

Guedj, Pauline, "What's my original name?: Changement de nom, transnationalisation et revendications identitaires dans le nationalisme noir états-unien", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, París, Francia, Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs, XVème - XXIème siècle (MASCIPPO)-UMR 8168, 23 de marzo de 2010.

Consultado en:

<http://nuevomundo.revues.org/59182>

Fecha de consulta: 06/03/2012.

Depuis les années dix, plusieurs mouvements politico-religieux afro-américains des Etats-Unis ont fait de la pratique du changement de nom l'un des actes cruciaux de leur processus de conversion. Acceptant la nouvelle religion, le fidèle doit renoncer à son identité civile américaine pour adopter sa supposée appellation d'origine, témoignage d'une culture ancestrale que l'esclavage n'aurait qu'estompée. Dans ces mouvements du nationalisme noir, revendiquer un nouveau nom revient alors à la fois à symboliser son appartenance à un mouvement politique ou un groupe de culte et à concrétiser une entreprise de retour aux sources dans laquelle l'adepte entend se séparer « mentalement » de la société blanche environnante. S'intéressant plus particulièrement à un mouvement religieux et nationaliste afro-américain, le mouvement « akan », cet article revient sur les modalités des dations de nom et sur leur évolution. Nous analyserons ainsi comment avec l'avènement du nationalisme culturel, la pratique du changement de nom est passée d'une simple attribution opérée par le leader à un rituel alliant pratiques divinatoires, croyances en la réincarnation et constructions identitaires complexes.



### **Entradas del índice**

#### **Mots clés :**

[Etats-Unis ; Akan ; nationalisme noir ; noms ; réseaux transnationaux ; pratiques rituelles.](#)

#### **Keywords :**

[United States; Akan; Black Nationalism; Name, Transnational networks; ritual practices](#)

### **Tabla de contenidos**

[Les origines du mouvement « akan »](#)

[Le changement de nom : révélation divine et rapports à l'Afrique](#)

[Appartenance clanique, réincarnation et remise en cause de la tutelle ghanéenne](#)

## [Conclusion](#)

### **Texto integral**

#### [PDF señalar](#)

1En 1913, Noble Drew Ali, leader et fondateur de l'organisation religieuse et nationaliste afro-américaine le *Moorish Science Temple*, prononce la dorénavant très célèbre phrase "the name means everything", le « nom veut tout dire ». Devenue l'un des credo des mouvements politiques et spirituels afro-américains du vingtième siècle, cette phrase porte en elle plusieurs significations. Tout d'abord, il s'agit pour Noble Drew Ali de s'attaquer directement à l'appellation *negro* alors utilisée pour désigner les populations afro-américaines. En ce sens, il se fait le précurseur de Malcolm X qui, le 24 janvier 1965, remettra à son tour en cause cette désignation, dénoncée comme un symbole du racisme blanc dont l'optique est « de nous faire oublier qui nous sommes réellement » (Malcolm X : 1967, p. 7).

- 1 Sur la construction d'une identité musulmane et afro-asiatique dans les mouvements noirs, voir Ess [\(...\)](#)

2Chez Ali, l'identité *negro*, identité subie, doit alors être remplacée par une nouvelle, cette fois-ci assumée par la communauté noire, qu'il nomme *asiatic* ou *moorish*. Se dissociant à la fois d'un continent africain, objet des jugements les plus méprisants, et de l'Amérique blanche, le fondateur du mouvement décrit les Noirs des Etats-Unis comme les descendants d'un peuple asiatique et sémite, musulman, originel et divin. Ce faisant, il fait d'eux des individus supérieurs à même de revendiquer un héritage glorieux face à une Amérique blanche dominante qui ne cesse de scander leur prétendue infériorité culturelle<sup>[1]</sup>.

3Ensuite, la tentative chez Noble Drew Ali, d'accorder aux populations des Etats-Unis un nouveau nom s'accompagne de l'effort systématique de transformer l'état civil des adhérents du mouvement. Au sein du *Moorish Science Temple*, les fidèles voyaient accolé à leur patronyme le préfixe El ou Bey. Ceux-ci symbolisaient leur appartenance non seulement à la « race asiatique-sémite » mais aussi à la Nation qu'ils pensaient construire à l'intérieur du territoire états-unien : la Nation du *Moorish Science Temple*. Dans une même logique, Ali, lui-même, avait transformé son nom de naissance, Timothy Drew, en une nouvelle appellation qu'il décrivait comme maure et musulmane : Noble Drew Ali. Richard Brent Turner (1997 : 99), dans son ouvrage consacré à l'islam afro-américain, nous rappelle

alors que les nouveaux fidèles de l'organisation étaient dotés d'une carte d'identité destinée à officialiser cette « appellation nationale ».

4Ces orientations, révélées par Noble Drew Ali dans son exclamation, “The name means everything”, seront adoptées massivement par la plupart des mouvements nationalistes noirs, qui de formation plus récente, firent du changement de nom l'un des axes centraux de la conversion des fidèles. La *Nation of Islam* est à ce titre exemplaire puisque ses principaux représentants sont tous reconnus exclusivement sous une appellation adoptée lors de leur intégration au mouvement. Pour Malcolm X, par exemple, il s'était agi de renoncer à son état civil américain, Little, pour adopter le X symbolisant l'inconnu des origines dont sont victimes les populations noires du pays. Elijah Muhammad, quant à lui, prophète du mouvement, avait décidé de transformer ce qu'il dénonçait comme son « nom d'esclave », Poole, imposé par les esclavagistes à ses ancêtres déportés dans le Nouveau Monde, par un « nom originel » (*original name*), Muhammad, révélant au monde son identité « réelle ». Lors de la conversion à la religion musulmane telle qu'elle était conçue et pratiquée par les leaders de la *Nation of Islam*, les fidèles devaient alors adresser une lettre à Elijah Muhammad précisant leur nom de naissance, témoignant de leur désir d'en changer et d'en recevoir un nouveau conçu comme originel et ancestral.

- 2 Maulana Karenga raconte par exemple qu'il trouva le nom Karenga dans le glossaire de l'ouvrage de (...)

5A partir des années soixante, les mouvements politiques et spirituels afro-américains impliqués dans une entreprise de retour aux racines africaines se réapproprièrent cette tentative d'amener les adeptes à changer de nom. Le nationalisme culturel, les mouvements de « réafricanisation », ont largement contribué à généraliser la pratique du changement de nom chez les populations noires des Etats-Unis. Pour Molefi Asante, souvent considéré comme le fondateur de l'école afrocentriste, pour Maulana Karenga, intellectuel afro-américain et créateur de la *US Organization*, il s'agissait d'adopter des noms qu'ils considéraient comme africains, n'hésitant pas à aller chercher leur inspiration dans des ouvrages sur le Continent noir[2].

- 3 J'ai choisi de placer le terme yoruba entre guillemets afin d'insister sur le fait que cette appel (...)

6 Parmi les « mouvements de réafricanisation » apparus dans l'ère du nationalisme culturel, le mouvement « yoruba » [3] offrit à cette dynamique du changement de nom une nouvelle signification. Né de la rencontre sur le territoire états-unien des théories du nationalisme culturel et de l'apparition dans les villes américaines de la santería pratiquée dans les communautés de Cubains immigrés, le mouvement « yoruba » s'est construit à la fois selon une logique de réafricanisation des pratiques afro-cubaines et par le truchement de réseaux construits entre fidèles américains et dignitaires nigériens (Clarke : 2004, Capone : 2005, Hunt : 1972). Réactivant l'existence de lignages spirituels ainsi devenus transnationaux, il doubla la pratique du changement de nom d'une inclusion des adeptes dans des réseaux de parenté africains.

7 Au sein des membres du mouvement « yoruba », adopter un nom africain revenait non seulement, comme c'était le cas au sein des organisations précédemment citées, à revendiquer des origines ancestrales mais aussi à s'incorporer dans des réseaux transnationaux qui, sur la base de la parenté, les reliaient directement à la terre de leurs aïeux. Pour Kamari Clarke (2004 : 233), c'est alors le rituel de la *roots divination*, divination des racines, qui constitue l'acte symbolique majeur de la conversion à la religion « yoruba ». Pratiquée par l'officiant lors d'une consultation privée avec le nouveau fidèle, elle permet à l'adepte non seulement de connaître son nom d'origine mais aussi de découvrir l'identité de ses ancêtres africains, réduits en esclavage et déportés sur le territoire américain. Lors des séances, les *orisha*, divinités vénérées par les fidèles du mouvement, révèlent eux-mêmes au fidèle, par le biais des dons de médium du prêtre, sa nouvelle appellation, ses origines ainsi que le lignage spirituel qui fait de lui un candidat pour l'initiation à la prêtrise.

8 Pour Stefania Capone, la divination des racines « se transforme alors en locus principal d'élaboration d'un langage qui met en avant, non seulement le caractère racial de cette religion mais aussi des liens avec des lignages africains bien déterminés » (2005 : 334). D'après elle, ce rituel constitue l'aboutissement du processus de réafricanisation de la santería puisqu'il remplace la structure de base de cette religion, le groupe de culte (*ilé*), par l'appartenance à un lignage religieux (*idilé*), ici transnational.

- 4 La pratique du changement de nom s'accompagne souvent d'une transformation officielle du patronyme (...)

9Selon Kamari Clarke (2004) et Stefania Capone (2005), la divination des racines fait ainsi du « Yoruba » américain un acteur pris dans des réseaux transnationaux. Il n'est plus un Afro-Américain mais un « Yoruba » vivant sur le territoire états-unien. Pour Capone, « la culture yoruba n'est plus confinée à un territoire bien défini. Elle est véhiculée et alimentée par des réseaux transnationaux » (2005 : 260). Ce faisant le « néo-Yoruba », comme elle le désigne, est semblable au « cosmopolite » décrit par Ulf Hannerz (1996). Sa culture est déterritorialisée et son appellation « yoruba », souvent officiellement reconnue par les bureaux de l'état civil américain[4], devient un emblème de cette identité complexe, aux multiples facettes et rhizomes.

10Concentré sur l'analyse du mouvement « akan », « mouvement de réafricanisation » né aux Etats-Unis à la même époque et construit lui aussi autour de la revendication d'une identité africaine pour les populations noires des Etats-Unis, l'objectif de cet article est de discuter des politiques de changement de nom telles qu'elles ont été décrites par les auteurs précédemment cités. Inclus dans des pratiques rituelles complexes, nous verrons comment le changement de nom tend de plus en plus à se dissocier de son entendement transnational. Nous analyserons comment les fidèles du mouvement « akan » construisent un discours et des pratiques alternatives à leur intégration dans des réseaux transnationaux, revendiquant leur indépendance à l'égard de la tutelle africaine contemporaine et favorisant leurs liens ancestraux et mythiques avec une Afrique perçue comme traditionnelle bien que rêvée et désincarnée.

### [Les origines du mouvement « akan »](#)

11Le mouvement « akan » est né en 1965 lorsqu'un percussionniste afro-américain, Gus Edwards, partit en tournée avec sa compagnie de danse en Afrique de l'Ouest. Avant son départ, Edwards était déjà très impliqué dans la valorisation de l'héritage africain des populations afro-américaines des États-Unis. Il avait fondé en 1947 une association culturelle intitulée *The Ghanas*[5], laquelle organisait des cours de danse et des expositions sur l'Afrique à la YMCA de Harlem. Quelques années plus tard, il institua, à New York toujours et avec la complicité de Walter King, futur « roi des Yoruba d'Amérique », l'ordre spirituel de *Damballa Hwedo* dont les pratiques mêlaient rites akan, yoruba et vodou.

- 5 L'intérêt de Dinizulu pour le Ghana peut s'expliquer par le rôle symbolique joué par cette Nation (...)

12 Au début des années soixante enfin, après s'être rebaptisé Dinizulu en l'honneur d'un chef zoulou de l'actuelle Afrique du Sud, Gus créa sa compagnie de danse africaine qu'il nomma *The Dinizulu African Dancers, Singers and Drummers* et dont les prestations au cours de divers festivals de musique afro-américaine furent fort appréciées. En 1965, alors que la compagnie commençait à jouir d'une certaine notoriété en Amérique du Nord, Dinizulu et ses danseurs s'envolèrent pour l'Afrique de l'Ouest où ils participèrent à de nombreuses manifestations culturelles. La tournée passa par le Nigeria et la Côte d'Ivoire, mais c'est au Ghana que le leader de la compagnie séjourna le plus longtemps et rencontra celle qui allait devenir son « alter ego » africain.

13 Au Ghana, Dinizulu passa plusieurs jours à Accra où il effectua des recherches sur les traditions ouest africaines et akan en particulier. Il fréquenta les bibliothèques de l'université de la ville et prit pour guide Amantefio, un représentant en herbes et épices, qui lui fit découvrir plusieurs sites de la région. C'est Amantefio qui, le premier, signala à Dinizulu la présence d'un sanctuaire de religion dite traditionnelle très populaire, situé en Akwapem, dans la ville de Larteh Kubease, à quelques kilomètres dans l'arrière-pays d'Accra. Ce sanctuaire s'appelait l'*Akonedi shrine* et sa prêtresse en chef, Nana Ekua Oparebea, était alors à la tête d'une association très prisée dans le pays dont la vocation était de réunir l'ensemble des prêtres féticheurs et des médecins traditionnels du Ghana.

- 6 A partir de sa nomination en tant que Premier ministre en 1952, Kwame Nkrumah se lança dans une po (...)

14 Intrigué, Dinizulu décida de quitter Accra pour aller séjourner quelque temps à Larteh Kubease où il espérait faire la connaissance de Nana Oparebea. Là, il fut chaleureusement accueilli par la prêtresse qui lui ouvrit les portes de son sanctuaire et lui enseigna les rudiments des rituels et croyances qui y étaient perpétués. Pour Nana Oparebea, l'arrivée de cet Américain constituait une opportunité pour étendre son réseau d'influence et accentuer le rôle d'unificatrice des traditions ghanéennes et africaines que Nkrumah lui avait décerné en la nommant présidente de la *Ghana Psychic and Traditional Healing Association* [6].

15 Lors de la visite de Dinizulu à l'*Akonedi shrine*, Oparebea proposa à l'Américain d'effectuer pour lui une séance de divination (*reading*) lors de laquelle elle pourrait, pensait-elle, le renseigner sur les origines de ses ancêtres et sur la réalité de sa mission au Ghana et

en Amérique. Dinizulu accepta et c'est cette divination qui pour de nombreux « Akan » américains constitue l'acte fondateur du mouvement.

16 Au cours de la séance, Nana Oparebea fit plusieurs révélations à Dinizulu. Tout d'abord, elle lui apprit que ses ancêtres étaient originaires d'un village akan voisin et qu'ils étaient issus de son propre clan, le clan Asona. Ensuite, elle insista sur le fait que l'Américain était dorénavant le détenteur d'une mission divine, celle de partir à la recherche de ces Noirs états-uniens, qui, comme lui, auraient des ancêtres akan originaires du Ghana et plus particulièrement de la région de l'Akwapem, autour de Larteh. Enfin, la prêtresse décerna à l'Afro-Américain un nouveau nom qui symbolisait l'appartenance de Dinizulu au groupe ethnique akan et au clan Asona.

17 Au Ghana, Dinizulu était donc devenu Nana Yao Opare Dinizulu. Dans cette appellation, *Nana* désignait le titre honorifique décerné à un aîné, Yao le jour de la semaine où celui-ci vint au monde, un dimanche, et Opare un patronyme propre au clan Asona. Qualifié d'aîné, il avait reçu le titre d'*omanhene*, « chef des Akan d'Amérique », dont la mission première était de rassembler sous son autorité l'ensemble des Afro-Américains à même de revendiquer des origines ghanéennes et akan.

- 7 Le terme *modzawe* désigne en ga le lieu de réunion des hommes habitant dans un même village.
- 8 *Bosum* et *dzemawodzi* sont deux termes qui désignent les divinités. Le premier en twi, le second en (...)

18 De retour aux États-Unis, Nana Yao Opare Dinizulu chercha immédiatement à honorer sa mission. En 1967, il fit l'acquisition d'un local où il instaura un Centre culturel qu'il nomma *The Aims of the Modzawe*<sup>[7]</sup> et un Temple intitulé le *Bosum Dzemawodzi*<sup>[8]</sup>. Située dans le Queens de New York, à Long Island City, la structure accueillait des cours de danse et de percussions, des expositions et des conférences sur l'Afrique et les Akan ainsi que des cérémonies publiques, *akom*, organisées par Dinizulu. Le centre culturel *The Aims of the Modzawe* et le Temple *Bosum Dzemawodzi* fonctionnaient donc en binôme offrant aux Afro-Américains un programme aux activités variées, idéal dans leur tentative de redécouverte de l'Afrique.

19 De son côté, Nana Oparebea accueillit au Ghana plusieurs Afro-Américains qui, à partir de ce premier contact, cherchèrent eux aussi à redécouvrir leurs origines, et même pour

certain, à se faire initier à la prêtrise. Parmi ces nombreux voyageurs, certains comme Caletha Nock, future Nana Korantemaa Ayebofo, et le Docteur Brown, rebaptisé Nana Kwabena Brown revêtirent une importance toute particulière dans le mouvement. En effet, danseuse de la compagnie *Arthur Hall Afro-American Dance Ensemble* venue visiter Larteh comme l'avait fait avant elle Dinizulu, Nana Korantemaa passa sept ans à l'*Akonedí shrine* auprès de Nana Oparebea qui fit d'elle la principale représentante du mouvement « akan » à Philadelphie. De son côté, Nana Kwabena Brown, ancien porte-parole de Dinizulu ayant fait sécession, fut initié au culte de la divinité Tegare en 1978 par la prêtresse en chef du sanctuaire et fonda le principal Temple « akan » de Washington D.C.

20Entre 1965 et 1995, date de son décès, Oparebea se consacra à l'initiation des Afro-Américains à la religion « akan » telle qu'elle était pratiquée à l'*Akonedí shrine* de Larteh Kubease. Pour ce faire, elle effectua, outre les nombreuses séances d'initiation organisées au Ghana, neuf voyages aux États-Unis, à New York, Washington et Philadelphie principalement, grâce auxquels elle put contrôler le bon fonctionnement des rituels mis en œuvre par les Afro-Américains, orchestrer certaines cérémonies, envoyer d'autres prêtres ghanéens dans le Nouveau Monde, installer des autels dans les principales maisons de culte américaines et décerner à des centaines d'Afro-Américains des noms akan.

### **Le changement de nom : révélation divine et rapports à l'Afrique**

21Nous le voyons, l'histoire du mouvement « akan » telle qu'elle est contée par ses fidèles, consacre comme acte fondateur un rituel lors duquel Dinizulu découvrit l'identité de ses ancêtres réduits en esclavage et se vit décerner un nouveau nom. Le rituel de dation du nom est donc au cœur de l'histoire du mouvement et cette pratique garde aujourd'hui son rôle pivot dans le processus de conversion.

22Pour Dinizulu, l'obtention d'un nom akan représentait une nouvelle étape dans l'entreprise de retour aux racines africaines qu'il menait depuis plusieurs années. En effet, dans les années cinquante déjà, nous l'avons vu, celui-ci s'était décerné l'appellation Dinizulu, un nom qu'il avait découvert dans ses lectures sur les populations zoulou de l'Afrique du Sud, renonçant ainsi à son patronyme de naissance : Edwards. A l'image des militants de la *Nation of Islam* évoqués plus haut, Dinizulu considérait le nom Edwards comme son nom d'esclave et il cherchait à imposer une nouvelle appellation capable

detémoigner de ses origines africaines et de nier l'influence du monde anglo-saxon, symbolisé par le patronyme Edwards, sur sa propre identité.

23Dinizulu se considérait comme un Africain exilé sur le territoire américain. Il devait par conséquent adopter un nom qui puisse à la fois révéler son identité originelle et l'accompagner dans sa tentative de retour aux racines africaines. De plus, l'entreprise de changement de nom de Dinizulu par auto-désignation fut officialisée auprès des bureaux de l'état civil américain de sorte que le patronyme Dinizulu était mentionné sur sa carte d'identité nationale et qu'il constitue aujourd'hui le nom de famille officiel de ses descendants.

24Avec l'obtention du nom Nana Yao Opare, les liens de Dinizulu au continent africain et à ses origines ancestrales se complexifièrent. Tout d'abord, le choix de « Nana Yao Opare » n'était pas le résultat d'un processus d'auto-désignation. Bien au contraire, cette appellation lui avait été attribuée par une prêtresse ghanéenne qui avait usé de ses dons de médium pour communiquer avec des divinités africaines (*abosom*) lors d'une séance de divination.« Yao Opare » était donc le résultat d'une révélation divine grâce à laquelle des entités africaines s'étaient adressées à Dinizulu, le reconnaissant ainsi comme l'un de leurs sujets. Partant, l'Afro-Américain n'aura de cesse de mettre en avant l'« authenticité » de son nouveau nom. Il ne s'agit plus, à ses yeux, d'un outil utilisé pour symboliser son entreprise consciente de découverte des racines africaines mais du témoignage de ce qu'il considère être une réalité révélée : son appartenance à l'ethnie akan du Ghana.

25Ensuite, la révélation du nom akan de Dinizulu le place dans un rapport de promiscuité avec la prêtresse ghanéenne et avec la ville de Larteh. En effet, non seulement Nana Yao Opare Dinizulu peut dorénavant se considérer comme un descendant aux Etats-Unis des Akan du Ghana, mais il est aussi le membre d'un clan royal, le clan Asona, au sein duquel il est relié à Nana Oparebea. Par conséquent, son incorporation à ce clan le place dans un rapport de réciprocité avec Nana Oparebea et lui accorde une position sociale à l'intérieur de la ville de Larteh et du groupe ethnique des Akan. Cette position lui impose un certain nombre de tabous, alimentaires surtout, qu'il devra respecter à son retour aux Etats-Unis. Ainsi, à l'issue du rituel de dation du nom, Yao Opare Dinizulu est inséré dans un réseau de parenté complexe qui le lie non seulement à une Afrique ancestrale rêvée et constamment reconstruite mais aussi à Larteh, à l'*Akonedi Shrine*, bref, à l'Afrique contemporaine.

26 Au terme de la séance de divination effectuée par Oporebea, Nana Yao Opore Dinizulu pouvait donc insister sur ses liens avec l'Afrique à double titre. Non seulement il avait retrouvé la trace de ses ancêtres et pouvait dorénavant porter leur nom mais il entretenait également des relations avec sa sœur, elle aussi descendante de ces mêmes aïeux. Nana Oporebea était un membre de son clan ancestral et il pourrait en la côtoyant découvrir des aspects inconnus de sa propre histoire ainsi que d'une culture africaine traditionnelle que la prêtresse incarnait à ses yeux et qu'il pensait avoir la mission de recouvrer.

27 Par conséquent, le rituel de dation du nom, central dans le processus d'identification opéré par l'Afro-Américain, fut l'un des premiers que Nana Yao Opore Dinizulu reproduit lorsqu'il tenta d'implanter la religion « akan » aux Etats-Unis. Il commença par organiser au *Bosum Dzemawodzi* une cérémonie intitulée *Edin Toa* dont l'objectif était de décerner son nom à un nourrisson. Il s'inspira des écrits du missionnaire R.S. Rattray (1923), d'un ouvrage rédigé par le théologien ghanéen Peter Sarpong (1974), *Ghana in retrospect*, véritable livre de chevet des pionniers du mouvement et suivit les conseils de Nana Oporebea jusqu'à mettre en place le rituel dans ce qu'il concevait comme le « respect de la tradition ».

28 Le rituel de l'*Edin toa* était effectué par les membres du mouvement une semaine après la naissance du nourrisson. Mené au Temple par ses parents, celui-ci était d'abord baigné dans une décoction de plantes et de sang d'animaux sacrifiés. Puis, dans les bras de l'officiant, il devait goûter des substances représentant certaines des épreuves auxquelles il sera confronté dans sa vie d'adulte. Du piment et du sel d'abord pour lui faire comprendre que son existence sera corsée et difficile ; du miel et du sucre pour la tendresse dont il devra faire preuve ; de l'alcool, du gin, première épreuve dans son existence et symbole des défis auxquels il sera constamment confronté dans sa vie future. Enfin, l'officiant brandissait l'enfant au centre du cercle formé par les fidèles, officialisait son nom, faisait passer dans l'assistance le piment, le sel, le miel, le sucre et le gin auxquels chacun goûtait et appelait l'assistance à venir présenter des cadeaux à l'enfant et des offrandes aux entités.

29 Lors des premières années d'implantation de la religion « akan » aux Etats-Unis, les noms donnés aux nourrissons au cours de l'*Edin Toa* ainsi que ceux dont se voyaient dotés les fidèles du mouvement, restaient le résultat des lectures de Dinizulu. Aucun Américain n'avait été initié à la pratique de la prêtrise et personne n'était à même de communiquer

avec les divinités par le biais de la transe ou d'un don de médium. Il fallut attendre 1969 pour que l'ensemble des Américains puissent se voir décerner un patronyme imaginé comme révélé par les divinités de l'*Akonedi shrine* (*abosom*). En effet, cette année-là, Nana Yao Opare Dinizulu effectua un séjour à Larteh, escorté par un groupe de jeunes Afro-Américains. Lors de ce séjour, Nana Oparebra effectua pour ses fidèles les premiers rituels nécessaires à leur initiation à la prêtrise. Elle confirma et parfois modifia les noms qui leur avait été conférés aux Etats-Unis et leur enseigna certaines techniques pour communiquer avec les divinités et « entendre » les appellations akan de leurs pairs afro-américains.

30A l'image de Nana Yao Opare Dinizulu, les membres du mouvement « akan » ayant effectué le voyage à Larteh se virent tous remettre des noms constitués de deux particules. La première était relative au jour de naissance de l'adepte ainsi qu'à son sexe. Un homme né un lundi, par exemple, recevait le nom de Kodjo alors qu'une femme née le même jour était appelée Adua. Le mardi célébrait les Kwabena et les Abena, le mercredi les Kwaku et les Ekuia, le jeudi les Kwesi et les Akosua, le vendredi les Kofi et les Afua, le samedi les Kwame et les Ama et le dimanche les Yao et les Ya.

- 9 J'ai montré ailleurs comment l'intégration des Afro-Américains dans le clan de Nana Oparebea s'ins ([...](#))

31La seconde particule était constituée d'un patronyme qui se référait systématiquement au clan Asona de Nana Oparebea et souvent à son propre lignage. Ainsi, l'ensemble des noms remis aux Afro-Américains était issu d'un stock assez restreint comprenant les Agyiriwah, Korantemaa, Opare, Tacheampong, Antesewaa, Agebari, Mantebia et même pour certains Oparebea. Par ce biais, tous les Afro-Américains pratiquant la religion « akan » aux Etats-Unis pouvaient se revendiquer comme les représentants sur le territoire américain du clan royal Asona. Ils entretenaient des liens de filiation directe avec la prêtresse en chef de l'*Akonedi Shrine* et pouvaient tous se décrire comme ses frères et ses sœurs. Au cœur d'un mouvement transnational, Oparebea avait donc étendu son réseau d'influence au-delà du Ghana, étape décisive dans des luttes ethniques internes à la ville de Larteh[9].

32A partir de 1969, la pratique du changement de nom était devenue obligatoire pour toute adhésion au mouvement « akan ». Nombre de pratiquants, anciens membres du mouvement « yoruba » ou de la *Nation of Islam*, changeaient de nom pour la deuxième ou la troisième fois. Ainsi, une de mes interlocutrices est passée, au fil de ce qu'elle appelle

son « parcours spirituel », du nom de Cybil Fecqua, son état civil de naissance, à celui d'Anessah Rasheed lorsqu'elle rejoint la *Nation of Islam* puis de Nana Akosua Agyiriwah lorsqu'elle intégra une maison de culte « akan ». Considérée comme révélée par les divinités de l'*Akonedi Shrine*, cette dernière appellation constitue selon ses dires son nom « authentique ». Elle témoigne de la légitimité de sa conversion à la religion « akan », une entreprise reconnue par les *abosom* qui la guident dans son effort de quête des origines.

### Appartenance clanique, réincarnation et remise en cause de la tutelle ghanéenne

33Aujourd'hui, la pratique du changement de nom, toujours centrale dans le processus de conversion des fidèles, s'inscrit dans un ensemble de rituels destinés à transformer l'adepte afro-américain en un « Akan » « authentique ». Le plus souvent, le nouveau fidèle reçoit un nom rituel akan lors de ses premières visites dans une maison de culte américaine. Au sein du mouvement, ce patronyme sera tantôt qualifié de « nom akan », tantôt – et d'ailleurs le plus souvent – de *shrine name*, insistant ainsi sur l'aspect révélé de cette appellation.

34La pratique du rituel de dation du nom repose aujourd'hui sur les mêmes étapes que celles imposées par Oparebea lors de ses séjours aux Etats-Unis. Le chef de culte demande à l'adepte de venir le consulter pour une séance de divination, au cours de laquelle il se place sur son trône, à côté du client, devant l'autel de sa divinité protectrice. Il agite d'abord la cloche habituellement utilisée pour attirer l'attention des *abosom*, verse des libations, puis interroge directement la divinité en présence sur la supposée identité africaine de l'adepte. Grâce à ses dons de médium, le prêtre est à même d'entendre la réponse de la divinité et de révéler au fidèle sa nouvelle identité.

35Pour les « Akan » américains, le nouveau nom devient une source de réflexion puisqu'il s'agit toujours de découvrir sa signification et ses implications. Les pratiquants rassemblent des informations complémentaires sur cette appellation en effectuant des recherches sur les Akan du Ghana et en interrogeant les prêtres ayant effectué la divination. Toutefois, au lieu de chercher à déterminer l'histoire du clan Asona, le rôle spécifique des membres de ce clan dans l'organisation sociale des Akan du Ghana et le positionnement des détenteurs du patronyme à l'intérieur du clan, les membres du mouvement développent une interprétation personnalisée de l'appellation révélée, davantage rattachée à l'entourage proche de Nana Oparebea lorsque celle-ci était en vie.

36Ainsi, Adua Tacheampong m'expliquait lors d'un entretien le résultat de ses recherches sur le patronyme qui lui avait été décerné :

- 10 Entretien avec Adua Tacheampong, Philadelphie, juin 2003.

C'est Nana Opabea elle-même qui m'a donné mon nom. Nana Opabea m'a donné le nom de famille Tacheampong. Il s'agit du nom d'une grande prêtresse qui est morte, il y a quelques années. Ma mère avait amené tous ses enfants rendre visite à Nana Opabea alors qu'elle séjournait à Philadelphie. Nana Opabea nous a demandé notre jour de naissance. Puis elle a ressenti nos noms de famille en regardant les autels des divinités. Ca lui venait tout seul. Elle a baptisé ma petite sœur Ya Korantemaa et mon frère Kwaku Opabea. Korantemaa était aussi une prêtresse de l'*Akoned Shrine* et Opabea est la version masculine de son propre nom Opabea. En réalité, elle a donné à mon frère son propre nom[10].

37Pour Abena Opabea, le nom d'Opabea qui lui a été donné aux Etats-Unis par la prêtresse Nana Nsia est également en lien direct avec l'*okomfohene* ghanéenne :

- 11 Entretien avec Abena Opabea, Philadelphie, mai 2003.

Quand on m'a donné ce nom, je me suis dit que c'était vraiment beaucoup de responsabilités. Quand Nana Nsia m'a expliqué qui était Nana Opabea, je me suis sentie terriblement responsable et un peu accablée[11].

38Nous le voyons avec ces témoignages, lorsque les adeptes évoquent leur patronyme au cours d'entretiens ou lors de discussions informelles, le nouveau nom ne semble dorénavant plus revêtir la même signification que chez les pionniers du mouvement. En effet, en évoquant leurs noms akan, les adeptes du mouvement ne concentrent plus leurs analyses ni sur un ancêtre africain réduit en esclavage et déporté aux Etats-Unis, ni sur leur appartenance à un clan akan de la ville de Larteh au Ghana. Leur discours ne questionne plus les circonstances dans lesquelles le premier ancêtre afro-américain a été réduit en esclavage et ne précise pas non plus les spécificités du lignage auquel ils sont insérés et à l'intérieur duquel ils doivent entretenir des relations de réciprocité. En réalité, il semble que ce soit la mise en avant de connexions avec un individu spécifique qui, de son vivant, aurait joué un rôle important à l'intérieur de l'*Akoned Shrine* et dans l'entourage proche de Nana Opabea qui est au cœur de leurs conceptions.

39Chez le membre du mouvement « akan », la personne considérée comme ayant initialement porté le nom qui lui a été décerné, devient un exemple à suivre et un modèle du

parcours spirituel et personnel vers lequel tendre. Ya Mantebia interprète par exemple son nom comme le symbole d'un aspect de sa personnalité dont elle est fière et qu'elle pense devoir développer dans le futur :

- 12 Entretien avec Ya Baakan Mantebia, Philadelphie, juin 2003.

Ils m'ont donné Mantebia. Mantebia était une guerrière. Elle était une battante et je crois vraiment que cela me correspond bien. J'espère que je suis une guerrière dans le bon sens du terme et que je continuerai à me battre pour que de bonnes choses arrivent[12].

40Pour Akosua Agyiriwah, comme c'était le cas dans les propos d'Abena Opabea, le nom akan est une source de responsabilité. Elle explique qu'il lui arrive même de craindre l'éventuelle étendue de la mission qu'il pourrait révéler :

- 13 Nous reviendrons plus tard sur l'appellation Nyo.
- 14 Entretien avec Nyo Agyiriwah, Philadelphie, mai 2003.

Je n'utilise pas souvent Agyiriwah. Certainement pas autant que je le devrais. Je préfère utiliser Nyo[13]. Mais je connais l'histoire. Je sais que Agyiriwah était une grande prêtresse. C'était la sœur de Nana Opabea. Et pour moi, c'est comme si je m'appelais George Washington... non je ne veux pas qu'on m'appelle George Washington... mais Reine de Saba par exemple. C'est trop énorme et lourd de signification. Je pense sincèrement que je ne suis pas une prêtresse assez importante pour être digne de ce nom...[14]

- 15 Notons que la notion de réincarnation se retrouve dans les conceptions de la personne chez les Aka (...)

41Tout se passe comme si leur nouvelle identité faisait des membres du mouvement « akan », les représentants, voire même, selon les propos de certains, les réincarnations de prêtres décédés ayant exercé à l'*Akonedí Shrine*[15]. Ils sont les réceptacles de leur énergie et leurs propres attitudes et caractères sont déterminés par les liens qu'ils entretiennent avec eux. Ces figures ancestrales, réincarnées par les Afro-Américains, les pratiquants de la religion « akan » n'hésitent alors pas à les inclure dans leur prière quotidienne et à les faire figurer sur leurs autels, pour ceux dont ils possèdent des photographies.

42En insistant sur leur lien avec des figures religieuses centrales de l'*Akonedí Shrine* aujourd'hui décédées, les « Akan » américains semblent alors progressivement se dissocier de leur ancrage synchronique dans une ethnie ghanéenne. Là où pour Dinizulu, l'intégration

dans un clan akan était au cœur de la revendication de son identité africaine, elle est aujourd'hui estompée au profit de la mise en avant d'une connexion ancestrale qui déterminerait la personnalité et l'être même des pratiquants américains. En d'autres termes, et pour reprendre l'expression de Jean-Loup Amselle (2001), les « Akan » américains se « débrancheraient » de l'Afrique contemporaine et des relations de réciprocité imposées par l'appartenance à un clan pour revendiquer une africanité traditionnelle et ancestrale incarnée par Nana Oparebea et son entourage.

43Ainsi, les conceptions actuelles des « Akan » américains témoignent d'une sorte de glissement à l'intérieur même de leur communauté. Là où l'établissement de réseaux transnationaux et synchroniques avec les populations akan du Ghana étaient, dans les années soixante, au cœur de la construction du mouvement et des processus d'identification en œuvre, le mouvement tend aujourd'hui à se distinguer de la tutelle ghanéenne contemporaine au profit de son unique lien à Nana Oparebea et l'*Akonedi Shrine* d'alors. Ici, se considérer « Akan », c'est donc moins être le membre d'une ethnie transnationale, qu'être le détenteur d'un savoir religieux insufflé par Oparebea et ravivé quotidiennement par des liens ancestraux entretenus avec un prêtre dont on porte le nom. Les « Akan » américains peuvent ainsi se revendiquer de Nana Oparebea au même titre que les Ghanéens. Ils sont eux aussi les garants de la « tradition akan » et n'ont plus besoin d'entretenir des relations de réciprocité avec leurs pairs ghanéens pour obtenir la preuve de leur africanité.

44L'observation des processus de dation du nom et des conceptions liées chez les « Akan » américains aux patronymes nous permet donc d'apporter un nouvel élément aux réflexions menées par Kamari Clarke (2004) et Stefania Capone (2005). En effet, alors que, selon leurs analyses, la divination des racines « yoruba » constituait les prémisses de l'établissement de liens transnationaux entre « néo-Yoruba » américains et Yoruba du Nigeria, il semblerait que la pratique du changement de nom « akan » puisse aboutir, elle, à la remise en question de ces réseaux par la revendication chez les adeptes d'une autonomie vis-à-vis du Ghana. Chez les « Akan » américains, en effet, revendiquer un lien ancestral avec l'*Akonedi shrine*, se décrire comme la réincarnation d'officiants de ce lieu de culte, revient à se dégager de la tutelle ghanéenne et à insister sur son égalité, voire sa supériorité vis-à-vis des officiants africains.

45 Il est alors intéressant de noter qu'à l'intérieur du mouvement « akan », les individus initiés à la pratique de la prêtrise auront tendance à davantage utiliser le terme qui indique leur position dans la lignée d'initiés que leur patronyme « akan » pour se désigner. Dans l'entretien cité plus haut, c'est d'ailleurs cette préférence qu'Akosua Agyiriwah évoquait lorsqu'elle avouait utiliser de manière préférentielle le terme *Nyo*. En effet, lorsqu'un individu destiné à la prêtrise intègre une maison de culte, il se voit remettre une appellation propre à sa position dans une lignée d'initiés. La première personne dont le chef de culte orchestrera le parcours initiatique sera qualifiée de *Baakan*, et toutes les personnes placées à cette même position dans les maisons de culte seront reconnues de la même manière. Les seconds porteront le nom de *Nyo*, les troisièmes de *Bedwoa* et chaque position jusqu'à la douzième, *Odunyo*, sera désignée par une appellation spécifique. Lorsque la lignée touche à son terme, la treizième personne initiée par le chef de culte sera considérée comme *Baakan*.

46 Or, dans cette préférence chez les prêtres « akan » à se voir appeler par le terme désignant leur position dans la lignée d'initiés, on retrouve cette tendance à insister davantage sur la dimension religieuse de l'identité « akan » que sur son ancrage dans une ethnie déterritorialisée. En se revendiquant comme *Baakan*, le pratiquant insiste sur sa position prestigieuse de prêtre et sur le savoir traditionnel qui en découle. Il s'inscrit dans des réseaux, initiatiques cette fois-ci, le reliant à une Afrique traditionnelle et ancestrale, dont il est aujourd'hui le garant et le représentant. De plus, le fidèle ne se rattache plus uniquement à l'*Akonedí shrine*. La religion « akan » est pratiquée aux Etats-Unis depuis plusieurs décennies et nombreux sont les adeptes qui ont été initiés par des prêtres américains sur le territoire états-unien. Se dire *Baakan* ou *Nyo*, c'est alors aussi insister sur son appartenance à une famille de religion, certes née au Ghana mais bien implantée sur le territoire américain.

### Conclusion

47 L'analyse des pratiques de changement de nom au sein du mouvement « akan » nous a permis de mettre en avant un point central dans l'élaboration du discours nationaliste afro-américain. Pour les pratiquants de la religion « akan », comme c'était le cas pour les membres de la *Nation of Islam*, choisir un nouveau patronyme revient à dénoncer l'entreprise de « lavage de cerveau » opérée par les Blancs pour faire oublier aux Noirs leur

réelle essence et insister sur l'appartenance des populations afro-américaines à une culture ancestrale et originelle qui aurait perduré dans leur for intérieur malgré l'expérience traumatique de l'esclavage. Ainsi, le changement de nom n'est jamais décrit par les pratiquants afro-américains comme une transformation de l'identité. Bien au contraire, il s'agit pour eux d'un recentrement grâce auquel ils pourront recouvrer leur identité « réelle » et première.

48 Avec l'apparition des « mouvements de réafricanisation », la pratique du changement de nom prit une nouvelle dimension en ayant comme corollaire l'inclusion des pratiquants afro-américains dans des réseaux de parenté. Lié à l'Afrique par des réseaux d'obligations et de réciprocité, le fidèle afro-américain était à même de se revendiquer d'une ethnie transnationale dont il était un représentant sur le territoire états-unien. Reconnu par ses pairs africains, il était un Yoruba ou un Akan au même titre que ses pairs ghanéens et nigériens et il entendait découvrir sa « véritable » culture.

49 L'objectif de cet article a été de montrer comment la pratique du changement de nom à l'intérieur du mouvement « akan » tend aujourd'hui à se dissocier de son ancrage transnational pour insister sur le lien des Afro-Américains à une Afrique mythique et désincarnée. Ainsi, l'Afrique contemporaine est estompée des processus d'identification « akan » américains en même temps que l'identité religieuse est placée au cœur des revendications. Ce faisant, les membres du mouvement oscillent constamment entre leur désir de se revendiquer Africains membres d'une communauté transnationale et panafricaine et la mise en avant de particularismes afro-américains qui feraient d'eux les détenteurs préférentiels des savoirs traditionnels.



### **Bibliografía**

Amselle, Jean-Loup (2001). *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

Brent Turner, Richard (1984). *Islam in the African American Experience*, Bloomington et Indianapolis, Indiana Press University.

Brown, Scot (2003). *Fighting for US. Maulana Karenga, the US Organization and Black Cultural Nationalism*, New York et Londres, New York University Press.

- Capone, Stefania (2005). *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, Paris, Karthala.
- Clarke, Maxine Kamari (2004). *Mapping Yoruba Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Durham et Londres, Duke University Press.
- Essien Udom, E.U (1964). *Black nationalism: A search for Identity in America*, New York, Dell publishing.
- Gardell, Mattias (1996). *In the Name of Elijah Muhammad : Louis Farrakhan and the Nation of Islam*, Durham, Duke University Press.
- Gomez, Michael A. (2005). *Black Crescent. The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, Cambridge et New York, Cambridge University Press.
- Guedj, Pauline (2003). « Des ‘Afro-Asiatiques’ et des ‘Africains’ : islam et afrocentrisme aux États-Unis », *Cahiers d'études africaines*, XLIII (4), 172, pp. 739-760.
- Guedj, Pauline (2006). *Le chemin du sankofa : religion et identité « akan » aux Etats-Unis*, Thèse de doctorat, Université Paris X Nanterre.
- Hannerz, Ulf (1996). *Transnational Connections : Culture, People, Places*, Londres, Routledge.
- Hunt, Carl Monroe (1979). *The Yoruba Movement in America*, Washington D.C., University Press of America.
- Lincoln, Eric C. (1961). *The Black Muslims of America*, Boston, Beacon Press.
- Meriwether, James (2002). *Proudly we can be African. Black Americans and Africa 1935-1961*, Durham, University of North Carolina Press.
- Pescheux, Gérard (2003). *Le royaume asante (Ghana). Parenté, pouvoir, histoire : XVIIe-XXe siècles*, Paris, Karthala.
- Rattray, R.S. (1969). *Ashanti*, New York, Negro University Press (1923).
- Sarpong, Peter (1974). *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra, Ghana Publication Corporation.
- X, Malcolm (1967). *Malcolm X on Afro-American History*, New York, Pathfinder Press.



## Notas

[1] Sur la construction d'une identité musulmane et afro-asiatique dans les mouvements noirs, voir Essien Udom (1964), Gardell (1996), Gomez (2005), Guedj (2003) et Lincoln (1961).

[2] Maulana Karenga raconte par exemple qu'il trouva le nom Karenga dans le glossaire de l'ouvrage de Jomo Kenyatta *Facing Mount Kenya*. Sur la *US Organization*, voir (Brown : 2003)

[3] J'ai choisi de placer le terme yoruba entre guillemets afin d'insister sur le fait que cette appellation désigne, dans le contexte états-unien, une construction identitaire et non une identité ethnique avérée. De même, je parlerai ici de mouvement et de religion « akan », une religion qui en Amérique du Nord intègre des entités originaires de plusieurs régions du Ghana, voire de l'Afrique et donc non exclusivement akan.

[4] La pratique du changement de nom s'accompagne souvent d'une transformation officielle du patronyme effectuée en mairie.

[5] L'intérêt de Dinizulu pour le Ghana peut s'expliquer par le rôle symbolique joué par cette Nation au sein des milieux de militants et d'intellectuels afro-américains. Premier pays africain à obtenir son indépendance en 1957, le Ghana constituait alors pour les Noirs de la diaspora un exemple dans la lutte contre le racisme et l'oppression. A ce titre voir Meriwether (2002).

[6] A partir de sa nomination en tant que Premier ministre en 1952, Kwame Nkrumah se lança dans une politique de valorisation des traditions africaines et de certaines techniques médicinales. Pour le président, cet effort de promotion des traditions ghanéennes s'inscrivait dans une double logique d'affirmation des spécificités locales du pays sur la scène internationale et de formation de liens culturels entre la Nation et les autres colonies africaines en voie d'émancipation. Conformément à cette politique, Nana Oparebea et son *Akonedi shrine* étaient devenus de véritables symboles de cette tradition africaine à préserver et à exporter.

[7] Le terme *modzawe* désigne en ga le lieu de réunion des hommes habitant dans un même village.

[8] *Bosum* et *dzemawodzi* sont deux termes qui désignent les divinités. Le premier en twi, le second en ga.

[9] J'ai montré ailleurs comment l'intégration des Afro-Américains dans le clan de Nana Oparebea s'inscrivait dans la logique de conflits internes à la région de Larteh et à l'*Akonedi Shrine* opposant officiants akan de la religion et locuteurs guan. Pour Oparebea, faire des Afro-Américains les descendants d'un clan akan, c'était accentuer la dissociation du culte d'Akonedi de son ancrage guan. A ce sujet voir Guedj (2006).

[10] Entretien avec Adua Tacheampong, Philadelphie, juin 2003.

[11] Entretien avec Abena Oparebea, Philadelphie, mai 2003.

[12] Entretien avec Ya Baakan Mantebia, Philadelphie, juin 2003.

[13] Nous reviendrons plus tard sur l'appellation Nyo.

[14] Entretien avec Nyo Agyiriwah, Philadelphie, mai 2003.

[15] Notons que la notion de réincarnation se retrouve dans les conceptions de la personne chez les Akan. A ce sujet, voir Pescheux (2003) et Sarpong (1974). Il est donc probable que la présence d'une croyance en la réincarnation à l'intérieur du mouvement soit à mettre en relation avec le processus de transnationalisation de la religion « akan » en lui-même.



### **Para citar este artículo**

### **Referencia electrónica**

**Pauline Guedj**, « *What's my original name ? : Changement de nom, transnationalisation et revendications identitaires dans le nationalisme noir états-unien* », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2010, [En línea], Puesto en línea el 23 marzo 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59182>. Consultado el 06 marzo 2012.



### **Autor**

**[Pauline Guedj](#)**

Université Lyon 2-Louis Lumière, CREA, CEAN



### **Licencia**

© Todos los derechos reservados