Sellassié I^{er} ; des Jamaïcains parce qu'elles demeuraient éthiopiennes. En effet, malgré l'intimité de leurs relations avec les Jamaïcains, les femmes éthiopiennes de la communauté comptèrent parmi les premières victimes de leur autarcie culturelle. Ces trois jeunes femmes éthiopiennes et rastas essayèrent pourtant de leur faciliter l'apprentissage de la vie à Shashemene, de la société éthiopienne et, plus largement, de les ouvrir aux modalités locales des relations sociales. Mais elles révélaient la distance et les réticences des Jamaïcains et avouaient que même après une vingtaine d'années passées à leurs côtés, elles n'en étaient pas pour autant « intégrées » parmi eux :

⁶⁶ Entretien avec Mebrat Bekele, Shashemene, 6/09/2003. Notre interlocutrice ayant été éduquée dans une école italienne, elle parle couramment l'italien. L'entretien a été conduit dans un curieux mélange d'italien et de patois jamaïcain avec, parfois, quelques interjections ou phrases en amharique.

⁶⁷ Entretien avec Mebrat Bekele, Shashemene, 6/09/2003.

« Ils n'aiment pas les étrangers, et jusqu'à aujourd'hui ils ne sont pas ouverts aux étrangers ; Noirs ou Blancs, ils restent des étrangers. (...) Ils pensent que seuls les Jamaïcains peuvent être Rastas, mais ça, ça ne peut pas marcher ! (...) Ils n'aiment pas que d'autres s'approchent et ils veulent que personne d'autre ne croie en leur Dieu. Ils sont jaloux de leur Dieu et jusqu'à aujourd'hui ils n'aiment pas les étrangers »⁶⁸.

Une situation paradoxale se dessinait ici : comment est-ce que des étrangers, Jamaïcains en l'occurrence, pourraient, une fois en Éthiopie, exprimer des sentiments xénophobes ? Deux éléments de réponse sont apportés par notre interlocutrice qui soulignait qu'elle pouvait comprendre certaines réticences des Jamaïcains à s'ouvrir aux Éthiopiens. Premièrement, ils avaient beaucoup souffert de leur position minoritaire localement et, surtout, ils avaient souvent été maltraités au cours des années qui ont suivi la révolution. Ils avaient été trompés, battus, volés à de nombreuses reprises, parfois avec violence, un sentiment de méfiance et de rancune s'insinuant ainsi dans les relations sociales. Nous reviendrons plus loin sur les formes de violence les plus courantes à Shashemene mais elles marquèrent les représentations que les uns et les autres se faisaient de leurs voisins. Deuxièmement, ils étaient réticents à voir d'autres personnes devenir des Rastas. Il est surprenant d'observer que des femmes ayant partagé si longtemps la vie de Jamaïcains n'aient jamais été considérées comme des membres à part entière des Douze Tribus d'Israël. Cela limitait leurs possibilités de présence au sein de la maison collective à Shashemene et leur rôle dans les affaires communautaires. Un membre des Douze Tribus expliquait pourquoi les Éthiopiens n'ont jamais pu devenir membres :

« On n'a jamais eu de banc complet, avec douze frères, douze sœurs et Dinah. (...) On avait seulement des réunions financières. Les Douze Tribus ne sont pas encore ouvertes en Éthiopie. On fera ça comme il faut quand on aura les gens pour ça et le problème sera réglé. Nous pouvons remplir les bancs, nos enfants peuvent s'y asseoir. Si la maison pouvait être formée ici, des gens viendraient de l'ouest et auraient des membres exécutifs à Shashemene. Les Douze Tribus n'ont pas fonctionné convenablement en Éthiopie. (...) On ne pouvait pas y amener de membres éthiopiens parce qu'on était pas encore là »⁶⁹.

Durant les années 1970 et 1980 les membres des Douze Tribus d'Israël formaient une large majorité des rapatriés et Shashemene était au cœur de la propagande de l'organisation. Pourtant, il n'y a jamais eu d'ouverture officielle

⁶⁸ Entretien avec Mebrat Bekele, Shashemene, 6/09/2003.

⁶⁹ Entretien avec G. Cohen, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *We never had the full bench, twelve bredren, twelve sistren and Dinah. (...) We have only finance meeting. Twelve Tribes are not open in Ethiopia yet. We'll do that properly when we have people and problem solved. We can fill the bench, our children can sit on the bench. If the House is ready to form here, people would come from the west, and have executive in Shashemene. We've had no Twelve Tribes functioning properly in Ethiopia. (...) We couldn't bring Ethiopians members yet because we're not there yet* ».

d'une branche des Douze Tribus comme cela avait été le cas dans d'autres lieux. Sans cette ouverture officielle, qui était conditionnée par un nombre jamais atteint de membres exécutifs, Shashemene ne pouvait délivrer de cartes de membres ni bénéficier du développement des activités communes à toutes les branches. Par conséquent, les Éthiopiens ne pouvaient devenir membres qu'en sortant du pays et en s'affiliant à des branches qui remplissaient toutes les conditions institutionnelles. Parmi ces trois femmes éthiopiennes devenues rastas, seule l'une d'entre elles est devenue membre. Notre interlocutrice ne voyait quant à elle aucune raison de sortir du pays : être dedans lui suffisait et elle ne ressentait pas le besoin de devenir membre à tout prix, même si cela l'excluait de certaines affaires collectives. Il est difficile de déterminer dans quelle mesure ce respect du fonctionnement institutionnel était instrumentalisé pour permettre l'exclusion des Éthiopiennes rastas, mais il participait du protectionnisme culturel mis en œuvre par les Jamaïcains à Shashemene durant les années du *därg*. Le traitement réservé aux Éthiopiennes rastas laissait présager celui qui attendait les autres, les plus nombreuses. La plupart des femmes éthiopiennes qui se lièrent à la communauté rapatriée ne s'identifièrent jamais aux Rastas et ne revendiquèrent jamais une part de cette culture caribéenne. La distinction était faite par notre interlocutrice :

« Maintenant beaucoup de filles ne veulent pas devenir comme eux mais nous, nous voulions devenir comme eux. Toutes ces filles que tu vois ne veulent même pas entendre parler de l'empereur »⁷⁰.

c. *Les serratännä*

Revenons un instant sur les trajectoires de « toutes ces filles », ces autres femmes, les plus nombreuses, qui sont devenues épouses et mères auprès des Jamaïcains. Plusieurs cas de figure sont discernables. Certaines femmes grandirent dans le quartier ou vinrent de villes proches et d'autres arrivèrent de bien plus loin, avec une histoire migratoire ou familiale plus décousue. Sans entrer ici dans une étude détaillée des pratiques matrimoniales en Éthiopie et des représentations collectives liées aux mariages interculturels, quelques remarques faites par un père de famille éthiopien vivant dans le quartier peuvent nous introduire à ces questions. Il lui avait été demandé si, à son avis, le mariage avec des femmes éthiopiennes pouvait contribuer à l'intégration des Jamaïcains. Il répondit :

« Je suppose que oui. Si les gens faisaient ça selon la loi, ce serait bien. Mais on voit de choses étranges qui sont contraires à la culture de la société. (...) Par exemple quand ma fille voulait se marier [avec un Jamaïcain], je n'étais pas content qu'elle soit d'abord enceinte mais je ne pouvais pas la renier. Mais si l'un d'entre eux a fait ça de façon cérémonieuse, d'abord en envoyant un *shemagelä* [une personne âgée] pour demander aux parents la main de la femme, on ne refuserait pas s'ils s'aiment. Mais quand [une femme] travaille comme servante dans

⁷⁰ Entretien avec Mebrat Bekele, Shashemene, 6/09/2003.

une maison et tombe un jour enceinte, culturellement c'est une insulte à la famille. Si la fille n'aime pas vraiment le garçon, ou s'il ne l'aime pas vraiment, c'est un gros problème. Une telle fille ne sortirait plus parce qu'elle serait couverte de honte »⁷¹.

Plusieurs éléments étaient soulignés par notre interlocuteur. D'abord son mépris pour les relations extra maritales - qui d'ailleurs ne sont pas spécifiques aux Jamaïcains - dont un exemple lui avait été donné par sa propre fille. L'image qu'il avait de sa culture, attachée au protocole de la demande en mariage par une tierce personne, âgée de surcroît, était écornée par les pratiques relationnelles des jeunes. Il faisait néanmoins preuve d'un état d'esprit assez ouvert, insistant sur les sentiments et sur l'absence de préjugé au mariage avec des Jamaïcains, si tant est qu'un protocole puisse être respecté et que le mariage puisse arriver avant les enfants. Il faisait ensuite une distinction très claire entre les femmes comme sa fille et celles qui étaient employées par les Jamaïcains comme *serratännä*, chargées des travaux domestiques et qui se retrouvaient, bon gré mal gré, enceintes. Ce cas de figure, lorsque l'amour était supposé absent, jetterait l'opprobre de la communauté sur la femme. La réalité de cet opprobre est délicate à évaluer, mais de nombreuses femmes étaient dans cette situation. D'abord employées par des Jamaïcains, elles tombèrent enceintes et se retrouvèrent dans une position sociale difficile. L'une d'entre elles, Amina, a accepté de partager son histoire.

Amina naquit dans la campagne du Wollo mais, encore enfant à la mort de sa mère, elle fut prise en charge par le gouvernement d'Hailé Sellassié I^{er} et envoyée dans un orphelinat. Elle fut ensuite emmenée dans un centre « pour jeunes travailleurs » où elle put suivre une formation en travaux manuels et en agriculture, qui comprenait un stage d'un mois en apiculture à Wondo Genet, à une quinzaine de kilomètres de Shashemene. Repartie dans le Wollo, elle y fut prise entre les feux de l'armée et de l'*Ethiopian Popular Revolutionary Democratic Front* (EPRDF) et fut blessée à la jambe. À presque quinze ans, elle repartit vers l'orphelinat et après un an là-bas, elle retourna vers Wondo Genet. Elle atterrit finalement, comme tant d'autres, à Shashemene en 1983, âgée de dix-sept ans. Entraînée par une amie elle arriva dans le quartier jamaïcain pour chercher du travail. Au seuil de la première maison où elle fut conduite, elle entra sans frapper : appelée *balegué*, « vaurienne », elle n'y fut pas engagée. À la deuxième tentative, elle fut embauchée comme *serratännä*, s'occupant de tous les travaux domestiques. Les Jamaïcains avaient la réputation de payer un peu mieux que les Éthiopiens. Son amie, Alemitu, racontait à sa place :

« [Le Jamaïcain] a dit qu'il la paierait vingt *berr*. Je lui ai demandé : 'Amina, tu veux entrer chez lui ? Il te paiera vingt *berr*'. À cette époque-là chez les Jamaïcains c'était vingt *berr*, le salaire d'un mois. (...) Chez les *babäshas*, c'était cinq ou dix *berr* le salaire mensuel. Elle est entrée [chez le Jamaïcain]. À cette époque, la maison n'était pas

⁷¹ Entretien avec Ambac'o Dagné, Shashemene, 3/02/2003.

comme ça. Il y avait de l'or, tout ça. Il n'y avait le téléphone nulle part chez les Jamaïcains, le téléphone c'était seulement chez lui »⁷².

Au début des années 1980 les Jamaïcains donnaient à ces deux filles l'impression d'être beaucoup plus riche. Avec la timide arrivée des premiers visiteurs à Shashemene, les Jamaïcains avaient pu commencer à faire du commerce vers l'étranger, ce qui rapportait bien plus que le marché local. Leurs relations internationales avaient fait une différence économique de taille avec la plupart des Éthiopiens. Amina s'installa dans la petite maison de torchis, chez ce Jamaïcain qui était menuisier et tapissier. Il gagnait sa vie et avait des clients qui venaient de loin pour ses services. Amina racontait comment sa situation commença à changer :

« Au départ c'était comme ça [vingt *berr* par mois], mais finalement il ne me donnait plus mon salaire. Les vingt *berr*, moi... quand il m'a dit *bäqa*, ça suffit, je suis tombée enceinte. J'ai été enceinte, j'ai accouché mais en même temps que j'habitais, ici, j'étudiais à l'école [du quartier] *Yekatit*. En 1977 [1984] alors que j'allais passer en 7^{ème} [équivalente à la 5^{ème} française], j'ai eu ma fille »⁷³.

Coincée dans une relation inégale, avec un rôle de servante puis de femme et sous peu de mère, elle essaya d'avorter, sans succès. Après la naissance de sa fille, la première femme du Jamaïcain, une Éthiopienne du Walayita qui avait eu un enfant avec lui revint... et repartit. La situation économique du Jamaïcain commença aussi à changer. Après la visite du Prophète Gad, le fondateur des Douze Tribus d'Israël en 1986, les Rastas commencèrent à s'organiser pour travailler collectivement à la construction de leurs maisons les unes après les autres. Nous reviendrons plus loin sur le développement du bâti au début des années 1990, mais pour ce Jamaïcain, le travail collectif sembla mettre fin à son activité indépendante et fragilisa leurs conditions de vie. Alors que la famille s'agrandit, jusqu'à six enfants, et que la construction de leur maison n'était toujours pas commencée, la misère et l'alcool participèrent à la détérioration des relations.

Parmi ces femmes éthiopiennes liées aux Jamaïcains et devenues mères, l'appréciation qu'elles avaient de la foi et l'identité rasta variait. Dans l'ensemble elles avaient un regard assez critique sur la foi des Rastas. Celles qui arrivèrent plus récemment dans la communauté parlaient peu l'anglais et trouvaient parfois les raisonnements sur la nature de l'empereur difficiles à saisir, tout comme les distinctions faites par les Rastas entre eux sur la base du phénotype ou de l'origine insulaire ou culturelle. Hors du champ économique, la réputation qui précédait les Rastas n'était pas toujours brillante. De plus, certaines de leurs pratiques, comme le port des *dreadlocks*, contribuait à alimenter les préjugés. Alemitu, dont les parents se séparèrent alors qu'elle avait sept ans, arriva avec son père à Shashemene et, après l'école, elle vendait du *qolo* dans la rue. Entraînée vers le quartier jamaïcain par une

⁷² Entretien avec Amina et Alemitu, Shashemene, 5/09/2003.

⁷³ Entretien avec Amina et Alemitu, Shashemene, 5/09/2003.

amie alors qu'elle était encore adolescente, elle se rappelait de sa première réaction à la vue des cheveux d'un Rasta :

« - Il était *dread* [effrayant] ! Ses cheveux jusque là ! J'ai crié : 'un ogre !', j'ai couru jusqu'à la ville [rires].

- *Tu as eu peur ?*

- Très ! Pourquoi ? On n'avait jamais vu des cheveux comme ça ! Quand on était petits, il n'y en avait pas, on n'en voyait pas, on ne connaissait pas... Quand tu vois quelqu'un de bizarre tu penses à un ogre. Il y avait des histoires, que les ogres mangeaient les gens. Quand j'ai vu le type avec ses cheveux lâchés, j'ai eu peur de lui et je me suis enfuie en courant en disant à ma copine de venir, que c'était un ogre ! »⁷⁴.

La réaction de la jeune fille était caractéristique de la découverte, aux prémices du mouvement, des *dreadlocks* par ceux qui ne les connaissaient pas, Éthiopiens comme Jamaïcains. La surprise et le choc devant les longues *dreads* du Rasta était courante même s'il arrivait que des Éthiopiens, notamment des prêtres ou des moines, les portent parfois. Mise à la porte de chez elle, Alemitu fut finalement aidée par un Jamaïcain à poursuivre l'école. Elle s'installa chez lui et eut un enfant. Amina et elle passèrent près de vingt ans dans la communauté et elles étaient bien informées des habitudes et pratiques des Rastas. Elles étaient familières de la doctrine des Douze Tribus, du calendrier qui superposait les mois de naissance et l'appartenance à telle ou telle tribu et caractère mais elles se définissaient toutes les deux comme des chrétiennes orthodoxes et allaient régulièrement à l'Église. Quant à la nature divine l'empereur, c'est un pas qu'elles ne franchirent pas. Alemitu s'exprima en premier :

« - Tu sais, Hailé Sellassié était un homme. Nous, on l'a connu. Nous, on doit suivre ce qui est dans la Bible. À une époque, il a été souverain d'Éthiopie. Dans la Bible, il est écrit que tu dois respecter le souverain alors je l'aime et le respecte. Moi, c'est Dieu que j'écoute. C'est ça.

- *Et toi Amina, qu'est-ce que tu penses de la foi rasta ?*

- Que disent-ils ? Ils disent qu'*Ababa Janboy* [Hailé Sellassié] est Dieu. Mais, il y a aussi des Rastas qui disent qu'il est comme un prophète, qu'il n'est pas Dieu. Ils disent ça et Jah Rastafari Sellassié I^{er} est leur façon de dire « *temesgen amlaké, egziabebér* » [merci au roi, à Dieu]. Nous, autrefois, c'était le souverain de notre pays, *Ababa Janboy*. Quand il est devenu vieux, il était comme notre père. Je ne pense pas qu'il soit Dieu. Mais Dieu lui a fait présent de quelque chose. Il a dit des choses qui se sont réalisées et ça, j'y crois. Il est comme un prophète. C'était un homme, comme les autres hommes. Mais il croyait en la Bible, comme tout bon orthodoxe. Comme tout

⁷⁴ Entretien avec Amina et Alemitu, Shashemene, 5/09/2003.

orthodoxe, il aimait l'Église. (...) Mais nous, on ne pense pas qu'*Ababa Janhoy* est Dieu »⁷⁵.

En insistant sur la nature humaine de l'empereur, elles réfutaient sa nature divine, mais elles interprétaient son rôle en nouant à la fois des références bibliques et politiques. De façon générale, elles étaient attachées à l'idée de royauté en Éthiopie parce qu'elles avaient l'impression que les régimes suivants, qu'elles identifiaient comme le marxisme, puis la démocratie, avaient rendu leurs conditions de vie encore plus difficiles. Mais leur point de vue était sans appel : Hailé Sellassié était non seulement un homme mais un orthodoxe, ce qui les confortait dans leur foi. Amina démontrait qu'elle avait saisi les diverses interprétations de l'empereur qui circulaient au sein du mouvement rasta, certains affirmant qu'il était Dieu, d'autres qu'il était prophète, et d'autres encore qu'il était mortel. La diversité des interprétations produites par les Rastas n'était pas à leur avantage et ne participait pas à la transmission des idéologies du mouvement auprès des Éthiopiens. De plus, la proximité de nombreuses femmes non Rastas avec la communauté rasta pouvait parfois soulever des tensions lors de l'éducation des enfants ou des modalités locales de sociabilité. Plus généralement, les impressions croisées que « l'autre » était dans l'erreur pouvaient parfois faire germer jusqu'à l'incompréhension et le mépris mutuel.

Les relations troubles entre employeurs et *serratännä* étaient courantes et semblaient suivre à peu près toujours le même schéma. De jeunes femmes, souvent aux liens familiaux distendus, travaillaient chez les Jamaïcains parce qu'on y était mieux payé qu'ailleurs. Elles n'avaient généralement pas été poussées vers les Jamaïcains par un désir d'identification culturelle comme c'était le cas pour des femmes éthiopiennes et rastas. Dans une prévisible extension de leur rôle domestique, les *serratännä* tombaient souvent enceintes. Leur futur dépendait alors de la situation économique de leur « employeur ». Certaines étaient maltraitées alors que d'autres étaient au moins logées. Des drames se nouèrent lorsqu'une femme peu aimée et dans la misère se retrouvait enchaînée par ses maternités successives ou lorsqu'au retour d'une première femme – éthiopienne ou jamaïcaine – la présence d'une *babymother*, pour reprendre le terme jamaïcain, bouleversait le paysage affectif.

Les relations entre ces femmes, caribéennes, éthiopiennes, rastas ou non furent parfois solidaires en raison de la pression économique et sociale que toutes partageaient même si les Caribéens avaient souvent un avantage économique grâce à leurs contacts et soutiens extérieurs. Elles furent parfois conflictuelles quand elles reposaient sur un jugement social ou culturel, quand les unes et les autres se sentaient menacées ou dévaluées. Pour une mère de famille jamaïcaine, toute Éthiopienne était souvent considérée comme un risque potentiel d'adultère de leur mari. Et pour une mère de famille éthiopienne, leur mise à l'écart par les Jamaïcains était vécue comme une marque de mépris, un refus de l'intégration interculturelle

⁷⁵ Entretien avec Amina et Alemitu, Shashemene, 5/09/2003.

pourtant rendue nécessaire par la proximité. Alors que nos interlocutrices éthiopiennes reconnaissaient pour la plupart que les Jamaïcains étaient « fiers d'être Éthiopiens » et qu'ils aimaient « le drapeau éthiopien », leurs voix laissaient passer des intonations au goût parfois amer :

« - Et alors qu'ils sont installés avec nous les Éthiopiens, ils ne nous aiment pas.

- *Les Jamaïcains n'aiment pas les Éthiopiens ?*

- Non. Les Éthiopiens ? Les femmes éthiopiennes ? Ils ne les aiment pas les Jamaïcains. Pourquoi ? Ben, moi... je ne sais pas pourquoi. Nous, on les reçoit en paix. On veut bien vivre avec eux mais eux... »⁷⁶.

Le paysage féminin de Shashemene était divers et complexe : femmes caribéennes venues seules ou en couple, femmes éthiopiennes devenues rastas, et *serratañña* devenues mères. Nous en avons souligné les caractéristiques principales même si elles sont en constante évolution en raison des nouvelles arrivées, caribéennes et éthiopiennes, qui se faisaient plus régulières. Nous aborderons plus loin les questions relatives aux enfants de ces familles et à la façon dont leur sentiment d'appartenance peut, peut-être, permettre de dépasser les contradictions inhérentes à la rencontre des expériences et des identités entre, d'une part, des Caribéens qui se définissaient comme des Éthiopiens rapatriés alors qu'ils étaient des étrangers et, d'autre part, des Éthiopiens qui s'estimaient marginalisés dans leur propre communauté.

*

La révolution éthiopienne et la chute de l'empire sonnèrent presque le glas du mouvement rasta et de l'installation caribéenne à Shashemene, mais il en fallait peut-être plus pour que le rêve s'écroule complètement. L'impact fut néanmoins direct et brutal : les rapatriés perdirent presque toutes les terres offertes par Haïlé Sellassié I^{er}. Ils se retrouvèrent en conflit direct avec leurs voisins éthiopiens dont le pouvoir s'affirmait et s'étendait à travers les associations paysannes et ils durent apprendre à survivre dans un contexte hostile. Après le départ de nombre d'entre eux et avec des arrivées ralenties, ceux qui persistèrent virent leur position fragilisée mais ils perpétuèrent une présence symbolique sur les terres dont l'importance resta visible. Paradoxalement, parce qu'ils étaient des étrangers, ils furent protégés de la guerre qui régnait dans le pays mais furent empêchés de se développer, de bâtir, de posséder. Ils s'intégrèrent au plus bas de l'échelle sociale éthiopienne, perdant même le niveau de vie qu'ils avaient en Jamaïque et partagèrent la misère et la peur avec les Éthiopiens. Mais dans une certaine mesure, ils refusèrent de s'intégrer en protégeant leur identité, en se repliant sur eux-mêmes, en restant méfiants dans leurs relations, notamment avec les femmes. La fin des années 1980 porta un souffle avec lui, une dernière attribution foncière, quelques visiteurs, et les

⁷⁶ Entretien avec Amina et Alemitu, Shashemene, 5/09/2003.

prémices du commerce avec l'étranger qui les aida et contribua à les distinguer des Éthiopiens. Les changements induits par la chute du *därg* en 1991 feront l'objet de notre dernier chapitre.

CHAPITRE IX

Shashemene à l'âge du « développement »

Les années 1990 à Shashemene furent marquées par l'augmentation régulière des arrivées et leur impact sur le développement général du quartier. En nous appuyant sur les entretiens conduits avec des Rastas et des Éthiopiens, ainsi que sur les archives de la municipalité et de la région de Shashemene, nous essayerons ici de définir ce quartier plus précisément, grâce à un changement d'échelle à travers lequel nous observerons la formation des distinctions entre les différents espaces qui le composent. De nouveaux enjeux se posèrent à la communauté vis-à-vis du contexte éthiopien marqué par le besoin de ressources et l'insécurité grandissante. Alors qu'une certaine renaissance du retour peut s'observer durant cette période, les tensions autour de la légitimité de l'administration des terres entre les différentes organisations en présence se durcirent. Pourtant cela n'empêcha pas les résidents de vivre ensemble et de créer entre eux, Éthiopiens et Rastas, des relations inédites.

1. Le changement de régime en Éthiopie

Le changement de régime en 1991 signa la fin de la République populaire et démocratique d'Éthiopie. Celle-ci avait été fondée en 1987 lorsqu'une nouvelle constitution avait été rédigée par les militaires du *därg*. En 1974 le *därg* avait réorganisé les quatorze provinces impériales (*t'äqalay gezat*) en quatorze régions administratives (*keflä agär*) et la constitution de 1987 y ajouta cinq régions autonomes, l'Ogaden, Dire Dawa, le Tigray, Asab et l'Érythrée, elle-même subdivisée en trois régions administratives (Fontrier 1999 : 28). Mais à la fin des années 1980, l'Union soviétique et son soutien à l'Éthiopie étaient sur le déclin alors que les combats continuaient dans le pays. L'opposition au *därg*, représentée notamment par l'*Eritrean People's Liberation Front* (EPLF), le *Tigrean People's Liberation Front* (TPLF), l'*Ethiopian People's Revolutionary Party* (EPRP) et l'*Oromo Liberation Front* (OLF) commencèrent à mener des actions coordonnées. La fondation d'une organisation commune, l'*Ethiopian Popular Revolutionary Democratic Front* (EPRDF), dominée par le TPLF, devait leur permettre, malgré des idéologies politiques divergentes, de se rassembler pour battre leur ennemi commun (Henze 2000 : 312-314, 320-323). Ce fut chose faite en mai 1991, quand l'EPLF occupa Asmara et les troupes de l'EPRDF entrèrent à Addis-Abeba. Mengistu Hailé Mariam prit la fuite vers le Zimbabwe où il fut accueilli par le président Robert Mugabe. Un gouvernement provisoire fut mis en place à Addis-Abeba et des conférences

nationales furent organisées afin d'ouvrir un dialogue entre les différentes factions de l'opposition maintenant victorieuse.

Sans rentrer ici dans les détails des vicissitudes du nouveau gouvernement provisoire établi par Meles Zenawi, chef de l'EPRDF, il nous suffira de rappeler que l'EPRDF s'engagea dans la reconstruction du pays avec pour objectif de fonder une république fédérale et choisit le structuralisme ethnique comme base de son administration (Henze 2000 : 334-338). L'indépendance de l'Érythrée fut proclamée en 1993 et la constitution de la République fédérale démocratique de l'Éthiopie fut promulguée en août 1995. Une nouvelle cartographie nationale fut déployée, qui consistait en la création de neuf états fédéraux : Afar, Amhara, Beneshangul Gumuz, Gambella, Oromiya, Somali, Southern Nations, Nationalities & People, Tigray et Addis-Abeba qui se vit conférer un statut spécial. Nazaret devint la capitale de l'état régional de l'Oromiya, qui était formé de douze zones. Shashemene devint le chef-lieu du *wäräda* le plus peuplé, tout au sud de l'une de ces douze zones (*East Shäwa Zone*).

Plusieurs ouvrages se penchèrent sur la question des « nations » et des « nationalités » qui constituaient l'Éthiopie, depuis ses origines idéologiques à sa mise en place politique (Barnes et Osmond 2005, Turton 2006). Avec l'institutionnalisation des ethnies et des nationalités, le modèle fédéral prévenait le démembrement du pays sans échapper à diverses tensions et contradictions nées de la recherche d'un compromis politique entre unité et diversité (Turton 2006 : 11-12). La réinterprétation de la genèse de l'État éthiopien était une de ces contradictions, où s'opposaient une perspective ethno-nationaliste et une perspective multiethnique. Avec la montée des nationalismes ethniques, l'histoire du pays devint un champ de bataille (Triulzi 2002 : 276-288). Différentes conceptions des origines et des politiques s'y affrontèrent, révélant les difficultés à faire tenir ensemble des États fédéraux auxquels la constitution permettait la sécession. En effet, « la structure fédérale n'a toujours pas réussi à produire un imaginaire national viable pour les populations éthiopiennes » (Barnes et Osmond 2005 : 17). Dans ce contexte d'« ethnicisation » des rapports sociaux et son corollaire, la fragilisation de l'imaginaire national, le retour en Éthiopie s'offrit une certaine renaissance. L'ouverture des frontières du pays, le discours croissant sur le développement, la réadaptation des idéologies politiques à l'économie capitaliste furent autant de facteurs qui poussèrent les « Éthiopiens du monde » à continuer de venir s'installer à Shashemene.

2. Reconfiguration des relations de pouvoir sur les terres

Avec le changement de régime et l'ouverture progressive du pays, des arrivées plus régulières et de nouvelles installations se produisent à Shashemene. De plus, les festivités organisées autour du centenaire de la naissance d'Hailé Sellassié en 1992 ravivèrent l'intérêt diasporique pour la cause éthiopienne et la situation de Shashemene. Les questions de pouvoir et de légitimité de l'administration de ce

qu'il restait du don de terres aux « peuples noirs du monde » se posèrent alors avec une acuité renouvelée. Sous le régime du *därg*, les Douze Tribus d'Israël avaient assuré leur domination parce qu'ils étaient en majorité numérique et en relation constante, à travers leur représentant, avec les autorités locales éthiopiennes. L'EWF, quant à elle, se retrouvait divisée entre un administrateur américain nommé près de vingt-cinq ans plus tôt par la maison mère à New York et revenu en Éthiopie en 1990 après huit ans d'absence, et les officiers du local 43 de Kingston revenus en Éthiopie en 1981 qui avaient réclamé le partage des terres en 1970. Les tensions entre ces deux camps étaient très fortes et se cristallisaient autour des attributs symboliques de l'autorité de l'EWF, qui étaient entre les mains de l'Américain : un panneau visible sur la route, devant son logement, qui signalait la présence de l'EWF et le sceau officiel de l'organisation. Un autre élément était à ajouter à ce rapport de forces : la présence de jeunes officiers de l'EWF venus d'Angleterre et proches de leurs aînés jamaïcains.

Les questions de l'avenir des installations et du développement de Shashemene furent débattues lors d'une rencontre entre ces différentes forces en présence. La réunion a eu lieu après les célébrations du centenaire auxquelles de nombreuses personnes étaient présentes. Appelée « *All Houses Reasoning* », cette rencontre se tint dans les locaux de l'EWF à Shashemene et rassembla au moins une quarantaine de personnes, pour la plupart des visiteurs, dont certains étaient des figures connues du mouvement rasta, ainsi que des résidents, présents depuis l'ancien régime ou seulement depuis quelques années. Toutes les « maisons » rastas devaient y être représentées, mais les membres de l'EWF formaient la majorité de l'assemblée. Hommes et femmes étaient assis sur des bancs, debout, dos au mur ou se serrant à la porte, laissant ouvert un petit espace central où venaient se placer les différents orateurs. Deux caméras filmèrent l'événement, laissant une trace de cette rencontre, où pour la première fois le sort de l'installation était débattu collectivement sur place, à Shashemene. Non commercialisées, ces vidéos font partie des archives créées par la communauté pour se constituer sa propre mémoire. L'analyse de l'une de ces vidéos permet de saisir quelles questions furent discutées ainsi que les points d'achoppement¹. L'assemblée se tint sous le mode du « *reasoning* », du raisonnement, espace oral propre aux Rastas où l'histoire du mouvement se partage, se transmet et où une issue satisfaisante pour tous est généralement recherchée.

Quelques archives et la pétition envoyée en 1969 pour demander un partage des terres et le document qui formalisait cette division en 1970 furent lus publiquement par Inez Baugh, donnant ainsi des repères historiques qui lancèrent la discussion. Un des premiers points qui fit débat était : qui étaient les bénéficiaires de ce don de terres ? Étaient-ce tous les « peuples noirs du monde » ou seulement les membres de l'EWF ? Différentes opinions se succédèrent mais l'assemblée se rangea à l'opinion que tous les peuples noirs n'avaient pas soutenu

¹ *All Houses Reasoning*, vidéo, I-vision Productions, Shashemene, 1992.

l'Éthiopie en détresse durant la guerre italo-éthiopienne et que c'étaient tout spécialement les membres de l'EWf qui s'étaient engagés par un soutien moral et financier dans la défense de la souveraineté de l'Éthiopie. Un jeune officier venu d'Angleterre souligna l'importance de la Constitution de l'EWf qui avait été approuvée par l'empereur et rappela que la revitalisation de l'EWf en l'Angleterre durant les années 1980 était la dernière chance d'assurer la centralisation de ces énergies concurrentes. L'assemblée approuva le fait que les terres avaient été données à l'EWf et que l'adhésion à cette organisation était ouverte à tous les peuples noirs du monde. Mais Inez Baugh prit la parole : arrivée en Éthiopie en 1968, elle n'avait jamais été membre de la Fédération et était pourtant restée sur les terres depuis lors, passant à travers trois régimes politiques :

« Nous sommes venus comme des pionniers, pas comme des membres de la Fédération. (...) Regardez combien de temps nous sommes restés ici et j'ai souffert, tellement souffert et nous ne sommes pas membres de la Fédération mais nous sommes cramponnés aux terres. (...) Pourquoi est-ce qu'on arrêterait pas de parler et de dire des bêtises, pourquoi est-ce qu'on ne se rassemble pas ? »².

Son mari, assis au centre, baissa la tête, comme si ce discours le mettait mal à l'aise. Inez Baugh défendait une vision non exclusive de l'installation et rappelait que malgré la légitimité du local 43 de l'EWf, tous les premiers arrivés de la Jamaïque n'étaient pas membres de l'EWf et que l'administration fondée sur place au début des années 1970 s'appelait « *Pioneers Settlers Corps* ». C'est une appellation qui fut récusée par Noel Dyer, qui insista sur le fait qu'il ne s'était jamais senti pionnier ici, mais qu'il était revenu en Éthiopie pour récupérer son héritage d'homme noir déporté : « Je ne suis pas un pionnier, c'est ici mon héritage. Je suis revenu à mon héritage »³. Son intervention fut appréciée par l'assemblée. La parole fut ensuite donnée à une femme, représentante des Douze Tribus d'Israël. Elle rappela la genèse des Douze Tribus, la déception du Prophète Gad devant l'administration de l'EWf et la nécessité, pour envoyer des membres en Afrique d'avoir une base financière stable. Elle insista sur le fait que ce n'était pas la Fédération qui leur avait donné des terres et que les Douze Tribus avaient à présent plus de soixante enfants nés à Shashemene. Elle raconta également que lors de la dernière visite de Gad en 1986, le leader était prêt à abandonner le nom « Douze Tribus d'Israël », pour un autre qui soit plus fédérateur et permette aux Rastas de travailler ensemble à travers une organisation « ombrelle ».

La question de l'unité, de la centralisation était récurrente au sein du mouvement rasta depuis ses débuts, et elle ressortait toujours dans les discours et

² Inez Baugh, *All Houses Reasoning*, vidéo, 1992. « *We came as pioneers, not members of Federation. (...) Look how long we've been here, and I've been suffering, suffering so much and we're not members of the Federation but we hang on to the land. (...) Why don't we stop talk and talk foolishness, why don't we get together ?* ».

³ Noel Dyer, *All Houses Reasoning*, vidéo, 1992. « *Me nah pionner, dis ya me heritage, Iman came back to my heritage* ».

les discussions. Centraliser voulait dire organiser une administration commune et partager les pouvoirs décisionnaires et exécutifs. La proposition de centralisation venant des Douze Tribus, qui avaient pour elles la supériorité numérique, les mettait peu en danger. En revanche, au sein de la Fédération, la centralisation était souvent vécue comme un risque et comme une trahison aux objectifs de leur Constitution. L'assemblée sembla approuver l'idée d'une organisation commune qui n'empêcherait pas les maisons de traiter séparément leurs affaires internes. De plus, la primauté de l'Ordre de Nyabinghi était soulignée plusieurs fois par tous les intervenants, Douze Tribus ou EWF. L'Ordre de Nyabinghi était considéré comme la racine, l'origine du mouvement rasta, dont le pouvoir résidait dans les aînés (*elders*) qui en faisaient partie et dans leurs traditions musicales et rituelles. Plusieurs allusions étaient faites à la *livity*, le code de conduite et de moralité pratiquée par les Rastas, et une fracture était reconnue entre ceux qui se revendiquaient proche des pratiques *nyabinghi* : *ital*, végétalien, qui ne fume pas de tabac ni ne boit d'alcool et les autres, surtout des membres des Douze Tribus, qui avaient la réputation d'être plus laxistes et sans doctrine alimentaire. Ces distinctions contribuaient à marquer les frontières symboliques entre les groupes.

Un des jeunes acteurs de l'Ordre de Nyabinghi à Shashemene se leva dans l'assemblée pour souligner la complémentarité des différentes maisons et pratiques et proposa d'avancer dans un espace neutre pour pouvoir travailler collectivement. Une de ses remarques mitigées sur la façon dont les membres de l'EWF « sacralisaient » et figeaient leur Constitution provoqua un sursaut dans l'assemblée, mais son insistance sur la discipline des uns et des autres ne put être contrariée. Le point sur lequel tous semblèrent s'accorder était celui du développement nécessaire des installations et des infrastructures locales. Un orateur souligna que tous ceux qui avaient contribué au développement n'étaient pas membres de l'EWF mais qu'ils n'en étaient pas moins importants. Un autre Rasta résuma ainsi : « Je suis un membre de la Fédération mais je ne m'occupe pas d'elle. La question n'est pas de savoir qui ou qui est un membre, mais qui va développer [la terre] »⁴. Dépasser les barrières institutionnelles pour œuvrer au développement du quartier n'était pas pour autant un sacrifice acceptable par tous. Ainsi le jeune officier de l'EWF venu d'Angleterre ne semblait pas, lui, prêt à mettre de côté la suprématie et la légitimité de l'EWF et il présenta un projet de développement industriel, plan à l'appui. Il insista sur l'esprit d'entreprise qui devait être promu au sein de la communauté et le besoin d'avoir une entité légale en Éthiopie.

Lors de cette cession de raisonnement rassemblant les représentants des différentes organisations alors présentes à Shashemene, Ethiopian World Federation, Douze Tribus d'Israël et Ordre de Nyabinghi, aucune décision sur la formation d'une organisation commune ne vit le jour. En revanche, promouvoir le développement et légitimer les installations à travers des projets de développement

⁴ *All Houses Reasoning*, vidéo, 1992. « *Me a member of Federation, but me nah deal wid dem. De issue is not who and who is member, but who a go develop [the land]* ».

se dégagèrent comme les priorités communes de tous ceux qui étaient présents. L'attachement à la tradition rasta fut réitéré sans cesse à travers l'analogie de Shashemene au « royaume de Rastafari », une phraséologie biblique et les cris de « *Jah Rastafari ! Haile Sellassie I!* » qui rythmèrent les interventions. La conscience raciale et spirituelle commune était très forte, mais l'importance donnée aux différences de *livity* et l'allégeance des uns et des autres à des organisations différentes restèrent des obstacles à un effort collectif et unitaire.

Ces divisions internes furent mises en scène dans l'espace public quand les autorités éthiopiennes demandèrent à la fin de l'année 1992 l'élection d'un représentant de la communauté. Elles étaient illustrées par la correspondance avec la municipalité, venant d'un côté du représentant de l'EWf, B. J. Moody, et de l'autre du révérend W. Hillman qui soutenait les Douze Tribus. Ce dernier était membre de l'EWf, mais les années du *därg* partagées avec les Douze Tribus avaient probablement renforcé leurs liens. Il semblerait que B. J. Moody ait d'abord été désigné comme représentant de la communauté, mais sa légitimité fut tout de suite contestée par les autres. W. Hillman indiqua que vingt-neuf personnes ne pouvaient le reconnaître comme représentant⁵. B. J. Moody se plaignit à la municipalité que les membres de l'autre groupe refusaient de coopérer et qu'il allait faire appel aux autorités d'Addis-Abeba⁶. Le maire, Negaw Gebreal, demanda par la suite que le représentant soit élu au sein des dix-huit familles auxquelles des parcelles avaient été attribuées à la fin des années 1980 et qui étaient bien connues de l'administration – toutes membres des Douze Tribus⁷.

Les démarches incessantes et contradictoires des rapatriés, leur incapacité à trouver un accord interne et une représentation commune fragilisèrent leur position locale. Les autorités éthiopiennes saisirent qu'il y avait un contentieux historique entre l'EWf, dont elles commençaient à connaître l'histoire et les Douze Tribus, dont ils connaissaient la plupart des membres et étaient désignés comme « la communauté jamaïcaine » dans les archives municipales. Un seul interlocuteur avait été demandé par la municipalité, mais un double dialogue s'établit finalement avec les représentants de chacun des groupes, ce qui était un frein aux installations et à l'exécution de projets de développement. L'autre frein était l'administration locale éthiopienne, principal interlocuteur des rapatriés et intermédiaire essentiel dans tout projet d'installation et de développement. Revenons un instant sur les transformations de ce qui était déjà souvent appelé le *jamaica säfär*, le « quartier jamaïcain », qui illustraient les modes de communication complexes entre administration locale et rapatriés ainsi que les dynamiques d'urbanisation autour de la ville de Shashemene.

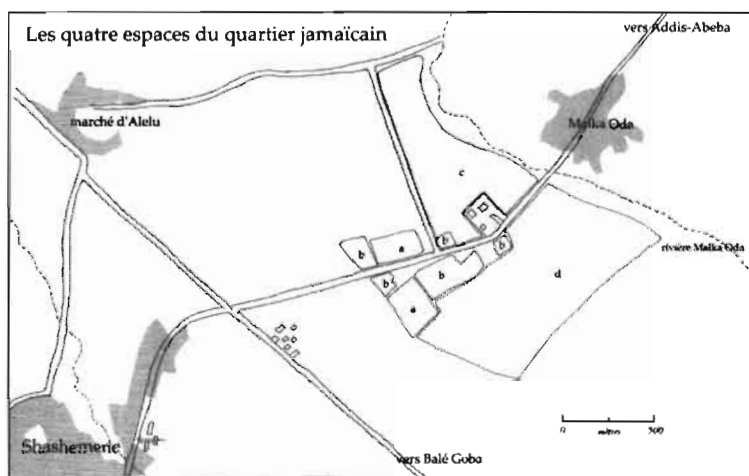
⁵ W. Hillman à Negaw Gebreal, maire de Shashemene, 30 novembre 1992. In Archives de la municipalité, Shashemene, *Yädassé qut'er gä* 8.

⁶ B. J. Moody à Negaw Gebreal, maire de Shashemene, 7 décembre 1992. In Archives de la municipalité, Shashemene, *Yädassé qut'er gä* 8.

⁷ Negaw Gebreal, maire de Shashemene à W. Hillman, 8 décembre 1992. In Archives de la municipalité, Shashemene, *Yädassé qut'er gä* 8.

3. Les transformations du « quartier jamaïcain »

Remaniées après 1991, les chaînes d'autorité furent rendues encore plus complexes suite à la fédéralisation du pays, et le processus de demandes de permis de construire devint particulièrement laborieux. L'infrastructure n'arriva que très lentement dans le quartier, mais les arrivées et les installations furent en pleine croissance pendant les années 1990, avec une accélération notable à la fin de la décennie. Les archives de la municipalité regorgent de demandes de permis de construire déposées par la communauté. Elles étaient de plusieurs ordres : construction d'une maison, amélioration de la construction existante, ou construction d'une clôture, en bois ou en briques⁸. Pour pouvoir être honorées, ces demandes devaient être accompagnées d'un « master plan » sur lequel devait être reporté le site, l'aire de la parcelle et le projet de construction. Mais les plans de la ville usités étant largement dépassés - le dernier datait de 1967 - la plupart des parcelles n'y figuraient pas. Dans leur ensemble, ces procédures d'autorisation à la construction ne suivaient un mécanisme ni clairement défini ni transparent et présentaient des cas parfois paradoxaux voire contradictoires. De plus, les limites officielles de la ville coupaient le quartier en deux, distinguant des parcelles sous l'autorité de la municipalité et d'autres sous l'autorité des associations paysannes qui administraient des terres de plus en plus habitées, résidentielles et urbaines. Dans le plan de développement urbain de 2000, ces dernières terres rurales avant la rivière devaient être incorporées à la ville et leur administration par les associations paysannes devait glisser vers un statut administré par un *qäbälé*. Un changement d'échelle s'impose pour permettre une lecture plus fine des enjeux de l'installation sur les terres de Shashemene.



⁸ Elles sont pour la plupart dans le dossier *Yädassé qut'er gä* 8 in Archives de la municipalité, Shashemene.

À l'intérieur du « quartier jamaïcain », plusieurs espaces peuvent être distingués :

a. Un espace rural en transformation : les dix-huit parcelles attribuées dans les années 1980, qui basculèrent dans les limites de la ville et sous le contrôle de la municipalité ;

b. Les parcelles « rescapées » des réformes de 1975, situées hors des limites de la ville et transformées par des arrangements entre les personnes ;

c. Alelu, le « *addis säfär* », le nouveau quartier situé hors des limites de la ville jusqu'au Master Plan de 2000, où plus d'une centaine de parcelles ont été dessinées en quelques années ;

d. Awasho, hors des limites de la ville jusqu'au Master Plan de 2000 et qui avait été occupé dès la moitié des années 1980 par des Oromos venus des campagnes environnantes.

En changeant d'échelle, en quittant le quartier pour les espaces qui le composent, des développements résidentiels différenciés peuvent être distingués qui illustrent la complexité des dynamiques d'installation après 1991.

a. Un espace rural en transformation : les dix-huit parcelles

Dix-huit parcelles avaient été attribuées aux Jamaïcains membres des Douze Tribus par les associations paysannes d'Alelu et d'Awasho en 1986. Elles étaient situées en nombre égal des deux côtés de la route juste avant l'entrée dans la ville de Shashemene. Parce qu'elles étaient des terres rurales à l'époque, aucune construction n'avait pu s'y bâtir et le manque de fonds durant la période du *därg* avait de toute façon limité toute velléité de construction. Au cours des années 1990, l'administration de ces dix-huit parcelles bascula des associations paysannes à la municipalité, c'est-à-dire d'un espace rural à un espace urbain. Jusqu'alors, en raison du statut rural antérieur les résidents ne payaient pas de taxes à la municipalité et n'y étaient donc pas enregistrés. Quand les résidents voulurent commencer à bâtir et soumettre des plans de construction à la municipalité, ils furent déboutés car ils n'avaient pas les « certificats » ni les preuves de résidence légitime qui leur étaient demandées par la municipalité⁹. Pour s'extraire des difficultés induites par le changement de statut de ces parcelles, leurs résidents demandèrent à un architecte de Shashemene, en 1994, d'en faire un relevé afin qu'elles puissent être prises en compte par la municipalité dans les plans de développement urbain¹⁰. Ce cadastre était en fait la première représentation cartographique de l'installation sur les terres. Le document original est conservé à

⁹ Entretien avec J. Douglas, Shashemene, 29/09/2003. Dans les archives de la municipalité (*Yädassé qu'er gä* 8), seulement deux certificats de propriété apparaissent, un daté du 4 *yekatit* 1986 *a.m.* (11/02/1994) pour une maison dans le *qäbälé* 01, et un autre non daté pour une maison dans le *qäbälé* 010.

¹⁰ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 29/01/2003.

la municipalité de Shashemene et le représentant des Douze Tribus en a une copie en sa possession¹¹. Il atteste des formes et des limites des parcelles et il donne les noms de ceux qui s'y sont installés, mais il n'en est pas pour autant un document attestant la propriété des terres.



*Relevé de cadastre des dix-huit parcelles, Shashemene, 1994,
Archives D. Martin, Shashemene © DR*

Une deuxième difficulté se présenta : ces parcelles qui pouvaient, une fois relevées par un cadastre, être placées officiellement sous le contrôle de la municipalité, étaient plus grandes que les autres parcelles à caractère résidentiel accordées par la ville, qui s'élevaient alors à 500m²¹². Elles s'étendaient en effet entre 1300m² et 2100m²¹³. Une situation paradoxale se dessina : la ville reconnaissait le caractère résidentiel de ces espaces mais ne pouvait les soumettre aux mêmes procédures, notamment celle des taxations, car elles étaient plus grandes que l'espace résidentiel urbain autorisé, et donc illégitimes. La solution proposée par la municipalité était de soumettre à bail toute parcelle résidentielle dont l'aire dépassait 500m², ce qui permettait l'application d'une autre procédure tarifaire. D'une taxe annuelle de l'ordre de 500 *berr* annuels pour une parcelle urbaine à la taille autorisée, le prix annuel pour chacune des dix-huit parcelles montait alors jusqu'à 3000 *berr*, une somme trop élevée pour pouvoir être honorée

¹¹ Cadastre émis par le *Technical and Land Administration Department* de la municipalité de Shashemene, daté 21/03/1994 in Archives de la municipalité, *Yädassé qut'er gä* 8 et Archives privées D. Martin.

¹² Voir les notes manuscrites sur un courrier du *gäbälé* 010 à la municipalité, daté 3/05/1995. De plus, dans le Master Plan de 2000, ces superficies ont été réduites à un maximum de 200m² en ville, voir MP (2000 : 126).

¹³ Ces données sont tirées des différents cadastres qui apparaissent dans les archives de la municipalité (*Yädassé qut'er gä* 8). Ce sont une dizaine de relevés, souvent des dessins sommaires et la moyenne élevée des superficies (5000m²) s'explique car plusieurs des parcelles étaient des rescapées des réformes de 1975, plus grandes donc que les attributions successives.

par ceux qui y étaient installés¹⁴. Pour résumer, les dix-huit parcelles devaient faire partie de la ville et quitter le statut rural pour pouvoir être construites, mais légitimer la propriété sur les parcelles résidentielles coûtait trop cher aux résidents en raison de leur superficie. Dans cette situation bloquée, un *modus vivendi* fut trouvé qui pourrait se résumer ainsi :

« [La municipalité] nous conseilla de ne pas nous inquiéter pour les papiers à cause de la question d'argent, 'alors faites ce que vous voulez, construisez'. Ils ne demandaient pas de permis de construire et c'est comme ça qu'on a construit, même avec peu d'argent, mais normalement il fallait avoir des documents pour pouvoir construire, pour être intouchable. Il reste un litige entre nous, car ils ne devraient pas nous prendre de taxe sur des terres offertes »¹⁵.

Pouvant construire même sans autorisation officielle mais néanmoins gêné par l'absence de documentation légitimant l'occupation des parcelles, notre interlocuteur souligna un « litige », un autre élément de contestation. Du point de vue des rapatriés, puisqu'ils avaient été invités à venir s'installer sur ces terres sous l'ancien régime, aucune forme de taxation ne devait leur être applicable. Cette revendication n'était alors pas recevable par la municipalité qui peinait déjà à intégrer ces parcelles résidentielles trop grandes dans la planification urbaine, plus encore à reconnaître la légitimité des « Éthiopiens du monde » à venir s'installer à Shashemene. Malgré cet élément litigieux dont la résolution était plus du ressort du gouvernement éthiopien que de la municipalité de Shashemene, les constructions allèrent bon train : certaines maisons furent construites collectivement, sur un principe de « tournante » des travaux qui devait assurer à chacun, dans l'ordre des arrivées, une maison financée par les Douze Tribus et bâtie par les membres sur place¹⁶. En attendant leur tour, certains se débrouillèrent et construisirent seuls. Le bâti était alors partiellement en briques, plus souvent de torchis recouvert de ciment, avec un toit en tôle. Quelques uns « mangèrent » leurs fonds disponibles et vivent encore dans des maisons entièrement en torchis ou en bois, souvent inachevées. D'autres bénéficièrent d'une aide extérieure directe, ce qui permit des constructions en dur, solides et vastes. La situation était néanmoins fragile : les autorités locales étaient prêtes à laisser construire en « fermant les yeux » mais sans remettre un certificat de propriété, créant alors le risque que, par un changement de personnel au sein de l'administration ou par une soudaine application précise de la loi, les nombreuses constructions en cours soient arrêtées sans préavis.

Le cas d'un résident illustre cette insécurité : arrivé en 1976 mais installé seulement depuis 1992 sur une de ces parcelles, il vivait jusqu'alors dans deux

¹⁴ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 29/01/2003.

¹⁵ Entretien avec D. Martin, Shashemene, 29/01/2003. « *So [the municipality] advised us not to worry about the paper in our hand because it is money, so do what you want to do, build. They don't want the permission to build, so that's how we build, even with no money still, but customarily you should have documentation in order to build, being untouchable. There is a problem amongst us, a query, they shouldn't take tax on us, on the land grant* ».

¹⁶ Entretien avec A. Nevers, Shashemene, 28/09/2003.

pièces faites de bois et de tôle avec sa femme et ses neuf enfants. Sans apport financier extérieur, il avait réussi à poser en 1999 des fondations pour une maison en dur sur la même parcelle. Quatre ans plus tard, alors qu'elle était presque achevée, la maison fut détruite et les matériaux confisqués par des employés de la municipalité, provoquant la colère et l'incompréhension des résidents :

« Des terres nous ont été données, nous sommes reconnus par le gouvernement comme des résidents venus de Jamaïque et la communauté fait tout officiellement, nous avons un président de la communauté et un corps exécutif qui s'occupent de toutes les communications officielles. Cette maison en particulier et toutes les maisons que nous avons construites ici passent par le gouvernement, à Nazaret, à Addis-Abeba et à la municipalité de Shashemene. Toutes ces choses sont en cours. Depuis qu'ils ont détruit ma maison, le processus s'est particulièrement accéléré »¹⁷.

La destruction sans préavis de cette maison poussa les résidents à protester pour que leurs constructions soient respectées. Ils s'adressèrent à tous les échelons de la hiérarchie administrative - municipalité, gouvernement régional (Nazaret) et gouvernement fédéral (Addis-Abeba) - pour essayer de faire reconnaître, encore une fois, leur droit à vivre et à construire sur ces parcelles. L'expansion de la ville, sanctionnée par le Master Plan de 2000, faisait de cet espace limitrophe un enjeu pour une municipalité qui devait asseoir son contrôle sur d'anciennes parcelles rurales et qui était probablement inquiète de l'expansion générale des constructions dans le quartier, comme nous le verrons plus loin. Le *modus vivendi* qui avait prévalu plusieurs années entre résidents et municipalité montra ses limites et le caractère instable de la situation provoqua de nombreuses correspondances et discussions à différents niveaux.

La municipalité était prise entre plusieurs feux, peut-être attisés par la mauvaise volonté de ses administrateurs à faciliter l'installation des Jamaïcains. D'un côté, elle était assaillie de demandes de la part des résidents jamaïcains et de l'autre elle réitérait l'argument selon lequel le manque d'attestations officielles des résidents l'empêchait d'approuver leur bâti : « Il n'a pas été considéré possible de leur donner les certificats valables parce qu'ils n'ont aucune information de base »¹⁸. La municipalité était pourtant tout à fait consciente que le ministère des affaires étrangères leur avait « rappelé avec insistance que leurs droits [des Jamaïcains] devaient être préservés et que leur morceau de terre ne devait pas être

¹⁷ Entretien avec N. Marshall, Shashemene, 27/09/2003. « *Land grant was given to us and we are recognised here by the government that we are settlers from Jamaica and we do everything official through community, and we have a chairman of the community body, a executive body and they look after all official business. This particular house including all the houses that we built on the land is processed through the government, Nazaret and Addis-Abeba and the Shashemene meker bét. Now all these things are being processed. Especially since they destroyed my house, the process step up* ».

¹⁸ Municipalité de Shashemene au bureau de développement urbain de l'East Shäwa Zone (Urban Development Office of East Shäwa Zone), 22/3/1994 a.m. (1/12/2001), in Archives de la municipalité, Yäädassé qu'er gä 8.

pris ou touché »¹⁹. De plus, prenant en compte le fait que les résidents avaient été présents pendant vingt-cinq ans à Shashemene et qu'ils avaient des projets de construction, le gouvernement régional de l'Oromiya insista auprès du bureau de développement urbain de la région concernée : « [Les Jamaïcains] possèdent cette terre, ils devraient recevoir une lettre de propriété et vous devez leur certifier qu'ils peuvent construire »²⁰. La protection apportée par les « hautes autorités » était le relais d'une politique plus générale de respect des résidents. Mais elle ne répondait pas au besoin d'ordres directs et concrets qu'avait la municipalité et n'expliquait pas pourquoi elle avait pris la liberté de détruire une des constructions des Jamaïcains. Le manque de légitimité contrecarrait le développement entrepris par les résidents sur ces dix-huit parcelles, mais les problèmes qu'ils rencontrèrent illustraient aussi le bras de fer entre pouvoirs locaux, régionaux et centraux et, de façon plus générale, les chemins tortueux des communications et la complexité des relations au sein de l'administration éthiopienne.

b. Les parcelles rescapées des réformes

Malgré la grande réforme foncière de mars 1975 qui nationalisa toutes les terres du pays, quelques parcelles furent préservées par leurs habitants jamaïcains. Ces parcelles rescapées des réformes étaient situées pour la plupart hors des limites de la ville, et de par leur taille elles offraient encore après 1991 des possibilités d'installation pour les nouveaux arrivés. Elles restaient néanmoins limitées car ces espaces étaient alors clos et entourés de nombreuses habitations et d'une plus grande densité d'habitants. Les installations sur ces parcelles dépendaient pour la plupart des relations, personnelles ou organisationnelles, avec ceux qui y étaient installés et plusieurs cas de figure se présentaient : d'abord des conflits, lorsque des Rastas, revenus après de longues années d'absence, trouvèrent un espace matériel transformé et ne purent se réinstaller sur leurs parcelles originales ; ensuite des arrangements à l'amiable entre les personnes, qui facilitèrent les implantations. Ces différents exemples mettent en lumière le morcellement qui guettait ces parcelles restées parmi les plus grandes.

Le cas de Carmen Clarke illustre un de ces conflits liés à un retour à Shashemene après des années d'absence. Membre de l'EFW, Carmen Clarke était arrivée en Éthiopie en 1969, à l'âge de 35 ans, et avait bénéficié de la division parcellaire de 1970 avec les dix hectares qui lui étaient attribués. Après la révolution, elle repartit en Jamaïque et se logea à Trench Town où la violence politique continuait de battre son plein et rendait ces quartiers de plus en plus dangereux. Elle reprit des études pour devenir infirmière et obtint des responsabilités au sein de l'Église orthodoxe éthiopienne qui s'était ouverte en

¹⁹ Municipalité de Shashemene au bureau de développement urbain de l'*East Shäwa Zone*, 22/03/1994 a.m. (1/12/2001). in Archives de la municipalité, *Yädassé qut'er gä* 8.

²⁰ Gouvernement de l'Oromiya au bureau de développement urbain de l'*East Shäwa Zone*, 11/11/1994 a.m. (17/08/2002), in Archives de la municipalité, *Yädassé qut'er gä* 8.

1970 à Kingston (Abuna Yeschaq 1997 : 203-217). Elle raconte qu'elle avait toujours su qu'elle reviendrait en Éthiopie. Après le décès de sa mère en 1994, elle a encore une fois tout laissé derrière elle - mari, travail, maison - et à soixante et un ans, elle revint à Shashemene²¹. Elle n'y retrouva pas ses dix hectares, qui avaient été nationalisés, ni sa petite maison de torchis qu'elle avait confié à quelqu'un. En effet ce dernier l'avait par la suite donné à un membre des Douze Tribus arrivé en 1977 qui y avait logé deux autres personnes durant le *därg*. C. Clarke avait prévenu de son retour et de sa volonté de récupérer sa maison, mais dès la réception de cette nouvelle, l'occupant partit enregistrer la maison au *qābālē* à son nom et paya la taxe de 350 *berr* annuels. C. Clarke fit appel dès son retour, mais elle n'avait aucun document prouvant sa propriété et n'était détentriche que d'un visa touristique, alors que l'occupant avait un permis de résidence en ordre. Pour les autorités locales la situation était claire, Clarke fut déboutée et après vingt ans d'absence, elle ne put récupérer sa maison²². Logée chez un des officiers de l'EFW pendant neuf mois, une petite parcelle lui a été finalement trouvée et elle put se réinstaller un peu plus loin, du côté d'Alelu. Déçue et amère, elle y ouvrit un orphelinat sous le patronage de l'Église orthodoxe.

Un autre exemple est celui de Gladstone Robinson, revenu des États-Unis en 1990 après huit ans d'absence et plusieurs visites de courte durée. Il avait confié sa parcelle et la construction dans laquelle il avait tant investi à sa femme éthiopienne et sa belle-famille. Mais il ne put les récupérer à son retour. En effet, ils affirmaient que ces biens leur avaient été donnés et il était hors de question pour eux de quitter les lieux. G. Robinson et sa belle-famille se lancèrent dans différents procès souvent reconduits en appel. Des événements à caractère dramatique eurent lieu avec l'utilisation de faux documents, la corruption de témoins et l'intervention de l'armée. Craignant de tout perdre, la belle-famille commença par vendre les feuilles de tôle du toit puis à diviser la parcelle pour en vendre des morceaux à des Rastas ou à des Éthiopiens. G. Robinson s'empressait de les racheter au prix fort. Après dix ans de tractations judiciaires et de menaces de part et d'autre, G. Robinson n'avait toujours pas réussi à recouvrer sa propriété située sur la parcelle²³. Il était alors installé presque en face avec sa nouvelle famille, dans une petite maison posée au bord de la route sur ce qu'il restait de la parcelle attribuée à Vincent Beckford en 1970.

Dans d'autres cas, un certain nombre d'arrangements purent néanmoins se conclure et ne menèrent pas à des conflits d'une telle ampleur. Au contraire, ils répondirent à des besoins, d'espace d'une part et de finances d'autre part. Ainsi, au côté de la parcelle de V. Beckford se trouvait une des plus grandes parcelles rescapées des nationalisations, celle de Inez et Clifton Baugh. À l'occasion des célébrations du centenaire d'Hailé Sellassié I^{er} en 1992, un Tabernacle provisoire

²¹ Entretien avec C. Clarke, Shashemene, 12 et 13/11/2001.

²² Entretien avec Amina et Alemitu, Shashemene, 5/09/2003.

²³ Entretien avec G. Robinson, Shashemene, 19/03/2003.

avait été construit juste devant leur demeure. Le Tabernacle était un espace sacralisé dans lequel les Rastas pouvaient conduire le culte rendu à Hailé Sellassié I^{er} sous l'autorité rituelle de l'Ordre de Nyabinghi. Le Tabernacle était circulaire, couvert d'un toit de branchages ou de tôle mais aux côtés ouverts. Autour du pilier central, sur une table généralement couverte d'un linge blanc, des Bibles, des images de l'empereur, des drapeaux éthiopiens et quelques offrandes étaient déposées. L'espace du Tabernacle prenait tout son sens dans le contexte religieux jamaïcain car son organisation, comme les objets qui y étaient exposés, rappelaient la proximité culturelle qui existait entre les pratiques rituelles des Rastas et celles du revivalisme, étudiées notamment par Barry Chevannes (1994 : 21-22). Après les festivités de l'été 1992, le comité organisateur du centenaire se retrouva chargé de la construction d'un Tabernacle permanent à Shashemene. Poursuivant la campagne internationale qui avait contribué au succès du centenaire, le comité vendit des certificats de contribution à la construction du Tabernacle à Shashemene, de l'ordre de cinq livres sterling britanniques chacun. En 1995, avec le revenu de plusieurs centaines de certificats vendus à la communauté rasta internationale, les fondations du Tabernacle furent bâties à Shashemene à côté de la demeure des Baugh. Une parcelle fut délimitée sur la leur et louée pour une somme de mille dollars annuels, envoyés depuis l'Angleterre²⁴. Deux personnes furent responsables des premiers travaux et logèrent sur place pour protéger les matériaux, dont Bongo Salomon, qui avait déjà construit un Tabernacle en Jamaïque et celui, provisoire, de 1992 :

« Quand je suis venu à Shashemene, j'y ai apporté de la lumière en construisant le Tabernacle. (...) Je suis sérieux, je suis venu construire cette fondation au nom de Sellassié I^{er} parce qu'avant ça il n'y en avait pas en Afrique, c'est le seul en Afrique. Maintenant il y en a un en Afrique du Sud où les gens pouvaient aller et prier le Dieu noir. Partout ailleurs c'est le Christ blanc. Il a son dessein et Shashemene est devenue lumineuse »²⁵.

La fondation du Tabernacle était une étape importante dans l'installation des Rastas à Shashemene. Comme le soulignait notre interlocuteur il y avait un Tabernacle en Afrique du Sud, construit récemment, mais celui de Shashemene était le premier, symbolisant ainsi la réalisation du retour physique et spirituel des Rastas en Afrique suite à la promesse du Dieu noir. La localisation du Tabernacle sur la grande parcelle des Baugh montrait comment un espace collectif avait pris forme à travers des accords entre les résidents à la recherche de fonds et les Rastas arrivant à la recherche de terres. C'était aussi, indirectement, une façon de « protéger » les terres des Baugh car ceux-ci, âgés, ne pouvaient plus les exploiter

²⁴ Entretien avec Empress Baby I, Shashemene, 16/09/2003.

²⁵ Entretien avec Bongo Salomon, Shashemene, 22/09/2003. « *When me come Shashemene, I bring light to Shashemene by building the Tabernacle. (...) Me serious, me come build foundation in name of Selassie I cause none of this was in Africa before, plus it is the only one in Africa, one in South Africa now, where people go and praise the Black God. Everywhere else is the White Christ. It has its purpose and Shashemene get bright* ».

complètement et ils n'étaient pas à l'abri d'un revirement de l'administration rurale qui aurait pu vouloir s'approprier ces espaces en friche au bord de la route. En effet, avec le développement général de Shashemene, tous les espaces au bord de la route prenaient une valeur commerciale. D'autres parcelles rescapées, comme celle de V. Beckford, accueillirent les initiatives des nouveaux arrivants : un Rasta loua un espace sur la parcelle de Beckford pour y installer *Rasta Alem*, le « monde rasta », composé d'un grand conteneur dans lequel il travailla et vécut plusieurs années, d'un atelier de travail du macramé et d'une bibliothèque, visibles par les passants et visiteurs sur la route²⁶. Ces installations sur les parcelles rescapées des réformes signalaient un morcellement des terres du quartier, qui s'inscrivait dans la dynamique plus générale de densification de la population et de la pression de plus en plus forte exercée sur les terres, auxquelles de nombreuses personnes voulaient avoir accès.

c. L'ouverture de Alelu

Alelu était formé par une pente douce bordant les bâtiments de la *Road Authority*, limitée par la rivière d'un côté et par un large chemin de l'autre. La densité des habitants était l'une des plus faibles du quartier jusqu'au milieu des années 1990 et les Éthiopiens, à travers les associations paysannes, y contrôlaient de larges parcelles strictement dévolues à l'agriculture²⁷. Pourtant, des stratégies de négociations se mirent en place entre paysans et Rastas afin de faciliter l'installation des arrivants de plus en plus nombreux. Cependant c'est seulement en 2000 qu'une lettre du *wäräda* de Shashemene s'adressait à l'administration d'Alelu pour signaler son inquiétude sur les transactions foncières qui avaient cours dans le quartier :

« Autour de la communauté des Jamaïcains, des terres sont vendues et achetées illégalement. Si ça continue dans le futur, les paysans n'auront plus de terres à cultiver. Cela irait aussi à l'encontre du Master Plan. Donc à partir d'aujourd'hui, cette affaire doit être suivie »²⁸.

La préoccupation du *wäräda* était double : le futur des paysans qui bientôt ne pourraient plus cultiver faute d'espace et le risque de débordement sauvage du développement de la ville de Shashemene. Depuis des années pourtant, les installations allaient bon train et réussissaient à contourner la loi. Marquant ainsi la distance qui sépare la loi des pratiques locales, un voisin éthiopien nous informa sur ces détours et procédures informelles mais fort communes²⁹ :

²⁶ Entretien avec Ras Mweya Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003. Voir aussi *Rastafari repatriate to Shashemene*, vidéo, I-vision productions, 2000.

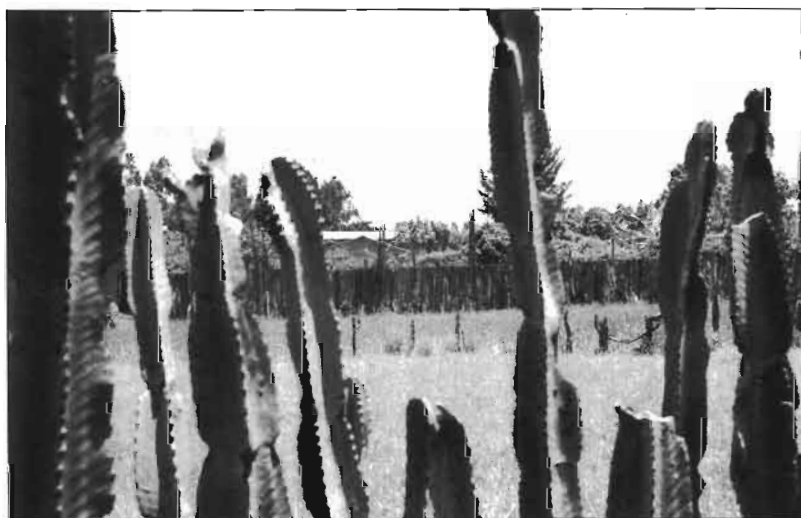
²⁷ Les cartes de l'EMA 1 :5000 publiées en 1998 ont été tracées sur une photographie aérienne de 1994. Alelu y apparaissait absolument vide, sans aucune trace de bâti.

²⁸ *Wäräda* de Shashemene à Alelu, 22/12/1993 a.m. (29/07/2001), in Archives du *wäräda*, S-8.

²⁹ Par discrétion, je ne mentionnerai pas les noms de la plupart de mes interlocuteurs sur les questions ayant trait aux transactions foncières et de bâti.

« - Pendant le régime du *därg* on ne pouvait pas acheter de terres mais maintenant on peut ?

- En fait d'une façon détournée. Pas directement. On peut seulement acheter sur contrat. Par exemple, tu veux acheter une parcelle de terre à moi qui en est le propriétaire, tu me donnes l'argent et je te donne un reçu signé. Mais pour le rendre légal, tu signeras un contrat mutuel, un contrat de vingt ou trente ans devant l'administration. Avant il y avait des *gult*, des *madäriya*. Avec le *därg* c'était fini. Après la déclaration 'la terre aux laboureurs', la terre était donnée seulement sur contrat pour des durées de temps. Mais secrètement, après que je t'ai vendu ma terre et reçu l'argent, je te donne un reçu. Devant la loi, je dirai que je te l'ai donnée en cadeau. De cette façon il est possible d'avoir de la terre à ton nom. (...) Avant ce n'était pas comme ça. (...) Et ce n'est pas seulement pour les Jamaïcains, c'est pour tout le monde. À l'intérieur de la ville c'est devenu cher, c'est moins cher hors de la ville ».



Les palissades de cactus poussent à Alelu, 2003. Photo : G. Bonacci © DR

Ce témoignage révèle combien, pour les Éthiopiens, les arrivées de ces Rastas se révélèrent économiquement plus intéressantes que chercher à préserver des terres dévolues à l'agriculture. Surtout, ces transactions contribuaient à expliquer l'influx - difficilement chiffrable - des Éthiopiens dans le quartier. Ces derniers, grâce à leur nationalité et à leur connaissance des rouages administratifs locaux, avaient accès plus facilement à la terre que des étrangers qui, eux, n'avaient aucun droit. Il ne faut pas sous-estimer l'intérêt des Éthiopiens à venir s'installer dans le quartier jamaïcain afin de pouvoir réaliser rapidement d'importantes plus-values foncières. Priest Paul de la congrégation des Bobo Ashanti était arrivé en 1992 et il

vécut deux ans dans une maison louée. Il fut l'instrument de l'ouverture du quartier d'Alelu. Il racontait ainsi sa quête pour la terre :

« Comme des terres étaient disponibles, et que des terres avaient été données aux peuples de l'ouest, j'ai cherché une parcelle pour moi-même. Je suis venu et j'ai cherché de la terre parce que je voulais m'installer et vivre sur la terre où Jah nous a poussé à vivre en tant que Rastas. En venant ici, il faut comprendre que la terre était occupée par les agriculteurs. En cherchant j'ai rencontré un agriculteur, qui travaillait au ministère de l'agriculture, pour avoir de la terre. Pas seulement pour moi mais pour tous les Rastas »³⁰.

Usant de discrétion, la position de ce fonctionnaire n'était pas précisée. En réalité le dialogue devait s'ouvrir avec les agriculteurs qui travaillaient la terre, l'occupaient et la géraient :

« La terre avait été donnée aux peuples, [et] parce que les peuples n'étaient pas là, la terre a été occupée par les natifs. Tu ne peux pas les blâmer pour ça, parce que si tu as de la terre, tu occupes la terre »³¹.

Des négociations s'établirent entre cet intermédiaire et les paysans occupants. Ils arrivèrent à un accord selon lequel des fonds étaient versés à des Éthiopiens qui libéraient alors la terre et la « donnaient ». À cause de critères administratifs, même « offerte » ou « donnée », la terre ne devait pas être vierge, mais contenir des constructions. C'est pourquoi de petites maison en torchis furent rapidement construites, avant ou juste après que les terres aient changé de mains. Les paysans étaient alors « récompensés » pour ce qui se trouvait sur les terres lors du changement d'occupant, bâti ou culture :

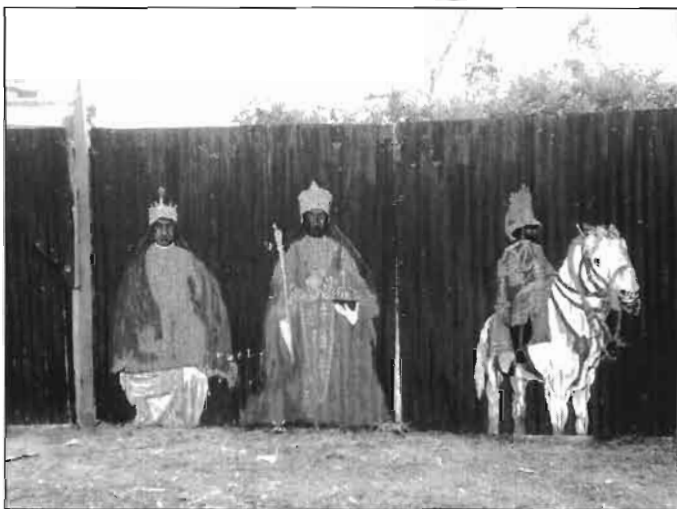
« Pour ce que je comprends qu'il se passe ici, la terre, tu ne peux pas acheter la terre, la terre appartient à Dieu tout-puissant. Mais maintenant tu dédommages, tu dédommages pour quelque chose, une construction, oui, ou une récolte sur la terre ou quelque chose d'autre. En parlant d'acheter de la terre, ici on n'achète pas de la terre, on récompense quelqu'un qui a habité sur la terre et l'a gardée pendant un certain temps »³².

³⁰ Entretien avec Priest Paul, Shashemene, 28/09/2003. « *Since land was available, as land was granted to people of the west, I seek a little plot for myself. So I come down and seek for land 'cause I want to sekkle [settle] Isself to live the land which Jah inspired us to live as Rastaman. Coming here, you haffi [have to] understand that the land was occupied by the farmers. Seeking me get fe meet with a farmer, a man that work in Ministry of agriculture, so to get land. Not just for myself, but for Rastaman in general.* »

³¹ Entretien avec Priest Paul, Shashemene, 28/09/2003. « *The land was given to the people, [and] because the people wasn't here the land was occupied by the natives. You couldn't blame them fe that, cause if you have land you haffi occupy the land.* »

³² Entretien avec Priest Paul, Shashemene, 28/09/2003. « *To my understanding of what is happening here still, the land, you can't buy land, land belong to Almighty God. But now is compensate you a compensate for a thing, whether for a building – yeah or a crop on the land or something, you a recompense. Speaking of buying land, here we nah buy land here, we recompense for the one who dwelt on the land and kept the land for a period of time.* »

La transaction financière était ainsi formulée comme un échange entre les propriétaires « légitimes » qui étaient les rapatriés et les « occupants » qui devenaient alors des gardiens de la terre. Sur près de cent cinquante parcelles qui s'étendaient en 2002 dans l'*addis säfär*, le nouveau quartier d'Alelu, au moins quatre-vingts furent rendues accessibles aux Rastafariens par ce même intermédiaire entré en négociation avec les paysans³³. Elles furent toutes rapidement clôturées par des cactus, des barbelés, des planches ou encore des briques et des portails pour les plus riches. Pourtant, une fois clôturées, beaucoup restèrent inoccupées, les nouveaux propriétaires repartant vers Addis-Abeba ou à l'étranger. Les maisons en torchis restèrent longtemps les seules constructions, mais de nombreuses et vastes maisons en dur s'élevèrent, la plupart avec des chantiers s'étalant sur plusieurs années, offrant ainsi du travail aux Éthiopiens mais aussi aux Jamaïcains rodés au travail du bâtiment. Cette architecture contrastait avec les formes plus courantes construites par les Éthiopiens, qui restaient majoritairement en torchis. Les maisons des Éthiopiens n'avaient plus la forme circulaire des *täkul*, mais étaient carrées ou rectangulaires et leur taille se mesurait au nombre de feuilles de tôle nécessaires pour le toit. Les nouvelles maisons, même si leur construction était parfois lente, avaient des jardins privés où poussaient fleurs, fruits, légumes et pois, des terrasses, des espaces intérieurs plus vastes, des fenêtres protégées par du fer forgé, souvent représentatif et coloré ; et des toilettes extérieures en dur.



Hailé Sellassié et l'impératrice Menen peints sur les palissades en tôle d'Alelu, 2007. Photo : G. Bonacci © DR

³³ Ainsi, en 2007, Priest Paul s'est vu formellement honoré par les maires sortant et entrant de Shashemene ainsi que par le représentant du *qäbälé* pour sa contribution au développement du quartier.

Entrons dans un de ces *gebbi* où l'installation fut récente. Un jeune couple, lui Caribéen d'Angleterre et elle Éthiopienne métisse élevée en Allemagne, s'installa entre la *Road Authority* et la rivière. Après une première visite en 1998 en Éthiopie, ils se rapatrièrent en 1999. Restés un temps à Addis-Abeba ils purent en 2000 acquérir des terres à Shashemene. Ils choisirent un emplacement qui était encore libre et qui leur plaisait, où quelques arbres étaient déjà plantés et où la vue était belle. Cet espace n'avait alors pas de voisins directs, et occupait en fait trois parcelles rurales de 800m² chacune et un petit surplus, ce qui donnait une aire totale de 2500m². Le prix était alors fixe, de l'ordre de 4600 *berr* par parcelles, même si en totalité, ils durent déboursier seulement 13 200 *berr* (1320 euros). Sur cette somme, 2300 *berr* allèrent au paysan occupant et 2300 *berr* au *qäbälé*. Un document fut signé par l'acheteur, l'intermédiaire et deux Éthiopiens, dont l'un appliqua son empreinte. Ce document stipulait que la terre avait été donnée avec une structure en torchis de huit feuilles de tôle qui en fait n'existait pas. En une semaine l'espace fut clôturé et le jeune couple construisit rapidement une maison en torchis dans laquelle il vécut deux ans. Un autre paysan se plaignit que cette terre lui avait été louée, qu'il ne savait pas qu'elle avait été vendue et il disait vouloir faire sa récolte. Des Éthiopiens armés vinrent plusieurs fois réclamer de l'argent au couple, menaçant d'arrêter la construction en dur qui avait été commencée. Le couple fut finalement contraint de leur donner de l'argent afin d'être laissés tranquilles. Un Rasta qui avait des compétences en dessin industriel leur dessina un plan de construction pour la somme de 700 *berr*. Avec une aide financière venue de leur famille en Angleterre, ils commencèrent à construire une maison heptagonale légèrement surélevée, en briques régulières, avec un réservoir d'eau dans ses fondations et de grandes fenêtres de fer forgé peint. Alors que des toilettes intérieures étaient prévues, des toilettes extérieures permettaient à l'usage une économie d'eau. Deux chambres et une grande pièce à vivre avec cuisine américaine étaient simplement meublées, et deux portes laissaient passer les courants d'air.

Quand la maison en construction d'un résident des dix-huit parcelles fut détruite en 2003, avec d'autres personnes dans le même type de situation résidentielle, ce jeune couple rendit visite à la municipalité pour demander à faire enregistrer leurs installations. Plusieurs parcelles furent ainsi mesurées la même semaine, sur lesquelles une taxe foncière rétroactive devait être appliquée. Un des résidents se sentait rassuré par l'application de cette taxe :

« J'ai entendu que si tu as cette taxe foncière, tu es en conformité avec la municipalité, la terre est à toi, tu es reconnu légalement parce que tu paies, la terre est à toi. Et puis après, quand tu as ça, tu peux avoir le plan pour ta maison »³⁴.

³⁴ « I hear since you have that land tax, you are legal in the municipality, the land is yours, you are recognised legally as you pay, the land is yours. And then once you have that, you can have plan for your house ».

Le processus de légalisation de ces nouvelles installations restait néanmoins flou et n'en était qu'à ses prémices, car plus de quatre-vingts parcelles avaient été investies à Alelu par les Rastas. Le grand camp de l'*Ethiopia Africa Black International Congress* s'y trouvait et plusieurs de ses membres, les Bobo Ashanti, vivaient dans le quartier alentour. Des membres des Douze Tribus s'y étaient également installés, ainsi que d'autres affiliés à l'EWf et à l'Ordre de Nyahbinghi. L'accès à la terre d'Alelu n'était pas déterminé par l'appartenance à une organisation spécifique et de nombreux Rastas, des particuliers ou en famille, y trouvèrent des parcelles accessibles. C'est à Alelu que la première maison financée par quatre individus, dont trois vivaient jusqu'alors à Malka Oda, de l'autre côté de la rivière, put être construite. Un terrain avait été identifié, choisi et une vaste maison à un étage fut construite. L'une des personnes engagée dans cette initiative explique l'importance symbolique de cette maison bâtie par quatre personnes :

« Je pense que c'est ça l'objectif de rentrer à la maison. Pour moi, c'est de ne pas prendre des valeurs européennes égoïstes, en tant que Rastas nous devrions pouvoir vivre et travailler ensemble. (...) C'est une expression de l'unité, l'unité rastafari, c'est l'objectif, les Rastas qui viennent chez eux doivent être unis, car si nous ne pouvons pas vivre ensemble, à quoi ça sert ? Nous devons avoir des œuvres qui expriment la solidarité »³⁵.

Hors de toute affiliation officielle à une organisation, l'effort conduit pour créer cet espace commun illustre le désir d'unité formulé par des Rastas qui se rencontrèrent en vivant à Shashemene. Cette mise en commun participait, dans une dynamique générale de morcellement de l'espace rural, à la création de ce « nouveau quartier ». L'augmentation numérique des rapatriés au fil des années 1990 avait contribué à créer une forte demande sur les terres. C'est pourquoi à Alelu, où des terres « s'ouvrirent » rapidement, la concentration des nouveaux arrivés et des nouvelles maisons était importante. De l'autre côté de la route, à Awasho, les stratégies d'occupations des sols étaient similaires mais l'environnement différent, le quartier déjà bien plus construit, rassemblant une population en majorité oromo.

³⁵ « I think that's the purpose of coming home to me, it's about not taking selfish European values, as rasses [Rastas] we should be able to live and work together. (...) It's a expression of unity, Rastafari unity, that's its purpose, Rasta coming home we have to be united, but if we can't live together, what's the point of it all? We must have some works that express togetherness ».



Alelu et Awasho

d. L'insertion à Awasho

Awasho s'était trouvé dès 1985 au centre d'un programme de « villagisation ». La villagisation était un vaste programme de déplacement des populations lancé par le *dārg*. L'objectif de ce programme était d'encadrer et de réguler la population rurale en concentrant dans des villages les paysans qui vivaient dispersés. Après ce regroupement, les paysans continuaient à travailler les mêmes terres qu'auparavant même si elles étaient alors parfois distantes. (Clapham 2002 : 19 et Taddesse Berisso 2002 : 117). Près de 40% de la population rurale était concernée. Un de ces nouveaux villages fut placé au cœur de l'initial don de terres, à peine en retrait de la route. Le tracé, commun à toutes les entreprises de villagisation, s'étendait sur huit îlots sur quatre et chacun d'entre eux était constitué de huit parcelles étroites qui ne laissaient pas de place pour un jardin personnel. La plupart des habitations étaient des *täkul*, bâtisses rondes en torchis et au toit de chaume³⁶. Les terres consacrées à l'agriculture furent repoussées plus loin et toute nouvelle occupation le long de la

³⁶ C'était encore en 2000 le type d'habitat majoritaire à Shashemene (MP 2000 : 125). Seulement récemment maisons carrées et toits en tôle ont été construites, une fois les ressources nécessaires rassemblées.

route fut sérieusement limitée. Quelques officiels de l'association paysanne d'Awasho s'approprièrent des parcelles entre la route et les maisons des Jamaïcains. Sur le même modèle que le nouveau village d'Awasho, un village était construit de l'autre côté de la rivière au côté de l'ancien quartier de Malka Oda. Ce dernier était néanmoins plus petit, de l'ordre de quatre îlots sur cinq, chacun étant constitué de seize parcelles. La localisation d'un programme de villagisation au centre du don de terre initial, à Awasho, marquait la volonté qu'avait le *därg* de limiter toute revendication ultérieure sur cet espace foncier.

Il serait trop long ici d'étudier méticuleusement l'impact de la villagisation dans les environs de Shashemene, néanmoins quelques remarques peuvent être formulées. Taddesse Berisso souligna le déclin économique entraîné par les programmes de villagisation. Il était dû à la distance des terres cultivables et aux difficultés de garder le bétail à proximité par manque d'espace. La promiscuité créée par ces nouveaux villages entraîna des conflits entre familles et individus. Il éroda l'intimité des familles et les pratiques sociales locales (Taddesse Berisso 2002 : 131-132). Plus de deux cent cinquante parcelles furent dessinées et construites à Awasho, rassemblant et concentrant la majorité de la population présente dans le quartier à la fin des années 1980. La progression démographique fut importante et la densité d'habitants y était plus importante qu'à Alelu de l'autre côté de la route. Awasho resta longtemps sans clôtures, mais depuis la fin des années 1990, elles ne cessèrent de pousser, rarement en dur mais plutôt sous la forme de palissades en planches et branchages. Beaucoup d'habitations accueillait poules, chèvres et bœufs plutôt qu'un jardin personnel. Les installations des rapatriés se firent dans un contexte résidentiel et démographique plus dense qu'à Alelu et avec d'autres intermédiaires que ceux qui opéraient de l'autre côté de la route. Prenons un exemple :

Un jeune couple martiniquais arriva à Addis-Abeba fin novembre 2002 et quelques jours plus tard parvint à Shashemene. Ils logèrent d'abord dans la communauté avant de rencontrer un Éthiopien qui les présenta à un paysan prêt à vendre une parcelle située loin de la route dans Awasho, où vivait en majorité une population oromo. La parcelle, d'une superficie de 1400m², était d'abord chiffrée à 18 000 *berr* (1800 euros), mais après négociation elle fut fixée à 12 000 *berr*. L'intermédiaire éthiopien leur indiqua qu'il fallait rapidement construire pour ne pas éveiller les soupçons des autorités – alors qu'elles offraient leur connivence. L'ancien propriétaire construisit une petite maison de torchis recouvert de ciment pour 7000 *berr*, même si les rumeurs indiquaient un prix plus normal de 4000 *berr*. 2000 *berr* furent ajoutés pour la haute clôture de bambou. Avec un paiement mensuel, tous ces frais furent honorés. Un papier fut signé devant quatre témoins et indiqua que cette terre était un « don ». Mais l'intermédiaire disait avoir besoin d'argent et une certaine somme lui fut donnée. De plus, 2500 *berr* furent versés au *qäbälé* pour enregistrer la transaction mais rien ne fut signé. Par la suite, on leur dit que pour pouvoir être enregistré, il fallait être muni d'un permis de résidence. Les jeunes décidèrent d'envoyer quelqu'un à leur place avec 250 *berr*, mais encore une

fois la carte d'identité locale sanctionnant leur présence leur fut refusée. C'est finalement avec une somme de 300 *berr* que ce document fut émis, alors que le prix courant pour les Éthiopiens était de l'ordre de 35 *berr*. Les jeunes rapatriés dépensèrent 21 000 *berr* pour leur parcelle, la petite maison et la clôture et 2 800 *berr* en frais divers auprès de l'administration locale. Presque 24 000 *berr*, une somme énorme à Shashemene mais seulement près de 2400 euros à l'époque...

Cet exemple montre combien les ressources financières restaient un des grands facteurs de distinction entre les Éthiopiens et les nouveaux arrivants. Les étrangers connaissaient mal la valeur locale des choses et les Éthiopiens trouvaient de multiples moyens de tirer d'eux un maximum d'argent. Ce décalage économique traversait toutes les relations tissées à Shashemene et se déployait aussi entre les rapatriés des années 1970 et ceux des années 1990. Ces derniers, souvent venus après avoir vécu aux États-Unis ou en Angleterre avaient, d'une façon générale, un capital plus important et pouvaient investir plus rapidement dans de vastes maisons en dur. De plus, l'inflation des prix fut extrêmement rapide. Longtemps resté moins cher qu'Alélu, Awasho n'en a pas moins vu le prix de ses parcelles tripler en deux ou trois années. En bordure de la route, elles grimpaient jusqu'à 25 000 *berr* pour une terre vide et non cultivée et 80 000 *berr* pour un emplacement commercial. Devant cette inflation, certains préférèrent s'installer à Malka Oda, en louant des maisons et en y faisant souvent des travaux pour les réaménager et améliorer leur état. Quelques autres trouvèrent un logement en ville, parfois dans l'attente des fonds qui leur permettraient de commencer à construire. Les pratiques induites par la pression exercée par les nouveaux arrivants étaient à double tranchant : elles étaient informelles par nécessité, car dépendantes d'une politique plus générale d'accueil des « rapatriés » en Éthiopie ; et cette informalité contribuait à créer un climat social inégalitaire et corrompu.



Awasho après la saison des pluies, 2003. Photo : G. Bonacci © DR.

En changeant d'échelle, en quittant le quartier jamaïcain pour les espaces qui le composent, des développements résidentiels différenciés ont été distingués qui

illustraient la complexité des dynamiques d'installation après 1991. Elles furent marquées par la multiplicité des acteurs au sein de la communauté rasta et de leurs interlocuteurs éthiopiens. Les membres des organisations rastas, mais aussi les familles et les individus, multiplièrent les demandes et les démarches pour avoir accès à la terre et voir leurs résidences légitimées. Les terres étaient sous la responsabilité ou le contrôle de la municipalité, des associations paysannes mais aussi des occupants éthiopiens. Ainsi, pour y avoir accès, les stratégies des Rastas se déploierent soit de façon officielle vers divers services administratifs, soit de façon officieuse vers la population éthiopienne. Si les uns et les autres, dans l'ensemble, trouvèrent des terrains d'entente plus ou moins formels, de nombreuses questions n'étaient pas encore résolues. Quels étaient les documents qui prouvaient les droits des Caribéens sur ces terres données par Hailé Sellassié ? Comment une politique gouvernementale de reconnaissance de leur présence pouvait-elle être appliquée localement par les autorités en charge de la ville et de sa périphérie ? Comment les tâtonnements et les négociations au quotidien se traduiront-ils dans la perspective plus générale de développement de la ville ? La présence des Caribéens à Shashemene soulève des questions inédites dans la société éthiopienne sur la place et le champ d'action des étrangers. Pourtant, leurs difficultés n'étaient peut-être pas bien éloignées de celles rencontrées par les Éthiopiens, sur qui pesaient aussi les chemins tortueux de l'administration. Il reste que les installations des Rastas caribéens à Shashemene contribuèrent à transformer très rapidement ce qui était déjà connu comme le *jamaica säfär*, le quartier jamaïcain. Elles marquaient une étape nécessaire à tout futur développement : le bâti résidentiel était une condition préalable au développement général du quartier et à la mise en place de projets sociaux ou commerciaux de plus grande envergure. Les plans prospectifs de développement urbain, dessinés en 2000, contribueront eux aussi, lorsqu'ils seront réalisés, à transformer le quartier. L'espace administré par la ville s'étendra jusqu'à la rivière, englobant toutes les installations des Rastas et reprenant le pouvoir que les associations paysannes exercent à Alelu et à Awasho³⁷. Nouvelles routes, nouveaux services et nouveaux statuts des terres fragiliseront plus encore les installations des rapatriés si aucune politique claire ne vient s'attacher à leur cas et remédier à l'imbroglio foncier dans lequel ils se trouvent.

4. Empreinte locale et vie sociale

Aux relations foncières se superposent les relations sociales. La vie à Shashemene au cours des années 1990 pourrait faire l'objet de plusieurs approches, et notamment d'analyses ethnographiques qui traiteraient dans leur épaisseur les dynamiques sociales insérant les rapatriés dans le contexte éthiopien et dans les réseaux diasporiques. Nous devons nous limiter ici à souligner quelques aspects qui les caractérisent.

³⁷ Voir les cartes du NUPI, Shashemene Development Plan, 1 : 2,000 (2000).

a. Relations

L'arrivée à Shashemene n'était jamais facile et les premières semaines, les nouveaux arrivés étaient des proies visibles. Ils étaient encore généreux, avec peu de repères et sans s'en rendre compte pouvaient faire des jaloux. Tous, ils traversèrent ce qu'ils appelaient « l'épreuve du feu ». Cette expression faisait écho au récit biblique de Shadrak, Méshak et Abed Nego, jetés par Nabuchodonosor dans la fournaise parce qu'ils ne reniaient pas leur Dieu. Ils furent sauvés par leur foi et ne furent pas brûlés (*Daniel* III). Un Rasta arrivant à Shashemene vivrait une situation similaire parce qu'il se trouverait volé, blessé, en souffrance, seul devant des choix qui engageaient son existence. Il serait passé à travers le feu lorsque qu'après ces épreuves il déciderait néanmoins de rester à Shashemene pour y réaliser sa foi de Rasta et le dessein divin du retour. Parmi les nombreuses images bibliques réactivées à Shashemene, celle de l'épreuve du feu était souvent évoquée, offrant une interprétation spirituelle aux difficultés rencontrées et à la volonté exercée pour rester à Shashemene. Ces difficultés étaient parfois dues aux autres Rastas présents, dont les nouveaux arrivés attendaient plus de soutien³⁸. En effet, des distinctions insulaires étaient remises en scène à Shashemene où un Trinidadien, par exemple, pouvait être moins bien accueilli par les Jamaïcains qu'un de leurs compatriotes. Les Rastas francophones, rarement à l'aise en anglais et encore moins en patois jamaïcain semblaient isolés au sein de la communauté. Mais les difficultés rencontrées étaient aussi dues à la rencontre avec les Éthiopiens. William Shack caractérisa ainsi la relation que les Éthiopiens établissaient avec les étrangers :

« La tolérance et l'indifférence, ainsi que l'absence de formes manifestes d'hostilité caractérisent pour une bonne part les attitudes des Éthiopiens envers les étrangers, quelles que soient les origines raciales ou ethniques de l'étranger ou ses inclinations religieuses » (Shack 1979: 44).

Précisant cette constatation d'ordre général, Shack souligna que les « étrangers religieux » étaient probablement ceux qui inquiétaient le plus le pouvoir éthiopien. Il pensait d'abord aux missionnaires chrétiens. Dans une certaine mesure les Rastas étaient aussi des « étrangers religieux » qui ne menaçaient pas la structure politico-religieuse de la monarchie, comme les missionnaires chrétiens, mais menaçaient peut-être les idéologies anti-monarchistes des régimes qui succédèrent à l'empire. De plus, les Rastas tentant de s'intégrer dans une couche sociale éthiopienne paysanne et pauvre, ils se trouvèrent plus directement confrontés à l'hostilité des Éthiopiens que de nombreux étrangers dans le pays.

À Shashemene, l'hostilité des Éthiopiens s'exprima, pour exemple, par des insultes qui liaient le statut social et le phénotype, notamment à travers le terme *baria*. *Baria* veut dire esclave et *barnet* est la condition de l'esclavage et de la

³⁸ C'est l'avis d'un jeune Rasta américain venu avec sa femme et son fils en Éthiopie en 1999. Voir *Rastafari repatriate to Shashemene* I-Vision Production, Shashemene, 2000.

servitude. Pour des Rastas caribéens qui se considéraient comme des hommes et des femmes libres rentrés « chez eux », *baria* était une insulte grave. Quelques-uns des Éthiopiens qui s'y risquèrent finirent à l'hôpital gravement battus. L'esclavage et la traite avaient été endémiques en Éthiopie mais furent abolis au début des années 1920 (Rouaud 1998). Les usages courants du terme *baria* recouvraient différents sens et évoquaient d'abord un statut social dégradé. Quand les Rastas caribéens étaient appelés *baria*, référence aurait pu être faite à leur déportation hors d'Afrique et à leur ascendance esclave. Cela aurait impliqué une certaine connaissance de la condition historique des Noirs aux Amériques. Mais la traite transatlantique n'était pas constitutive de la mémoire nationale éthiopienne comme elle l'était pour des pays côtiers comme le Ghana ou le Bénin. Le terme avait en amharique une touche plutôt méridionale. Il était lié à un espace géographique, le sud éthiopien, d'où les esclaves étaient extraits et le contrôle de l'empire étendu. La domination politique qui était exercée était souvent accompagnée de préjugés culturels. Dans ses usages d'aujourd'hui, le terme *baria* semble encore porter ces préjugés, exprimés en termes de civilisation ou de couleur de peau.

Le préjugé de la couleur s'illustra quand une femme éthiopienne, institutrice à l'école éthiopienne du quartier jamaïcain expliquait qu'elle n'aimait pas les Jamaïcains parce qu'ils étaient noirs (*t'equr*)³⁹. Elle aurait elle-même été noire, disons, en Europe, mais la disjonction entre la représentation qu'elle avait d'elle-même et son préjugé vis-à-vis de la couleur de certains Jamaïcains est devenue apparente. Les perceptions liées à la couleur de la peau restent encore à étudier en Éthiopie, mais la juxtaposition entre un statut social, *baria*, et une couleur de peau, *t'equr*, noir, héritée de l'histoire éthiopienne se reformulait encore parfois dans le registre de l'insulte adressée aux Caribéens installés à Shashemene, signe de la méconnaissance entre les populations. Elle était due à des ignorances partagées, des deux côtés, sur l'histoire, les mobiles, les coutumes et les pratiques des uns et des autres. Malgré cela des dynamiques sociales et économiques se créèrent à Shashemene tissant des liens, des relations entre Rastas et Éthiopiens.

b. Sécurités

Une distinction est à faire entre les Rastas vivant à Shashemene depuis longtemps et ceux fraîchement arrivés. Ceux présents depuis longtemps étaient en général - mais pas toujours - mieux intégrés. Quelques-uns participaient à un *edder*, des sociétés d'assistance mutuelle à laquelle les personnes cotisaient et qui offrait un soutien financier à l'occasion de maladies ou d'obsèques (Tubiana 1995). D'autres étaient invités aux mariages ou célébrations familiales éthiopiennes tenues en ville pour y représenter la communauté. Plus rarement, certains prenaient part aux nombreux festivals religieux tenus par l'Église orthodoxe éthiopienne et se pressaient aux portes des Églises comme les Éthiopiens. Un léger décalage restait

³⁹ Notes de terrain, à l'école Yekatit de Shashemene, 24/04/2003.

néanmoins constant - autre langue, autre culture, autres revenus, liens entretenus à l'étranger – qui était amplifié par les nouveaux arrivants. Ceux-ci étaient rapidement contraints de générer des revenus. Les stratégies économiques de la communauté étaient multiples et reposaient souvent sur les relations entretenues avec les marchés étrangers. À la fin des années 1980, le commerce extérieur s'était mis en place et s'était depuis développé. Les Rastas cherchaient à avoir accès à la vente à l'étranger de matériaux achetés en Éthiopie (textiles, bijoux) ou de productions artisanales locales (crochet, tricot, couture). Des ateliers avaient été développés, techniques (bois, métal) ou artisanaux (macramé, couture). Inspirée par un Rasta trinitadien précurseur de l'organisation du travail artisanal avec les Éthiopiens, une Rasta racontait comment elle avait établi un atelier de couture où l'apprentissage et le travail étaient rémunérés :

« J'ai juste apporté ma machine à coudre et on a commencé à partir de là, des choses simples, des idées de modèles, on travaillait sur quelques briques et une planche. C'est comme ça que j'ai commencé, avec la méditation de former des sœurs éthiopiennes à des compétences pratiques qu'elles pouvaient utiliser. Ce projet est passé par différentes phases et enseignements, mais de nombreuses sœurs sont venues. L'organisation de ce travail m'a été directement inspirée par Ras Hailu. J'ai beaucoup de respect pour son travail, le Banana Art. Je l'ai rencontré au début et j'ai observé ce qu'il faisait, il formait des Éthiopiens en les payant comme dans une formation professionnelle. Ils continuaient à travailler comme s'ils avaient un emploi et il continuait à les former, et j'aime cette idée. En voyant la situation économique de beaucoup d'Éthiopiens et leurs difficultés pour payer l'éducation, particulièrement ici à Shashemene, j'ai fait quelque chose de similaire, j'ai encouragé des sœurs à venir, j'ai acheté plus de machines et elles ont appris avec moi, certaines ont bien progressé, d'autres moins, beaucoup d'expériences, d'enseignements, de langues. On produit nos propres modèles et on les vend »⁴⁰.

D'abord contrainte de sortir du pays une fois par an pour vendre sa production, cette femme se tourna peu à peu vers le marché intérieur en s'adaptant aux demandes des visiteurs ou à celles des résidents, par exemple en cousant les

⁴⁰ Entretien avec Isheba Tafari, Shashemene, 19/09/2003. « *I just brought my sewing machine and start from there, very basic, some ideas of design, working on a few blockets, piled on top of rough board, that's how me started, and the meditation of training Ethiopian daughters at practical skills they can use. That project went to different phases and learning experiences, but a number of daughters passed through. InI got my inspiration on how to set up this works from Ras Hailu directly in that sort of way. I have nuff [a lot of] respect for the works he does, Banana Art⁴⁰, and I met him from an early time, observe how he was functioning, training Ethiopians, paying them at the same time like an underjob training and they continue to work like they have a job and he train them and I like that idea. Seeing how the economic situation of a lot of Ethiopian is and difficulty paying for education, especially in Shashemene, I directly did a similar thing, encourage some daughters to come, buy some more machines and learn with InI, some went through good, and some through distance, nuff experience, teaching, language. What InI do is we produce our own design and sell them ».*

uniformes scolaires. Grâce à ses contacts en Tanzanie, un autre marché se développa. Après plusieurs années passées à organiser cette production collective et à voyager pour la vendre, le marché panafricain, à ses yeux, représentait l'avenir car il permettait aux communautés rastas en Afrique de se soutenir financièrement les unes et les autres tout en faisant circuler des productions locales. De telles initiatives étaient importantes et contribuaient à la consolidation des activités commerciales au sein de la communauté rapatriée autant qu'au développement économique local.

S'ajoutant à la vie économique et sociale ancrée en milieu éthiopien, des formes de solidarité entre Rastas se développèrent également. Ils étaient tous confrontés - quoique avec des bagages différents - à la pauvreté et à de dures conditions de vie et des formes de solidarité s'établirent, au quotidien, dépassant souvent les clivages de pratiques rituelles, modes de vie et échelle des revenus. Vêtements et nourriture étaient donnés aux plus nécessiteux d'entre eux et des aides ponctuelles étaient offertes spontanément. Des tournois sportifs étaient organisés ainsi que des excursions à Wondo Genet, les sources d'eau chaude à une quinzaine de kilomètres de là. Les compétences étaient mises en commun à l'occasion de travaux, d'événements et de concerts. Des groupes de musiciens se formèrent, comme le *Twelve Tribes of Israel Band*, mené par Sydney Salmon, un Jamaïcain venu des États-Unis. Le groupe comprenait des musiciens qui n'étaient pas tous membres de l'organisation. Leurs chansons, qui mélangeaient anglais et amharique, rendaient accessibles l'univers des Rastas aux Éthiopiens et remportèrent de vifs succès dans le pays, contribuant à inspirer les artistes éthiopiens à jouer, eux aussi, du reggae⁴¹. Les maisons collectives de l'EWf et des Douze Tribus ouvraient généralement leurs portes les vendredis et samedis soir avec, au programme, parties de dominos, films ou musique, offrant des moments de détente après des semaines bien remplies.

⁴¹ Les plus connus d'entre eux, Teddy Afro et Jonnie Ragga ont fait des tubes en reggae, écoutés en boucle des mois durant dans tout le pays. Certaines de leurs chansons parlent de Bob Marley et d'Hailé Sellassié et certaines de leurs vidéos mettent en scène des Rastas de Shashemene.



La pochette d'un disque de Sydney Salmon, Shashamane on my mind, 2000. © DR

L'année était rythmée par les fêtes et célébrations rituelles du calendrier rasta. Le 23 juillet (naissance d'Hailé Sellassié I^{er}) et le 2 novembre (son couronnement) offraient l'opportunité de grands rassemblements qui attiraient souvent de nombreux visiteurs venus d'Addis-Abeba et de l'étranger. Dès l'aube, les tambours *nyabinghi* résonnaient dans le Tabernacle où le service était conduit jusqu'au milieu de la journée lorsque de grands plats *ital* étaient partagés par les célébrants.



*Les Rastas frappent les tambours nyabinghi devant le Tabernacle à Shashemene, 2003
Photo : G. Bonacci © DR*

Le soir, un concert de reggae était organisé par les Douze Tribus. Les groupes locaux comme le *Twelve Tribes of Israel Band* se produisaient, ainsi que des artistes issus de la communauté ou bien de passage. Améliorant leur infrastructure au fur et à mesure, les Douze Tribus pouvaient mettre en place une scène et accueillir des centaines de personnes. De plus, avec l'autorisation municipale, une grande parade était organisée pour la célébration de juillet. Plusieurs camions chargés de participants, de tambours et de drapeaux quittaient le quartier suivis de nombreux passants pour aller jusqu'en ville où les Éthiopiens amusés regardaient passer les Rastas portant fièrement les couleurs éthiopiennes. Ces célébrations cimentaient la communauté car les rapatriés participaient à la mise en scène d'une identité partagée. La vie sociale des Rastas, avec ses activités, ses projets et ses temps forts contribuait à leur visibilité et poussait les Éthiopiens à les identifier et à les reconnaître comme étant des Rastas.

c. Insécurité

D'autres événements de nature moins festive contribuèrent également à cimenter la communauté rasta rapatriée. Au premier plan de l'insécurité sociale qui régnait à Shashemene se trouvaient les agressions violentes. Elles étaient parfois le fruit de membres de la communauté, eux aussi Rastas rapatriés et qui, à un moment donné, se retournèrent contre leurs proches de façon extrêmement violente. Durant les années du *därg*, deux personnes, Eric L. Smith et Inez Baugh furent victimes d'agressions commises par un Jamaïcain comme eux. Attaqués par une arme redoutable, la machette, ils perdirent tous les deux usage de leurs mains et bras. L'un des agresseurs fut emprisonné puis expulsé et déporté. L'autre fut ostracisé par la communauté. Ces agressions étaient graves et bouleversèrent bien des personnes, mais une autre forme de violence sociale marquait les résidents de Shashemene au quotidien.

Relever toutes les doléances de vols, commis avec ou sans violence remplirait des dizaines de pages. À plusieurs reprises, les Caribéens s'adressèrent aux autorités afin de solliciter un soutien dans leurs demandes de sécurité dans le quartier⁴². Tous nos interlocuteurs s'accordèrent à dire que les occurrences de vols se multiplièrent durant les années 1990. Plusieurs facteurs pourraient l'expliquer : la démobilisation des soldats du *därg* et la circulation exponentielle des armes, l'inflation constante des biens de consommation, les migrations intérieures et le remaniement des chaînes d'autorité, et une application aléatoire des lois. L'augmentation des vols et des violences n'était pas circonscrite au quartier jamaïcain, mais ses résidents formaient des proies de choix. Dans un quartier moins densément peuplé que la ville de Shashemene, avec des habitants qui possédaient souvent des biens plus intéressants que ceux des Éthiopiens, la jalousie et les opportunités étaient exacerbées et les occurrences de vols étaient presque

⁴² Par exemple D. Martin à la police du *wäräda*, 2/05/1995 et 16/07/1996 in Archives du *wäräda*, S-8.

quotidiennes. Entre le racket dans la rue, les menaces exercées sur les nouveaux arrivants et la mise à sac des habitations, une insécurité sociale très importante était palpable, qui se répercutait souvent sur les relations plus générales entre Rastas et Éthiopiens.

Un Jamaïcain arrivé en 1981 vit sa petite maison de torchis complètement vidée neuf fois dont une avec violence, sa femme présente sur les lieux ayant été battue par les voleurs. Ce Jamaïcain, rendu amer par ces agressions régulières aujourd'hui du mal à se lier d'amitié avec les Éthiopiens. Et ils sont nombreux dans ce cas. Une Jamaïcaine arrivée en 1976, victime de vols à de nombreuses reprises, racontait qu'elle voulut quitter l'Éthiopie à deux reprises à cause de cela. Ces dernières années, les vols furent plus souvent commis avec des armes et plusieurs Caribéens tentant de défendre leurs biens furent menacés par des armes à feu et gravement blessés par des machettes et des couteaux. Si un voleur était arrêté ou blessé par ses victimes, charge à elles les frais de transport, d'hôpital et de soins. Et afin que les voleurs attrapés puissent rester en prison en ville, il fallait leur apporter à manger ! L'insécurité générée par ces vols influençait la vie quotidienne dans la mesure où les maisons ne pouvaient jamais être laissées sans occupant et où les personnes isolées, vivant seules ou un peu à l'écart étaient souvent dans l'appréhension.

Sans rentrer ici dans les détails de la mortalité des individus, il suffit de dire qu'elle était élevée, comme, par ailleurs, au sein de la population éthiopienne⁴³. Mortalité infantile mais aussi mortalité durant les accouchements, à cause d'empoisonnements, de maladies fulgurantes ou à long terme (tuberculose, cancer, VIH) laissaient autant de marques dans la communauté, de manques, et firent jaillir les questions liées à l'hygiène, l'environnement médical et à la préservation de la vie. Mais parfois la mort était violente. Quelques cas de meurtres ou de tentatives de meurtre marquèrent les résidents de la communauté et son histoire. D'abord celui de Zeptha Malcolm à la fin des années 1980. Arrivé en 1969, il fut retrouvé mort un matin, à terre dans la rue principale. Ni les mobiles du meurtre ni les agresseurs - Éthiopiens ? Caribéens ? - ne furent officiellement identifiés et suspicions et accusations créèrent d'importantes tensions. Une Rasta d'Angleterre fut agressée en 1992, un an après son arrivée, sur le pas de sa porte à la nuit tombante. L'homme, armé d'une machette ne s'attendait probablement pas à ce qu'elle se défende. Elle se battit, sauvant sa vie mais perdant un doigt et quelques nerfs. Là aussi, le mobile était inconnu - était-ce parce qu'elle était blanche ? Qu'elle avait pu acheter une maison ? Qu'elle était nouvelle ? - et l'agresseur, ayant pris la fuite, ne fut jamais condamné. En avril 2002, un Rasta des Bahamas était tué par balles tirées dans le dos à bout portant par un Éthiopien. Dans cette série macabre, ce dernier meurtre a eu un effet fédérateur important et la communauté se souda rapidement devant la violence et l'arbitraire de l'acte. L'information

⁴³ En 2000 à Shashemene, ratios de mortalité infantile avant un an : 109/1000 ; avant cinq ans : 158/1000. Espérance de vie à la naissance : 52 ans. In MP (2000 : 71).

circula dans le monde entier auprès des communautés rastas et les résidents de Shashemene réagirent en informant les autorités éthiopiennes et en demandant leur aide afin d'arrêter le criminel, un ancien soldat qui était employé comme gardien⁴⁴.

La mobilisation des Rastas autour de ces problèmes de violence et de mortalité est intéressante parce que la mort avait toujours été considérée comme un tabou dans les communautés rastas jamaïcaines. Prônant la vie éternelle, la victoire du corps et de l'incarnation sur la mortalité, les Rastas craignaient la « contamination de la mort » et ne participaient jamais aux funérailles, même de leurs proches (Chevannes 1998b : 36-37). Le tabou était mis à mal à Shashemene et la mort d'enfants et d'adultes au sein des familles poussa les Rastas à se confronter à la mortalité des corps. Certains dans la communauté savaient nettoyer un corps et à plusieurs reprises prirent en charge des funérailles discrètes. Plus significatif encore, face à des cimetières spécifiques aux appartenances religieuses, les Rastas démunis demandèrent aux autorités l'attribution d'une parcelle qui puisse leur servir de cimetière⁴⁵. Ce fut un geste très nouveau dans l'histoire du mouvement, un ajustement né de la réalité dans laquelle circulaient les Rastas. Autant vivre à Shashemene contribuait à réaliser la foi des Rastas, autant y mourir poussait ceux qui restaient à se responsabiliser face aux déclinaisons de la vie sociale.

Dense, complexe, aux multiples visages, l'empreinte locale et la vie sociale dans le quartier jamaïcain faisaient la particularité de la vie des Rastas à Shashemene. Ils rencontraient les mêmes problèmes que beaucoup d'étrangers en Éthiopie : indifférence, distance, hostilité parfois avec, en plus, la spécificité des difficultés foncières, génératrices d'une insécurité supplémentaire. Mais contrairement à tous les étrangers qui vivaient en Éthiopie, ils furent les seuls à tenter l'intégration à ce niveau-là, dans un espace en pleine urbanisation, auprès des paysans oromos et avec le même accès aux faibles infrastructures éthiopiennes. Produire un revenu, créer une vie sociale rasta et éthiopienne étaient autant de défis à relever. L'urgence du développement était telle que les organisations rastas, l'*Ethiopian World Federation* et les Douze Tribus d'Israël, reformulèrent leurs discours autour de cette question en liant rapatriement et développement de façon décisive.

5. Rapatrier pour développer

Les Rastas de Shashemene souffrent encore d'une image d'immobilisme, caractéristique des années du *därg* durant lesquelles ils étaient dans l'incapacité d'agir, de construire, de grandir. Avec la libéralisation des échanges économiques et le lent développement des infrastructures et des services, les Rastas saisirent l'importance du discours sur le développement. L'adaptation aux dynamiques

⁴⁴ Jamaican Rastafarian Development Community au *wäräda* de Shashemene, 1/05/2002, in Archives du *wäräda*, S-8.

⁴⁵ Jamaican Rastafarian Development Community au *wäräda* de Shashemene, 23/05/2002, in Archives du *wäräda*, S-8.

économiques changeantes durant les années 1990 provoqua un glissement des discours, dans lesquels le rapatriement à Shashemene ne se justifia plus seulement à travers la « réalisation de la prophétie » mais aussi par ses objectifs affichés de développement du pays. Une phrase revenait souvent sur les lèvres des résidents et des visiteurs pour exprimer ce désir d'engagement : « *Africa awaits its Creator* », l'Afrique attend son créateur⁴⁶. Deux interprétations définissaient ses usages. D'un côté une interprétation spirituelle, qui liait le futur de l'Éthiopie et de l'Afrique à l'adoption de la foi rasta, sous-entendant que lorsque l'Afrique aurait reconnu son créateur - Haïlé Sellassié I^{er} -, nombre de ses problèmes seraient réglés ; d'un autre côté, une interprétation panafricaine « classique » qui attribuait aux peuples de la diaspora un rôle et une responsabilité déterminants dans l'évolution de l'Afrique. Ces interprétations agissaient comme un renouveau des discours sur la « régénération » de l'Afrique dont Edward W. Blyden, Alexander Crummell et Martin R. Delany furent en leurs temps de fervents défenseurs. Le cadre « civilisateur » des panafricanistes et émigrionnistes noirs du dix-neuvième siècle était réactualisé par les Rastafariens arrivant en Éthiopie. Ces derniers démontraient que leur désir de contribution, d'investissement et de développement du pays avait survécu à l'abandon des politiques panafricaines de l'Éthiopie depuis le changement de régime en 1974. Ainsi, les organisations rastafari à Shashemene se sont adaptées et reformulées autour d'objectifs de développement.

Affaiblies par leur incapacité à avoir un seul représentant ou porte-voix auprès de l'administration locale, deux organisations continuaient à représenter les intérêts de la communauté rapatriée, l'*Ethiopian World Federation* et les Douze Tribus d'Israël. Dans un rapport interne rédigé en 1991, l'EWF opérait une reformulation nette de ses objectifs en insistant :

« Le développement de Shashemene est le principal objectif de l'*Ethiopian World Federation* au moment présent. Nous croyons ardemment que Shashemene ne sera pas construite par la seule rhétorique – comme elle ne sera pas développée seulement en prenant nos désirs pour des réalités »⁴⁷.

Au moment où ce rapport était rédigé, l'EWF travaillait sur trois projets concrets, financés par des loteries ou des événements organisés en Angleterre : la réfection du quartier général à Shashemene, l'achat d'une machine pour fabriquer des parpaings servant à la construction et le développement d'un système de stockage de l'eau dans le quartier pour pallier aux faiblesses de la distribution municipale d'eau potable⁴⁸. Dix ans plus tard, en 2002, l'EWF obtenait le statut d'organisation non gouvernementale internationale délivré par le ministère de la

⁴⁶ De nombreux interlocuteurs mentionnèrent cette phrase. Voir par exemple la vidéo *Rastafari repatriate to Shashemene* I-Vision Production, Shashemene, 2000.

⁴⁷ Ethiopian World Federation Official Black Paper, *Shashemene Land Grant (1975-1991)*. Report authorised by the EWF Inc., Birmingham (1991 : 15).

⁴⁸ Ethiopian World Federation Official Black Paper, *Shashemene Land Grant (1975-1991)*. Report authorised by the EWF Inc., Birmingham (1991 : 14-15).

justice éthiopien et un statut consultatif auprès des Nations Unies⁴⁹. Le projet qui accompagnait ces démarches était l'établissement d'une « *model city* », une cité modèle à Shashemene. Les termes de cité modèle ne sont pas sans faire écho à ces images de villes idéales, de Jérusalem célestes devenues terrestres qui circulaient dans le corpus biblique et la « ceinture éthiopienne ». Depuis les « Cités de Sion » développées par des communautés religieuses « éthiopiennes » dont nous avons parlé en première partie, la ville idéale s'était adaptée aux exigences de ses promoteurs ainsi qu'aux techniques les plus modernes. Un des officiers de l'EWF expliquait ainsi la « vision » qui guidait leurs projets de développement :

« Nous voulons établir une cité modèle autosuffisante et nous utilisons notre statut à l'ONU pour la promouvoir. Une cité modèle qui ne dépendrait pas d'éléments extérieurs et mettrait à son service les ressources naturelles des temps modernes. Nous aurons notre station solaire qui distribuera l'énergie solaire à chaque résident, à la zone industrielle et à la zone de loisirs, nous aurons un réservoir de gaz fournissant toutes les résidences et tous les commerces. Nous utiliserons le vent et nous aurons des éoliennes, voilà le genre de cité modèle que nous voulons établir à Shashemene, comme un modèle non seulement pour l'Éthiopie mais pour le reste du continent. Nous voulons montrer l'exemple de ce qui peut être réalisé grâce à l'unité entre les Noirs qui rentrent de l'ouest et nos frères et sœurs toujours ici »⁵⁰.

Énergie solaire, éolienne, stockage de gaz, exploitation des ressources naturelles et distribution dans le quartier, la vision promue par l'EWF était alléchante par sa volonté de rendre disponible les dernières techniques de production énergétique propre et renouvelable. Avec un tel objectif affiché, qui demanderait probablement des années de recherche, de financements et de mise en œuvre, l'EWF proposait une autre vision du développement. Celui-ci devait être équitable, non polluant et performant tout en étant en accord avec les valeurs générales de respect de l'environnement prônées par les Rastas, qui sont attachés au respect de la nature et se méfient de la société de consommation.

Une des premières étapes de ce projet ambitieux était un « *Vocational centre* » à Shashemene. Déjà présenté en 2000 auprès d'une des agences du gouvernement éthiopien, la commission nationale pour la prévention des désastres (*Disaster Prevention and Preparedness Commission*, Addis-Abeba) le « *Vocational centre* » avait

⁴⁹ *Ethiopian Herald*, 19/06/2002 et *Addis Tribune*, 21/06/2002, in Ethiopian World Federation, *Vision Statement*. Addis-Abeba, 2003.

⁵⁰ Entretien avec T. King, Addis-Abeba, 10/08/2003. « *We want to establish a self-sustainable model city and we are using our status at UN to promote this. A model city that will not need to rely on nothing outside of it, that will harness the natural resources of modern age. We will have our solar sub-station distributing solar energy to each and every dwelling, to the industrial estate, recreational area, residential area, we will have gas tank giving distribution to every household and every business, we will take harness of the wind and have wind pumps this is the kind of model city we want to establish in Shashemene, as a model not only to Ethiopia but to the rest of the continent, as what we can be achieved in unity between Blacks returning from the west and our brothers and sisters still here* ».

plusieurs objectifs. Ciblants les jeunes souvent désœuvrés, il proposait divers apprentissages techniques (métal, électricité, menuiserie, bâtiment, couture), incitait au développement de l'agriculture biologique, à la recherche dans le domaine de la médecine par les plantes et offrait divers services à la communauté résidente (sports, informatique)⁵¹. Tout en répondant à des besoins locaux, ce projet de développement n'était pas seulement entendu en termes d'infrastructures, mais était formulé pour permettre, à terme, le développement des relations entre rapatriés et autochtones. Le progrès dans ces relations panafricaines était ainsi pensé comme un enjeu central dans tout futur développement de la communauté, même si les relations entre organisations rastas n'étaient ni simples ni faciles. En effet, en parallèle aux efforts formulés par l'EWf, les Douze Tribus d'Israël reformulèrent également leurs objectifs et participèrent à la fondation d'une nouvelle organisation.

En décembre 2001, la *Jamaican Rastafarian Development Community* (JRDC) était reconnue par le gouvernement qui lui attribuait le statut d'une organisation non gouvernementale locale, c'est-à-dire éthiopienne⁵². La JRDC se voulait une organisation communautaire, sorte d'ombrelle pour les différentes organisations rastas présentes à Shashemene. L'EWf avait refusé d'y prendre part pour ne pas risquer de perdre ses prérogatives historiques sur l'administration des terres de Shashemene. Des membres de l'Ordre de Nyabinghi et de l'*Ethiopia Africa Black International Congress* en faisaient partie, ainsi que ceux des Douze Tribus d'Israël, principaux instigateurs de cette nouvelle organisation occupant plusieurs postes de responsabilité. D'autres étaient occupés par des Rastas venant d'autres organisations mais la prédominance des membres des Douze Tribus contribua parfois à assimiler la JRDC aux Douze Tribus, autrement dit à une structure plus ancienne avec un nouveau nom. Si la réticence de certains résidents, notamment les membres de l'EWf vis-à-vis de la JRDC était compréhensible, la nouvelle organisation devint rapidement un interlocuteur important face à l'administration locale. Elle relayait les demandes, les plaintes et les informations entre la municipalité et les résidents. Une critique s'élevait parfois à propos du terme « Jamaïcain » contenu dans le nom de l'organisation. Alors que la communauté rapatriée, à la fin des années 1990 était devenue très internationale, la communauté, comme le quartier, étaient encore souvent identifiés comme jamaïcaine à cause de la présence majoritaire de ces derniers. Pourtant de nombreux Rastas venant d'ailleurs ne s'identifiaient pas sans mal à cette identité insulaire. Provoquant de longues discussions, le terme « jamaïcain » fut finalement adopté même s'il ne recouvrait qu'imparfaitement la diversité des résidents.

⁵¹ EWf à la *Disaster Prevention and Preparedness Commission*, Addis-Abeba, *Project proposal: Establishment of a Vocational Training Centre in Shashemene*, mai 2000, in EWf, *General Overview*. New York HQ, (ca. 2005 : 4-11).

⁵² JRDC au *wäräda* de Shashemene, 19/01/2002, in Archives du *wäräda*, 5-8.

Le champ d'action de la JRDC se reflétait dans sa structure : une assemblée générale à laquelle étaient soumises les propositions d'un comité rassemblant les différentes « maisons » rastas et les trois branches qui les exécutaient : 1) un directeur de projet avec une équipe opérationnelle ; 2) un comptable avec un contrôleur de gestion extérieur ; 3) des sous-comités encadrant l'agriculture, l'éducation, la santé, les sports et la culture, les divertissements, le commerce et l'industrie, le bâtiment et enfin les médias et la communication⁵³. À l'occasion des réunions générales de la JRDC, les responsables des différents comités présentaient les résultats de leurs activités, posaient des questions et soulevaient les problèmes rencontrés, qui étaient discutés avec l'assemblée. Au sein de la JRDC un autre projet équivalent au « *Vocational centre* » de l'EWf était développé, appelé « *Shashemene Community Education, Skill training and Recreation Centre* » - quitte à laisser les autorités éthiopiennes embarrassées devant cette multiplication de projets aux objectifs similaires. Plus significatif, l'école du quartier était prise sous l'aile de la JRDC et son développement devint rapidement un des premiers défis relevé par la communauté.

Dans une petite pièce au toit de tôle construite dans l'enceinte de la maison collective des Douze Tribus d'Israël sous le *därg*, la deuxième école de la communauté rasta avait fonctionné pendant plusieurs années grâce à un enseignant jamaïcain venu des États-Unis en 1979, Karl Hamilton (Zebulon). Repartant de rien après la nationalisation de la première école établie par le couple des Piper, cette petite école complétait les enseignements reçus à l'école éthiopienne par les enfants. Surtout, elle permettait à la jeune génération d'enfants nés en Éthiopie de faire connaissance, de se sociabiliser et de passer du temps ensemble.



Une des premières écoles au sein de la communauté, fin des années 1980, Archives D. Martin, Shashemene © DR

⁵³ Notes de terrain, présentation de la structure de la JRDC, réunion de la communauté, Shashemene, 30/03/2003.

Rapidement débordée par l'affluence, l'école de tôle se déplaça en 1999 vers un autre terrain qui avait accueilli autrefois une industrie laitière. Près de trente-cinq élèves formèrent le contingent de cette nouvelle école et quatre ans plus tard, en 2003, ils étaient déjà cent soixante-dix, en majorité des Éthiopiens sans liens familiaux avec les Caribéens. Le directeur de l'école souligna que, par manque de place et d'infrastructures, il avait dû refuser autant d'élèves⁵⁴. Onze professeurs et deux volontaires les encadraient, Éthiopiens et Caribéens, pour offrir un enseignement en anglais et amharique. Après plusieurs années de fonctionnement non reconnu par le gouvernement, une licence émise par le ministère de l'éducation en mai 2003 leur permit de suivre le *curriculum* officiel de la maternelle à la huitième année (4^{ème} française). Les frais d'inscription restèrent du même ordre que dans les écoles publiques éthiopiennes : pour la maternelle, 5 *berr* d'inscription et 1 *berr* par jour, et pour l'école primaire, la seule inscription au prix de 50 *berr* par an. De plus, tous les ans, une quinzaine d'enfants venue de villages oromos plus éloignés étaient invités à suivre les cours sans payer d'inscription. Avec à Shashemene près de quatorze écoles d'environ soixante-quinze élèves par classe et seulement trois écoles couvrant les quatre dernières années de la scolarité, l'école des Caribéens jouait un rôle important⁵⁵. Grâce à l'obtention de la licence émise par le ministère de l'éducation, les actions en faveur du développement de l'école allèrent bon train. Ces actions se caractérisèrent par une double dynamique, locale et diasporique.

Les personnes responsables localement produirent une documentation relatant l'histoire de l'école et détaillant ses besoins (salles de classe, cantine, ordinateurs, grille d'entrée, etc.). De nombreux Rastas vivant à Shashemene s'investirent dans la vie quotidienne de l'école en tant qu'enseignants ou administrateurs. À plusieurs reprises ils organisèrent des activités, concerts ou journées familiales pour essayer de lever des fonds. Au fil des années, la mobilisation se mit en place dans la diaspora grâce à des fondations créées aux États-Unis. Elles étaient responsables de la levée de fonds, des ventes, des événements et spectacles dont les bénéfices étaient reversés à l'école. Certains conduirent de plus petites actions à titre individuel afin de contribuer également au développement de l'école. Cette double dynamique était caractéristique de toutes les actions de développement conduites à Shashemene au cours de ces dernières années. Elle reposait largement sur le sentiment de solidarité et d'identification avec la communauté de Shashemene qui traversait les espaces diasporiques et les réseaux rastas. Retracer honnêtement cette mobilisation diasporique pour Shashemene demanderait des enquêtes multi-situées au-delà de nos objectifs actuels.

Il est néanmoins possible de relever l'importance de l'extraversion de l'économie du développement de Shashemene. Les investissements et les apports

⁵⁴ Entretien avec A. Allen, Shashemene, 9/09/2003.

⁵⁵ Chiffres calculés sur la base des informations fournies dans le MP (2000 : 79).

financiers permettant la réalisation des objectifs de développement formulés par les résidents venaient de l'extérieur. Ils s'inséraient dans les activités des deux organisations principales à Shashemene, l'*Ethiopian World Federation* et la *Jamaican Rastafarian Development Community* qui mirent en place au cœur de leurs discours et de leurs pratiques la nécessité du développement à Shashemene. Ces organisations attiraient aussi les individus, les groupes, les investisseurs de l'étranger qui rendaient visite à la communauté, investissaient pour pallier aux manques de l'infrastructure éthiopienne et finançaient, par exemple, les raccords électriques et hydrauliques que la municipalité peinait à mettre en place⁵⁶. Des projets d'hôtel, de restaurant, de boutiques ou d'hôpital furent mis en place, tributaires de longues concertations avec les autorités éthiopiennes⁵⁷. D'une manière générale, le manque de recul temporel limite l'évaluation du succès ou de l'échec de ces projets et des processus de dépendance économique qu'ils pourraient entraîner. Mobilisation, enthousiasme et détermination caractérisaient la plupart de ces actions, freinées par les tensions entre les représentants de la communauté rasta, les conditions économiques générales de la ville et du pays et, encore une fois, les chemins tortueux de l'administration éthiopienne.

6. Nationalité et appartenances

Arrivant au terme de notre exposé, nous pouvons revenir sur les questions de nation, d'imaginaire national et de nationalité. La route fut longue depuis la nation noire imaginée et projetée sur le territoire de Shashemene, que les retours effectifs contribuèrent à perpétuer. Avec les terres, les relations sociales et le développement, l'obtention ou non de la nationalité éthiopienne est l'un des aspects concrets qui a une lourde influence sur la vie des rapatriés en Éthiopie. Les dernières questions abordées ici chercheront à qualifier la communauté formée à Shashemene. Elles reviendront sur les enjeux posés par l'obtention de la nationalité éthiopienne et ouvriront quelques pistes de réflexion sur les processus dialectiques renouvelés par les enfants des rapatriés en Éthiopie.

⁵⁶ Jamaican Rastafari Community, D. Martin à l'administration du *wäräda*, « Report concerning water pipe in Jamaican community, water pipe development made in Peasant Association », 6/01/1999. In Archives du *wäräda*, S-8.

⁵⁷ Deux grands projets de développement, un hôtel restaurant promu par un couple trinidadien venu des États-Unis et un projet d'hôpital, porté par les *Nurses of Israel*, une association américaine proche des Douze Tribus furent en gestation pendant des années. La construction du premier était au moment de notre enquête presque achevée, alors que la construction du deuxième était ralentie par la présence de « squatters » éthiopiens sur les terres mises à disposition par le gouvernement. Voir respectivement la correspondance de L. Chapman à la municipalité in Archives de la municipalité, *Yädassé qut'er gä* 8 et celle des *Nurses of Israel* avec différentes agences du gouvernement éthiopien in Archives du *wäräda*, S-8.



Daniel des Douze Tribus d'Israël, avec des Danakil, Shashemene, Ethiopie, janvier 1981. Photo : Derek Bishton © DR

a. La nation rastafari

Dans un mémoire de master déposé en 1997 à l'Université d'Addis-Abeba sur la communauté rasta de Shashemene, un étudiant éthiopien, Ababu Minda, déploya une approche intéressante et analysa les Rastas en Éthiopie comme un groupe ethnique à partir des définitions classiques de Max Weber et Fredrik Barth (Ababu Minda 1997 : 6-8). Les marqueurs d'appartenance étudiés étaient d'abord rituels, symboliques et linguistiques. Offrant une perspective éthiopienne sur le sujet, il indiqua en conclusion de son travail :

« Les Rastafariens sont en train de devenir un groupe ethnique. Bien que nous soyons convaincus qu'ils forment un groupe ethnique quand nous les voyons depuis la perspective des autochtones, un observateur objectif prendra un certain temps avant de les voir de cette façon-là » (Ababu Minda 1997: 115).

Considérer les Rastas en Éthiopie comme un « groupe ethnique » illustre plus le processus de transformation des identités en Éthiopie où l'ethnisation des relations sociales était devenue la pierre angulaire de la politique fédérale du pays (Barnes et Osmond 2005, Turton 2006) que les formes et perceptions sociales développées par les Rastas en Éthiopie. Certes, les Rastafariens montraient des différences de l'ordre de l'« ethnique » avec les Éthiopiens, qui étaient celles partiellement identifiées par Ababu Minda (*dreadlocks*, nourriture *ital*, langue *Italk*, usages de la *ganja*, culture musicale et familiale etc.). Mais parler d'une « ethnie » rasta en Éthiopie impose de priver l'analyse des relations entretenues entre Rastas et Éthiopiens ainsi que des multiples différenciations entre les Rastas. En effet, de nombreuses familles étaient mixtes, caribéennes et éthiopiennes, et offraient à la transmission des héritages familiaux qui n'étaient pas strictement caribéens ni

rastas. De plus, les interactions sociales entre Rastas et Éthiopiens étaient constantes, multiples et diverses. La communauté de Shashemene se resserrait lors des célébrations rituelles du calendrier rasta, mais tous ne participaient pas aux mêmes rituels. Ni le Tabernacle, ni les concerts des Douze Tribus ne rassemblaient tous les Rastas installés à Shashemene. Les caractéristiques de l'*Italk* étaient adoptées par beaucoup, mais tous n'étaient pas nés avec la même langue, tant de déclinaisons de l'anglais s'y retrouvaient, ainsi que le français et différents créoles caribéens. Le critère biologique attribué aux ethnies était formulé dans les discours sur la nécessité de la pureté raciale qui ne cessaient de ressurgir dans le mouvement, mais Noirs, métis et quelques Blancs vivaient à Shashemene. Même des interprétations concurrentes sur la nature de l'empereur, humain et divin se faisaient jour entre les rapatriés.

Ce qu'il y avait de partagé et permettrait de qualifier cette communauté était le symbole national sous lequel elle se rassemblait, représenté par les couleurs du drapeau éthiopien, vert, or et rouge. Ce symbole national partagé représentait l'imagination noire de l'Éthiopie, l'identification aux Éthiopiens et aux terres de Shashemene, et la diversité des pratiques culturelles des Rastas. Ce n'était donc pas l'imaginaire de l'ethnie qui était sollicité mais celui de la nation noire, à la fois éthiopienne et rastafarienne. Cette double appartenance était reconnue par la population quand elle interpellait les Rastas :

« Quand ils [les Éthiopiens] nous voient ils disent Rasta ! Sellassié I^{er} ! Nous acceptons cela, nous pensons que c'est un titre, un honneur, chaque fois qu'ils nous voient, Sellassié I^{er} ! Rasta ! Jamaïcain ! Nulle part dans le monde nous recevons ce titre, cet honneur. Nous pouvons porter une broche avec Sa Majesté et du rouge, du vert et de l'or, alors qu'ils sont trop timides pour porter un chapeau rouge, vert et or. Donc je pense qu'à leurs yeux nous représentons du courage et de l'inspiration »⁵⁸.

Représentant à la fois Rastafari et une certaine fierté nationale éthiopienne, les Rastas en Éthiopie forment une nation rastafari à l'intérieur d'une nation éthiopienne - et les deux sont intimement liées. L'identification à rastafari par les Caribéens était discrète sous les années du *därg* mais elle resurgit durant les années 1990. Les Rastas qui arrivaient n'avaient plus peur de revendiquer ce nom, ils l'expliquaient, l'enseignaient, le partageaient, demandaient à être appelés et reconnus par ce nom. Peu à peu un processus de transformation prit place, où les appellations antérieures (Jamaïcain) firent place à ce « nouveau nom » (Rastafari). Un Rasta de Shashemene l'expliquait ainsi :

« Rasta est le seul corps étranger qu'ils [les Éthiopiens] acceptent comme l'un des leurs. C'est celui qu'ils identifient comme étant

⁵⁸ Entretien avec A. Allen, Shashemene, 9/09/2003. « *When they [the Ethiopians] see us they say Rasta! Selassie I! We accept that, we think it is a title, an honour, every time they see us, Selassie I! Rasta! Jamaican! We don't get that title nowhere in the world, that honour. We can put on His Majesty button and red green and gold and they might even be timid to wear a red green and gold hat, so I think we is courage and inspiration to them* ».

'jamaïcain'. Quand ils prendront conscience, finalement, [que Rasta et 'jamaïcain' sont les mêmes], ce sera l'acceptation des Rastafariens »⁵⁹.

Toute la complexité de cette nation dans la nation est contenue dans la première phrase de notre interlocuteur : Rastafari est la seule chose étrangère reconnue comme éthiopienne. En poussant les Éthiopiens à reconnaître leur propre passé politique et à prendre en compte le corps symbolique d'Hailé Sellassié I^{er}, qu'ils représentent, les Rastas amusent, provoquent, dérangent ou rendent les Éthiopiens fiers. À travers l'identité Rasta, l'identification à la nation éthiopienne et aux souverains éthiopiens est mise en scène en Éthiopie. L'identification qui circulait dans les mondes noirs depuis le dix-huitième siècle a survécu à sa territorialisation à Shashemene. Plus encore, elle a résisté aux difficultés de la réalité sociale en Éthiopie. Mais l'absorption des Rastas dans la nation éthiopienne n'en est pas pour autant entérinée. Le gouvernement est dans l'embarras et ne sait comment reconnaître les Rastas sans valider leur interprétation du corps d'Hailé Sellassié I^{er}, ni permettre leurs pratiques sociales qui dérangent, comme la consommation de la *ganja*. Cette indécision caractéristique du pouvoir éthiopien était commentée par une Rasta de Shashemene :

« Je pense qu'ils ne sont pas encore très sûrs de ce que diable nous pouvons être, ils sont en train de nous regarder, ils ne comprennent pas vraiment le sérieux des aspirations spirituelles et du voyage de *I and I*. C'est dur pour eux aussi... Je ne fais qu'observer, et ils ont un problème, parce que peu importe qu'ils nous aiment ou ne nous aiment pas, nous aimons tellement l'Éthiopie qu'ils ne peuvent s'empêcher de nous aimer ! [rires] »⁶⁰.

L'Éthiopie pourrait-elle rejeter les seules personnes au monde à lui édifier une image positive, victorieuse, mythique ? Pourra-t-elle reconnaître ceux qui affirment que le dernier empereur d'Éthiopie est de nature divine ? Les Rastas disent souvent que l'amour ouvre toutes les portes mais cette nation rastafari, imaginée et mise en scène à Shashemene et qui ne cesse d'affirmer son amour pour le pays malgré les réalités crues de l'installation garde une position très fragile en Éthiopie. L'imaginaire fait les nations, mais jusqu'où ? Les prérogatives des nations, la nationalité, les lois, les droits, le vote et la participation citoyenne ne s'appliquent pas à eux et leur sont systématiquement refusés. Arrêtons-nous un instant sur la question de la nationalité, si souvent revendiquée dans les mondes noirs et inaccessible une fois en Éthiopie.

⁵⁹ Entretien avec Ras M. Masimba, Addis-Abeba, 18/08/2003. « *Rasta is the only outside body they [the Ethiopians] accept as their own. That's who they identify as Jamaicans. When the realisation will come eventually, it will be the acceptance of Rastafarians* ».

⁶⁰ Entretien avec I. Tafari, Shashemene, 19/09/2003. « *I think they're still not sure what the hell is we about, dem kinda watching we, they don't really overs [overstand] the seriousness of InI spiritual aspiration and trod. Hard for them as well... I'm just watching, they have a problem, cause as much as they like or dislike we, we love Ethiopia so much they can't help like we!* [rires] ».

b. La nationalité éthiopienne

Le premier article de la loi de 1930 sur la nationalité, promulguée à l'occasion du couronnement de l'empereur indiquait que dès qu'un des parents était Éthiopien et dans certaines conditions de mariage et de légalité, la nationalité éthiopienne était transmissible. Les articles sur la naturalisation demeuraient vagues. Il y était fait mention du sort réservé à la nationalité d'une femme éthiopienne quand elle se mariait avec un étranger, mais aucune information sur les possibilités de naturalisation des étrangers mariés à une Éthiopienne⁶¹. Pourtant sous l'ancien régime, quelques rapatriés avaient obtenu la nationalité éthiopienne, notamment Helen et James Piper ainsi que Vincent Beckford. Les années du *därg* avaient écarté toute velléité de naturalisation de la part des rapatriés qui étaient alors nettement placés sous la responsabilité de leur ambassade jamaïcaine. Dans son recensement de la communauté de Shashemene en 2003, le ministère en charge de l'immigration essaya d'analyser la situation légale des rapatriés. Sur les cent vingt adultes recensés pas un seul n'avait la nationalité éthiopienne. Soixante-seize disaient être entrés dans le pays avec un visa touristique (63,4 %), treize avec un visa affaires (10,8 %) et trente et un déclaraient avoir un permis de résidence (25,8 %). Sur ces derniers, seuls dix-neuf ou vingt d'entre eux payaient la taxe annuelle de résidence qui validait leur permis⁶². Les quatre-vingt-neuf personnes arrivées avec un visa, de quelques mois à deux ans de validité selon les nationalités, étaient sur le territoire avec des visas expirés depuis des années. Les occurrences de vol étant fréquentes, de nombreux documents d'identité ont été volés ou perdus sans qu'ils puissent être renouvelés. Une grande fragilité est induite par l'absence de papiers : il suffit d'un contrôle et les amendes, la prison, l'expulsion peuvent survenir. Et devant l'arbitraire, parfois, de l'application des lois en Éthiopie, certains ont parfois fait appel à leurs ambassades respectives.

Huit mois après la conduite de ce recensement officiel, la nouvelle proclamation n° 378/2003 sur la nationalité éthiopienne rendait obsolète la loi de 1930. Provoquée par la guerre avec l'Érythrée, la question complexe des personnes binationales éthiopiennes et érythréennes devait être légiférée afin de diminuer le risque que leur présence sur le territoire faisait courir à l'État éthiopien (Barnes 2006 : 29-37). Quant à l'obtention de la nationalité éthiopienne par des étrangers, elle était rendue possible par cette loi, dont le paragraphe 5, deuxième partie, en explicitait les conditions :

« Selon la loi, un étranger qui demande à recevoir la nationalité éthiopienne devra :

1. Avoir atteint l'âge de la majorité et être légalement responsable devant la loi éthiopienne ;

⁶¹ La proclamation de la loi sur la nationalité de 1930 avait été publiée dans *Berhannena Selam*, vol.6, n°30, 24/07/1930 et amendée dans *Berhannena Selam*, vol.9, n°41, 5/10/1933.

⁶² Je tiens à remercier Ato Girma Balcha, alors responsable de l'*Immigration and Nationality Affairs* pour avoir bien voulu partager les analyses du recensement faite par ses offices.

2. Avoir établi son domicile en Éthiopie et avoir vécu en Éthiopie pour un total d'au moins quatre années avant de soumettre sa demande ;
3. Être capable de communiquer dans une des langues des nations/nationalités du pays ;
4. Avoir des ressources légales suffisantes pour subvenir à ses besoins et ceux de sa famille ;
5. Être une personne de bonne réputation ;
6. Avoir un casier judiciaire vierge ;
7. Pouvoir prouver que le demandeur a été libéré de sa nationalité préalable ou de la possibilité de s'en libérer en obtenant la nationalité éthiopienne, ou qu'il est apatride ;
8. Être obligé de faire serment d'allégeance comme il est indiqué dans l'article 12 de cette proclamation »⁶³.

Le désir de nationalité éthiopienne est très fort chez la plupart des rapatriés, mais sans passeport, même étranger, sans papiers, sans statut légal, le processus visant à obtenir la nationalité éthiopienne est bien difficile à amorcer même si *a priori* ces critères devraient permettre aux rapatriés de faire leurs demandes de naturalisation. Ils sont quelques centaines à avoir la majorité légale et à vivre en Éthiopie depuis plus de quatre années. La plupart parlent amharique, même mal, mais les autres critères sont un peu plus délicats. Avoir une bonne réputation semble bien subjectif, en particulier si l'usage ou la détention de *cannabis* est considéré comme un délit, auquel cas certains ne pourraient être candidats. De plus, l'impossibilité de garder une double nationalité est à considérer comme un sacrifice, car dans une perspective de mobilité internationale, un passeport américain a par exemple plus de valeur qu'un passeport éthiopien. Le paragraphe suivant de cette proclamation facilite l'obtention de la nationalité pour les étrangers mariés à un(e) citoyen(ne) éthiopien(ne), mais la plupart des unions contractées à Shashemene ne sont pas sanctionnées par un contrat de mariage officiel. Cette proclamation, d'abord concernée par la situation avec l'Érythrée, ouvre peut-être la voie à une plus grande flexibilité vis-à-vis des Rastas. Mais en attendant un changement visible, la question de l'obtention de la nationalité continue à mobiliser les Rastas rapatriés.

Dans une lettre collective signée par les Rastafariens de Shashemene et adressée en 2001 au secrétaire général de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) qui demandait l'assistance de l'institution panafricaine sur plusieurs points, la première requête soulevait cette question du statut légal :

« La majorité d'entre nous a quitté l'Ouest pour rentrer (*return*) en Éthiopie. Nous sommes arrivés en espérant être acceptés en tant qu'Africains, avec le droit à une nationalité africaine. Nous désirons

⁶³ *Negarit Gazeta*, « Proclamation on Ethiopian Nationality, Proclamation n° 378/2003, 23/12/2003 », Partie II, Paragraphe 5, 23/12/2003.

par conséquent obtenir un vrai statut légal, et être reconnus comme des citoyens d'Éthiopie, avec tous les privilèges et les droits de vivre, de travailler et de voyager librement comme les Éthiopiens »⁶⁴.

Le fond du problème de l'obtention de la nationalité éthiopienne se situe dans cette question du droit accordé aux descendants d'Africains d'être titulaires ou non d'une nationalité africaine. Plusieurs centaines de personnes sont directement concernées par cette question et il est dans l'intérêt de l'Éthiopie de ne pas héberger une importante population résidente au statut flou, expiré ou inadapté. Accorder la nationalité éthiopienne à tous les résidents caribéens dans le pays serait le gage de l'acceptation et de l'absorption de la nation rastafari au sein de la nation éthiopienne et créerait un précédent crucial pour toute future demande. Or dans ce contexte, le geste souverain consistant à donner ou reprendre la nationalité d'un individu n'est plus une simple question nationale, mais bien une question panafricaine. Ce problème interne auquel est confrontée l'Éthiopie ne regarde pas qu'elle seule. Il devrait être approché comme une question politique plus vaste concernant les relations des pays du continent africain avec les diasporas africaines. Cette responsabilité panafricaine que l'Éthiopie ne peut prendre, car elle aurait un impact national trop important, laisse dans les limbes une population rapatriée en constante augmentation. Il n'est évidemment pas de notre ressort de prédire des issues à ces problèmes majeurs liés à la relation entre population rapatriée et État éthiopien sur les questions du droit à la nationalité. Des études ultérieures, notamment juridiques, permettraient d'éclairer les dynamiques contradictoires mises en évidence par cette situation. Ces dynamiques contradictoires sont d'autant plus exacerbées que la proportion d'enfants nés en Éthiopie au sein de la communauté rapatriée est de plus en plus importante. La principale réticence des rapatriés envisageant un changement de nationalité se situe précisément au niveau de leurs enfants. Étrangers, les enfants n'ont aucun droit même s'ils n'ont vécu qu'en Éthiopie. Mais en tant qu'Éthiopiens, ils seraient non seulement obligés de faire leur service militaire, ce qui ne semble pas dans les pratiques des Rastas, mais aussi de partir pour l'une des multiples guerres qui secouent régulièrement le pays. Voyons leur situation d'un peu plus près.

⁶⁴ The Rastafari Community au secrétaire général de l'OUA, 27/06/2001, publiée dans *Rastafari Speaks*, reissue 1, vol.1, spring 2002, p.8.



Drapeau qui flotte à Entotto, au-dessus d'Addis-Abeba, 2003. Photo : G. Bonacci © DR

c. Les enfants, Éthiopiens et étrangers

La loi de 1930 indiquait à la fois que toute personne née d'un parent éthiopien était Éthiopien. Elle prévoyait cependant que si un enfant était reconnu légalement par le père et que la nationalité de ce dernier lui était transmise, cet enfant d'une Éthiopienne et d'un étranger hors mariage se voyait privé de sa nationalité éthiopienne⁶⁵. Les termes juridiques demeurent un peu abstraits pour les non-spécialistes, mais il semble que la nationalité du père soit celle qui prévaut, et que ce soit seulement par défaut que la nationalité éthiopienne puisse être accordée à un enfant né de parents mixtes. Seul l'enfant d'un père caribéen naturalisé éthiopien ou l'enfant non reconnu par son père caribéen obtiendrait de plein droit la nationalité éthiopienne. Dans la première lecture faite par les autorités éthiopiennes du recensement de 2003, soixante-treize enfants étaient issus de familles mixtes d'un père caribéen et d'une mère éthiopienne. Trente-quatre enfants étaient issus de familles aux deux parents étrangers. Ces chiffres sont à prendre avec précaution car ils ne sont que partiellement représentatifs et ils indiquent d'abord une tendance : il y a dans le quartier jamaïcain deux fois plus d'enfants éthio-caribéens que d'enfants caribéens. Il n'existe pas de statistiques accessibles retraçant l'évolution de la natalité au sein de la communauté rapatriée. Mais alors que le taux de fertilité moyen des femmes éthiopiennes à Shashemene était de l'ordre de 3.3

⁶⁵ La proclamation de la loi sur la nationalité de 1930 avait été publiée dans *Berhannena Selam*, vol.6, n°30, 24/07/1930 et amendée dans *Berhannena Selam*, vol.9, n°41, 5/10/1933.

enfants par femme en 1994⁶⁶, il semble à l'observateur que les familles éthio-caribéennes et caribéennes sont souvent plus nombreuses. Une autre distinction serait à faire : parmi les trente-quatre enfants nés de deux parents caribéens combien sont nés en Éthiopie ? Jusqu'au milieu des années 1990, ils étaient probablement la majorité alors que par la suite, avec l'augmentation des arrivées et notamment de familles entières, cette proportion pourrait légèrement diminuer. Les enfants des rapatriés à Shashemene sont enregistrés auprès du *qäbälé* où ils obtiennent une carte d'identité locale qui n'établit pas la nationalité du titulaire mais sa résidence. En effet sur ces cartes, la nationalité du père est toujours mentionnée et les jeunes nés en Éthiopie demeurent ainsi identifiés comme des étrangers. À leur majorité, ils doivent commencer des démarches administratives dans le but de régulariser leur situation, une entreprise parfois rendue difficile par le statut irrégulier de leur père.

Les enfants de rapatriés ont tous appris l'amharique à l'école dès leur plus jeune âge et parfois aussi l'oromo. Il y aurait d'intéressantes recherches linguistiques à faire auprès des enfants de rapatriés car ils sont pour la plupart non seulement polyglottes (amharique, oromo, anglais, patois jamaïcain) mais ils s'expriment entre eux dans un subtil mélange de ces langues qui les rend – intentionnellement – incompréhensibles à leurs proches et leurs parents. Ababu Minda avait remarqué que les enfants d'une famille éthio-caribéenne parlaient amharique mais pas le patois jamaïcain alors qu'en réalité c'était avec lui que les enfants ne parlaient pas le patois puisqu'il ne pouvait pas le comprendre (Ababu Minda 1997 : 102). Il est délicat d'évaluer comment le fait d'être élevé dans une famille caribéenne ou une famille éthio-caribéenne influence le développement et l'éducation des enfants. La plupart d'entre eux ont grandi à Shashemene avec des Éthiopiens. Ils ont partagé les mêmes bancs d'école, les mêmes trajets et activités sportives, un même environnement rural en transformation et des conditions sanitaires similaires. Ils sont tous inscrits dans des relations personnelles et amicales avec des Éthiopiens avec qui ils ont partagé leurs années d'enfance et d'adolescence. Ceux nés de mère éthiopienne ont sans doute été plus familiarisés aux cultures locales que ceux dont les deux parents sont étrangers. Dans les familles mixtes où le père caribéen était distant ou absent, la familiarité avec leur culture d'origine est peut-être plus distendue.

La famille de Vincent Beckford est représentative de ce type de situation⁶⁷. Arrivé de Jamaïque en 1968 avec le premier groupe de « pionniers », V. Beckford a été naturalisé éthiopien dans des circonstances qui nous échappent et a toujours travaillé pour le bureau régional de construction des routes qui se trouvait en face de chez lui, appelé autrefois l'*Imperial Road Authority*. Il a eu dix enfants avec une

⁶⁶ MP (2000 : 73).

⁶⁷ Je tiens à remercier sincèrement Ayele Olana, époux d'Ester, la deuxième fille de V. Beckford pour m'avoir ouvert les portes de sa famille et raconté avec patience les trajectoires des dix enfants de V. Beckford. Entretien familial avec Ayele Olana, Shashemene, 27/09/2003.

femme éthiopienne, tous de nationalité éthiopienne, avant de décéder en 1993-1994 (1986 *a.m.*). Ses trois premiers enfants étaient des filles, les deux premières n'ont pas fini leur scolarité et ne parlent pas du tout l'anglais. Celles-ci se sont mariées avec des Éthiopiens et ont plusieurs enfants. L'une d'entre elles, Aster, reçoit comme une Éthiopienne. Assise près du sol, elle vend aux voisins et paysans du quartier du *t'älla*, la bière locale et de l'*aräqé*, un alcool blanc. Rien, en apparence, ne marque sa filiation caribéenne. Elle ne comprend ni l'anglais ni le patois et le mot Jamaïque n'évoque pour elle rien de concret. La troisième fille de V. Beckford, Yeshimabet, après un premier mariage et deux enfants s'est remariée en 1998 avec G. Robinson, l'Américain rapatrié en 1964, beaucoup plus âgé qu'elle, avec qui elle a eu deux autres enfants. Yeshimabet a repris sa scolarité interrompue et s'est attaquée à l'apprentissage de l'anglais. Deux enfants de V. Beckford nés par la suite sont des garçons, et grâce à cela ils ont fini leur scolarité et parlent anglais. L'un d'entre eux avait ouvert en 2003 une petite boutique d'alimentation sur la rue principale. Les cinq derniers enfants, deux garçons et trois filles sont tous scolarisés, le plus âgé d'entre eux vivant avec son frère aîné alors que les autres sont encore avec leur mère. La dernière fille de V. Beckford est née l'année de son décès. Les dix enfants de V. Beckford sont représentatifs d'une situation où, élevés par une mère éthiopienne, ils sont « devenus » éthiopiens, porteurs de l'héritage de leur mère et de leur environnement bien plus que de l'héritage de leur père jamaïcain, issu d'un pays auquel ils ne semblent pas porter un grand intérêt. Deux d'entre eux se sont rapprochés de cet héritage, une fois parvenus à l'âge adulte, la troisième fille en épousant un Rasta américain âgé, apprenant l'anglais et laissant pousser ses *dreadlocks*. Quant au premier fils, il a décidé de travailler dans le quartier où il subira peut-être l'influence des Caribéens.

Dans le même groupe que V. Beckford, un couple jamaïcain avait fait le voyage avec leur fille et leur nièce. Il offre un exemple fort différent de transmission. Une fois installé en Éthiopie, le couple a eu deux garçons. Leur fille est morte des suites d'une césarienne pratiquée à l'hôpital de Kuyra, le deuxième fils est mort d'une infection due à une blessure à la tête alors qu'il était encore enfant et leur nièce s'est plus tard mariée avec un Jamaïcain rapatrié des États-Unis. Le fils survivant, né juste avant la révolution, raconte comment son environnement immédiat était très imprégné par la culture rasta, contrairement à celui des enfants de V. Beckford :

« Notre maison était comme une congrégation, un quartier général, tout le monde venait, fumait de l'herbe, le mouvement rasta, le raisonnement rasta et on entendait parler de Rastafari, on s'asseyait, on était des enfants, on jouait autour d'eux mais on entendait l'histoire de comment l'homme noir est venu, c'est pourquoi je peux en parler, j'ai grandi dedans, jour et nuit, Sa Majesté et comment il est devenu cela, et comment il est allé en Jamaïque. J'ai grandi là-dedans. On a été bien éduqués, on entendait, on écoutait, rien ne nous était caché sur la foi, la famille, les amis, on entendait, on écoutait, ils nous

appelaient et nous disaient asseyez-vous et écoutez l'histoire de l'homme noir. On était conscients d'où on venait »⁶⁸.

Avec cet héritage, représentatif des familles aux deux parents caribéens, suivre une scolarité pendant les années du *därg* créait des difficultés particulières pour ces enfants. Déjà identifiés par les autres enfants à l'école comme étant des Jamaïcains, des gens différents, certains ont souffert de se voir tirer les *dreadlocks* – pour ceux qui en avaient – ou pris à partie sur leurs origines. Mais le plus dur étaient les contradictions évidentes entre un enseignement scolaire qui incluait l'éducation politique, obligatoire et un enseignement familial imprégné par la culture rasta :

« On avait de l'éducation politique à l'école. Les choses qu'on apprenait sur Sa Majesté, parfois je devais lutter pour les écrire dans mon cahier à cause des enseignements que je recevais à la maison. Et à l'école, les cours que je suivais étaient en grande contradiction, parce qu'ils me disaient toutes les mauvaises choses que Sa Majesté [avait] fait. (...) Mais quand même, je rentrais chez moi et j'apportais ces leçons et ils n'ont jamais.... Ça m'affectait, mais jamais au point de me rendre fou. Je rentrais à la maison et je posais des questions, 'regardez, ils nous ont parlé de Sa Majesté à l'école aujourd'hui et ils ont dit bla bla', non disaient [mes parents], ils font de la propagande. C'est juste le gouvernement qui essaye de rabaisser Sa Majesté, tout ça n'est pas vrai »⁶⁹.

Les leçons enseignées par les écoles et les familles créaient d'importantes contradictions, notamment autour de la personnalité de l'empereur. Elles furent exacerbées par le climat politique du *därg* et n'ont été résolues qu'au fur et à mesure du temps, à travers ces étapes qui forment les personnalités et les identités des personnes. Ce genre de difficulté s'est amoindri dans les années 1990, mais sans disparaître pour autant. Les enfants de rapatriés étaient beaucoup plus nombreux, le climat politique avait changé et l'environnement rasta, moins reclus dans les maisons et espaces familiaux grâce à l'arrivée de nouvelles familles, devenait plus visible. La plupart des enfants étaient scolarisés, au moins partiellement, dans l'école de la communauté dont nous avons parlé plus haut. Des Rastas la dirigeaient et y enseignaient avec des Éthiopiens, participant à créer des modèles

⁶⁸ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *Our house was like a congregation, a HQ, everybody comes, smoke herb, the Rasta movement, the Rasta reasoning, and you hear about Rastafari, we sit down, we were kids, we play around but we still hear the history, of how the Black man came, that's why I can talk about it, I grew up in it, day and night, His Majesty and how he came to be and how he came to Jamaica, right until now. I grew up in it. We were properly taught, there was nothing hidden from us pertaining to the faith, from families, friends, we hear, we listen, they call us and say sit down and listen to the history of the Black man. We were aware of where we are from.* ».

⁶⁹ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *We used to take political education at school, the things we used to learn about His Majesty, sometimes I used to even fight hard to write it into my book from the teaching I'm getting at home. And when I come to school, the teachings I am getting, it really created a big contradiction, cause they telling you all the bad that His Majesty [has] done. (...) But I still come back home and take that, and have that teaching, it never really... it affects you but it never reaches as far as getting you crazy. Still come home and ask questions, look, they told us about His Majesty at school today and they say bla bla, no [my parents] say, that's the propaganda they're trying to teach. It's just the government who is trying to degrade His Majesty but it is not true.* ».

pour les enfants. L'environnement qu'ils offraient était plus familial et ni la politique ni la religion n'y étaient évoquées.

De nombreuses questions restent à poser pour saisir la complexité de la position d'un enfant de Jamaïcain, de Rasta, en Éthiopie. D'autres enquêtes seraient nécessaires pour appréhender leurs trajectoires. Quelques pistes peuvent néanmoins être suivies en partant de deux portraits. Devenus adultes, ces enfants ont eu des relations très différentes avec la communauté de Shashemene mais en grandissant, ils ont tous les deux choisi une autre religion. L'un d'eux, né en 1978 à Shashemene racontait :

« Mon père me disait que Haïlé Sellassié est Dieu et j'avais l'habitude de faire tout ça et de dire que Haïlé Sellassié est Dieu, sans comprendre. Mon père me disait que Haïlé Sellassié est Dieu, qu'il est le seul esprit, alors je disais la même chose parce que j'étais un petit garçon, je n'avais pas ma propre compréhension pour lire la Bible et voir la vérité. Mais après un certain temps, j'ai lu la Bible moi-même et je sais que Haïlé Sellassié n'est pas Dieu »⁷⁰.

Éduqué par sa belle-mère éthiopienne, il a très tôt reçu des messages contradictoires sur la nature de l'empereur, et quand il a fait son choix, il est devenu « *penté* », membre d'une Église pentecôtiste tout en gardant un certain respect pour le souverain Haïlé Sellassié. Cela lui a valu l'indignation de son père et les sarcasmes de ses camarades caribéens. À l'aise dans son environnement éthiopien, il a aussi adopté certains des gestes très courants en Éthiopie, comme celui de tenir un autre homme par la main. Il s'est senti rejeté par la communauté qui le soupçonnait d'être homosexuel, ce qui lui semblait pire qu'être rejeté à cause de sa nouvelle foi. Restant discret sur ces événements, sa blessure était néanmoins palpable. Dès qu'il a pu, il a quitté Shashemene pour Addis-Abeba où il était employé comme cuisinier dans une famille rasta.

L'autre soulignait qu'il avait vraiment grandi entre les deux fois, rastafari et christianisme orthodoxe, car comme lui ses parents rastas avaient été baptisés. Tout en reconnaissant l'influence de l'environnement rasta sur son développement et son identité, à trente ans il se définissait comme un chrétien orthodoxe et ne défendait pas la divinité de l'empereur :

« Je ne le [Haïlé Sellassié] défends pas de cette façon-là [divin], mais oui je dirais des choses sur lui, des choses mystiques, un caractère royal. Il a fait beaucoup de choses, il a enseigné, inspiré nos parents. Chacun a sa façon de voir les choses, et je les vois comme ça. Un grand roi. C'est vraiment quelque chose que j'ai eu dans mon éducation, avant j'étais dedans, j'avais l'habitude de le défendre, à

⁷⁰ Entretien avec T. Theophilos, Addis-Abeba, 29/08/2003. « *My father used to tell me Haile Selassie is God and I used to do all this and say Haile Selassie is God, not understanding, [but] because my father tell me Haile Selassie is God, he is the only spirit, I used to say it cause was a little boy then, I didn't have my own understanding to read the Bible and see the truth. But after some time I read the Bible myself and I know Haile Selassie is not God* ».

cause de ce que j'avais appris. Quand j'ai grandi j'ai commencé à lire, à comprendre, à voir... »⁷¹.

Fils d'une des premières familles jamaïcaines, il s'est souvent entendu reprocher de ne pas être rasta, de ne pas porter de *dreadlocks*, notamment par les visiteurs qui attendaient de lui d'être digne représentant de la communauté. Il n'a pas fait sienne la foi de ses parents mais il était néanmoins concerné par Shashemene. Mécanicien à Addis-Abeba, il travaillait avec les Rastas de Shashemene pour préserver les terres de ses parents âgés et pour mettre en place les leçons techniques prévues dans le cadre des projets de développement de la communauté.

Pour un enfant élevé en Éthiopie, l'identification à la foi des Rastas n'est pas simple, car tout ce qui l'entoure lui dit que c'est une erreur, et les passerelles culturelles demeurent encore rares. Nous n'avons vu là que deux exemples et avec les quelque deux cents enfants vivant dans la communauté et un contexte qui a déjà beaucoup changé, les modes de réappropriation de la foi des parents sont divers. Il faudrait pouvoir étudier la façon dont certains jouent avec les critères de distinction et de la différenciation. À cause de préjugés assez communs, porter des *dreadlocks* en Éthiopie complique de nombreuses relations sociales alors qu'elles facilitent l'identification avec les Rastas. Or rester d'abord dans les réseaux sociaux caribéens ou rastas offre peut-être plus d'opportunités économiques, ainsi que des contacts internationaux en demande d'intermédiaires. Si les jeunes de Shashemene, en grandissant, se réappropriaient de façons diverses la foi rasta de leurs parents, ils ne s'en définissent pas moins Éthiopiens. Offrant une étape de plus dans la dialectique des identités et des identifications, ils reprenaient ce qui pourrait être les formules de leurs parents, « nous sommes Éthiopiens », mais pour d'autres raisons, et d'une autre façon :

« - Comment est-ce que tu te définirais ?

- Éthiopien. Mon père est un Jamaïcain, ma mère est Britannique (...) je sais que je suis un Jamaïcain et je suis fier de ça, même pas d'être un Jamaïcain mais d'être Noir, je suis un Africain noir, pas un Jamaïcain. Je préférerais ça. (...) Mais d'abord je préférerais être Éthiopien parce que je suis né ici, je connais beaucoup de choses sur l'Éthiopie, j'y ai beaucoup d'amis, j'ai été éduqué ici, je connais beaucoup de choses, la *babel* [la coutume]. Je préfère dire que je suis Éthiopien, mais je suis quand même un Jamaïcain et je suis satisfait comme ça »⁷².

⁷¹ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *I don't really defend him [Haile Selassie] on that kind of way [divine], but I would say yeah some things about him, some mystical about him, some kingly character and he does a lot of work, he teaches, inspires our fore parents. Everybody has its own way of seeing things and this is the way I see it. Great King. That's something I really got into me after being growing up, before I was in the same thing, I used to defend him, because of what I learned. When I grow up now and start reading, realizing, seeing...* »

⁷² Entretien avec T. Theophilus, Addis-Abeba, 29/08/2003.

« - *How would you define yourself?*

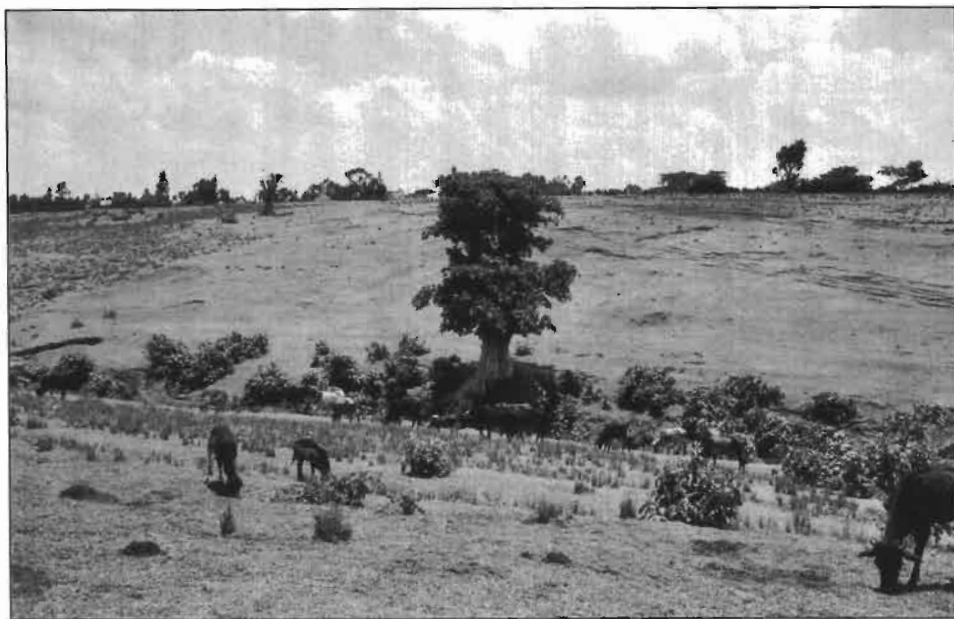
Ce témoignage révèle l'enchevêtrement des identités vécues par le jeune homme. Il se définissait spontanément comme un Éthiopien et revenait sur ses mots pour les affiner. Il se sentait Éthiopien mais il était Jamaïcain comme malgré lui, et être Noir ou Africain lui semble être mieux que l'identité insulaire ou étrangère. Est-ce que l'identification à l'être noir ou africain est spontanée parmi les jeunes d'Addis-Abeba ? Difficile à dire. Mais elle était revendiquée par son père, un Jamaïcain et sa mère, une Britannique noire. Parents et enfants avaient en commun l'identité éthiopienne, l'une imaginée et l'autre, disons, contextuelle. Quel est le poids que naître en Éthiopie, même privé de nationalité éthiopienne conférerait à cette identité ?

« Mes racines sont ici. Je dis ça parce que même si nous sommes passé par de nombreuses difficultés, je me sens plus enraciné, j'ai l'impression que vivre en Ethiopie ne sera pas difficile pour moi. J'aimerais quand même être mobile, voyager. (...) mais mes racines sont ici. *Etebté ezziḥ yātāq'ābārāw*, ce qui veut dire mon cordon ombilical est enterré ici, ce qui veut dire à l'origine, peu importe ce qui arrive, mes racines sont ici »⁷³.

Des Jamaïcains et bien d'autres avaient traversé le monde en quête de racines, mais les jeunes caribéens nés en Éthiopie les avaient sous leurs pieds. Les unes ont-elles plus de légitimité que les autres ? Là n'est pas vraiment la question. Il s'agit plutôt du processus à travers lequel les premières, les racines imaginées, ont permis les secondes, les racines dans le sol. La certitude avec laquelle ces jeunes se définissaient comme étant Éthiopiens n'empêchait pas le désir du voyage vers cet *ailleurs* d'où étaient venus leurs parents, vers le vaste monde que tous les rapatriés avaient quitté et dont ils parlaient. Quelques-uns de ces enfants nés en Éthiopie vivent déjà en Angleterre ou aux États-Unis grâce à des réseaux familiaux qui prennent en charge leur éducation. Il pourrait sembler ironique que ceux qui ont quitté Babylone dans le sacrifice voient leurs enfants y repartir. Quelles que soient les expériences de ces derniers, leur cordon ombilical, leur enfance, leur mémoire et leur expérience restent liés à l'Éthiopie. Et ce fortement, de ces premières influences que l'on n'oublie pas. Comme l'on n'oublie peut-être jamais les collines jamaïcaines, ni les ghettos de Kingston, Brooklyn ou Brixton – même à Sion.

- *Ethiopian. My father is a Jamaican, my mum is a British (...) I know I am Jamaican and I am proud of that, not to be even a Jamaican but to be Black, I am a Black African, not Jamaican, I would prefer that. (...) Mostly I would like to be Ethiopian because I born here, I know a lot of things about Ethiopia, I have lots of friends, I learned here, I know many things, the babel [coutume]. I prefer to say I am an Ethiopian, but I am still a Jamaican and I am happy for that ».*

⁷³ Entretien avec D. Baugh, Addis-Abeba, 4/10/2003. « *My roots are here. Why I say that is I feel even though we passed through so many hardship, I feel now more grounded, I feel living in Ethiopia wouldn't be an headache for me, but I would still like to be more mobile, travel. (...) But my roots are here. Etebté ezziḥ yātāq'ābārāw, meaning your umbilical cord is buried here, meaning originally, no matter what happens, your roots are here ».*



La terre de Shashemene, 2003. Photo : G. Bonacci © DR

*

Durant les années 1990 et surtout à l'approche de la décennie suivante, les arrivées de plus en plus nombreuses de Rastas ont largement contribué à transformer le quartier jamaïcain, même si le recul temporel manque pour saisir combien de ces nouveaux arrivés resteront effectivement. Les installations à Shashemene sont marquées par l'insécurité, foncière et sociale, comme par la création de relations inédites entre les Rastas, et entre les Rastas et les Éthiopiens. Les profils des rapatriés se distinguent par leur origine insulaire ou métropolitaine, leurs affiliations à diverses organisations, par des langues différentes et des pratiques contrastées de la *livity*. Ils nous empêchent de les considérer véritablement comme un groupe ethnique même s'ils peuvent sembler l'être aux yeux des Éthiopiens influencés par l'ethnisation des relations sociales caractéristique des années 1990. Ce qui rassemble et soude ces profils fait d'abord appel à l'imaginaire de la nation. Sous un étendart symbolique, national, éthiopien, se réunit le peuple éthiopien du monde auquel s'identifient les Rastas. Si l'imaginaire peut suffire un temps à former les nations, la nationalité y contribuerait tout en provoquant le changement. La naturalisation des descendants d'Africains installés en Éthiopie serait un geste, une responsabilité panafricaine que l'Éthiopie post-impériale n'a pas encore prise. Elle impliquerait une politique d'accueil de la part du pays, une reconnaissance du culte des Rastas, une légalisation documentée des installations résidentielles et un accord sur la nature des terres occupées et réclamées par les Rastas. Presque tous les Rastas de Shashemene sont en situation

irrégulière dans le sens où ils ne sont pas là « par la loi », même s'ils se disent légitimés « par la grâce ». De nouvelles politiques sont nécessaires, d'autant plus que les enfants de rapatriés sont de plus en plus nombreux. Coincés entre la loi et leur identité, ils sont à la fois Éthiopiens et étrangers. Leurs appartenances enchevêtrées – entre l'ailleurs et l'ici, le réel et l'imaginaire – apparaissent comme un des fruits de ce retour des Caraïbes à l'Éthiopie, une prolongation des dialectiques qui guidaient leurs parents. Les enfants, « vrais Éthiopiens » parce qu'ils sont nés en Éthiopie, ont reçu des héritages parfois contradictoires mais demeurent des pionniers, les premiers à soulever des questions cruciales pour le futur des relations panafricaines et le visage de l'Éthiopie qui est en train de se dessiner.

Conclusion de la troisième partie

L'attention portée aux relations foncières et aux relations sociales guidèrent notre enquête sur le sort des « Éthiopiens du monde » à leur arrivée en Éthiopie. Les terres offertes au tournant des années 1950 étaient situées à Shashemene, dans un sud éthiopien marqué par une histoire de conquête et d'aliénation des sols. Le pouvoir des premiers arrivés, les Piper, se trouva remis en cause par les suivants qui voulaient eux aussi des droits sur l'espace foncier. Des relations inégales avec les voisins éthiopiens s'établirent dès les prémices de l'installation. Les divisions parcellaires en 1970 et 1974 indiquèrent la volonté du gouvernement impérial d'accommoder au mieux les migrants transatlantiques qui bénéficiaient d'une relation privilégiée avec l'empereur et les services du palais.

Les Rastas jamaïcains s'emparèrent de ce don de terres mais suite à la révolution éthiopienne et aux grandes nationalisations foncières de 1975, ils les perdirent et durent apprendre à s'insérer au bas de l'échelle sociale éthiopienne. Leur insécurité foncière était entretenue par le bras de fer avec les nouvelles administrations locales, jusqu'à ce que quelques parcelles leur soient de nouveau attribuées. La légitimité des individus, protégés par leur statut d'étrangers et leurs liens avec l'ambassade jamaïcaine était cependant sérieusement compromise. L'apprentissage de la survie rurale, la pauvreté, la marginalisation politique et le protectionnisme culturel des rapatriés déterminèrent la plupart de leurs relations sociales, notamment avec les femmes.

Avec le changement de régime en 1991 et la célébration du centenaire d'Hailé Sellassié I^{er} en 1992, les conditions de vie des rapatriés commencèrent à s'améliorer. Pourtant, les luttes de pouvoir et de légitimité entre l'*Ethiopian World Federation* et les Douze Tribus d'Israël sur le peu de terres qui leur restaient compliquèrent leur situation vis-à-vis du gouvernement. De plus, illustrant les tensions nées de la création d'une République fédérale, les attitudes du gouvernement central et du gouvernement local à l'égard des Rastas étaient contrastées. Pour le premier leurs droits devaient être respectés, alors que le second cherchait plutôt à les contraindre et à asseoir son contrôle. En dépit du flou juridique qui régnait, le quartier jamaïcain se transforma rapidement grâce à des stratégies d'entente entre Éthiopiens et Rastas. La distinction économique croissante entre Éthiopiens et Rastas nouvellement arrivés contribua au climat général d'insécurité sociale. Parfois traités « d'esclaves » par des Éthiopiens, les Rastas furent aussi admirés pour l'attachement qu'ils montraient à l'Éthiopie.

L'identification à l'Éthiopie qui circulait dans les mondes noirs depuis le dix-huitième siècle survécut à sa territorialisation à Shashemene, car malgré les difficultés rencontrées et deux régimes politiques opposés à la figure de l'empereur,

les « Éthiopiens du monde » continuent d'arriver. Leur présence ne fut pas toujours simple à accepter pour les Éthiopiens. Sous l'ancien régime ils bénéficièrent d'une certaine attention ; sous le *därg*, leur foi dut se cacher mais leur nationalisme fut admiré ; sous le dernier régime ils furent mis en danger par l'absence de politique spécifique. Les Rastas allaient à contre-courant quand, à l'heure de l'identification ethnique ils essayaient de perpétuer une certaine image de la nation éthiopienne, royale, amhara, centralisée, révolue. Ils continuaient à réclamer ce qu'ils estimaient être un droit : l'accès pour les descendants d'Africains à la terre et à la nationalité d'un État africain. Exemple unique sur le continent d'un retour en Afrique, Shashemene devint aussi le centre symbolique du mouvement rasta où se retrouvèrent organisations, visiteurs, pèlerins et rapatriés réalisant le rêve du retour. Il convient de se demander si ce n'est pas, paradoxalement, le mouvement rasta qui, tout en permettant à certains de rentrer en offrant un imaginaire suffisamment puissant pour les y inciter, empêche que cette démarche panafricaine soit reconnue et facilitée par le gouvernement éthiopien en raison de la place qu'y prend Hailé Sellassié I^{er}. La place d'Hailé Sellassié I^{er} dans le mouvement rasta est exacerbée en Éthiopie plus qu'ailleurs. Elle y devient centrale parce qu'elle représente un enjeu national, mémoriel et politique en Éthiopie. Sur le champ de bataille que sont l'histoire et l'identité nationale, Rastas et Éthiopiens donnèrent leurs versions, souvent conflictuelles.

Conclusion

*J'espère que tu as au moins une partie de l'histoire.
On ne peut jamais avoir une histoire exacte.
Mais des choses comme ça, ça donne plus de motivation.
Savoir que des gens s'intéressent à ce que l'on a à dire,
au moins la vie vaut la peine d'être vécue.*

David Baugh, Addis-Abeba

*Afrique, unis-toi !
Car nous partons loin de Babylone
Et nous allons sur la terre de notre Père
Combien il serait bon et agréable
Devant Dieu et devant l'homme
De voir l'unification de tous les Africains
Puisque ça a déjà été dit
Alors que ce soit fait
Nous sommes les enfants du Rastaman
Afrique, unis-toi !
Car les enfants veulent rentrer chez eux
Bob Marley, *Africa Unite*, 1979¹*

Près de trois cents personnes, hommes, femmes et enfants issus des Caraïbes vivent aujourd'hui à la périphérie de Shashemene, une ville du sud éthiopien d'au moins cent mille habitants. Ils sont peu nombreux et le « quartier jamaïcain » qui les accueille est dense, bruyant, parfois dangereux. Les grandes étendues de terre fertile où paissaient les troupeaux ont laissé place aux maisons, aux haies, aux commerces. En approchant de Shashemene un voyageur venant d'Addis-Abeba verrait des portraits de l'empereur peints sur les murs et des drapeaux vert, or et rouge flottant au vent. S'il s'arrêtait un instant, il pourrait manger un *ital* en écoutant du reggae et, peut-être, découvrir par bribes l'histoire de son hôte, arrivé il

¹ *I hope you have at least a piece of the history. You never get a history straight. Things like this give you more motivation, that people are interested to hear what you have to say, at least life's worth living.* David Baugh, Addis-Abeba

Africa unite! / 'Cause we're moving right out of Babylon / And we're going to our Father's land / How good and how pleasant it would be before God and man / To see the unification of all Africans / As it's been said already, let it be done / We are the children of the Rastaman / Africa unite! / 'Cause the children wanna come home. Bob Marley, *Africa Unite*, 1979

y a trente ans de Kingston ou de Trinidad, New York ou Manchester il y a quelques années. Continuant sa route, il arriverait dans le chaos de la ville, avec ses camions, sa poussière et ses trafics divers. Comme partout ailleurs, les misères du monde s'y retrouvent, pauvreté, alcoolisme, maladies, injustices et morts violentes. Shashemene, devenue grâce aux terres données par Hailé Sellassié I^{er} une « Cité de Sion » contemporaine vers laquelle convergent les « Éthiopiens du monde », manquerait-elle à ses promesses ? Pourtant Shashemene continue d'attirer, comme un aimant puissant, « le peuple de Jah » prêt au sacrifice pour participer à la construction du rêve : faire là une ville nouvelle, un monde nouveau, une autre vie.

L'histoire de cette installation caribéenne n'est pas tant celle d'un succès ou d'un échec que celle des liens complexes entre un territoire et des identités. Entre Shashemene et les mondes noirs, une certaine histoire sociale s'est dessinée, marquée par la circulation des mythes, la réappropriation des chants et la transformation des congrégations. L'empreinte de l'Éthiopie sur ces mondes, souvent involontaire, est profonde. Elle s'est vue renforcée par les politiques panafricaines des souverains éthiopiens et l'invitation à venir s'installer à Shashemene pour contribuer, à partir de là, au développement du pays. Grâce à l'attribution d'un territoire, la convergence entre deux idéologies était scellée, d'un côté le retour en Afrique, *Back to Africa*, qui devait gommer les altérations provoquées par l'esclavage et restaurer la nation noire ; de l'autre côté l'éthiopianisme, réservoir symbolique où puiser une identité raciale, royale, voire divine. Les Caribéens, déjà en première ligne des combats nationalistes et panafricains ont répondu à l'appel de la terre et parmi eux, les Rastafariens.

En étudiant les vagues de peuplement de ces deux cents hectares, une autre histoire du mouvement rastafari s'est dessinée. Le désir de retour exprimait une critique de la société insulaire jamaïcaine et dénonçait la violence des conditions sociales. La solution proposée par le retour n'était pas d'œuvrer à une transformation de ces conditions, mais bien de les quitter, de partir pour « rentrer chez soi ». Les Rastafariens, en centralisant les symboles nationalistes et religieux dans le corps noir d'Hailé Sellassié, ont transformé le désir du retour d'une alternative sociale - vers laquelle étaient mobilisés différents segments de la population jamaïcaine - à une réalisation des prophéties bibliques dont ils auraient été les acteurs désignés.

Le retour en Afrique depuis la Jamaïque ne s'est pas réalisé à travers des politiques gouvernementales. Comme l'administration coloniale britannique, l'État jamaïcain indépendant a rejeté toute responsabilité ayant trait au retour en Afrique des descendants d'esclaves. Le retour ne s'est pas réalisé non plus à travers une intervention divine et il y a aujourd'hui des Jamaïcains qui attendent encore que les bateaux envoyés par la main de Jah viennent les chercher. La plupart des tentatives de retour ayant échoué, un processus de rationalisation du projet poussa de nombreux Rastas à estimer que le retour en Afrique pouvait être réalisé spirituellement ou culturellement tout en restant en Jamaïque. C'est pourquoi Barry

Chevannes indiquait qu'« aucun » retour physique ne fut mis en œuvre après 1960 (Chevannes 1998b : 30).

Aucun retour en masse certes, mais quelques-uns néanmoins, grâce à la convergence de plusieurs facteurs : la détermination individuelle, dont Noel Dyer, venu à pied depuis l'Angleterre était un exemple parlant, la mobilisation des familles, la formation de petits groupes et, surtout, l'investissement collectif dans deux organisations, l'*Ethiopian World Federation* et les *Douze Tribus d'Israël*. L'histoire sociale de ces deux organisations, reconstruite grâce au croisement des sources orales et des sources écrites, offre un regard sur les pratiques populaires d'organisation au sein du mouvement rastafari. L'*Ethiopian World Federation* et les *Douze Tribus d'Israël* ont structuré le mouvement tout en contribuant à sa transformation et ont envoyé des officiers et des membres à Shashemene, venus de la Jamaïque puis des Caraïbes et des métropoles anglophones. Shashemene est ainsi devenue le miroir dans lequel pouvait se lire la diffusion internationale du mouvement rasta et par conséquent les transformations les plus récentes de la « ceinture éthiopienne » qui désignait les espaces où se reformulait l'identification à la nation éthiopienne.

L'histoire des retours à Shashemene permet aussi d'inscrire fermement un territoire continental, africain, dans des discours sur le retour en Afrique souvent limités aux espaces américains et diasporiques. En remettant l'Éthiopie au centre des modalités du retour, un autre regard sur le contexte local et national s'est offert. Les différentes vagues des arrivées à Shashemene comme les diverses difficultés sociales rencontrées selon les périodes ont révélé la nature changeante des politiques panafricaines de l'Éthiopie, qui passèrent d'un programme d'invitation et d'accueil à la marginalisation des rapatriés. L'administration de ces deux cents hectares, basculant du palais de l'empereur à l'assemblée des associations paysannes et des *qābālē* illustre la revanche des périphéries sur le pouvoir du centre. C'était à leur tour d'exercer leur nouveau pouvoir, de défendre leurs intérêts et de protéger leurs terres de revendications extérieures. Le morcellement des terres de Shashemene et la densification de la population allaient de pair avec les dynamiques d'urbanisation qui étendaient les limites de la ville et les velléités de la municipalité. Les arrivées caribéennes à Shashemene contribuaient à y attirer des Éthiopiens cherchant l'opportunité d'un travail ou d'une plus-value foncière.

Les rapatriés avaient apporté avec eux les contradictions caractéristiques de l'identité noire et de l'expérience diasporique, cette « double conscience » dont parlait W. E. B. Du Bois (1996 : 5). Des dizaines d'années après leur arrivée en Éthiopie, ils se disent encore, simultanément, pionniers et héritiers. Loin de résoudre les dialectiques identitaires, le retour les exacerbe et les reformule. Pris entre la double nécessité de s'intégrer auprès de leurs voisins éthiopiens et de préserver leur culture mise à mal par le contexte révolutionnaire, les rapatriés laissent une trace ambiguë dans le paysage éthiopien. Tour à tour attirant et

repoussant les Éthiopiens et les Éthiopiennes, tour à tour soutenus ou rejetés par ceux-ci. Si l'amour que les rapatriés portent à l'Éthiopie force souvent l'admiration des Éthiopiens, ils représentent aussi une menace symbolique pour l'identité nationale éthiopienne à la recherche de nouveaux repères.

Selon l'expression de Tsegaye Guebre Medhin, une personnalité artistique et intellectuelle du vingtième siècle, les rapatriés étaient à la fois des « fils qui rentraient à la maison » et « des étrangers profanes »². Bien des représentations contradictoires de ces migrants transatlantiques apparurent. Elles étaient dépendantes des lieux à partir desquels les Éthiopiens les regardaient et des positions de pouvoir mises en scène. À un niveau local, à Shashemene, les Rastas étaient assimilés à l'empereur, symbole, aux yeux des Oromos, d'un pouvoir central coercitif. Dans une région encore marquée par l'histoire d'aliénation des terres et de la domination économique et sociale, les symboles relatifs au pouvoir impérial étaient forcément dépréciés. À un niveau national, un groupe tel que les Rastas, qui s'identifie à une nation éthiopienne impériale, amhara, centralisée et révolue va à contre-courant d'un imaginaire national encore en construction et fondé depuis 1991 sur la distinction ethnique et l'autonomie des régions fédérales. Paradoxalement, l'identité des Rastas et la puissance de leur imaginaire leur ont permis de tout laisser derrière eux pour venir s'installer à Shashemene, mais cette même identité est un frein à leur acceptation et leur « absorption » par la nation éthiopienne.

L'identité panafricaine de l'Éthiopie était réaffirmée en février 2005 à Addis-Abeba, à travers des manifestations organisées par la Fondation Rita Marley pour fêter les soixante ans de Bob Marley, le « Rastaman le plus connu qui ait jamais vécu » (Steffens 1998 : 253). Ces manifestations ont pris le nom « *Africa Unite* », titre d'une chanson de Bob Marley, un hymne panafricain selon lequel la possibilité du retour des descendants d'Africains dépendrait de l'unité du continent. L'événement a été largement retransmis dans le pays et dans le monde. Les Éthiopiens ont vu leurs ministres accueillant Rita Marley avec tous les honneurs, assistant aux concerts où les enfants Marley, comme leur père trente ans auparavant, brandissaient le portrait d'Hailé Sellassié et le drapeau vert, or et rouge frappé du lion de Juda, symbole de l'Éthiopie impériale. Mais cet événement a seulement constitué une mise en scène de l'unité panafricaine et non un pas en avant concret vers la solidarité des Africains et des descendants d'Africains. En effet, aucune mesure spécifique n'a apparemment été prise depuis en faveur de la population rapatriée qui reste sans terres, sans droits et sans nationalité.

La mise en pratique de l'idéologie panafricaine, qui postule l'unité de nature et de destin des peuples noirs, impliquerait que les Oromos à Shashemene et les Tigréens au pouvoir puissent partager avec les Rastas un sentiment de fraternité panafricaine au-delà de leurs divergences. Pourtant, la conflictualité des identités

² Tsegaye Guebre Medhin, « *Home Coming Son* », voir en Annexe 3.

des uns et des autres, cristallisée autour de la mémoire d'Hailé Sellassié, semble empêcher l'émergence de cette fraternité panafricaine. Est-il possible, finalement, d'être à la fois panafricaniste, c'est-à-dire d'adopter une vision de monde revendiquant la solidarité universelle entre les peuples africains et descendants d'Africains, tout en étant en même temps, spécifiquement, Rasta, Oromo ou Tigréen ? En d'autres termes, les identités raciales et nationalistes qui permirent l'émergence du panafricanisme formeraient-elles aussi la principale limite de sa mise en pratique ?

Une réponse sera peut-être à chercher dans les trajectoires de ceux qui passent d'une identité à l'autre. Auprès des enfants de rapatriés, de plus en plus nombreux, mais aussi auprès des Éthiopiens qui deviennent Rastas. Parmi ces derniers, certains sont nés aux États-Unis ou en Angleterre de parents qui avaient fui la révolution, le pouvoir du *därg* ou le changement de régime de 1991. À l'étranger, rastafari était pour eux comme pour beaucoup une ressource identitaire, et certains de ces jeunes éthiopiens sont revenus vivre en Éthiopie avec cette identité rasta. En Éthiopie, rastafari représente une alternative identitaire et culturelle pour la jeunesse éthiopienne en quête d'ouverture. Dans les zones urbaines, surtout à Addis-Abeba, les *dreadlocks* poussent sur la tête des jeunes éthiopiens qui jouent du reggae et entrent plus facilement en contact avec les visiteurs et touristes déjà familiers de cette culture maintenant globalisée. Ces Éthiopiens devenus Rastas se retrouveront-ils otages d'autres difficultés, familiales ou sociales ? Feront-ils la synthèse entre les tensions générées par des identités conflictuelles ?

Ces questions forment un aspect des relations entre l'Afrique et ses diasporas, anciennes et récentes. L'Union Africaine, en succédant officiellement à l'OUA, a pris en compte ces relations en créant une sixième région, celle de la diaspora. Cette « initiative diaspora » de l'Union Africaine encourage formellement les États membres et les dirigeants africains à réagir positivement aux initiatives visant à promouvoir les relations et la coopération entre les diasporas et l'Afrique³. Elle reflète les transformations de la conceptualisation du panafricanisme. D'abord formulé depuis la diaspora sur une base raciale, il est devenu, au tournant des indépendances africaines, une question continentale. L'intérêt récent porté par l'Union africaine à ses diasporas est probablement guidé par des impératifs économiques qui reconnaissent le potentiel des diasporas africaines les plus récentes. Pourtant, loin des modèles sociopolitiques du Libéria et de la Sierra Léone, les diasporas les plus anciennes, issues de la traite atlantique, sont présentes et actives en Afrique, du Sénégal au Bénin, du Ghana à la Tanzanie, de l'Éthiopie à l'Afrique du Sud. Leurs installations, investissements, apports et revendications n'ont pas fait l'objet d'investigations méthodiques.

³ Décision de la troisième session extraordinaire du conseil exécutif sur la mise en œuvre de l'initiative diaspora dans le cadre de l'Union Africaine, DOC. Ext/EX/CL/5, 21-24 mai 2003, Sun City, Afrique du Sud.

L'histoire du retour à Shashemene a démontré qu'une pratique de l'histoire nouant l'Afrique et ses diasporas permet, grâce au tissage de la documentation entre ces différents espaces, la formation d'objets inédits qui éclairent tant les processus sociaux à l'œuvre dans les diasporas que ceux se déployant en Afrique. L'histoire de ce retour lance également un appel à la mise en place de comparaisons. Avec les autres retours en Afrique, certes, mais aussi, par exemple, avec le cas du retour en Israël - auquel les Juifs éthiopiens participèrent. Reprenons un instant les paroles qui concluent le livre d'*Isaïe* :

« Mais moi je viendrai rassembler toutes les nations et toutes les langues, et elles viendront voir ma gloire. Je mettrai chez elles un signe et j'enverrai de leurs survivants vers les nations ; (...), vers les îles éloignées qui n'ont pas encore entendu parler de moi, et qui n'ont pas vu ma gloire. Ils feront connaître ma gloire aux nations, et de toutes les nations ils ramèneront tous vos frères en offrande à Yahvé, sur des chevaux, en char, en litière, sur des mulets et des chameaux, à ma montagne sainte, Jérusalem, dit Yahvé (...). Car, de même que les cieux nouveaux et la terre nouvelle que je fais subsistent devant moi, oracle de Yahvé, ainsi subsistera votre race et votre nom » (*Isaïe* LXVI, 18-22).

Ces paroles du prophète persécuté, Isaïe, évoquent l'unité organique entre un peuple, une terre et un Dieu. Elles font référence à toutes les situations dans lesquelles le langage de la Bible, le rapport aux origines, la recherche d'un « chez soi » et les imaginaires nationaux sont intimement enchevêtrés. Elles résument certains des archétypes déterminant les imaginaires humains au-delà des spécificités locales ou culturelles. Une perspective comparative pourrait en décliner les histoires et les contradictions, de celles que les déracinés perpétuels portent avec eux, ici et là-bas, à la fois pionniers et héritiers.



Un numéro du magazine rasta Jahug consacré au retour en Afrique, 1995. © DR

Annexes

Annexe 1 : Versions de la prière éthiopienne (*The Ethiopian Prayer*)

a. *The Sheperd's Prayer by Athlyi*. C'est l'original, publié dans le corps du texte de la *Holy Piby* (Rogers 1924 : 11).

O God of Ethiopia, thy divine majesty; thy spirit come in our hearts to dwell in the path of righteousness lead us, help us to forgive that we may be forgiven, teach us love and loyalty on earth as to heaven, endow us with wisdom and understanding to do thy will, thy blessing to use that the hungry be fed, the naked clothed, the sick nourished, the aged protected and the infant cared for. Deliver us from the hands of our enemies that we prove fruitful, then in the last day when life is o'er, our bodies in the clay, or in the depths of the sea, or in the belly of a beast, O give our souls a place in thy kingdom forever and forever. Amen.

b. *The Ethiopian Prayer*. Cette version a été rapportée par G. E. Simpson (1955 : 140), l'auteur des premières publications sur les Rastafariens. Elle était d'usage durant les années 1950 au sein des communautés rastas de Kingston. Presque inchangée par rapport à l'original, on peut néanmoins noter l'ajout, en première phrase, du verset qui désigne le corpus de l'éthiopanisme, *Psaume 68 : 31*, ainsi que la transformation de Amen en Selah, homonyme contracté de Sellassié. Les transformations typographiques sont probablement à mettre sur le compte du travail de transcription.

Princes have come out Egypt; Ethiopia now stretch forth her hands unto God. O Thou God of Ethiopia, Thy divine majesty, Thy spirit come into our hearts to dwell in the paths of righteousness. Lead us, help us to forgive that we may be forgiven. Teach us love, loyalty on earth as to Heaven, endow us with Thy wisdom and understanding to do Thy will. Thy blessing to use that the hungry be fed, the naked clothed, the sick nourished, the aged protected and the infant cared for. Deliver us from the hands of our enemies that we prove fruitful for the last days. When our enemies are passed and decayed in the depths of the sea, in the depths of the earth or in the belly of a beast, Oh give us all a place in Thy kingdom for ever and ever. Selah.

c. *Nyabbinghi Creed*. Précédé de quelques psaumes (1, 121, 122, 133, 24), cette version de la prière éthiopienne constitue le *credo* de l'Ordre de Nyabinghi (*Ancient Order of the Nyabbinghi Guidelines*, n.d., 8). La pratique du *Italk* y est très visible, en

plus du pronom *I and I*, de nombreux termes sont transformés, par exemple : *divine* devient *Ivine*, *Ethiopia* devient *Ithiopia*, *creation* devient *Iration* et *understanding* devient *overstanding*, opérant ainsi un renversement symbolique des valeurs accordées aux mots. On peut noter l'ajout, à la fin du texte, des titres et qualités attribués à Haïlé Sellassié I^{er}.

Princes and Princesses must trod out of Egypt,
 Ithiopians now stretch forth their hands to JAH
 O' I JAH of Ithiopia, I n I Ivine Majesty
 Thy irits trod into I to dwell in the paths of Righteousness lead I n I
 Help I n I to forgive that I n I must be forgiven
 Teach I n I love, loyalty on earth as it is in Zion
 Endow I n I with wise mind, knowledge and overstanding to do thy will
 Thy blessings to I n I O' JAH
 Let the hungry be fed, the naked clothed; the sick nourished; the aged protected,
 and the infants cared for
 Deliver I n I from the hands of our enemies
 That I n I must prove fruitful in these perilous days
 When our enemies are passed and decay, in the depths of the sea, the depths of the
 earth or in the belly of a beast
 O' give I n I a place in thy iverliving kingdom
 Through the power of the Kings of Kings, Lord of Lords,
 Conquering Lion of the Tribe of Judah
 Ilect of himself and light of this world, I n I ivine Majesty Emperor Haile Selassie
 I, JAH Rastafari first incient king of iration JAH art the Alpha and the Omega the
 beginning without end the first and foriver, the protectorate of all human faith and
 the ruler of the ineverse, so I n I hail to our JAH and King Emperor Haile Selassie
 I JAH Rastafari!!!!
 Almighty I JAH Rastafari great and thunderable I JAH Rastafari !!

d. *A Little Prayer* est une version de la prière éthiopienne chantée, ou plutôt psalmodiée par Mortimo Planno. Ce Rastafarien charismatique commence le chant en utilisant de façon approximative une formule rituelle de l'Eglise orthodoxe éthiopienne : *Bäsem ab, bāwäld, bāmānfās qeddus, and ebadu amlak, amén* » qui signifie « Au nom du père, du fils et du saint esprit, un seul Dieu, amen ». Le dernier refrain, ajouté, est souvent utilisé par les Rastas pour clore chants et prières. Cette version a été enregistrée le 8 juin 1968 au studio de la radio jamaïcaine JBC à Kingston pour former la face B d'un 45 tours de Bob Marley & the Wailers,

« *Selassie Is the Chapel* », produit par Mortimo Planno. Ce disque très rare a récemment été réédité par Bruno Blum dans le coffret de Bob Marley & the Wailers « *Rebel* » (JAD/55/EMI France 2002).

Be sem ab, be wold, be menfas kidus, and ahadu amlak, Amen
Princes has come out of Egypt
Ethiopians now stretch forth their hands unto God
Oh God of Ethiopia
Our Divine Majesty
Thy spirit hath cometh into our heart
To dwell in the path of righteousness leads us
Help us to forgive
That we must be forgiven
Teach us love, loyalty on earth as it is in Zion
Endow us with thy wisdom
Knowledge and understanding to do thy will
Thy blessing to you
That the hungry be fed
The naked be clothed
The sick nourished
The aged protected
And the infants cared for
Deliver us from the hands of our enemies
That we may prove fruitful
In these last days
When our enemies are passed and decayed
In the depths of the sea
In the depths of the earth
Or in the bowels of a beast
Oh give us all
A place in thy kingdom
For ever
Selah
Let the words of our mouth
And the meditations of our heart

Be acceptable in thy sight
Oh Jah
Thou art the strength and our redeemer
That liveth and reigneth
In the hearts of man
For ever
Selah

Annexe 2 : Versions de l'hymne éthiopien universel (*Universal Ethiopian Anthem*)

a. L'original, de Benjamin Ebenezer Burrell (1892-1959) et Arnold Josiah Ford (1877-1935), déclaré « hymne de la race noire » lors de la *Première Convention des Peuples Noirs du Monde* organisée par Marcus Garvey à New York en 1920.

I
Ethiopia thou land of our fathers
Thou land where the gods loved to be,
As storm cloud at night suddenly gathers
Our armies come rushing to thee.
We must in fight be victorious
When swords are thrust outward to gleam;
For us will the vict'ry be glorious
When led by the red, black and green
CHORUS
Advance, advance to victory,
Let Africa be free
Advance to meet the foe
With the might
Of the red, the black and the green

II
Ethiopia, the tyrant's falling
Who smote thee upon thy knees,
And thy children are lustily calling
From over the distant seas;
Jehovah the great one, has heard us,
Has noted our sighs and our tears,

With His spirit of Love He has stirred us
To be the One through the coming years.

CHORUS

III

Oh Jehovah the God of the ages,
Grant unto our sons that lead
The wisdom Thou gave to Thy sages,
When Israel was sore in need.
Thy voice thro' the dim past has spoken,
Ethiopia shall stretch forth her hand,
By Thee shall all fetters be broken,
And Heav'n bless our dear fatherland

CHORUS

b. Une version d'usage durant les années 1950 et 1960 au sein des communautés rastas de Kingston, Jamaïque, rapportée par Douglas Mack (1999 : 73).

Eternal Thou God of the Ages
Grant unto thy sons that lead
Thy wisdom Thou gave to the sages
When Israel was sore in need.
Thy voice through the dim past has spoken.
Ethiopia shall stretch forth her hands
By thee shall all barriers be broken
And heaven help our Dear Father's Land.

CHORUS

Advance, Advance to victory
Let Africa be Free
To Advance to meet the Foes
To Advance to meet the Foes
With Righteousness leading
We haste to the call
Humanity's pleading
One God for us all.

Ethiopia the Land of our Fathers
The Land where all God's love to be,
As swift bees to hive suddenly gather
Thy children come rushing to thee
With the red-gold-and green
Floating o'er us
And our Emperor to shield us from wrong
With our God and our Future before us
We hail Thee with shouts and with song.

CHORUS

Ethiopia the Tyrants are fallen
Who smote thee upon thy knees
And thy children are lustily calling
From over the distant seas.
Jahovah the Great One has heard us
He has heard our cries and our tears,
With the Spirit of Love he has taught us
To be one through the coming years.

CHORUS

c. Cette version transcrit presque phonétiquement les usages du *dread talk*. Ainsi l'expression *I and I* y est transcrite par *Ihi yahnih Ihi*. Le terme Jehovah qui apparaissait dans la version originale était devenu Jahovah dans celle de 1950 et est ici remplacée par une forme contractée caractéristique, Jah ou bien par Jah Rastafari. Cette version apparaît dans une publication rasta de Faristzaddi (1991 : 3). La signature « Ordre de Nyabinghi » lui donne une légitimité rituelle.

Ithiopia the land of our Fathers
The land where Ihi Jah loves to be
As the swift bee to hive sudden gathers
Thy children are gathered to thee
With Ihi Red, Gold and green flowing over Ihi
With Ihi Emperor to shield Ihi yahnih Ihi from wrong
With Ihi Jah and Ihi future before Ihi yahnih Ihi
Ihi yahnih Ihi hail and shout Ihi chant;
CHORUS

Jah Jah is Ihi Negus Negus Ihi
 Who keeps Ithiopia free
 To advance in truth and rights, truth and rights
 To advance in love and light, love and light
 With righteousness pleading
 Ihi yahn Ihi haile to Ihi yahn Ihi Jah and King
 Ihimahnhihtih pleading
 One Jah for Ihi yahn Ihi.
 Ihiternhnahlh Ihi Jah of all ages
 Grant unto Ihi a son that leads
 Thy wise minds thou hast given the ages
 Hen Israel was sore in need
 Thy voice through the dim past has spoken
 Ithiopia now stretch forward her hands
 And by Jah shall all barriers be broken
 And Zion bless our dear Motherland
 Ithiopia the tyrants are fallen
 Who smote thee upon thy knees
 Thy children are lovingly chanting
 From over the distant seas
 Jah Rastafari the Great One has heard Ihi yahn Ihi
 Jah has noted Ihi sighs and Ihi tears
 With the Ihirihthzhs of Love Jah hath filled Ihi yahn Ihi
 To be one through all the trodding years.

CHORUS

H.I.M. Haile Selassie IhI Order of the Nihyahbihnghi Anthem

Annexe 3 : Tsegaye Guebre Medhin, « *Home Coming Son* »

Tsegaye Guebre Medhin (1937-2006) est un poète, auteur de théâtre et traducteur éthiopien. Il a étudié à Chicago, Londres et Paris. Il a été directeur du théâtre national éthiopien et a créé le département de théâtre de l'Université d'Addis-Abeba. Il a été nommé secrétaire permanent du ministère de la culture par le *därg* avant d'être emprisonné pour ses positions sur le droit à la liberté d'expression. Ses œuvres ont souvent été interdites en Éthiopie mais il demeure un des grands artistes et homme de culture du vingtième siècle. Il a composé l'hymne de l'Union Africaine. Ce poème, « *Home Coming Son* » est un très beau témoignage

de son engagement panafricain, un chant d'accueil pour tous ceux qui rentrent. Il a été publié dans *The Reporter* (Addis-Abeba), le 4 décembre 2002.

Look where you walk unholy stranger
This is the land of the eighth harmony
In the rainbow: Black
It is the dark side of the moon
Brought to light
This is the canvas of God's masterstroke.
Out, of your foreign outfit unholy stranger
Feel part of the great work of art
Walk in peace, walk alone, walk tall
Walk free, walk naked
Let the feelers of your motherland
Caress you bare feet
Let her breath kiss your naked body.
But watch where you walk forgotten stranger
This is the very depth of your roots: Black
Where the tom-toms of your gathers vibrate
In the fearful silence of the valleys
Shook, in the colossus bodies of the mountains
Hummed in the deep chest of the jungles,
Walk proud.
Watch, listen to the calls of the ancestral spirits prodigal son
To the call of the long awaited soil
They welcome you home, home. In the songs of birds
The wind whispers the golden names of your tribal warriors
The fresh breeze blown onto your nostrils
Floats their bones turned to dust.
Walk tall. The spirits welcome
Their lost-son returned.
Watch, and out of your foreign outfit brother
Walk in laughter, walk in rhythm, walk tall
Feel part of the work of art
Walk free, walk naked.
Let the roots of your motherland caress your body
Let the naked skin absorb the home-sun and shine ebony.

Glossaire

Nous avons conduit des entretiens en anglais, en patois jamaïcain, en amharique, en oromo traduit en amharique et à une occasion en italien. Les archives consultées étaient pour la plupart en anglais, en amharique et en oromo et à quelques occasions en italien et en français. Je tiens à remercier Wahib Adamu qui m'a accompagnée dans la plupart des entretiens en amharique, auprès duquel je m'assurais avoir bien compris les propos de mes interlocuteurs. Il m'a également épaulée dans ma lecture des archives en amharique de la ville de Shashemene, comme Groum Hailu en une occasion. Ayele Olana, en traduisant de l'oromo vers l'amharique, m'a permis de déployer mon enquête autour de Shashemene. Fetha Negest et Katia Girma se sont chargés de la traduction des entretiens en amharique qui avaient été enregistrés, vers l'anglais et le français respectivement.

Amharique

Tous les termes translittérés depuis l'amharique sont donnés au singulier même quand ils sont employés au pluriel. Afin de faciliter la lecture au non-usager de ces langues, nous avons adopté une orthographe simplifiée pour la plupart des noms propres utilisés fréquemment ainsi que pour les noms de villes, lieux et régions, par exemple :

<i>Täjäri</i>	Tafari	<i>Shashämäne</i>	Shashemene
<i>Haylä Sellassé</i>	Hailé Sellassié	<i>Addis-Abäba</i>	Addis-Abeba
<i>Täwodros</i>	Téwodros	<i>Shäwa</i>	Choa
<i>Menilek</i>	Ménélik	<i>Wällo</i>	Wollo
<i>Mäkonnen</i>	Makonnen	<i>Tānaññä Wäraq</i>	Tenagne Worq
<i>Mängestu Haylä Mariam</i>	Mengistu Hailé Mariam		

<i>Ababa Janboy</i>	አባባ፡ ጃንቦይ	notre père, majesté, nom populaire donné à Hailé Sellassié
<i>Abba / Abun</i>	አባ / አቡን	notre père ; titre porté par les évêques
<i>aräqé</i>	ዐረቄ	eau de vie
<i>arash</i>	ኣራሽ	laboureur
<i>astädädar</i>	አስተደዳር	directeur
<i>ato</i>	አቶ	monsieur
<i>awrajja</i>	አውራጃ	district, sous-province
<i>arazä</i>	አዛዥ	commandant, chef

<i>babel</i>	ባህል	coutume, tradition
<i>balabbat</i>	ባላባት	de bonne famille, propriétaire terrien
<i>balambaras</i>	ባላምባራስ	commandant de troupe
<i>balegué</i>	ባለጌ	vaurien
<i>bäq'a</i>	በቃ	ça suffit
<i>baria</i>	ባሪያ	esclave
<i>barnet</i>	ባርነት	esclavage, servitude
<i>berr</i>	ብር	monnaie éthiopienne
<i>bitwäddäd</i>	ቢትወደድ	titre honorifique
<i>blattänguéta</i>	ብላቴንጌታ	titre honorifique, confident du roi
<i>bunna</i>	ቡና	café
<i>ē'eqa</i>	ጭቃ	boue, torchis
<i>däjazmač</i>	ደጃዝማች	général
<i>därg</i>	ድርግ	comité
<i>edder</i>	እድር	société mutuelle d'entraide
<i>egziabebér</i>	እግዚአብሔር	Dieu
<i>enjära</i>	እንጆራ	galette de <i>t'ef</i>
<i>esbi</i>	እሺ	forme d'approbation, ok, d'accord
<i>fära</i>	ፈራ	craindre, avoir peur
<i>färänj</i>	ፈረንጅ	étranger, étranger blanc
<i>fitawrari</i>	ፊታውራሪ	général d'avant-garde
<i>gäbbar</i>	ገባር	serf, contribuable foncier
<i>gari</i>	ጋሪ	calèche tirée par un cheval
<i>gasba</i>	ጋሻ	unité de mesure foncière
<i>gebbi</i>	ግቢ	palais, résidence, enclos
<i>geber</i>	ግብር	impôt, taxe, imposition
<i>gebretel</i>	ገብርተል	terres reprises pour non-paiement de taxes
<i>gult</i>	ጉልት	concession du produit fiscal d'un territoire à un dignitaire
<i>habäsha</i>	ሐበሻ/ አበሻ	éthiopien
<i>jeb</i>	ጅብ	hyène
<i>käntiba</i>	ከንቲባ	maire d'Addis-Abeba ou de Gondar
<i>keflä agar</i>	ክፍለ ፡ ሀገር	provinces sous le <i>derg</i>
<i>lejj</i>	ልጅ	fil, titre attribué aux personnes bien nées
<i>madäriya</i>	ማደሪያ	tenure temporaire
<i>māngest</i>	መንግሥት	gouvernement
<i>märét</i>	መሬት	terre

<i>meker bét</i>	ምከር : ቤት (ም/ቤ)	municipalité
<i>näft'ännä</i>	ነፍጠኛ	qui a un fusil, soldat
<i>negus</i>	ንጉሥ	roi
<i>negusä nägäst</i>	ንጉሠ : ነገሥት	Roi des rois
<i>qäbälé</i>	ቀበሌ	plus petite unité adminisitrative urbaine, arrondissement
<i>qälad</i>	ቀላድ	unité d'arpentage
<i>qés</i>	ቄስ	prêtre
<i>qolo</i>	ቆሎ	grain grillé
<i>ras</i>	ራስ	titre de gouverneur, tête
<i>rest</i>	ርስት	domaine foncier
<i>säfar</i>	ሠፈር	quartier
<i>s'ähafé tezaz</i>	ጸሐፊ : ትእዛዝ	ministre de la plume
<i>seddät</i>	ስደት	exil, départ de chez soi
<i>seddätännä</i>	ስደተኛ	réfugié, immigritant, émigrant
<i>selt'an</i>	ሥልጣን	autorité
<i>serrätännä</i>	ሠራተኛ	travailleur, domestique
<i>shemagelé</i>	ሽግግሌ	ainé, personne âgée
<i>shialäqa</i>	ሺአለቃ	commandeur de mille hommes
<i>suq</i>	ሱቅ	échoppe
<i>tabot</i>	ታቦት	répliques de l'arche de l'alliance
<i>täkul</i>	ተኩል	maison ronde en torchis
<i>t'älla</i>	ጠላ	bière artisanale
<i>t'äqalay gezat</i>	ጠቅላይ : ግዛት	province sous l'ancien régime
<i>t'ef</i>	ጥፍ	céréale pour faire l'enjära
<i>t'equr</i>	ጥቁር	couleur noire
<i>wäjt'o bét</i>	ወፍጮ : ቤት	moulin
<i>wäräda (gezat)</i>	ወረዳ (ግዛት)	province, district, subdivision d'un <i>awraja</i>
<i>wärka</i>	ወርካ	sycomore
<i>wät'</i>	ወጥ	plat en sauce
<i>zäbännä</i>	ዘበኛ	gardien
<i>zämäl'a</i>	ዘመቻ	campagne (pour le développement)

Patois jamaïcain et *dread talk*

La langue parlée par les Jamaïcains, appelée créole, patois, ou anglais jamaïcain ne bénéficie pas d'une standardisation officielle, même si le dictionnaire de Cassidy

et Le Page est une référence (1980). Longtemps dévalorisée, elle est néanmoins de plus ou plus souvent usitée dans l'espace public jamaïcain, dans les journaux, à la radio et dans des œuvres littéraires, théâtrales et, bien sûr, musicales. Les termes *dread talk* désignent les transformations apportées au patois par les Rastafariens. Plus qu'une pirouette linguistique, elles forment une pratique culturelle subversive, étudiée notamment par V. Pollard (2000). Nous avons opté pour la transcription la plus simple et lisible du patois et du *dread talk*.

<i>brother / bredren / Idren / bra</i>	frère, un Rasta
<i>babymother / babyfather</i>	la mère d'un enfant, le père d'un enfant
<i>chalice</i>	littéralement calice ; désigne la pipe à eau dans laquelle la <i>ganja</i> est fumée rituellement
<i>dance</i>	soirée dansante, ici soirée des Douze Tribus d'Israël
<i>deh</i>	<i>there</i> , là, adverbe de lieu
<i>dreadlocks</i>	cheveux des Rastas, noeuds naturels et non peignés, qui, littéralement, « font peur » (<i>dread</i>) ; dans l'imagerie, semblables à la crinière du lion
<i>ganja</i>	<i>cannabis sativa</i> , l'herbe, dont l'usage est revendiqué comme un sacrement par les Rastas, utilisée aussi en infusion ou en cuisine
<i>grounation / groundation</i>	entre le sol (<i>ground</i>) et la nation (<i>nation</i>), rituel des Rastas mais aussi processus par lequel on devient rasta
<i>gully</i>	égout à ciel ouvert, ils sont nombreux à traverser Kingston
<i>gunmen</i>	hommes armés, bandits
<i>H.I.M.</i>	acronyme de « <i>His Imperial Majesty</i> », Son Impériale Majesté, titre donné par les Rastas à Hailé Sellassié, homonyme de « <i>him</i> », le pronom « lui »
<i>I</i>	je, transformation du pronom d'usage, « <i>me</i> », homonyme du chiffre I (premier) qui suit le nom d'Hailé Sellassié
<i>I and I / InI</i>	nous, littéralement « je et je », signifiant le respect des subjectivités
<i>Ital</i>	littéralement « vital », naturel, caractérise l'alimentation des Rastas et, plus largement, leur <i>livity</i>
<i>Italk</i>	ou <i>dread talk</i> , la langue des Rastas, source de nombreuses innovations, comme par l'usage intensif du pronom « <i>I</i> » (<i>creation</i> devient <i>Iration</i> , <i>unity</i> devient <i>Inity</i> , etc.), et par le renversement de sens de certains mots. Voir <i>overstand</i> ci-dessous.
<i>Jah</i>	Dieu, contraction de Jéhovah, interjection courante, souvent suivie de « Rastafari »
<i>likkle</i>	<i>little</i> , petit
<i>livity</i>	mode de vie des Rastas, recouvre les pratiques alimentaires, comportementales et rituelles

<i>nyabinghi / bingi / nyabbinghi</i>	rituel des Rastas qui dure de un à sept jours ; nom du segment du mouvement rasta qui perpétue le rituel, l'Ordre de Nyabinghi ; nom du rythme joué sur des tambours (basse, <i>fundeh</i> , <i>repeater</i>) ; nom d'un corpus de chants. Terme désignant un culte d'Afrique centrale, arrivé en Jamaïque en 1935 à travers un article de propagande fasciste qui parlait de l'armée secrète d'Hailé Sellassié. Signifie symboliquement « Mort aux oppresseurs blancs et noirs ».
<i>nuff</i>	beaucoup
<i>overstand</i>	comprendre, renversement de « <i>understand</i> » qui donne « <i>overstand</i> », car on ne peut être « dessous » ; si on comprend quelque chose, on est au-dessus, « <i>over</i> ». De multiples renversements symboliques de ce type existent. Ainsi « <i>university</i> », université, qui contient l'homonyme de « <i>see</i> », « voir » devient pour les Rastas « <i>ubblind</i> », parce que les universités empêcheraient de voir et de discerner le bien du mal (ou le vrai du faux)
<i>pickney</i>	enfant
<i>reasoning</i>	raisonnement, mode de discussion et de sociabilité des Rastas, espace oral où se transmet l'histoire du mouvement et l'identité rasta
<i>rude boy</i>	mauvais garçon, archétype du provincial arrivé en ville qui devient délinquant
<i>sekkelement</i>	<i>settlement</i> , installation
<i>sister / sistren</i>	sœur, une Rastafarienne
<i>sufferer</i>	ceux qui souffrent ; dès les années 1930, désigne les Jamaïcains, noirs et pauvres, terme popularisé par le reggae
<i>tam</i>	bonnet tricoté aux couleurs éthiopiennes, vert, or et rouge
<i>trod</i>	marcher, voyager, métaphore de la route spirituelle suivie par les Rastas
<i>wid</i>	<i>with</i> , avec
<i>yard</i>	unité de résidence urbaine et pour les Jamaïcains à l'étranger, métaphore de leur pays, la Jamaïque

Sources

1. Entretiens

Mortimer Planno 7/02/2002 Kingston
William Boyd 3/03/2002 Kingston
Roy Morrison 22/03/2002 Kingston
Officiers EWF local 43 23/03/2002 Kingston
Samuel Clayton 27/03/2002 Kingston
Carmen Clarke 11, 12 et 13/11/2001, 21/01/2003 Shashemene
Inez Baugh 22/01/2003 Shashemene
Desmond Martin 28, 29/01/2003, 2/02/2003 Shashemene
Vincent Wisdom 30/01/2003 Shashemene
Ambac'o Dagné 3/02/2003 Shashemene
Abba Haji 5/02/2003 Shashemene
Berthal J. Moody 8/02/2003, 1/04/2003, 2/05/2003, Shashemene
Anthony Nevers 7/03/2003, 28/09/2003 Shashemene
Bac'oré Andargé 16/03/2003 Shashemene
Groum Hailu 18/03/2003 Shashemene
Gladstone Robinson 4, 5/11/2001, 19, 21/03/2003, 28/04/2003 Shashemene
Malcolm Philip 24/03/2003 Shashemene
Harold Reid 31/03/2003, 2, 3/04/2003 Shashemene
Kim Shaw 13/04/2003 Addis-Abeba
Berhanou Teffera 21/04/2003 Shashemene
Abba Médina 22/04/2003 Shashemene
Abraham Anota 24/04/2003 Shashemene
Tesfa Giorgis 29/04/2003 Shashemene
Eric L. Smith 3/05/2003 Shashemene
Berba Tulu 13/05/2003 Kuyra
Dej. Zwede Guebre Sellassié 17/07/2003 Addis-Abeba
Yacob Wolde Mariam 1/08/2003 Addis-Abeba
Tagesse King 10/08/2003 Addis-Abeba
Guebre Egziabeher Guebru 15/08/2003 Addis-Abeba

Ras Mweya Masimba 18/08/2003 Addis-Abeba
 Teferi Theophilos 29/08/2003 Addis-Abeba
 Ras Ibi 4/09/2003 Shashemene
 Alemitu et Amina 5/09/2003 Shashemene
 Mebrat Bekele 6/09/2003 Shashemene
 Qés Bariyé 7/09/2003 Shashemene
 Albert Allen 9/09/2003 Shashemene
 Llewellyn Campbell 9/09/2003 Shashemene
 Empress Baby I 16/09/2003 Shashemene
 Isheba Tafari 19/09/2003 Shashemene
 Bongo Solomon 22/09/2003 Shashemene
 Sis. Wellete et Bro. Paul 22/09/2003 Shashemene
 Ras Kawintseb Mehert Sellassié 25/09/2003 Shashemene
 Ayele Olana 27/09/2003 Shashemene
 Norval Marshall 27/09/2003 Shashemene
 Priest Paul 28/09/2003 Shashemene
 Joan Douglas 29/09/2003 Shashemene
 Officiers de l' EWF 30/09/2003 Shashemene
 David Baugh 4/10/2003 Addis-Abeba
 Gideon Cohen 4/10/2003 Addis-Abeba
 Yeweneshet Beshimared 5/10/2003 Addis-Abeba
 Abera Jembere 7/10/2003 Addis-Abeba
 Sophie Heckett 7/10/2003 Addis-Abeba

2. Imprimés

a. Amériques noires

Bilbo, Theodore G. 1947. *Take your choice : separation or mongrelization*. Poplarville (Miss.) : Dream House Publishing Co.

Blyden, Edward W. 1856. « A Voice from Bleeding Africa », in H. R. Lynch, *Black Soppkesman. Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*. Londres : Frank Cass & CO., 1971 : 7-10.

-----, 1862. « The Call of Providence to the descendents of Africa in America », in H. R. Lynch, *Black Soppkesman. Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*. Londres : Frank Cass & CO., 1971 : 25-33.

- , 1869. « The Negro in Ancient History », *Methodist Quarterly Review*, in H. M. Schieffelin (ed.), *The People of Africa, a series of papers on their character, condition, and future prospects by E. W. Blyden (and others)*. New York: A.D.F. Randolph, 1871 : 71-34.
- , 1880. « Ethiopia stretching out her hands unto God; or, Africa's Service to World ». Conférence auprès de l'American Colonization Society, in E. W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*. Baltimore : Black Classic Press, 1994 : 113-129.
- Cuffe, Paul. 1816. « Lettre à Peter Williams Jr. » in W. Moses (ed.), *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. New York : New York University Press, 1996 : 48-49.
- , 1817. « Lettre à James Forten » et « Lettre de James Forten à Paul Cuffe » in W. Moses (ed.), *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. New York : New York University Press, 1996 : 49-51.
- Crummell, Alexander. 1861 « The Progress of Civilization along the West Coast of Africa » in W. Moses (ed.), *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. New York : New York University Press, 1996 : 169-187.
- Delany, Martin R. 1852. *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored people of the United States*. Baltimore : Black Classic Press, 1993.
- , 1861. « Official Report of the Niger Valley Exploring Party » in W. Moses (ed.), *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. New York : New York University Press, 1996 : 145-168.
- Du Bois, W.E.B. 1946. *The World and Africa. An enquiry into the part which Africa has played in world history*. New York : International Publishers, 1972.
- Garvey, Marcus. 1923. *The Philosophy & Opinions of Marcus Garvey. Or, Africa for the Africans*. Dover (Mass.) : The Majority Press, 1986.
- Hill, Robert (ed.). 1983. *The Marcus Garvey & Universal Negro Improvement Association Papers. 1826-August 1919*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : Vol.1.
- , 1983. *The Marcus Garvey & Universal Negro Improvement Association Papers. 27 August 1919-31 August 1920*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : Vol 2.
- , 1984. *The Marcus Garvey & Universal Negro Improvement Association Papers. 3 September 1920-August 1921*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : Vol. 3
- , 1985. *The Marcus Garvey & Universal Negro Improvement Association Papers. 1 September 1921-2 September 1922*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : Vol. 4

- , 1986. *The Marcus Garvey & Universal Negro Improvement Association Papers. September 1922-August 1924*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : Vol.5.
- , 1989. *The Marcus Garvey & Universal Negro Improvement Association Papers. September 1924-December 1927*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : Vol.6.
- , 1990. *The Marcus Garvey & Universal Negro Improvement Association Papers. November 1927-August 1940*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press : Vol.7.
- , 1994. *George S. Schuyler. Ethiopian Stories*. Boston : Northeastern University Press.
- History of the Pan-African Congress*. 1947. Londres : Susan Tully. Livret de 75p, 1963.
- Melaku Beyen. 1939. *The March of Black Men – Ethiopia Leads. An authentic account of the determined fight of the Ethiopian people for their independence*. New York : The Voice of Ethiopia Press.
- Rogers, Joel A. 1936. *The real facts about Ethiopia*. Baltimore (Md.) : Black Classic Press, 1982.
- Rogers, Sheperd Robert Athlyi. 1924. *The Holy Piby*. Distribué par The House of Athlyi (Woodbridge, N.J.), Publié par The Athlican Strong Arm Company. 37 p.
- , 2000. *The Holy Piby. The Blackman's Bible*. Chicago, Kingston : Research Associates School Times Publications, Headstart Printing & Publishing.
- Sylvain, Benito. 1901. *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation*. Paris : L. Boyer.
- , 1906. *L'Étoile africaine*, n°1.
- Walker, David. 1829. *Walker's Appeal in Four Articles*. New York : Arno Press, The New York Times, 1969.
- Young, Alexander. 1829. « The Ethiopian Manifesto » in W. Moses (ed.), *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. New York : New York University Press, 1996 : 60-67.

b. Rastafari

- Adams, Norman (Jah Blue). 2002. *A historical report. The Rastafari movement in England*. London : GWA Works.
- Catholic Commission for racial justice. 2002. *Rastafarians in Jamaica and Britain*, Notes & Reports n°10, (janvier).
- Dr Vernon Carrington*. 2005. Publication à l'occasion des funérailles de Prophète Gad

- Ethiopia Black International Congress (EABIC). s.d. *Black Supremacy in righteousness of salvation*, Kingston.
- Ethiopian World Federation Inc. 1937. *Constitution and By-laws*. New York : Headquarters.
- , 1991. *Official Black Paper, Shashemene Land Grant (1975-1991)*. Report authorised by the EWF Inc., Birmingham.
- , 2003. *Vision Statement*. Dossier d'une cinquantaine de pages contenant différents documents, Addis-Abeba.
- , 2005. *General Overview*. New York : Headquarters
- Faristzaddi, Millard. 1987. *Itations of Jamaica and I Rastafari. The first itation*. Miami : Judah Anbessa.
- , 1991. *Itations of Jamaica and I Rastafari. The second itation*. Miami : Judah Anbessa.
- , 1997. *Itations of Jamaica and I Rastafari. The third itation*. Miami : Judah Anbessa
- Howell, Leonard Percival, [G. G. Maragh]. 1935. *The Promised Key*. Accra: The African Morning Post.
- , 1939. *Rules of the Ethiopian Salvation Society, friendly and benevolent society*. Kingston, Jamaica.
- Jah Bones. 1985. *One Love Rastafari : history, doctrine and livity*. Londres : Voice of Rasta.
- Jabug*, Londres, 7 volumes, 1991-2000.
- Mack, Douglas. 1999. *From Babylon to Rastafari : Origin and history of the Rastafarian movement*. Chicago: Research Associates School Times Publications.
- Majority Report of Mission to Africa*. 1961. (Presented to Prime Minister the Hon. Norman W. Manley). Kingston : Government Printer
- Minority Report of Mission to Africa*. 1961. (Presented to Prime Minister the Hon. Norman W. Manley). Kingston : Government Printer.
- The Minority Rights Group*. 1982. *The Rastafarians*, Report n°64, écrit par E. Cashmore.
- National Geographic*, juin 1931, LIX, 6
- Order of the Nyahbinghi. n.d. *Ancient Order of the Nyahbinghi Guidelines*, 18 p.
- Pettersburgh, Reverend Fitz Balintine. 1926. *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy*. Kingston : Headstart Printing & Publishing, 1996.
- Rastafari Centralisation Organisation. 2001. *The Edifier. The bearer of light*. Kingston.
- Rastafarian Advisory Service. 1988. *Focus on Rastafari. A report*. Londres.
- What Gadman has taught us*. 2005. Document compilé par les Douze Tribus à New York.

Williams, Prince Elijah. 2005. *Book of memory. A Rastafari testimony*. St. Louis (Mo).

c. *Éthiopie*

« Arnold J. Ford's 'Universal Ethiopian Hymnal' : A note ». 1973. *Ethiopia Observer*, vol. XV, (4) : 246-247.

Central Statistical Authority. 1996. *1994 Population and Housing Census of Ethiopia. Oromiya Region*, Addis-Ababa, Vol. 1 : Statistical Report. Addis Ababa : Central Statistical Authority.

Coon, Carleton S. 1935. *Measuring Ethiopia and Flight into Arabia*. Boston : Little, Brown & CO.

Janboy bácaribiyán dässétoč (Hailé Sellassié dans les îles de la Caraïbe). 1966 [1958 a.m.]. Ministère de l'information et du tourisme, Addis-Abeba.

Hailé Sellassié I^{er}. 1966. Discours de Hailé Sellassié I^{er} en Jamaïque, 21 avril 1966, in *Reggae & African Beat*, 1986, vol. V, (5/6).

-----, 1967. *The Third Testament. The Ilect Verses of Emperor Haile Sellassie I. [Selected Speeches –Discours choisis]* Kingston : Headstart Printing & Publishing, 1997.

-----, 1976. *My life and Ethiopia's Progress. The Autobiography of Emperor Haile Sellassie I. Vol. 1*. E. Ullendorf (trad.). Chicago : Research Associates School Times Publications, Frontline Distribution, 1999.

-----, 1994. *My life and Ethiopia's Progress. The Autobiography of Emperor Haile Sellassie I. Vol. 2*. Chicago : Research Associates School Times Publications, Frontline Distribution, 1999.

Merab, Docteur. 1912. *Médecins et Médecine en Ethiopie*. Paris : Vigot Frères Editeurs.

-----, 1922 *Impressions d'Ethiopie (L'Abyssinie sous Ménelik II)*. Tome 2 : *La Capitale et ses environs ; la cour et le peuple ; une page d'histoire contemporaine (1908-1914)*. Paris : Éditions Ernest Leroux.

Robbins, Jerrold. 1933. « The Americans in Ethiopia », *The American Mercury*, 29 (113) : 63-69.

Talbot, David. 1952. *Contemporary Ethiopia*. New York : Philosophical Library.

-----, 1962 *The Musical Bride*. New York, Washington, Hollywood : Vantage Press.

Talbot, David (ed.). 1966. *Ethiopia. Liberation Silver Jubilee, 1941-1966*. Addis-Abeba : Ministère de l'information.

Yacob Wolde Mariam. 1962. « Journey to Awassa », *Menen* 6 (II) : 18-24.

Zervos, Adrien. 1936. *L'Empire d'Éthiopie. Le miroir de l'Éthiopie moderne. 1906-1935*. Alexandrie : Imprimerie de l'école professionnelle des Frères Alexandrie.

3. Audio-visuel

Archives vidéos constituées par Ras Mweya Masimba, I-Vision Productions, Shashemene, 1992-1996 :

- a) *Full interview between Papa Baugh and Mama Baugh by Sister Fay Tammani*
- b) *Sistren's reasoning in the Tabernacle, July 1996*
- c) *Seal of the July 1996 gathering with Bongo Watto and meeting with Papa Dyer*
- d) *Papa Dyer and Bongo Watto, July 1996*
- e) *Bongo Watto talks of Prince Emmanuel*
- f) *Bongo Watto in Wondo Genet*
- g) *All Houses reasoning during 1992 Centenary in EWF HQ*

The Lion of Judah visits Jamaica, Vin Kelly, 1966

The Emperor's birthday, John Dollar, 1992

Prophète Gad interviewé par Serena Williams, 1997 Irie FM, Kingston, Jamaïque

Les derniers Rastas, Frédéric Tonolli, RFO, 1998

Au nom de Jah, Luc de Saint Sernin, RFO, 1998

Rastafari repatriate to Shashemene I-Vision Production, Shashemene, 2000

4. Presse

a. Lectures exhaustives

African Opinion, New York (1949-1976)

Blackman, Kingston et Londres (1933-1939)

Daily Gleaner, Kingston (1927-2000)

New Times and Ethiopia News, Londres (1948-1956)

Voice of Ethiopia, New York (1937-1939)

b. Lectures sélectives

Ebony, Chicago

Berhannena Selam, Addis-Abeba

The Crisis, New York

Jamaica Times, Kingston

Negarit Gazeta, Addis-Abeba

Negro World, New York

Plain Talk, New York

Public Opinion, Kingston

Rastafari Speaks, Trinidad

The Star, Kingston

Sunday Star, Kingston

5. Archives

a. Jamaïque, Spanish Town Archives Nationales

1B/5/77/394 [1933] Repatriation to Africa I (1933-1942)

1B/5/77/390 [1933] Repatriation to Africa II (1942-1946)

1B/5/77/367 [1933] Repatriation to Africa III (1946-1951)

1B/5/77/145 [1939] Application for permission to form EWF Inc + kindred societies (1939-1940)

1B/5/79/41 Hamatic Church

1B/5/79/430 Existence of dangers arising from race hatred (1930)

1B/5/79/87 Spread of anti-white propaganda (1926)

1B/5/79/174 Bolchevist activities among Negroes (1930)

1B/5/77/232 1935 Ethiopian-Italian war joining of West Indians to fight for Ethiopia

1B/5/77/52 1941 Assistance to Abyssinia

1B/5/77/290 1941 Abyssinian/Italian dispute. Protests against action of Italy (1935-1938)

b. Jamaïque, Kingston Archives, Église orthodoxe éthiopienne

Dossiers Ethiopian World Federation

Dossiers Imperial Ethiopian World Federation

Dossiers Shashemene Land Grant Development and Re-settlement Committee (SLGDRC)

c. Royaume-Uni, Londres Public Record Office

Foreign Office

FO 371/125389 Immigration to Ethiopia

FO 371/138036 Attempt by Haile Selassie to bring together the emerging nations of Africa and the European powers still interested in Africa

FO 371/108283 Emperor of Ethiopia's visit to UK 1954

FO 371/27528 Egyptian 1941 Ethiopia File n° 25 pp. 2317 to end

FO 371/27527 Egyptian 1941 Ethiopia File n° 25 to pp. 2289

FO 371/19176

FO 371/19124 Political Egyptian Ethiopia Files 1 pp 3622 to pp 3721.

FO 371/3500 Abyssinia Files 70539 - 178490

Colonial Office

CO 96/552 Negro immigration from USA

CO 96/554 Negro immigration from USA

CO 318/432/2 Marcus Garvey and connected associations

CO 1031/2545 West Indians clubs and associations in UK

CO 1034/2545 Study of the migration movement between Jamaica and the UK

CO 1031/2768 The activities of Mr C.V. Henry and his 'back to Africa' movement in Jamaica, 1957-1959.

CO 1031/3998 The activities of Mr C.V. Henry and his 'back to Africa' movement in Jamaica, 1960-1962.

CO 1031/2767 Activities of the Rastafarians in Jamaica

Dominions

DO 200/170 Political implications of Emperor Haile Selassie Visit to the West Indies 1964-66

War Office

WO 336/32 Internal Security – Rastafarians Apr 60 May 60

WO 336/33 Secret Rastafarians Log Sheet 16 June 6, to 28 December 60

WO 336/34 Rastafarians sitreps and reports to war office, 22 april 1960 to?

WO 336/35 Rastafarians –OP orders – OP instructions & confirmatory notes. April 60 to July 60.

d. États-Unis, New York Schomburg Center for Research in Black Culture
Ford, Arnold, SC Scores Ford
Wentworth A. Matthew Collection SCM 97-9

e. États-Unis, Long Beach Archives privées
Randal Hepner, anthropologue

f. Éthiopie, Addis-Abeba Ministère des affaires étrangères
Dossiers *Jamayca* DMJ 2/ 1-7, 7 volumes

g. Éthiopie, Addis-Abeba Ministère de l'intérieur
Tänaññä Wärq / bét rest, Archives foncières de la Princesse Tenagne Worq,

h. Éthiopie, Addis-Abeba Affaires de l'immigration et de la nationalité
Fiches individuelles de Jamaïcains en Éthiopie sélectionnées par l'archiviste
Recensement de février 2003 de la communauté de Shashemene

i. Éthiopie, Shashemene Municipalité de Shashemene (*meker bét*)
Yädassé qut'er gä 8.Bäshashemene kätäma ymigägnu yäjjamaicanoč täwäladoč mänoriya bét
Ga-54 Arsä Af Esraél (Nurses of Israel) *Gaafi heeyaama ijjaarisa dhabatta*

j. Éthiopie, Shashemene Région de Shashemene (*wäräda*)
S-8 1994 AM *Saba-Jamayiika*
Shashemene wäräda 2200 A-2135
Shashemene Hayqoçna Buta Jira 211-2113
Arussi 2067

k. Éthiopie, Shashemene Archives privées
Desmond Martin Eric L. Smith
Anthony Nevers Vincent Wisdom
Gladstone Robinson

6. Cartographie

a. Éthiopie Municipalité de Shashemene
Relevé de cadastre, 18 parcelles attribuées en 1986, 1 : 2500
In *Yädassé qut'er gä 8.Bäshashemene kätäma ymigägnu yäjjamaicanoč täwäladoč mänoriya bét*

*b. Éthiopie Ethiopian Mapping Authority, National Urban Planning Institute
Master Plan, Shashamane*

1967 Consorzio italiano di studi urbanistici, Imperial Ethiopian Government,
Ministry of Interior, Municipality Department : Addis-Abeba.

Master Plan, Shashemene

2000 National Urban Planning Institute, Addis-Abeba.

Shashamane 1971 1 : 2,500

Shashamane 1976 1 : 50,000, ETH4 (DOS 450)

Shashamane 1984 1 : 2,500

Shashamane 1998, 1 : 2,000, planches : 5, 10

1 : 5,000, planche 2

Shashamane 1998, 1 : 5,000, Development plan, planches 4, 8, 9,

Existing land use

Proposed land use

Shashemene 2002, 1: 2000, photographies aériennes pour la région de l'Oromiya,

ETH 01 R13 ST 43

ETH 01 R13 ST 44

ETH 01 R13 ST 45

7. Discographie

126 titres sur le thème « Repatriation Reggae » sélectionnés par Bruno Blum,
spécialiste de la musique jamaïcaine.

1. Ethiopia - The Jamaican Calypsonians (alias Lord Lebby)

Produit par Stanley Ivan Chin 1958

2. So Long (The Negus Call You)* - Count Ossie & the Wareikas

Produit par Harry Mudie 1959

3. Leaving This Land* - Count Ossie & the Wareikas

Produit par Harry Mudie 1959

4. African Shuffle* - Count Ossie & the Wareikas

Produit par Harry Mudie 1959

5. Going Home to Zion Land* - Count Ossie & the Wareikas

Produit par Harry Mudie 1959

6. African Blood* - Raymond Harper & the Prince Buster All Stars

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1961

7. Exodus - The Skatalites

Produit par Harry Mudie 1962

Reprise du thème d'Ernest Gold interprété par Eddie Harris pour la bande du film "Exodus" d'Otto Preminger

8. Carry Go Bring Come - Justin Hines & the Dominoes

Produit par Arthur "Duke" Reid 1963

9. Dreamland - The Wailers featuring Neville "Bunny" Livingston

Produit par Clement Dodd 1964

Adapté de "My Dream Island" des El Tempos (Vee Jay, 1961)

10. Bongo Man* - Bongoman Byfield

Produit par Vincent "King" Edwards 1964

Parodie de "Wonderful World" de Sam Cooke

11. Freedom Train* - Laurel Aitken

Produit par Laurel Aitken 1964

12. Addis Ababa - The Skatalites

Produit par Harry Mudie 1965

13. Rude Boy (a.k.a. Walk the Proud Land) - The Wailers

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1965

Contient un extrait de "I've Got to Keep on Moving" de Curtis Mayfield

14. Mount Zion - Desmond Dekker & the Four Aces

Produit par Leslie Kong 1965

15. Ethiopia* - The Hiltonaires

Produit par Edward Seaga & Ronnie Nasrullah 1965

16. The Train Is Coming - Ken Boothe

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1966

17. Africa - The Gaylads

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1967

18. Pretty Africa - Desmond Dekker & the Aces

Produit par Leslie Kong 1967

19. I've Got to Go Back Home - Bob Andy

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1967

20. Train To Glory - The Ethiopians

Produit par Edward Seaga & Ronnie Nasrullah 1968

21. Walk the Proud Land* - The Gaylads

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1968

22. Bongo Jah* - The Immortals

Produit par Joe Gibbs 1968

23. Happy Land* - Carlton & the Shoes

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1968

24. Forward Jerusalem* - Carlton & the Shoes

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1969

25. Satta Massa Gana - The Abyssinians

Produit par The Abyssinians 1969

26. Thunderstorm - Bongo Herman

Produit par The Abyssinians 1969

27. A Place Called Africa - Junior Byles

Produit par Lee Perry 1969

28. Ethiopians live it out / Live it out - Burning Spear

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1969

29. Selah - The Ethiopians

Produit par J.J. Johnson 1970

30. Imperial I - Prince Jazzbo & Burning Spear

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1970

31. Land Call' Africa* - Alton Ellis, ca. 1970

Adapté de "The House of the Rising Sun" d'Alan Price

32. Holy Mount Zion* - Zion Star (Feat. Count Ossie)

Produit par Clement « Coxson » Dodd 1970

33. Dreamland (alternate) - The Wailers (avec Neville "Bunny" Livingston)

Produit par Lee "Scratch" Perry 1970

Adapté de "My Dream Island" des El Tempos (Vee Jay, 1961)

34. Way Back Home - U Roy

Produit par Arthur "Duke" Reid 1970

35. Rocking to Ethiopia* - Dennis Alcapone (avec The Ethiopians)

Produit par J.J. Johnson 1970

36. Open the Gate - The Ethiopians

Produit par Clement Dodd 1970

37. Sunny Side of the Sea - Slim Smith

Produit par Edward "Bunny" Lee 1970

38. A Place Called Africa - Doctor Alimantado & the Upsetters

Produit par Lee "Scratch" Perry 1970

39. Way Back Home - U Roy

- Produit par Arthur « Duke » Reid 1970
40. Freedom Train* - The Gladiators
- Produit par Lloyd « The Matador » Daley 1971
41. Freedom Train - The Gladiators
- Produit par Lloyd Daley 1971
42. Alpha & Omega * - Dennis Alcapone
- Produit par Lee "Scratch" Perry 1971
43. African People - Funky Brown
- 1971
44. Behold the Land - Culture
- Produit par Clement "Coxsone" Dodd 1972
45. Promised Land - Gregory Isaacs
- Produit par Sidney Crooks 1972
46. Far Beyond - Leroy "Horsemouth" Wallace & the New Establishment
- Produit par Clement « Coxsone » Dodd 1973
47. Africa We Are Going Home - Time Unlimited
- Produit par Lee Perry 1973
48. Africa Dub (Africa We Are Going Home) - The Upsetters
- Produit par Lee « Scratch » Perry 1973
49. Walk the Proud Land (a.k.a. Rude Boy) - Bob Marley & the Wailers
- Produit par Chris Blackwell 1973
50. Deliver Us to Africa - Alton Ellis 1973
51. Salvation Train - Scotty
- Produit par Lloyd Charmers 1973
52. East of the River Nile - Augustus Pablo
- Produit par Herman Chin-Loy 1973
53. Rasta Man Chant - Bob Marley & the Wailers
- Produit par Chris Blackwell & les Wailers 1973
54. A Change Me Mind* (a.k.a. Ethiopia) - Count Lasher
- Produit par Clement « Coxsone » Dodd 1974
55. Ethiopian (Version)* -Count Lasher
- Produit par Clement « Coxsone » Dodd 1974
56. Rasta Train - Lee & Jimmy (avec Lee « Scratch » Perry)
- Produit par Lee « Scratch » Perry 1974
57. School Train - The Black Brothers (with the New Establishment)

Produit par Clement « Coxson » Dodd ca. 1974

58. Train to Rhodesia - Big Youth
Produit par Tony Robinson 1975

59. Dub Ethiopia - Augustus Pablo
Produit par Lee « Scratch » Perry ca. 1975

60. A Place in Africa (aka Adisababa) - Delroy Wilson
Produit par Keith Hudson ca. 1975

Adapté de « The House of the Rising Sun » d'Alan Price

61. Open the Iron Gate (Parts 1&2) - Max Romeo
Produit par Max Romeo 1975

62. Zion Land - Ras Michael & the Sons of Negus
Produit par Tommy Cowan 1975

63. Repatriation - Horace Andy
Produit par Winston « Niney » Holness ca. 1975

64. Rainbow Country - Bob Marley & the Wailers
Produit par Lee « Scratch » Perry 1975

65. Africa We Want to Go* - The Maytones
Produit par Alvin Ranglin 1976

66. Holy Mount Zion - The Heptones avec Nago Morris
Produit par Winston « Niney » Holness 1976

67 - Forward on to Zion - The Abyssinians
Produit par Bernard Collins 1976

68. Ethiopian Land - Peter & Paul Lewis
Produit par Lee « Scratch » Perry 1976

69. African talk - I Roy
Produit par Edward Sullivan "Bunny" Lee 1976

70. Africa - Mighty Diamonds
Produit par Pat « Jah Lloyd » Francis 1976

71. MPLA* - Tappa Zukie
Produit par David « Tappa Zukie » Sinclair 1976

72. MPLA Version* - Tappa Zukie
Produit par David « Tappa Zukie » Sinclair 1976

73. In Zion - Ras Michael & the Sons of Negus
Produit par Ras Michael & Tommy Cowan ca. 1976

Adapté de « On Broadway » de Cynthia Weil, Barry Mann, Jerry Leiber et Mike Stoller interprété par les Drifters

74. Forward onto Zion - The Abyssinians

Produit par The Abyssinians 1976

75. Dream Land -Bunny Wailer

Produit par Neville "Bunny Wailer" Livingston 1976

76. This Train -Bunny Wailer

Produit par Neville "Bunny Wailer" Livingston 1976

77. The Exile Song - Skiddy & Detroit

Produit par Keith Hudson ca. 1976

Adapté de "The House of the Rising Sun" d'Alan Price

78. Babylon Queendom - Peter Tosh

Produit par Peter Tosh 1976

79. Yi Mas Gan - The Abyssinians

Produit par Clive Hunt ca. 1976

80. Yi Mas Gan Dub - The Abyssinians

Produit par Clive Hunt ca. 1976

81. Mandela - Tommy Mc Cook

Produit par The Abyssinians 1976

82. Exodus - Bob Marley and the Wailers

Produit par Bob Marley and the Wailers 1977

83. Exodus (Version) - Bob Marley and the Wailers

Produit par Bob Marley & the Wailers 1977

84. Exodus Advertisement - Bob Marley & the Wailers

Produit par Bob Marley & the Wailers 1977

85. Open Up the Gate - The Congos

Produit par Lee « Scratch » Perry 1977

86. Rasta Train * - Raphael Green & Dr. Alimantado

Produit par Lee « Scratch » Perry 1977

87. Get Ready to Ride the Lion to Zion - Culture

Produit par Joel « Joe Gibbs » Gibson 1977

88. Judgement on the land - Vivian Jackson & the Prophets

Produit par Vivian « Yabby You » Jackson 1977

89. Repatriation rock (Judgement on the Land) - King Tubby's

Produit par Vivian « Yabby You » Jackson 1977

90. Black Starliner Must Come - Culture
Produit par Joel « Joe Gibbs » Gibson 1977
91. A chapter a day * - Tappa Zukie
Produit par David "Tappa Zukie » Sinclair 1977
92. Roots Train - Junior Murvin & Dillinger
Produit par Lee Scratch » Perry 1977
93. I Know a Place - Bob Marley and the Wailers
Produit par Lee « Scratch » Perry 1977
94. My Father's Home Land (Extended) - Sylford Walker
Produit par Glenmore « Glen » Brown 1977
95. Kunta Kinte* - Ray I
Produit par Derrick Harriott 1977
96. Mount Zion Version - Yabby You & Michael Prophet (Feat. King Tubby)
Produit par Vivian « Yabby You » Jackson ca. 1977
97. Black Starliner Must Come - Culture
Produit par Joel « Joe Gibbs » Gibson 1977
98. Open the Gate - Watty Burnett
Produit par Lee « Scratch » Perry 1977
99. Repatriation Time - Dillinger
Produit par Lester « Dillinger » Bullock, Webster Shrowder & Larry Sevitt 1977
100. Holy Mount Zion - Gladstone Anderson
Produit par Mike Brooks & Pat « Jah Lloyd » Francis ca. 1977
101. Repatriation - Dennis Brown
Produit par Joel « Joe Gibbs » Gibson 1978
102. Behold the Land * - Culture
Produit par Sonia E. Pottinger 1978
103. Leaving to Zion - Black Uhuru
Produit par Sly Dunbar et Robbie Shakespeare 1978
104. Black Starliner * - Reggae Regular
Produit par Lloyd « TCB » Patten 1978
105. Steppin' out of Babylon * - Marcia Griffiths
Produit par Sonia E. Pottinger 1978
106. Africa here I come - Freddie McGregor
Produit par Clement « Coxsone » Dodd 1978
107. Ethiopia - Aisha Morrison 1978

108. My Home Land (Extended) - Dave Robinson
Produit par Dudley « Manzie » Swaby ca. 1978
109. Holy Mount Zion - Culture
Produit par Sonia E. Pottinger 1978
110. Addis Ababa - Willie Williams
Produit par Clement « Coxson » Dodd 1979
111. Free Africa - The Twinkle Brothers
Produit par Norman Grant 1979
112. River Jordan - Sugar Minott
Produit par Lincoln « Sugar » Minott 1979
113. Long Way - Junior Delgado
Produit par Winston « Niney » Holness ca. 1979
114. Selassie Ship - Niney & Errol
Produit par Winston « Niney » Holness ca. 1979
115. Africa Unite - Bob Marley & the Wailers
Produit par Bob Marley & the Wailers & Alex Sadkin 1979
116. Repatriation - U Brown
Produit par Huford « U Brown » Brown 1979
117. The Land We Belong -Culture
Produit par Sonia E. Pottinger 1979
118. People of the World* - Sugar Minott
Produit par Winston « Niney » Holness & Joseph Hookim 1980
119. Train To Zion (Discomix) with Linval Thompson - U Brown
Produit par Huford « U Brown » Brown & Tony Welch ca. 1980
120. Zion Train - Bob Marley & the Wailers
Produit par Bob Marley & the Wailers 1980
121. Forward to Africa -Culture
Produit par Joseph Hill ca. 1981
122. Land of Love -The Heptones
Produit par Winston « Niney » Holness ca. 1982
123. Ethiopian National Anthem - The Ethiopians
Produit par Winston « Niney » Holness ca. 1982
124. His Future In Africa? Plots on his Life - Peter Tosh
Produit par Roger Steffens ca. 1982
125. Holy Mount Zion - Wayne Jarrett

Produit par Lloyd « Wackies » Barnes et Clive Hunt 1982

126. Repatriation - Burning Spear

Produit par Burning Spear & the Burning Band 1983

* Titres numérisés à partir de disques de vinyle.

Bibliographie

Comme le veut l'usage, les auteurs éthiopiens sont classés par leur prénom.

- Ababu Minda. 1997. *Rastafarians in the Promised Land : a study of identity, its maintenance and change*. Mémoire de master, anthropologie sociale, Université d'Addis-Abeba.
- Abera Awano. 2003. *A brief history of the Rastafarian settlement in Shashamane*. Mémoire de licence, histoire, Université d'Addis-Abeba.
- Abye Tasse. 2004. *Parcours d'Éthiopiens en France et aux Etats-Unis. De nouvelles formes de migrations*. Paris : L'Harmattan.
- Adeleke, Tunde. 1998. *UnAfrican Americans. Nineteenth-Century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. Lexington : The University Press of Kentucky.
- Adi, Hakim. 2000. « Pan-Africanism and West African nationalism in Britain », *African Studies Review*, 43 (1) : 69-82
- Ahmad, Abdussamad H. & Pankhurst, Richard (eds.). 1998. *Adwa. Victory Centenary Conference, 26 February – 2 March 1996*. Addis-Abeba : Addis-Ababa University Press, Institute of Ethiopian Studies.
- Akpan, M. B. 1973. « Liberia and the Universal Negro Improvement Association: the Background to the Abortion of Garvey's Scheme for African Colonization », *Journal of African History* XIV (1) : 105-127.
- de Albuquerque, Klaus. 1977. *Millenarian movements and the politics of liberation ; the Rastafarians of Jamaica*. Thèse de doctorat, Virginia Polytechnic Institute & State University, Blacksburg (Va.).
- Alpers, Edward A. 1982. « The Weapon of History in the Struggle for African Liberation : the work of Walter Rodney » in E.A. Alpers & P.-M. Fontaine (eds.), *Walter Rodney. Revolutionary and scholar: a tribute*. Los Angeles : Center for Afro-American Studies and African Studies Center: 59-75.
- Anderson, Benedict. 2002 [1983]. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte.
- Anderson, Jervis. 1982. *This was Harlem. A cultural portrait, 1900-1950*. New York : Farrar Straus Giroux.
- Anglès, Eric, Hensley, Chris & Martin, Denis-Constant (eds.). 1994. *Les tambours de Jah et les sirènes de Babylone. Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine*. Les Cahiers du CERI 9, Paris : FNSP, CERI.

- Anteby-Yemini, Lisa, Berthomière, William & Sheffer, Gabriel. 2005. *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Archbishop Yesehaq. 1997. *The Ethiopian Tewahedo Church. An integrally African Church*. Nashville (Tenn.) : James C. Winston.
- Asante, S. K. B. 1977. *Pan-African protest: West Africa and the Italo-Ethiopian Crisis, 1934-1941*. Londres : Longman.
- Bahru Zewde. 2000 [1991]. *A history of Modern Ethiopia, 1855-1974*. Londres, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press.
- , 2002. *Pioneers of Change. The reformist intellectuals of the early twentieth century*. Londres, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press.
- Barnes, Cedric & Osmond, Thomas. 2005. « L'après-État-nation en Éthiopie. Changement de forme plus que d'habitudes ? », *Politique Africaine*, n° spécial « Éthiopie : le fédéralisme en question », 99 : 7-21
- Barnett, Michael. 2000. « The political objectives of Rastafari: A case study of the life and influence of Ras Sam Brown on the Rastafari movement ». *Caribbean Quarterly* (Rastafari Monograph) : 34-42.
- Barrett, Leonard E. 1997 [1976]. *The Rastafarians*. Boston: Beacon Press.
- Bastide, Roger. 1996 [1967]. *Les Amériques noires*. Paris : L'Harmattan.
- Becken, H. J. 1978. « Ekuphakameni revisited », *Journal of Religion in Africa* 9 (3) : 161-172
- Benti Getahun. 1988. *A history of Shashamane from its foundation to 1974*. Mémoire de master, Université d'Addis-Abeba, n.p.
- Bereket Habte Selassie. 1980. *Conflict and intervention in the Horn of Africa*. New York : Monthly Review Press.
- Berhanou Abebe. 1971. *Évolution de la propriété foncière au Choa (Éthiopie), du règne de Ménélik à la Constitution de 1931*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- , 1998. *Histoire de l'Éthiopie d'Axoum à la révolution*. Paris : CFEE, Maisonneuve & Larose.
- Berhanou Abebe & Ficquet, Eloi. 2003. *Dictionnaire Français – Amharique*. Addis-Abeba : Shama Books.
- Berthomière, William & Chivallon, Christine (eds.). 2006. *Les diasporas dans le monde contemporain*. Paris : Karthala.
- Besson, Jean. 2002. *Martha Brae's two histories. European expansion and Caribbean Culture-building in Jamaica*. Chapel Hill, Londres : University of Carolina Press.
- La Bible*. 1975. Paris : Desclée de Brouwer.
- The Bible*. 1997. Authorized King James Version. Oxford : Oxford University Press.

- Bilby, Kenneth & Leib, Elliott. 1986. « Kumina, the Howellite Church and the emergence of Rastafarian traditional music in Jamaica », *Jamaica Journal*, 19 : 22-28.
- Bishton, Derek. 1986. *Black Heart Man: a journey into Rasta*. Londres : Chatto & Windus.
- Bjerén, Gunilla. 1985. *Migration to Shashemene. Ethnicity, gender and occupation in urban Ethiopia*. Uppsala : Scandinavian Institute of African Studies.
- Blum, Bruno. 2004. *Bob Marley. Le reggae & les Rastas*. Paris : Éditions Hors Collection.
- Blyden, Nemata A. 2000. *West Indians in West Africa, 1808-1880. The African Diaspora in Reverse*. Rochester (NY) : University of Rochester Press.
- Bonacci, Giulia. 2000. *The Ethiopian Orthodox Church and the State, 1974-1991. Analysis of an ambiguous religious policy*. Londres : Centre of Ethiopian Studies.
- , 2001-02. « Discours et pratiques du mouvement rastafari en Italie : continuités et discontinuités de la transmission religieuse », *Psychopathologie Africaine*, 31 (1) : 45-67.
- , 2003. « De la diffusion musicale à la transmission religieuse : reggae et rastafari en Italie » in G. Bonacci & S. Fila-Bakabadio (eds.), *Musiques populaires : usages sociaux et sentiments d'appartenance*. Paris : CEAf, EHESS : 73-89.
- Braidwood, Stephen J. 1982. « Initiatives and Organisation of the Black Poor 1786-1787 », *Slavery & Abolition* 3 (3) : 209-42.
- Brotz, Howard. 1964. *The Black Jews of Harlem. Negro nationalism and the dilemmas of Negro leadership*. Londres : Macmillan Company.
- Campbell, Horace. 1994. *Rasta and resistance. From Marcus Garvey to Walter Rodney*. Trenton (NJ) : Africa World Press.
- Campbell, Mavis C. (ed.). 1993. *Back to Africa : George Ross and the Maroons : from Nova Scotia to Sierra Leone*. Trenton (N.J.) : Africa World Press.
- Carmichael, Stokely & Hamilton, Charles V. 1967. *Black Power. The Politics of Liberation in America*. New York : Vintage Books.
- Casely Hayford, J. E. 1969. *Ethiopia Unbound. Studies in Race Emancipation*. Londres : Frank Cass & Co.
- Cashmore, Ernest. 1979. *Rastaman: the Rastafarian movement in England*. Londres : George Allen & Unwin.
- Cassidy, F. G. & Le Page, R. B. 1980 [1976]. *Dictionary of Jamaican English*. Cambridge : Cambridge University Press.
- de Certeau, Michel. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- Chaillot, Christine. 2002. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A brief introduction to its life and spirituality*. Paris : Inter-Orthodox Dialogue.

- Chatwin, Bruce. 1980. *The Viceroy of Ouidah*. Londres : Jonathan Cape Ltd.
- Chevannes, Barry 1975. « The impact of the Ethiopian Revolution on the Rastafari Movement », *Socialism! Theoretical Organ of the Worker's Liberation League*, 2 (3) :23-33.
- , 1976. « The Repairer of the Breach : Reverend Claudius Henry and Jamaican Society » in F. Henry (ed.), *Ethnicity in the Americas*. La Haye : Mouton : 263-289.
- , 1994. *Rastafari, Roots and Ideology*. Syracuse, NY: Syracuse University Press
- , 1998a. « Introducing the native religions of Jamaica » in B. Chevannes (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean Worldviews*. La Haye : Institute of Social Studies : 1-19.
- , 1998b. « New approach to Rastafari » in B. Chevannes (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean Worldviews*. La Haye : Institute of Social Studies : 20-42.
- , 1998c. « The origin of the Dreadlocks » in B. Chevannes (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean Worldviews*. La Haye : Institute of Social Studies : 77-96.
- Chireau, Yvonne. 2000. « Black Culture and Black Zion. African-American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930. An overview » in Y. Chireau & N. Deutsch, *Black Zion. African American religious encounters with Judaism*. New York, Oxford : Oxford University Press : 15-32.
- Chisholm, Clinton. 1998. « The Rasta-Selassie-Ethiopian Connections » in N. S. Murrell, W. D. Spencer & A. A. McFarlane (eds.), *Chanting down Babylon. The Rastafari reader*. Kingston : Ian Randle : 166-77.
- Chivallon, Christine. 2004. *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris : CNRS Éditions.
- Clapham, Christopher. 1988. *Transformation and continuity in revolutionary Ethiopia*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Clarke, Kamari M. 2004. *Mapping Yorùbá Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham, Londres : Duke University Press.
- Cohen, John M. & Weintraub, Dov. 1975. *Land and peasants in imperial Ethiopia. The social background to a revolution*. Assen : Van Gorcum.
- Cohen, John M. & Koehn, Peter H. 1980. *Ethiopian Provincial and Municipal Government. Imperial patterns and Postrevolutionary changes*. Michigan : African Studies Center, Michigan State University.
- Cohen, Robin. 1992. « The diaspora of a diaspora: the case of the Caribbean », *Social Science Information*, 31 (1) : 159-169.
- Constant, Denis. 1982. *Aux sources du reggae*. Roquevaire : Parenthèses.
- Cottias, Myriam. 2007. *La question noire. Histoire d'une construction coloniale*. Paris : Bayard.

- Cronon, Edmund David. 1969. *Black Moses. The story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison, Londres : University of Wisconsin Press.
- Crummey, Donald. 1969. «Tewodros as reformer and modernizer», *Journal of African History*, X (3) : 457-469.
- , 1998. «Imperial Legitimacy and the Creation of Neo-Solomonic Ideology in 19th - Century Ethiopia », *Cahier d'Études africaines*, 109 (28-1) : 13-43.
- , 2000. *Land and society in the Christian kingdom of Ethiopia. From the thirteenth to the twentieth century*. Urbana, Chicago : University of Illinois Press.
- Curtin, Philip D. 1969. *The Atlantic Slave Trade. A census*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Daneel, M.L. 1987. *Quest for belonging : introduction to a study of African independent Churches*. Gweru : Mambo Press.
- Daniel Getachew. 1984. *The origin and development of the Rastafarian cult in Jamaica with a reference to the settlement in Shashemene*. Mémoire de licence, histoire, Université d'Addis-Abeba.
- Darkwah, Kofi R. H. 1975. *Shewa, Menelik and the Ethiopian empire. 1813-1889*. Londres : Heinemann.
- Davis, Stephen. 1991 [1983]. *Bob Marley*. Paris : Lieu Commun.
- Daynes, Sarah. 2001. *Le mouvement Rastafari. Mémoire, musique et religion*. Thèse de doctorat, sociologie, EHESS, Paris.
- Decraene, Philippe. 1970 [1959]. *Le Panafricanisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Del Boca, Angelo. 1969 [1966]. *The Ethiopian War, 1935-1941*. Chicago : Chicago University Press.
- Desroche, Henri. 1969. *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'Ère Chrétienne*. Paris : Mouton.
- Dessalegn Rahmato. 1995. « Peasant Agriculture under the Old Regime », Shiferaw Bekele (ed.), *An economic history of Ethiopia*. Vol. 1: *The Imperial Era 1941-74*. Dakar : CODESRIA : 143-193.
- Dixon, Chris. 2000. *African America and Haiti. Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*. Westport (Ct.), Londres : Greenwood Press.
- Donham, Donald L. & James, Wendy (eds.). 2002 [1986]. *The Southern marches of Imperial Ethiopia*. Londres, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press.
- Donham, Donald L. 1999. *Marxist Modern: An Ethnographic history of the Ethiopian Revolution*. Berkeley, Oxford : University of California Press, James Currey.

- . 2002a. « Old Abyssina and the new Ethiopian empire: themes in social history » in D. Donham & W. James (eds.), *The Southern marches of Imperial Ethiopia*. Londres, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press : 3-48.
- . 2002b. « Introduction » in W. James, D. Donham, E. Kurimoto & A. Triulzi (eds.), *Remapping Ethiopia. Socialism & After*. Oxford, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press : 1-7.
- Dorman, Jacob S. 2004. *The Black Israelites of Harlem and the Professors of Oriental and African Mystic Science in the 1920's*. Thèse de doctorat, histoire, UCLA.
- Drake, Saint Clair. 1966. « Negro Americans and the Africa Interest » in J. P. Davis (ed.) *The American Negro*. 662-705. Englewood Cliffs (NJ) : Prentice Hall : 662-705.
- . 1991 [1970]. *The Redemption of Africa and Black Religion*. Chicago, Atlanta : Third World Press, Institute of the Black World.
- . 1993. « Diaspora Studies and Pan-Africanism » in J. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D. C. : Howard University Press : 451-514.
- Du Bois, W. E. B. 1996 [1903]. *The Souls of Black Folk*. New York : Penguin Books.
- Dufoix, Stéphane. 2003. *Les diasporas*. Paris : PUF (Que sais-je?).
- Dunbar, Ernest. 1970 [1968]. *The Black Expatriates*. New York : Pocket Books.
- Edwards, Brent H. 2003. *The practice of Diaspora: literature, translation, and the rise of Black Internationalism*. Cambridge (Mass) : Harvard University Press.
- Eliade, Mircea. 1963. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard.
- Elkins, W.F. 1977. *Street preachers, faith healers and herb doctors in Jamaica, 1890-1925*. New York : Revisionist Press.
- Ellison, Julian. 1977. « Afro-American migration to Africa », *Africa*, 72 (août) : 76-77.
- Esedebe, P. Olisanwuche. 1994. *Pan-Africanism. The idea and movement, 1776-1991*. Washington D. C. : Howard University Press.
- Eshetu Shole. 1995. « Running to keep in the same place: industrialization, 1941-74 » in Shiferaw Bekele (ed.), *An economic history of Ethiopia*. Vol. 1: *The Imperial Era 1941-74*. Dakar : CODESRIA : 194-231.
- Fikru Negash Gebrekidan. 2005. *Bond without Blood. A History of Ethiopian and New World Black Relations, 1896-1991*. Trenton (NJ) : Africa World Press.
- Fleming, G. James & Burckel, Christian E. 1950. *Who's Who in Colored America*. New York : C. E. Burckel & Associates
- Foner, Nancy. 1987. *New immigrants in New York*. New York : Columbia University Press.

- Fontrier, Marc. 1999. *La chute de la junte militaire éthiopienne (1987-1991)*. Paris : L'Harmattan.
- Forsythe, Dennis. 1999. *Rastafari. For the Healing of the Nations*. New York : One Drop Books.
- Franklin, John Hope & Moss, Alfred A. 2000 [1988]. *From slavery to Freedom: a history of African Americans*. New York : Alfred A. Knopf.
- Gebre Wold Ingida Worq. 1962. « Ethiopia traditional system of land tenure and taxation », *Ethiopia Observer*, V (4) : 302-339.
- Geiss, Imanuel. 1974 [1968]. *The Pan-African movement. A history of Pan-Africanism in America, Europe and Africa*. New York : Africana Publishing Co.
- Gellner, Ernest. 1989 [1983]. *Nations et nationalisme*. Paris : Payot.
- Gibson, Shirly R. 1996. *African repatriation: a case study of the Rastafarians and the Malcoda Land-Grant at Shashemane, Ethiopia from 1930 to present*. Thèse de doctorat, études africaines, Howard University, Washington D.C.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- , 1995. « Could you be loved? Bob Marley, anti-politics and universal sufferation », *Critical Quarterly*, 47 (1&2) : 226-245.
- Glaude, Eddie S. 2000. *Exodus! Religion, Race, and Nation in Early Nineteenth-Century Black America*. Chicago, Londres : The University of Chicago Press.
- Glissant, Édouard. 1997. *Le discours antillais*. Paris : Gallimard.
- Goldthree, Reena N. 2005. *Precious African links of a Mighty Chain': Amy Jacques Garvey and the politics of Pan-Africanism*. Mémoire de master, Duke University.
- Goulbourne, Harry. 2002. *Caribbean Transnational Experience*. Londres, Kingston : Pluto, Arawak.
- Green, Nancy L. 2002. *Repenser les migrations*. Paris : Presses Universitaires de France
- Green, N. L.*, Bonacci, G., Hobson-Faure, L., Cuq-Monges, E., Rodrigues, E. & Scioldo-Zurcher, Y. 2008. « Colonies d'ailleurs et colonies d'ici », *Hommes et Migrations*, à paraître.
- Gunst, Laurie. 1995. *Born fi dead. A journey through the Jamaican Posse Underworld*. New York : Henry Holt & Co.
- Hahn, Steven. 2003. *A nation under our feet. Black political struggle in the rural south from slavery to the great migration*. Cambridge (Mass.), Londres : Harvard University Press.
- Haile Mariam Larebo. 1986. « The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution 1974-84 », *Revolution in Communist Lands*, 14 (2) : 148-159.

- Haley, Alex. 1976. *Roots: The Saga of an American Family*. Garden City (NY) : Doubleday.
- Hall, Stuart. 2001. « Negotiating Caribbean identities » in B. Meeks & F. Lindahl (eds.), *New Caribbean Thought. A Reader*. Kingston : University of the West Indies Press : 24-39.
- Halliday, Fred & Molyneux, Maxine. 1981. *The Ethiopian Revolution*. Londres : NLB.
- Ham, Debra Newman. 1993. « The role of African American Women in the Founding of Liberia » in J. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D. C. : Howard University Press : 369-385.
- Hancock, Graham. 1997 [1992]. *The Sign and the Seal*. Londres : Arrow.
- Harris, Joseph E. 1987. *Repatriates and Refugees in a Colonial Society. The Case of Kenya*. Washington D.C.: Howard University Press.
- . 1994. *African-American reactions to war in Ethiopia, 1936-1941*. Baton Rouge, Londres, Louisiana State University Press.
- Hastings, Adrian. 1994. *The Church in Africa, 1450-1950*. Oxford : Clarendon Press.
- Hélénon, Véronique. 1997. *Les administrateurs coloniaux originaires de Guadeloupe, Martinique et Guyane dans les colonies françaises d'Afrique, 1880-1939*. Thèse de doctorat, histoire et civilisations, EHESS.
- Henze, Paul. 2000. *Layers of time. A History of Ethiopia*. Londres : Hurst & Co.
- Hepner, Randal. 1998. 'Movement of Jah People'. *Race, Class and Religion among the Rastafari of Jamaica and New York City*. Thèse de doctorat, sciences politiques et sociales, New School for Social Research, New York.
- Hill, Robert A. 1987. « Before Garvey: Chief Alfred Sam and the African Movement, 1912-1916 » in R. Hill (ed.), *Pan-African Biography*. Los Angeles, African Studies Center (UCLA) : Crossroads Press, African Studies Association : 57-77.
- . 2001. *Dread History. Leonard P. Howell and millenarian visions in the early Rastafarian religion*. Chicago, Kingston : Research Associates School Times, Miguel Lorne Publishers.
- Hintzen, Percy C. 2004. « Imagining Home: Race and the West Indian Diaspora in the San Francisco Bay », *Journal of Latin American Anthropology*, 9 (2) : 289-318.
- Homiak, John. 1985. *The 'ancient of days' seated Black: Eldership, Oral tradition and Ritual in Rastafari culture*. Thèse de doctorat, anthropologie, Brandeis University, Waltham (Mass.).
- . 2001. « 'Never trade a Continent for an Island': Rastafari Diasporic Practice, Globalisation, and the African Renaissance » in E. Maloka (ed.), *A United States of Africa?* Pretoria : Africa Institute of South Africa : 186-233.
- Jacobs, Sylvia M. 1981. *The African Nexus. Black American Perspectives on the European Partitioning of Africa, 1880-1920*. Westport, Londres : Greenwood Press.

- James, C. L. R. 1995 [1938]. *A history of Pan-African revolt*. Chicago : C.Kerr Publishing Co.
- James, Wendy, Donham, Donald L., Kurimoto Eisei & Triulzi, Alessandro (eds.). 2002 *Remapping Ethiopia. Socialism & After*. Oxford, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press.
- James, Winston. 1998. *Holding aloft the banner of Ethiopia. Caribbean radicalism in early Twentieth-century America*. Londres, New York : Verso.
- , 2004. «The Wings of Ethiopia. The Caribbean Diaspora and Pan-African Projects from John Brown Russwurm to George Padmore » in G. Fabre & K. Benesch (eds.), *African Diasporas in the New and Old Worlds. Consciousness and Imagination*. Amsterdam, New York : Rodopi : 121-157.
- Jenkins, David. 1975. *Black Zion. The Return of Afro-Americans and West Indians to Africa*. Londres : Wildwood House.
- Johnson, Linton Kwesi. 2002. *Mi Revalueshanary Fren: Selected Poems*. Londres : Penguin Books
- Joireman, Sandra F. 2000. *Property Rights & Political Development in Ethiopia & Eritrea*. Oxford, Athens : James Currey, Ohio University Press.
- Jones, Simon. 1988. *Black culture, White youth. The Reggae tradition from JA to UK*. Londres : MacMillan Education.
- Judah, J. Stillson. 1967. *The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America*. Philadelphia : Westminster Press.
- Kane, Thomas L. 1990. *Amharic-English dictionary*. Wiesbaden : O. Harrassowitz.
- Kasinitz, Philip. 1992. *Caribbean New York. Black immigrants and the politics of race*. Ithaca, Londres : Cornell University Press.
- Kebrä Nägäst (La Gloire des Rois)*. 1932. E. A. Wallis Budge (trad.) *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)*... Londres : Oxford University Press.
- , 1995. Miguel Brooks (trad.). Kingston : Kingston Publishers Ltd.
- , 1997. Gerald Haussman (ed.). New York : St. Martin Press.
- Keller, Edmond J. & Rotchild, Donald (eds.). 1987. *Afro-marxist regimes: ideology and public policy*. Boulder (Colo.) : L. Rienner Publishers.
- Kelley, Robin D. G. 2002. *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*. Boston : Beacon Press.
- Kiflu Tadesse. 1993. *The generation: the history of the Ethiopian People's Revolutionary Party*. Silver Spring (Md.), Trenton (NJ.) : Red Sea Press.
- , 1998. *The generation part II. Ethiopia, transformation and conflict : the history of the Ethiopian People's Revolutionary Party*. Lanham (Md.) : University Press of America
- King, Kenneth J. 1978 [1972]. « Some notes on J. Arnold Ford and New World Black Attitudes to Ethiopia » in R. K. Burkett & R. Newman (eds.), *Black*

- Apostles. Afro-American clergy confront the Twentieth Century*. Boston (Mass.) : G. K. Hall & Co. : 49-55.
- Ki-Zerbo, Joseph. 1972. *Histoire de l'Afrique Noire. D'Hier à Demain*. Paris : Hatier.
- Landes, Ruth. 1967. « Negro Jews in Harlem », *The Jewish journal of sociology*, 9 : 175-189.
- Landing, James E. 2002. *Black Judaism. Story of an American movement*. Durham (N. C.) : Carolina Academic Press.
- Langley, J. Ayodele. 1973. *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa, 1900-1945. A Study in Ideology and Social classes*. Oxford : Clarendon Press.
- Lara, Oruno. 2000. *La naissance du Panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIX^e siècle*. Paris : Maisonneuve & Larose.
- Larson, Martin A. 1985. *New Thought or a modern religious approach. The philosophy of Health, Happiness, and Prosperity*. New York : Philosophical Library.
- Lassalle, Didier. 1997. *Les minorités ethniques en Grande-Bretagne. Aspects démographiques et sociologiques contemporains*. Paris : L'Harmattan.
- Law, Robin & Mann, Kristin. 1999. « West Africa in the Atlantic Community: the Case of the Slave Coast », *William and Mary Quarterly* LVI (2) : 307-34.
- Lee, Hélène. 1999. *Le premier Rasta*. Paris : Flammarion
- Leenhardt, Maurice. 1976 [1902]. *Le mouvement éthiopien au Sud de l'Afrique de 1896 à 1899*. Paris : Académie des sciences d'Outre-mer.
- Lefort, René. 1981. *Éthiopie : la révolution hérétique*. Paris : Maspéro.
- Leslau, Wolf. 1976. *Concise Amharic Dictionary*. Berkeley : University of California Press.
- Lewis, Rupert C. 1988. *Marcus Garvey: Anti-Colonial Champion*. Trenton (N.J.) : Africa World Press.
- , 1998a. *Walter Rodney's intellectual and political thought*. Detroit : Wayne State University Press.
- , 1998b. « Marcus Garvey and the early Rastafarians: continuity and discontinuity » in N.S. Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting down Babylon. The Rastafari reader*. Kingston : Ian Randle : 145-158.
- Lewis, William F. 1993. *Souls Rebels. The Rastafari*. Prospect Heights (Ill.) : Waveland Press.
- Lindsay, Lisa A. 1994. « 'To Return to the Bosom of their Fatherland': Brazilian Immigrants in Nineteenth-Century Lagos », *Slavery & Abolition* 15 (1) : 22-71.
- Lutanie, Boris. 2000 [1999]. *Introduction au mouvement Rastafari*. Paris : L'Esprit Frappeur.
- M'Bokolo, Elikia. 1995a. *Afrique noire. Histoire et Civilisations*. Paris : Hatier, 2 vol.

- , 1995b. « Des Amériques à l'Afrique : les cheminements du panafricanisme » in E. M'Bokolo (ed.), *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique. Le rôle de l'Afrique dans la rencontre de deux mondes, 1492-1992*. Paris : Unesco : 145-156.
- , 2006a. « Le panafricanisme au XXI^{ème} siècle », *La Diaspora Africaine* (avril). Première conférence des Intellectuels d'Afrique et de la Diaspora, Union Africaine, Dakar (2004).
- , 2006b. « George Padmore, Kwame N'Krumah, Cyril L. James et l'idéologie de la lutte panafricaine », *La Diaspora Africaine* (avril), CODESRIA 30^e anniversaire, conférence 'Intellectuels, nationalisme et l'idéal panafricain' (2003).
- MacGaffey, Wyatt. 1969. « *The Beloved City*: commentary on a Kimbanguist text », *Journal of Religion in Africa* II : 129-147.
- Mahteme Sellassie Wolde Maskal. 1957. « The land system of Ethiopia », *Ethiopia Observer*, I (9) : 283-301.
- Mais, Roger. 1974 [1954]. *Brother Man*. Oxford : Heinemann.
- Marcus, Harold G. 1983. *Ethiopia, Great Britain, and the United States, 1941-1974*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- , 1994. *A history of Ethiopia*. Berkeley : University of California Press.
- Markakis, John. 1975[1974]. *Ethiopia. Anatomy of a traditional polity*. Oxford : Clarendon Press.
- , 1979. « Garrison socialism: The case of Ethiopia », *MERIP Reports*, 79: 3-17.
- Markowitz, Fran. 2006. « Finding the past, Making the future. The African Hebrew Israelite Community's alternative to the Black Diaspora » in M. Gomez (ed.), *Diasporic Africa. A reader*. New York, New York University Press : 123-146.
- Martin, Tony. 1985 [1983]. *The Pan-African Connection. From Slavery to Garvey and Beyond*. Dover (Mass.) : The Majority Press.
- , 1986 [1976]. *Race First. The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Dover (Mass.) : The Majority Press.
- Mathurin, Owens Charles. 1976. *Henry Sylvester Williams and the origins of the Pan-African Movement, 1869-1911*. Westport, Londres : Greenwood Press.
- Maunder, W. F. 1955. « The New Jamaican Emigration », *Social and Economic Studies*, 4 (1) : 38-63.
- Meriwether, James H. 2002. *Proudly we can be Africans. Black Americans and Africa, 1935-1961*. Chapel Hill, Londres: University of North Carolina Press.
- Merritt, Anthony Wayne. 2006. Ethiopianism, Africanity and Repatriation: An Africentric Social History of Shashemene Repatriation Community,

- Ethiopia : 1955-2004. Thèse de doctorat, arts et sciences, Union Institute and University, Cincinnati (Ohio).
- Mesfin Getahun. 2001. « Shashemene » in D. Freeman & A. Pankhurst (eds.), *Living on the edge. Marginalised minorities of craft workers and hunters in Southern Ethiopia*. Addis-Abeba : Addis-Ababa University : 269-285.
- Montilus, Guerin C. 1993. « Guinea versus Congo Lands: Aspects of the Collective Memory in Haiti » in J. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D. C. : Howard University Press : 159-165.
- Moses, Wilson J. 1978. *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*. Hamden (Ct.) : Archon Books.
- , 1990. *The Wings of Ethiopia. Studies in African-American Life & Letters*. Ames : Iowa State University.
- , 1996. *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. New York, Londres : New York University Press.
- , 1998. *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*. Londres, New York : Cambridge University Press.
- , 2004. *Creative Conflict in African American Thought. F. Douglass, A. Crummell, B.T. Washington, W.E.B. Du Bois and M. Garvey*. Londres, New York : Cambridge University Press.
- Murrell, Nathaniel S., Spencer, William D. & McFarlane, Adrian A. (eds.). 1998. *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Kingston : Ian Randle.
- Naipaul, V. S. 1980 [1974]. *The return of Eva Perón with The Killings in Trinidad*. New York : Alfred A. Knopf.
- Nance, Susan. 2002. « Mystery of the Moorish Science Temple: Southern Blacks and American Alternative Spirituality in 1920s Chicago », *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 12 (2) : 123-166.
- Negusse Ayele. 2003. *Ethiopia and the United States*. Los Angeles: Ocopy.com
- Nettleford, Rex. 2001 [1970]. *Mirror mirror. Identity, race and protest in Jamaica*. Kingston : LMH Publishing.
- Nkrumah, Kwame. 1960 [1957]. Ghana. Autobiographie de Kwame Nkrumah. Paris : Présence africaine.
- Ottaway, Marina. 1978. *Ethiopia : Empire in Revolution*. New York : Africana Pub. Co.
- Ottley, Roi. 1943. 'New World A-Coming'. *Inside Black America*. Boston : Houghton Mifflin Co.
- Owens, Joseph. 1995 [1976]. *Dread. The Rastafarians of Jamaica*. Kingston : Sangster.
- Padmore, George. 1960 [1956]. *Panafricanisme ou Communisme? La prochaine lutte pour l'Afrique*. Paris : Présence Africaine.

- Pankhurst, Richard. 1967. « Menilek and the utilisation of foreign skills in Ethiopia », *Journal of Ethiopian Studies*, V (1) : 29-86.
- , 1972. « William H. Ellis – Guillaume Enriques Ellesio : The First Black American Ethiopianist? », *Ethiopia Observer*, XV (2) : 89-121.
- Patterson, Orlando. 1964. « Ras Tafari: the Cult of the Outcast », *New Society*, 111.
- , 1975 [1969]. *The sociology of slavery; an analysis of the origins, development, and structure of Negro slave society in Jamaica*. Londres : Associated University Press.
- Pawliková-Vilhanová, Viera. 1998. « The African personality or the dilemma of the Other and the Self in the philosophy of Edward W. Blyden, 1832-1912 », *Asian and African Studies*, 7 (2) : 162-175.
- Pemberton, Rita. 1998. « Ties binding Trinidad and Tobago in the Caribbean to Ethiopia, 1896-1996 » in A. H. Ahmad & R. Pankhurst (eds.), *Adwa. Victory Centenary Conference, 26 February – 2 March 1996*. Addis-Abeba : Addis Ababa University Press, Institute of Ethiopian Studies : 587-610.
- Perks, Robert & Thomson, Alistair (eds.). 2004 [1998]. *The Oral History Reader*. Londres : Routledge.
- Pétridès, S. Pierre. 1964. *Le livre d'or de la dynastie salomonienne d'Éthiopie*. Paris : Plon.
- , 1966. *Le Héros d'Adoua. Ras Makonnen, prince d'Éthiopie*. Paris : Plon.
- Philpott, Stuart B. 1973. *West Indian Migration, the Montserrat case*. Londres, New York, Athlone Press, Humanities Press.
- Pollard, Velma. 2000 [1994]. *Dread talk. The language of Rastafari*. Kingston : Canoe Press.
- Post, Ken. 1970. « The Bible as ideology: Ethiopianism in Jamaica, 1930-1938 » in C. Allen (ed.), *African Perspectives. Papers in the history, politics and economics of Africa presented to Thomas Hodgkin*. Cambridge : Cambridge University Press : 185-207.
- , 1978. *Arise Ye Starvelings. The Jamaican Labour Rebellion of 1938 and its Aftermath*. La Haye, Boston, Londres : Martinus Nijhoff.
- Price, Richard (ed.). 1996. *Maroon societies. Rebel slave communities in the Americas*. Baltimore : John Hopkins Press.
- Prouty, Chris. 1986. *Empress Taytu and Menilek II. Ethiopia 1883-1910*. Londres, Trenton (NJ.) : Ravens Educational & Development Services, The Red Sea Press.
- Raboteau, Albert. 2001. *Canaan Land: a religious history of African Americans*. Oxford, New York : Oxford University press.
- Reckord, Verena. 1977. « Rastafarian music – an introductory study », *Jamaica Journal*, 11 (1 & 2) : 3-15.
- Redkey, Edwin S. 1969. *Black Exodus. Black Nationalist and Back-to-Africa Movements, 1890-1910*. New Haven, Londres : Yale University Press.

- , 1974. « The flowering of Black Nationalism: Henry McNeal Turner and Marcus Garvey » in J. H. Clarke (ed.), *Marcus Garvey and the Vision of Africa*. New York : Random House: 388-401.
- Renan, Ernest. 1996 [1882]. *Qu'est-ce qu'une Nation ?* Paris : Imprimerie Nationale.
- Revel, Jacques. 1989. « L'histoire au ras du sol » in G. Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*. Paris : Gallimard : I-XXXIII.
- , 1996. « Présentation » in J. Revel (ed.) *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris : Gallimard, Le Seuil : 7-14.
- Roberts, G. W. & Mills, D. O. 1958. *Study of external migrations affecting Jamaica ; 1953-55*. Kingston : University College of the West Indies.
- Rodney, Walter. 1996 [1969]. *The Grounding with my Brothers*. Chicago, Londres : Research Associates School Times, Bogle L'Ouverture.
- Rogers, Claudia. 1970. *Toward a typology of Group Organization and Group Activity within the Rastafarian Movement*. Présentation à un colloque, titre non précisé, s.l., avril.
- Ross, Red. 1972. « Black Americans and Italo-Ethiopian Relief 1935-1936 », *Ethiopia Observer*, XV (2) : 122-131.
- Rouaud, Alain. 1998. *Le Négus contre l'esclavage. Les édits abolitionnistes du ras Täfäri*. Paris : ARESAE.
- Rubenson, Sven. 1965. « The Lion of the Tribe of Judah. Christian Symbol and / or Imperial Title », *Journal of Ethiopian Studies*, III (2) : 75-85.
- Salewicz, Chris. 2000. *Rude boy: once upon a time in Jamaica*. Londres : V. Gollanz.
- Sanders, Edith R. 1969. « The Hamitic hypothesis: its origins and function in time perspective », *Journal of African History*, X (4) : 521-532.
- Savishinsky, Neil J. 1994a. « Transnational popular culture and the global spread of the Jamaican Rastafarian movement », *New West Indian Guide*, 68 (3&4) : 259-281.
- , 1994b. « Rastafari in the Promised land: the Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa », *African Studies Review*, 37 (3) : 19-50.
- , 1998. « African dimensions of the Jamaican Rastafari Movement », in N.S. Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting down Babylon. The Rastafari reader*. Ian Randle : Kingston : 125-144.
- Schmeisser, Iris. 2004. « 'Ethiopia shall soon stretch forth her hands'. Ethiopianism, Egyptomania and the Arts of the Harlem Renaissance » in G. Fabre & K. Benesch (eds.), *African Diasporas in the New and Old Worlds. Consciousness and Imagination*. Amsterdam, New York : Rodopi: 263-286.

- Scott, William. 1971. « Going to the Promised Land : Afro-American immigrants in Ethiopia 1930-1935 », paper presented at the Fourteenth Annual Meeting of the African Studies Association, Denver, Nov. 3-6, n.p.
- , 1972. « Malaku E. Bayen : Ethiopian Emissary to Black America, 1936-1941 », *Ethiopia Observer*, XV (2) : 132-138.
- , 1993. *The son's of Sheba's race African-Americans and the Italo-Ethiopian War, 1935-1941*. Bloomington : Indiana University Press
- , 2004. « The Ethiopian Ethos on African American Thought », *International Journal of Ethiopian Studies* I (2) : 40-57.
- Shack, William A. 1974. « Ethiopia and Afro-Americans: some historical notes, 1920-1970 », *Phylon* 35 (2) : 142-155.
- Shack, William A. & Skinner, Elliott P. (eds.). 1979. *Strangers in African Societies*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press.
- Shepperson, George. 1953. « Ethiopianism and African Nationalism », *Phylon* 1 (1) : 9-18.
- , 1962. « Pan-Africanism and 'Pan-Africanism': some historical notes », *Phylon* 23 (4) : 346-58.
- , 1968. « Ethiopianism: Past and Present » in C.G.K. Baëta (ed.), *Christianity in Tropical Africa*. Londres : Oxford University Press : 249-268.
- , 1993. « African Diaspora: Concept and Context » in J. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D. C. : Howard University Press : 41-49.
- Shepperson, George & Price, Thomas. 1963 [1958]. *Independent African. John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915*. Blantyre (Malawi): Christian Literature Association in Malawi (CLAIM).
- Shuler, Monica. 1980. *'Alas, Alas, Kongo'. A social history of indentured African immigration into Jamaica, 1841-1965*. Baltimore, Londres : The John Hopkins University Press.
- Sibley, Inez Knibb. 1965. *The Baptists of Jamaica*. Kingston : The Jamaica Baptist Union.
- Simmel, Georg. 2004 [1908]. « Digressions sur l'étranger » in Y. Grafmeyer & I. Josphe (eds.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris : Flammarion : 53-60.
- Simpson, George E. 1955. « Political cultism in West Kingston », *Social and Economic Studies* 4 (2) : 133-49.
- Skinner, Elliott P. 1993. « The Dialectic between Diasporas and Homelands » in J. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D. C. : Howard University Press: 11-40.

- Smith, M. G., Augier, Roy & Nettleford, Rex. 1960. *The Rastafarian movement in Jamaica*. Kingston : Institute of Social and Economic Research.
- Stein, Judith. 1986. *The World of Marcus Garvey. Race and Class in Modern Society*. Baton Rouge, Londres : Louisiana State University Press.
- Steffens, Roger. 1998. « Bob Marley: Rasta Warrior » in N.S. Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting down Babylon. The Rastafari reader*. Kingston : Ian Randle : 253-265.
- Sundkler, Bengt G. M. 1961. *Bantu Prophets in South Africa*. Londres : Oxford University Press
- . 1976. *Zulu Zion, and some Swazi Zionists*. Londres : Oxford University Press.
- Sutherland, Bill & Meyer, Matt. 2000. *Guns and Gandbi in Africa. Pan-African insight on non-violence, armed struggle, and liberation*. Trenton (NJ), Asmara : Africa World Press.
- Taddesse Berisso. 2002. « Modernist dreams & Human suffering : Villagization among the Guji Oromo » in W. James et al. (eds.), *Remapping Ethiopia. Socialism & After*. Oxford, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press : 116-132.
- Tafari, Ikael. 2001. *Rastafari in transition. The politics of cultural confrontation in Africa and the Caribbean (1966-1988)*. Chicago, Kingston : Research Associates School Times, Miguel Lorne Publishers.
- Teshale Tibebe. 1995. *The Making of Modern Ethiopia, 1896-1974*. Lawrenceville (NJ) : The Red Sea Press.
- Tété-Adjalogo, Tétévi Godwin. 1995. *Marcus Garvey. Père de l'unité africaine des peuples*. Paris : L'Harmattan.
- Trevisan Semi, Emanuela. 2002. « The 'falashisation' of the Blacks of Harlem. A Judaising Movement in 20th-century USA » in T. Parfitt & E. Trevisan Semi (eds.), *Judaising Movements. Studies in the margins of Judaism*. Londres: Routledge: 87-110.
- Triulzi, Alessandro. 2002. « Battling with the Past: New Frameworks for Ethiopian Historiography » in W. James et al. (eds.), *Remapping Ethiopia. Socialism & After*. Oxford, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press : 276-288.
- Tubiana, Josphe. 1995. « Regard sur les formes traditionnelles d'entraide en Éthiopie » in J.-M. Servet (ed.), *Épargne et liens sociaux. Études comparées d'informalités financières*. Paris : Cahiers Finance, éthique, confiance : 59-69.
- Turton, David. 2006. « Introduction » in D. Turton (ed.), *Ethnic Federalism. The Ethiopian experience in comparative perspective*. Oxford, Athens, Addis-Abeba : James Currey, Ohio University Press, Addis Ababa University Press : 1-31.
- Ullendorf, Edward. 1997. *Ethiopia and the Bible*. Londres : Oxford University Press.

- Uya, Okon Udet. 1993. « The Middle Passage and Personality Change among Diaspora Africans » in J. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D. C.: Howard University Press : 83-97.
- van Dijk, Frank Jan. 1988. « The Twelve Tribes of Israel. Rasta and the middle-class », *New West Indian Guide*, 62 (1&2) : 1-26.
- , 1993. *Jahmaica. Rastafari and wider society, 1930-1990*. Utrecht : ISOR.
- , 1995. « Sociological means: Colonial reactions to the radicalization of Rastafari in Jamaica, 1956-1959 », *New West Indian Guide*, 69 (1&2): 67-101.
- , 1998. « Chanting down Babylon Outernational: the rise of Rastafari in Europe, the Caribbean, and the Pacific » in N.S. Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting down Babylon. The Rastafari reader*. Kingston : Ian Randle : 178-198.
- Venturini, Nadia. 1990. *Neri ed italiani ad Harlem. Gli anni Trenta e la guerra d'Etiopia*. Rome : Edizioni Lavoro.
- Verger, Pierre. 1968. *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*. Paris, La Haye : Mouton & Co.
- Vergneault-Belmont, Françoise. 1998. *L'œil qui pense. Méthodes graphiques pour la recherche en sciences de l'homme*. Paris : L'Harmattan.
- Vilakazi, Absalom, Bongani Mthethwa & Mthembeni Mapanza. 1986. *Shembe. The Revitalization of African Society*. Johannesburg : Skotaville Publishers.
- Waquet, Jean-Claude, Goerg, Odile & Rogers, Rebecca (eds.). 2000. *Les espaces de l'historien. Études d'historiographie*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.
- Wariboko, Waibinte E. 2004. « I really cannot make Africa my home: West Indian Missionaries as 'Outsiders' in the Church Missionary Society Civilizing Mission to Southern Nigeria, 1898-1925 », *Journal of African History*, 45 : 221-36.
- Washington, Joseph R. (ed.). 1984. *Jews in Black perspectives. A dialogue*. Londres, Toronto : Associated University Press.
- Waters, Anita M. 1985. *Race, class, and political symbols. Rastafari and reggae in Jamaican politics*. New Brunswick, Oxford : Transaction Books.
- Watkins-Owens, Irma. 1996. *Blood relations. Caribbean immigrants and the Harlem community, 1900-1930*. Bloomington : Indiana University Press.
- Weber, Max. 1963[1959]. *Le savant et le politique*. Paris : Plon.
- , 1967 [1947]. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon.
- Weisbord, Robert G. 1974. *Ebony kinship: Africa, Africans, and the Afro-American*. Westport (Conn.), Londres : Greenwood Press.
- Weisbord, Robert G. & Kazarian, Richard (eds.). 1985. *Israel in the Black American Perspective*. Westport, Londres : Greenwood Press.

- Wyse, Akintola J. G. 1993. « The Sierra Leone Krios: A Reappraisal from the Perspective of the African Diaspora » in J. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D. C. : Howard University Press : 339-368.
- Yawney, Carole. 1978. *Lions in Babylon: the Rastafarians of Jamaica as a visionary movement*. Thèse de doctorat, anthropologie, Mc Gill University, Montreal.
- , 1995. « Tell out King Rasta doctrine around the whole world: Rastafari in global perspective » in A. Ruprecht & C. Taiano (eds.), *The Reordering of Culture: Latin America, the Caribbean and Canada in the hood*. Carleton : Carleton University Press : 57-73.
- , 1999. « Only visitors here: representing Rastafari into the 21st Century » in J. W. Pulis (ed.), *Religion, Diaspora & Cultural Identity*. Amsterdam : Gordon & Breach : 153-181.
- , 2001. « Exodus: Rastafari, Repatriation and the African Renaissance » in E. Maloka (ed.), *A United States of Africa?* Pretoria : Africa Institute of South Africa : 133-185.
- Yawney, Carole & Homiak, John P. 2001. « Rastafari », « Rastafari in Global Context » in S.D. Glazier (ed.), *Encyclopedia of African and African-American Religions*. New York, Londres : Routledge : 256-271.
- Yelvington, Kevin. 1999. « The War in Ethiopia and Trinidad 1935-1936 » in B. Brereton & K. Yelvington (eds.), *The Colonial Caribbean in transition. Essays on Postemancipation Social and Cultural History*. Gainesville: University Press of Florida : 189-225

Index

A

Abeng 242

Accra 14; 39; 44; 52; 152; 176; 181; 285; 286; 489

Addis-Abeba 9; 14-17; 20; 25; 92; 99; 100; 105; 107; 115-118; 131-135; 139; 141-143; 153; 183; 195; 198; 208; 214; 233; 256; 264; 284; 288; 296; 299; 304; 307; 313; 319; 323; 330; 331; 335; 337; 339; 343; 343; 345; 350; 357-359; 364; 370; 377; 380; 383; 386; 389; 392; 397; 407; 408; 412; 417; 424; 428; 435; 440; 445; 455-457; 463; 466; 467; 477-480; 485; 486; 489; 490; 491; 494; 495; 505; 506; 509; 510; 513; 516; 517; 520;

Adwa 75; 76; 93; 94; 96; 97; 99; 100; 107; 116; 117; 122; 135; 157; 315; 505; 517

African (tbe) 134;

African Cultural League 198

African Hebrew Israelites 339

African Methodist Episcopal Church (AME) 45; 51; 82; 83

African Opinion 135; 136; 143; 144; 173; 205; 206; 223; 224; 233; 247; 330; 338; 491;

African Orthodox Church (AOC) 62;

African Reform Church 203;

African Repatriation Committee (ARC) 148; 213; 226;

Afrique aux Africains, *Africa for the Africans* 39; 65; 73; 82; 136; 151; 152; 168; 487;

Afrique du Sud 51; 61; 73; 74; 82; 83; 86; 87; 91; 134; 178; 281; 316; 420; 467;

Afro-américains 21; 39; 45; 46; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 58; 59; 69; 73; 96; 104; 105; 106; 107; 114; 115; 116; 119; 125;

127; 128; 132-135; 139; 142; 145; 153; 154; 155; 171; 271; 287; 323; 330; 331; 340; 341;

Afro-Athlican Constructive Church (AACC) 83; 87; 117;

Afro-Caribbean League 208;

Afro-West Indian Brotherhood 198;

Afro-West Indian Welfare League 175; 197; 208;

Alelu 319; 329; 358; 379; 383; 389; 390; 414; 419; 421; 423; 424; 426-430;

Alemitu 400-404; 419; 486;

Alexander, Daniel 105; 113;

Alexander, Young 75; 488;

Allen, Albert 290; 291; 292; 486;

Allen, Richard 45; 82;

Almond Town 229;

Aman, Andom 362; 375;

Ambo 142; 214; 345; 358;

American Colonization Society (ACS) 44; 78; 487;

Amina 400; 401; 402; 403; 404; 419; 486;

Angelou, Maya 155;

Angleterre (Grande Bretagne) (Royaume Uni) 36; 41; 42; 58; 60; 92; 116; 117; 118; 120-123; 127; 132; 136; 141; 167; 174; 182; 199; 200; 201; 204; 207; 220; 225; 238; 242; 256; 268; 270; 272; 280; 282-292; 294; 298; 300; 301-308; 342; 345; 354; 355; 358; 391; 393; 394; 410; 411; 420; 425; 429; 437; 439; 457; 465; 467;

Antigua 165; 276; 300;

Arussi 319; 320; 494;

Asfa Wossen 288;

Associations paysannes 321; 364; 382;
389; 404; 413; 414; 421; 430; 465;

Aster 453

Atkinson J.A. 172;

Ato Tesfa Giorgis 328; 336;

Awasa 313; 330;

Awasho 329; 332; 358; 379; 389; 393;
414; 426-430;

Azikiwe, Nnamdi 131; 175; 181; 210;

B

Babylone 23; 29; 88; 146; 190; 228; 241;
273; 374; 457; 463; 505;

Bahamas 55; 299; 302; 393; 437;

Bahia 44; 521;

Balé 151; 247; 249; 318; 319; 328; 330;
379; 384;

Banda, Hastings 154;

Barbade 17; 45; 56; 86; 111; 115; 145;
169; 174; 177; 215; 299; 300; 302;

Barnes, Claudius 197;

Basileos, Abuna 209;

Bastian, Aida 129;

Bastian, Augustine 115;

Bath 86; 117; 125; 126; 127;

Baugh, Clifton 221; 222; 224; 345; 347;
350; 355; 364; 372; 419; 524;

Baugh, David 222; 345; 349; 353; 354;
364; 454; 456; 457; 463; 486;

Baugh, Inez 26; 221; 222; 345; 348; 378;
394; 409; 410; 419; 436; 485; 524

Baugh, Landford 350; 355;

Beckford, Vincent 350; 355; 419; 448;
452;

Bedward, Alexander 177; 238;

Belize 173; 177;

Bénin 41; 44; 157; 301; 432; 467; 521;

Berba Tulu 137; 333; 335; 354; 368; 485;

Berhanou Abebe 15; 92; 99; 100; 103;
132; 316; 327; 506;

Berhanou Teffera 326; 332; 335; 368;
485;

Bermudes 299; 302;

Berry, Keith 281;

Bilbo, Theodore G. 173; 174; 486;

Birmingham 270; 271; 281; 282; 285;
394; 439; 489;

Black Power 77; 242; 260; 261; 281; 282;
286; 291; 507;

Black Star Liner 222;

The Blackman 60; 117; 122; 123; 124; 125;
488;

Blyden, Edward Wilmot 45; 50; 56; 78;
79; 80; 81; 439; 486; 487; 507; 517;

Bogle, Paul 178; 518;

Bois, W.E.B. Du 26; 38; 40; 50; 59; 66;
67; 78; 79; 80; 81; 82; 101; 125; 131; 155;
254; 383; 465; 487; 510; 516;

Bongo Rocky 295; 297;

Bongo Ruppia 297;

Boyd, William 368; 485;

Briggs, Cyril 59; 111;

Brisset, Gerald 234; 255; 346; 350; 351;
352; 354-357; 368; 372; 391;

British West Indian Regiment (BWTR) 121;
168; 169;

Brixton 270; 282; 283; 457;

Bronx 270;

Brooklyn 20; 145; 146; 270; 457;

Broome, Harry 130; 139;

Brotherhood of Rastafari 287

Brotherhood Solidarity of United Ethiopians
198;

Brown, Millward 225; 357; 358; 359; 384;

Brown, Richard 195; 196;

Bryan, Georges A. 142; 195; 344;

Bustamante, Alexander 171; 212; 213;

C

Campbell, Robert 48; 56; 122; 136; 167; 171; 175; 179; 185; 200; 241; 271; 280; 300;

Canada 43; 48; 60; 61; 118; 123; 161; 230; 287; 289; 300; 393; 522;

Caraĩbes 14; 18; 20; 21; 22; 24; 27; 37; 40; 41; 45; 77; 78; 82; 96; 119; 123; 130; 131; 225; 299; 300; 302; 330; 342; 459; 463; 465; 514; 523; 524;

Caribéens 17; 20; 21; 24; 25; 29; 30; 31; 53-59; 68; 78; 96; 102; 105; 108; 109; 111; 112; 114; 115; 135; 136; 138; 156-158; 166-168; 171; 175; 209; 210; 269-271; 277; 285; 286; 287; 302; 312; 313; 320; 323; 361; 364; 403; 404; 430; 432; 436; 437; 443; 445; 446; 450-457; 464; 523;

Carmichael, Stokely 77; 281; 291; 507;

Carrington, Vernon (Prophète Gad) 245; 251; 253; 257; 263; 287-289; 376; 377; 391; 401; 410; 488; 489; 491;

Casely-Hayford, J.E. 73;

Charte de l'Atlantique 175;

Chicago 87; 130; 134; 136; 139; 144; 213; 246-250; 331; 345; 477; 488-491; 509; 510; 511-513; 516; 518; 519; 520;

Choa 92; 314; 321; 357; 358; 380; 479; 506;

Christie, Desmond 256; 280; 341; 345; 350; 354; 355; 357;

Church of England 178; 225; 291;

Church of God 239; 262; 358;

Clarke, Carmen 227; 228; 229; 230; 232-234; 239; 346; 350; 353; 355; 356; 368; 380; 394; 418; 485; 524;

Clayton, Samuel 146; 147; 213; 214; 279; 485;

Cole, Allan "Skill" 274; 275;

Congo 9; 61; 88; 98; 151; 154; 500; 516;

Coon, C.S. 114; 116; 490;

Coronation Market 202; 211; 238;

Crummel, Alexander 49; 50; 51; 439;

Cuffe, Paul 45; 47; 48; 487;

D

Dahomey 44; 61; 154;

Dancehall 298;

Därg 221; 288; 289; 323; 361; 362; 363; 366; 368; 374; 375; 376; 377; 378; 381; 385-388; 391; 396; 399; 405; 407; 409; 412; 414; 419; 422; 427; 428; 436; 438; 442; 446; 448; 454; 462; 467; 477; 480; 485; 525;

Delany, Martin R. 56; 73;

Deressa, Yilma 133;

Diaspora 13; 18; 19; 20; 27; 37; 71; 74; 91; 111; 140; 153; 154; 158; 270; 311; 360; 439; 443; 450; 467; 468; 506-508; 510; 512; 513; 515; 516; 518; 519; 521; 522;

Dominique 17; 276; 299; 300; 301; 302;

Douglas, Joan 262; 394; 486;

Douglass, Frederick 46;

Douze Tribus d'Israël / *Twelve Tribes of Israel* 18; 113; 162; 206; 221; 245; 246; 249-254; 256; 262; 265; 267-269; 273; 283; 286; 288; 290; 306; 309; 354; 357; 359; 360; 365; 370; 373; 376; 388; 396; 398; 401; 409-411; 438; 439; 441; 442; 445; 461; 465; 482; 524;

Downtown Kingston 31; 261;

Dunkley, Archibald 177; 198;

Dyer, Noel 26; 199; 200; 201; 220; 256; 280; 345; 350; 351; 354; 356; 357; 372; 381; 410; 465; 491; 524;

E

Earlington, Paul 194;

Ebony 135; 139; 154; 478; 491; 521;

Edward, Theophilus 258;

Edwards, Prince Emmanuel Charles 201-202; 205; 215; 297-299;

Église orthodoxe éthiopienne 207; 214; 221; 234; 257; 258; 273; 281; 285; 288; 300; 302; 362; 418; 432; 472; 492;
 Egypte 34; 50; 58; 70; 71; 75; 76; 79; 80; 81; 82; 143; 168; 201;
 Ekuphakameni 88; 89; 506;
 Elijah, Prince 213; 490;
 Ellis, William H 98; 103; 106; 507
 Empress Baby I 243; 295; 297; 420; 486;
 Endelkachew Makonnen 362;
Eritrean People's Liberation Front (EPLF) 407;
 Erythrée 13; 99; 131; 132; 133; 151; 320; 375; 397; 407; 408; 448; 449;
 Etats-Unis 12; 14; 17; 20; 24; 25; 37; 38; 41; 43-50; 51; 53; 54; 56; 58-61; 65-67; 75; 77; 78; 83; 87; 91; 95; 96; 98; 104-109; 111; 112; 115-119; 124-145; 151; 153-157; 167; 171-179; 183; 191; 194; 198; 199; 203; 204; 225; 230; 238; 246; 247; 250; 256; 262; 269-272; 284; 289; 291; 298; 300; 305; 317; 330; 342; 344; 354; 360; 368; 385; 392; 419; 429; 434; 442; 453; 457; 467; 494; 505;
Ethiopia Africa Black International Congress (EABIC) / Bobo Ashanti 202; 297; 298; 422; 426; 441;
Ethiopia Clinic 333;
Ethiopian Alliance of the World 120;
Ethiopian Body 199;
Ethiopian Coptic Faith 198;
Ethiopian Herald 133; 134; 440;
Ethiopian Missionaries to Abyssinia 107;
Ethiopian People's Revolutionary Party (EPRP) 375; 407; 513;
Ethiopian Popular Revolutionary Democratic Front (EPRDF) 400; 407;
Ethiopian Research Council 118; 127;
Ethiopian Review 133;
Ethiopian United Body 197;
Ethiopian World Federation (EWF) 18; 25; 30; 109; 127; 128; 139; 156; 158; 162;

165; 187; 194; 208; 220; 221; 223; 224; 230; 231; 248; 267; 269; 281; 288; 309; 324; 327; 337; 343; 411; 438; 440; 444; 461; 465; 489; 492; 523; 524;
Ethiopian Youth Cosmic Faith 198;
 Ethiopianisme 30; 62; 69; 70; 72-87; 91; 94; 95; 100; 108; 109; 110; 113; 119; 122; 130; 140; 151; 155-158; 173; 177-183; 191; 269; 302; 309; 464; 471; 523;
 Europe 12; 14; 41; 58; 61; 80; 97; 100; 103; 134; 168; 273; 276; 302; 303; 432; 511; 515; 521;
 Evans, Winston G. 246-248; 255; 345;
 Exode 34; 35; 68; 70; 71; 89; 137; 174; 189;

F

Faranj 336; 360; 480;
 Fillmore, Charles 251; 252;
 Firmin, Anténor 39; 98;
 Ford, Arnold J. 109; 112; 113; 116; 132; 156; 177; 490; 523;
 Ford, Mignon (Innes, Mignon) 115-116; 135;
 Foreman, Aston 212; 348; 387;
 Foster, Jane 115;
 Foxe, Ascento 281; 288;
Friends of Ethiopia in the United States 118;

G

Gabon 213; 275;
 Garnet, Henry Highland 46; 51;
 Garvey, Amy Jacques 60; 175; 511;
 Garvey, Marcus 14; 24; 38; 40; 51; 57; 60; 63; 65; 68; 75; 82; 85; 106; 109; 111; 115; 118; 122; 126; 129; 136; 152; 157; 158; 168; 172; 177; 179; 180; 183; 198; 204; 210; 222; 238; 250; 254; 280; 339; 345; 474; 487; 493; 507; 509; 514; 516; 518; 520; 523;

Gasha 323; 326; 327; 334; 336; 345; 350;
358; 364; 367; 480;
Gayle, Clifford 173; 177;
Gebru Desta 104; 134;
Gebru, Kantiba 104-106; 115; 134;
Ghana 25; 81; 147; 152; 153; 155; 176;
204; 208; 210; 212; 237; 284; 287; 292;
299; 305; 432; 467; 516;
Gold Coast 51; 52; 74; 88; 153; 155; 171;
Gordon, Cecil G. 194; 198;
Gordon, Nilton 172;
Grenade 165; 300; 302;
Guadeloupe 9; 39; 102; 103; 165; 301;
512;
Guebre Heywot Wolde Hawariat 327;
331;
Guinée 11; 32; 33; 41;
Guyane 115; 133; 134; 209; 276; 300;
512;

H

Hailé Sellassié Fund Drive 129;
Hailé Sellassié Ier 7; 17; 18; 22; 95; 108;
113; 117; 122; 124; 126; 131; 138; 139;
151; 153; 157; 161; 162; 165; 177; 181;
183; 185; 189; 192; 194; 200; 215; 218;
221; 223; 229; 235; 243; 244; 246; 257;
260; 263; 272; 276; 281; 292; 294; 297;
300; 302; 307; 325; 342; 346; 349; 350;
353; 356; 361; 363; 369; 385; 388; 394;
397; 400; 404; 419; 435; 439; 447; 455;
456; 461; 464; 472; 477; 490; 493; 524;
Haïti 39; 45; 46; 56; 68; 97; 104; 131;
157; 165; 215; 271; 299; 509; 516;
Hamassien 320; 328; 335; 337;
Hamilton, Karl 442;
Handsworth 271;
Hansberry W. Leo 118;
Harar 133; 331;
Harlem 15; 58; 59; 60; 63; 65; 76; 111;
113; 115; 117; 119; 126; 129; 132; 136;

138; 146; 151; 154; 183; 505; 507; 510;
514; 518; 520; 521;
Harris, Joseph 41; 127; 133;
Harris, Robert F.S. 118;
Hart, James Alexander 115;
Harvey, Anne 191;
Hébreux 23; 34; 81; 90; 111; 113; 137;
154; 174; 185;
Helweig, Mr. 115;
Henry, Claudius révérend 203; 508;
Héritiers 25; 30; 158; 163; 178; 189; 268;
309; 348; 377; 465; 468; 523;
Hibbert, Joseph Nathaniel 177; 198;
Hillman William 340; 342; 344; 350; 354;
355; 357; 365; 372; 378; 379; 380; 384;
412;
Hinds, Robert 177; 181;
The Holy Piby 83; 488;
Howell, Leonard 177; 181; 187; 189; 197;
263;
Huggins, Sir John 174; 189; 192; 195;
201;
Hymne éthiopien universel 63; 109; 110;
111; 132; 156; 281; 298; 345; 474; 523;
525;

I

Iles Vierges 49; 115; 300;
Imes, William 127;
Imperial Ethiopian World Federation
(IEWF) 288; 492;
Imperial Road Authority 354; 356; 358; 452;
Inity Of Rastafarian Idren (The) 301;
Isheba Tafari 304-307; 311; 433; 486;
Italie 13; 36; 58; 75; 92; 99; 114; 116;
118-122; 131; 144; 276; 277; 303; 507;
Itiopi'ya teqdem 155;
Iyassu, Lejj 99;

J

Jah Blue 280; 488;
 Jah Bones 226; 236-238; 489;
Jahug 293; 296; 469; 489;
Jamaica Labour Party (JLP) 122;
Jamaican Rastafarian Development Community (JRDC) 438; 441;
 Jamaïque 14; 17; 20-22; 24; 25; 33; 43; 55-58; 60; 61; 83-87; 109; 111; 119-122; 133; 138; 140; 142; 145-148; 150; 156; 161; 165-177; 182; 186-207; 211-225; 230; 232-236; 239-247; 251; 256; 260; 264-274; 276-286; 290-300; 305; 307; 309; 346; 348; 349; 354; 356; 366; 368; 370; 372; 374; 381; 383; 387; 391; 394; 404; 410; 417; 420; 452; 464; 475; 483; 490; 492; 524;
 James, Cyril L. 515
Jamming for Ethiopia 284; 393;
 Jérusalem 71; 88; 89; 90; 117; 130; 172; 185; 186; 190; 262; 280; 311; 376; 377; 440; 468; 497;
 Johnson, Clarence 341; 345; 358;
 Jones Town 227;
 Jones C. 189; 190; 191
 Juifs noirs 29; 111; 112-115; 137; 138; 145-147; 154; 158; 177; 183; 256; 330; 341; 345; 377;
 Julian, Hubert 118; 119; 128;

K

Kasa Hailu 92;
Kebra Nagast 185; 513
 Kenny, Prophet 299;
 Kenya 41; 99; 131; 146; 154; 214; 262; 287; 300; 305; 313; 316; 337; 346; 368; 512;
 Kimbangu, Simon 88; 90;
King of Kings Mission 182; 198;
 Kingston 14; 16; 20; 25; 31; 57-59; 86; 87; 120; 121; 139; 140; 142; 147-150;

169; 172; 177; 181; 183; 187; 191; 194-198; 200; 202; 203; 208; 209; 211; 215; 217; 219; 221; 224-228; 234; 236; 239; 241-249; 251-255; 257-264; 267; 269; 272; 278; 286; 288; 295; 297; 299; 309; 345; 348; 350; 352; 355; 357; 368; 370; 377; 383; 388; 409; 419; 457; 464; 471; 475; 482; 485; 488; 490-492; 508; 511; 513; 516; 518; 520;

Kongo 33; 519; 522;

Krios 43;

Kuyra 137; 328; 332; 333; 335; 354; 368; 453; 485;

L

Lawson, Bishop 196;

Leach, Donald 258; 274; 275;

Liberia 12; 13; 44-46; 48-52; 56; 66; 97; 137; 147; 153; 154; 157; 173; 175; 195; 197; 208; 211; 237; 298; 339; 346; 377; 467; 505; 512;

Local 15 245; 246; 247; 248; 249; 250; 251; 254; 259; 345; 356; 357; 358; 370; 372; 524;

Local 31 142; 194; 195; 196; 198; 227; 230; 232;

Local 43 226; 227; 232; 234; 241; 245; 249; 254; 256; 267; 268; 346; 348; 352; 355; 360; 391; 409; 485;

Londres 9; 14; 20; 25; 39; 40; 42; 47; 57; 60; 97; 100; 103; 106; 117; 120-124; 132; 141; 168; 171; 174; 198; 200; 203; 208; 215; 218; 226; 230; 255; 270; 273; 281; 284; 286; 293; 295; 299; 309; 348; 393; 477; 486; 488; 489; 491; 493; 506-509; 511; 512; 515-522

Los Angeles 15; 16; 25; 57; 146; 252; 286; 287; 487; 488; 505; 512; 515; 519;

Luther King, Martin 153;

M

M'Bokolo, Elikia 14; 15; 20; 39; 40; 50; 152; 153; 514; 515;
 Mack, Douglas 146; 147; 208; 210; 213; 214; 475;
 Makonnen, Ras 93; 97; 99; 102; 104; 133; 517;
 Makonnen, T.R. 134;
 Malcolm X 145; 340; 366;
 Malcolm, Zeptha 227 ; 233; 346; 350; 355; 437;
 Malka Oda (rivière) 305; 306; 320; 323; 326; 328; 329; 331; 335; 336; 426; 428; 429;
 Manchester 39; 133; 134; 151; 270; 282; 287; 306; 393; 464;
 Manley, Michael 234; 273; 347; 354;
 Manley, Norman 171; 207; 212;
 Margai, Sir Milton 211;
 Marley, Bob; 7; 27; 29; 33; 192; 243; 244; 272-280; 434; 463; 466; 472; 498; 499; 500-502; 509; 511; 520
 Marrons 32; 43; 55; 57; 77;
 Marshall Norval 262; 264; 486;
 Martin, Desmond 258; 259; 260; 262; 274; 386; 485; 494;
 Martinique 9; 39; 301; 302; 512;
 Mboya, Tom 154;
 McKenzie Gilbert 169; 170; 171; 172; 176;
Medical Committee for the Defense of Ethiopia 118; 127;
 Melaku E. Beyen 194; 332; 333; 339; 341; 343; 365;
 Meles Zenawi 292; 408;
 Menelik Club 118;
 Menelik II 93; 95; 100; 103; 185; 314; 319; 363; 490;
 Menen, *impératrice* 135; 186; 331; 340; 424; 490;

Mengistu Hailé Mariam 269; 362; 363; 375; 376; 407; 479;
 Mérab, Dr. 103; 490;
 Mesfin Sileshi, ras 331; 344;
 Miami 15; 300; 489;
 Migrations 11; 21; 25; 54; 81; 167; 220; 268; 269; 270; 271; 286; 309; 322; 436; 505; 511; 518;
 Migrations jamaïcaines 268; 269; 270; 309;
 Mikail Imru 362;
 Mobutu, Joseph 154;
 Montserrat 17; 136; 285; 330; 517;
 Moody, Berthal J. 245; 254; 267; 391; 485;
 Mugabe, Robert 275; 407;
 Musique 22; 25; 87; 96; 134; 153; 190; 263; 271-273; 276-279; 282; 287; 288; 298; 303; 393; 434; 495; 507; 509;
 Mussolini, Benito 63; 96; 116; 119; 120; 122;
 Mweya Massimba 311;
 Myers, Joseph 197;

N

Nanton, Oswald 115;
National Geographic 183; 184; 489;
 Nationalisme noir 35; 37; 38; 46; 47; 49; 51; 53; 57; 62; 64; 67; 68; 75; 77; 78; 91; 95; 122; 155; 157; 158; 173; 177; 277; 283; 302;
 Nationalité éthiopienne 20; 23; 75; 165; 206; 212; 218; 298; 444; 448-451; 453; 457;
Negro Welfare League 175;
Negro World 59; 61; 76; 491;
Negusä nägäst 13; 107; 481
 Nevers, Anthony 261; 264; 265; 485; 494;

New Times & Ethiopia News 111; 131-133; 143; 196; 230; 331;

New York 14; 15; 20; 25; 30; 39; 50; 52; 58; 59; 63; 106; 109; 112-115; 122; 127-130; 134; 135; 139; 140; 142; 144; 146-148; 150; 167; 168; 177; 194; 195; 197; 198; 208; 213; 215; 223; 224; 226; 233; 234; 241; 245; 246; 247; 251; 270; 271; 273; 281; 286; 287-293; 299; 300; 309; 343; 352; 368; 392; 409; 441; 464; 474; 487; 489; 491; 494; 505; 507; 508; 510-522;

Newark 83;

Nigeria 52; 74; 130; 146; 147; 157; 172; 175; 176; 207; 210; 212; 214; 521;

Nkamba 88; 90;

Nkrumah, Kwame 151; 152; 153; 155; 210; 516;

Nouvelle Ecosse 43;

Nyabinghi 23; 25; 87; 187; 190; 202; 213; 216; 230; 238; 267; 269; 272; 273; 277; 278; 279; 280; 293; 295; 296; 297; 300; 303; 304; 306; 307; 411; 420; 435; 441; 471; 476; 483;

O

Obote, Milton 154;

Ondima, Omar Bongo 275;

Order of Ethiopia 82; 107; 130;

Ordre de Nyabinghi 293; 295; 303; 304; 411; 420; 441; 471; 476; 483;

Organisation de l'Unité Africaine (OUA) 147; 153; 348; 449;

Oromo Liberation Front (OLF) 83; 278; 495; 497;

Ossie, Count 278;

Ouganda 9; 154; 313; 346;

Ouidah 11; 44; 508;

P

Padmore 40; 63; 67; 117; 118; 131; 153; 155; 175; 513; 515; 516;

Panafrican 13; 14; 18; 21; 25; 30; 31; 35; 39; 40; 41; 47; 49; 53; 54; 68; 69; 73; 75; 81; 82; 95; 97; 98; 99; 107; 108; 119; 120; 126; 130; 131; 133; 134; 136; 139; 140; 147; 151; 152; 157; 158; 168; 169; 175; 197; 205; 218; 221; 268; 269; 277; 282; 285; 286; 308; 317; 330; 337; 339; 340; 345; 361; 369; 370; 379; 434; 439; 441; 449; 450; 458; 459; 462; 464; 465; 466; 467; 478; 515; 523;

Pan-African Reconstruction 118;

Panafricanisme 12; 13; 14; 35; 38; 39; 41; 47; 53; 57; 58; 62; 67; 68; 78; 91; 99; 117; 134; 152; 155; 157; 158; 177; 193; 302; 467; 509; 514; 515; 516;

Pankhurst, Sylvia 132; 230; 231; 304;

Paris, Eudora 113; 114; 116; 129;

Paris, Handell 289; 392;

Paris, Thomas 115; 116;

People's Democratic Movement (PDM) 281;

People's National Party (PNP) 122; 171;

Petersburg, reverend Fitz Balentine 179; 180; 489;

Phang, Wesley 299;

Phillips, Cyril 127;

Pioneers Settlers Corps 348; 410;

Pionniers 26; 65; 158; 165; 178; 203; 223; 224; 227; 234; 241; 256; 259; 265; 267; 302; 309; 339; 345; 349; 357; 369; 394; 410; 452; 459; 465; 468; 523;

Piper, Helen et James 135; 136; 137; 138; 139; 145; 150; 209; 330; 448; 523;

Pitters, Florence 173; 174; 175; 176;

Planno, Mortimo 148; 149; 199; 205; 206; 208; 210; 211; 216; 223; 261; 272; 472; 473

Prière éthiopienne 85; 179; 471; 472; 525;

Priest Paul 161; 299; 422-424; 486;

The Promised Key 181; 182; 192; 489;
Provisional Committee for the Defense of Ethiopia 118;
Provisional Military Administrative Council (PMAC) 360; 362;

Q-R

Qäbälé 321; 374; 384; 391; 413; 414; 415; 419; 424; 425; 428; 452; 465; 481;

Quartier Jamaïcain (*Jamaica Sefer*) 9; 367; 400; 401; 412; 414; 422; 429; 430; 432; 436; 438; 451; 458; 461; 463; 525;

Queens 270;

Racial Adjustment Action Society 281;

Ras Tafari Brethren Organization (RTBO) 300

Rastafari 14; 21-24; 27; 75; 85; 108; 126; 138; 141; 161; 162; 176; 179; 181; 183-187; 189-191; 194; 196; 199-201; 208; 215; 219; 228; 229; 246; 256; 261; 264; 269; 270; 272; 276; 277; 279; 280-288; 293; 294; 300-304; 306-312; 326; 342; 369; 370; 393; 402; 412; 421; 426; 431; 439; 445-447; 450; 453; 455; 464; 467; 472; 476; 477; 482; 488; 489; 491; 506; 508; 511; 512; 516; 518; 520-524;

Rastafari Speaks 200; 201; 293; 300; 450; 491;

Rastafarian Brethren Repatriation Association

Rastafarian Cry (The) 281;

Rawlings, Jerry J.K. 285;

Reggae 22; 25; 89; 190; 241; 260; 263; 264; 267-270; 272; 276; 277; 279; 280; 282; 286; 289; 292; 294; 303; 305; 309; 434; 436; 463; 467; 483; 490; 495; 501; 505; 507; 508; 513; 521;

Reid, Colleen 284; 393;

Reid, Errol 236; 237; 238; 239; 240; 358; 393; 485; 524;

Research and Repatriation Committee 282; 283;

Retour en Afrique (Back to Africa) 9; 18; 19; 23; 24; 30; 35; 38; 41; 42; 44-47; 51; 53; 63; 65-68; 73; 81; 85; 109; 122; 133; 146; 148; 154; 157; 161; 165; 166; 168; 169; 173; 175; 188; 189; 193; 199; 204; 206; 208; 210; 213; 219; 221; 222; 226; 232; 250; 254; 255; 267; 273; 277; 279; 280; 289; 294; 297; 298; 301; 308; 309; 352; 462; 464; 465; 469; 493; 507; 517; 523; 524;

Richardson Mayme 131; 143; 144; 145; 197; 198; 224;

Road Authority 354; 356; 358; 380; 384; 421; 425; 452;

Robinson, Gladstone 137; 145; 146; 147; 148; 149; 150; 156; 213; 226; 256; 325; 341; 342; 347; 350; 351; 357; 419; 485; 494; 523;

Rodney, Walter 242; 291; 505; 507; 514;

Rogers, Joel A. 125; 129;

Rogers, Sheperd Robert Athlyi 488;

Royal Parchment Scroll of Black Supremacy 179; 181; 192; 489;

Russwurm, John Brown 49; 56; 513;

S

S'ahafé teqax Teferi Worq 350; 357;

Sabbat 137; 138; 308;

Sahlé-Sellassié 186;

Saint- Domingue 11; 12; 33; 45,

Salmon, Sydney 434; 435;

Salomon, roi 88; 113; 132; 185; 186; 370;

Sam, Chef Alfred 51; 65;

Sandiford, John 115;

Sangster, Donald 218; 227; 516;

Savory, Dr. Phillip 127;

Schuyler, G. 76; 488;

Seaga, Edward 273; 496;

Sénégal 154; 467;

Senghor, Léopold Sedar 154;

Serratañña 399; 400; 403; 404; 481;
 Shack, W. 18; 55; 133; 139; 155; 161; 431; 519;
 Shashemene 9; 13-20; 23-27; 29; 30; 108; 109; 127; 129; 134; 136-151; 156; 158; 161; 178; 193; 197; 199; 201; 204; 208; 214; 219; 220-240; 243-257; 259-269; 273-275; 280; 283-286; 289-293; 296-307; 309; 311-361; 364-420; 423-119; 451; 452; 455; 456; 458; 461-466; 468; 479; 485; 489; 491; 492; 494; 495; 507; 509; 515; 516; 523; 524; 525;
Shashemane Land Grant Development and Re-settlement Committee (SLGDRC), 234;
 Shearer, Hughes 234; 346;
 Shembe, Isaiah 89;
 Sierra Leone 12; 13; 41; 42; 43-48; 51-56; 74; 147; 157; 161; 167; 208; 211; 237; 467; 507; 522;
 Simmel, Georges 55; 375; 519;
 Simons, Winston 267;
 Sinclair, Alston 355; 358; 365;
 Sion / Zion (cité de) 78; 87; 88; 464
 Slater, Sir Ransford 168;
 Smith, Egbert 191;
 Smith, Eric L. 254; 436; 485; 494;
 Smith, George A. 115;
 Société des Nations (SDN) 64; 100; 116; 118;
 Soudan 99; 130; 131; 201;
 Southard, Addison E. 106; 107; 183; 184;
 St Agnes Place 282; 285;
Star Order of Ethiopia 107;
Sudan Interior Mission 328;
Sufferers 176; 197; 201; 297; 346;
 Sutherland, Bill 155; 520;
 Sylvain, Benito 39; 96; 97; 99; 102; 104; 106; 152;

T

Tabernacle 296; 297; 306; 419; 420; 435; 446; 491;
 Tafari Makonnen 93; 94; 97;
 Tafari Bente 375;
 Tadesse King 282-285; 369; 393; 485;
 Talbot, David 134; 135; 209; 214; 330; 331; 345; 358;
 Tanzanie 154; 155; 242; 289; 305; 313; 392; 434; 467;
 Taytu 99; 517;
 Tewodros 92; 100; 185; 479; 509;
 Thomas, Alberta 115;
 Thompson, Vivian 221; 224; 345; 351;
 Thorne, J. Albert 56; 57; 65;
Tigrean People's Liberation Front (TPLF) 407;
 Toronto 243; 293; 521;
 Traité tripartite 131;
 Trench Town 148; 172; 174; 177; 192; 227; 237; 245; 248; 253; 254; 261; 290; 418;
 Trinidad and Tobago 9; 17; 20; 55; 61; 96; 97; 118; 120; 133; 215; 276; 287; 289; 293; 299; 300; 302; 393; 464; 491; 517; 522;
 Tsegaye Guebre Medhin 466; 477; 525;
 Tubman, President 211;
 Tulloch, Ewart 239; 358;
 Turner, Henry McNeal 51; 65; 82; 98; 518;
Twelve Tribes of Israel Band 434; 436;

U-V

Union Africaine (UA) 467; 477; 515;
United Aid for Ethiopia 118; 127;
Universal Black People's Improvement Organisation (UBIO) 281;
Universal Colored People's Association 281;

Universal Negro Improvement Association
(UNIA) 59; 172; 487; 488; 505; 509; 515;
Uptown Kingston 261; 264;

Vitalien, Joseph 102; 103;

Voice of Ethiopia 129; 130; 131; 139; 488;
491;

Voice of Missions 51;

W

Walayita 318; 321; 401;

Walker, David 62; 75; 76; 488; 501;

Wäräda 321; 344; 358; 360; 385; 386; 408;
421; 436; 438; 441; 444; 481; 494;

Ware, John Henry 115;

Washington, Booker T. 38; 52; 119;

Waterhouse 226; 232; 237; 238; 261;

Weeks, William 115;

West, John B. 115;

Williams, Henry Sylvester 97; 515; 494;

Wilson, B.L. 189; 192;

Wisdom, Vincent 264; 275; 485;

Wollo 99; 284; 361; 400; 479;

Workneh Esheté (Charles Martin) 106;

Wright, Richard 155;

Y-Z

Yacob Wolde Mariam 331; 339; 340;
485; 490;

Yeshimabet 453;

Yohannes IV 92; 100; 185; 314;

Young, A. 76;

Young, Docteur Reuben S. 115;

Young, Robert Alexander 75;

Zambie 346;

Zawditu 99; 105;

Zere Yacob 288;

Zimbabwe 273; 275; 295; 407;

Zinsou, Emile 154;

Ziway 313; 321; 386;

Table des matières

Avant-propos.....	9
Préface.....	11
Remerciements	15
Introduction	17
Retour en Afrique	19
Ethiopie.....	19
Caraïbes	20
Rastafari.....	21
Rastafari et retour.....	23
Itinéraires	24
Pionniers et héritiers.....	26
Première partie Les racines idéologiques et sociales du retour en Éthiopie	29
CHAPITRE I À contre-courant : les retours en Afrique	31
1. Imaginaires du retour	31
2. Le retour en Afrique : un thème nationaliste et panafricain	35
3. Espaces et routes du retour.....	41
4. Quelques trajectoires et initiatives	47
5. Des Caribéens en Afrique.....	53
6. Le retour de Moïse : Marcus Garvey.....	57
CHAPITRE II Sources et contours de l'éthiopianisme	69
1. L'imagination noire de l'Éthiopie	69
2. Les savoirs sur l'éthiopianisme	72
3. Espaces de l'éthiopianisme.....	78
4. L'éthiopianisme moderne	91
5. Relations avec l'État éthiopien.....	96
6. L'Éthiopien peut-il changer la couleur de sa peau ?.....	101
CHAPITRE III Prémices du retour à Shashemene	109
1. L'hymne éthiopien universel et Arnold J. Ford.....	109
2. « Le viol de l'Éthiopie »	116
3. La fondation de l'Ethiopian World Federation	127
4. La reconstruction de l'Éthiopie	131
5. Helen et James Piper.....	136
6. Le don de terres à Shashemene	140
7. Gladstone Robinson.....	145
8. Les nouvelles causes panafricaines.....	151
Conclusion de la première partie	157

DEUXIÈME PARTIE Le mouvement rastafari et le retour en Éthiopie..... 161

CHAPITRE IV En Jamaïque : les enjeux politiques et religieux du retour en Éthiopie..... 165

1. Retour en Afrique et société jamaïcaine 166
2. Les Rastafariens et l'Éthiopie 177
3. L'*Ethiopian World Federation* et le don des terres en Éthiopie 194
4. L'incroyable épopée de Noel Dyer..... 199
5. De quelques échecs et agitateurs 201
6. Engagements et désengagements du gouvernement jamaïcain 206
7. La visite de Haïlé Sellassié I^{er} en Jamaïque 215

CHAPITRE V Organiser et centraliser la nation éthiopienne..... 221

1. Inez et Clifton Baugh 221
2. L'*Ethiopian World Federation* transformée « par le bas » 224
3. Carmen Clarke 227
4. *Shashemene Land Grant Development and Re-settlement Committee* 234
5. Harold Reid 236
6. La révolution éthiopienne et les Rastas 241
7. Du local 15 de l'EFW... 246
8. ... aux Douze Tribus d'Israël..... 251

CHAPITRE VI Internationalisation et diversités des arrivées à Shashemene..... 269

1. Les dynamiques d'internationalisation du mouvement rastafari 270
2. L'EFW au Royaume-Uni 280
3. Les dix-huit branches des Douze Tribus d'Israël..... 286
4. Le centenaire de l'empereur Haïlé Sellassié I^{er}..... 292
5. Les Caraïbes anglophone et francophone 299
6. De quelques Blancs rapatriés en Éthiopie 302

Conclusion de la deuxième partie 309

TROISIÈME PARTIE Les « vrais Éthiopiens » à Shashemene..... 311

CHAPITRE VII Au cœur de l'empire éthiopien 313

1. L'entrée sur le territoire 313
2. L'installation des Piper 330
3. Les nouveaux arrivants et les premières tensions..... 341
4. La division parcellaire de juillet 1970 346
5. L'occupation des sols 353
6. Un court répit avant la tempête 357

CHAPITRE VIII Révolution et réformes à Shashemene 361

1. La révolution éthiopienne..... 361
2. Une jeune génération s'installe..... 370
3. Nouvelles configurations sociales..... 373
4. Paralysie et insécurité foncière 376

5. Vivre à Shashemene durant le <i>därg</i>	381
6. La dernière attribution foncière.....	389
7. Des visiteurs à Shashemene	391
8. De quelques femmes.....	394
CHAPITRE IX Shashemene à l'âge du « développement »	407
1. Le changement de régime en Éthiopie	407
2. Reconfiguration des relations de pouvoir sur les terres.....	408
3. Les transformations du « quartier jamaïcain ».....	413
4. Empreinte locale et vie sociale.....	430
5. Rapatrier pour développer.....	438
6. Nationalité et appartenances	444
Conclusion de la troisième partie	461
Conclusion	463
Annexes.....	471
Annexe 1 : Versions de la prière éthiopienne (<i>The Ethiopian Prayer</i>).....	471
Annexe 2 : Versions de l'hymne éthiopien universel (<i>Universal Ethiopian Anthem</i>).....	474
Annexe 3 : Tsegaye Guebre Medhin, « <i>Home Coming Son</i> ».....	477
Glossaire.....	479
Amharique	479
Patois jamaïcain et <i>dread talk</i>	481
Sources	485
1. Entretiens.....	485
2. Imprimés.....	486
3. Audio-visuel.....	491
4. Presse.....	491
5. Archives	492
6. Cartographie.....	494
7. Discographie	495
Bibliographie	505
Index	523

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15 ; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226
Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences Sociales,
Politiques et Administratives
BP243, KIN XI ; Université de Kinshasa

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy Rue KA 028
En face du restaurant le cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
Immeuble Olympia face à la Camair
BP 11486 Yaoundé
(237) 458.67.00/976.61.66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

40609 - avril 2012
Achevé d'imprimer par



EXODUS !

L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie

En 1977, Bob Marley composait *Exodus*, chef-d'œuvre du reggae évoquant le retour des Rastas en Afrique. Leur histoire inédite est racontée dans ce livre érudit. En fondant sa recherche sur de nombreuses archives et de longues enquêtes orales, Giulia Bonacci démontre que cette utopie est aussi une réalité historique. L'incroyable parcours des Rastafariens, partis des Caraïbes, des États-Unis et du Royaume-Uni, est retracé avec finesse et rigueur. De la sortie de Babylone à l'arrivée à Sion, l'exode prend ici une dimension panafricaine. Confrontés à des relations complexes avec les Éthiopiens, les Rastas, mystiques et obstinés, continuent d'arriver à Shashemene, leur terre promise. Révélant des trajectoires personnelles, ce livre est illustré par des photographies inédites.

Préface d'Elikia M'Bokolo, directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris.

Giulia Bonacci est historienne. Spécialiste de l'Afrique et des diasporas africaines, elle est chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

Photo de couverture : Bob Marley tenant dans ses bras Yosef, un des premiers enfants rastas nés à Shashemene, en Éthiopie, 1978. Archives Mebrat Bekele © DR



9 782296 128880

ISBN : 978-2-296-12888-0

32 €