

**ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ
GROUPE DE RECHERCHE ANGLO-AMÉRICAINE DE TOURS (GRAAT)**

THÈSE présentée par :
Maboula SOUMAHORO

soutenue le : 30 juin 2008

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François - Rabelais**

Discipline/ Spécialité : **Anglais/Civilisation**

**LA COULEUR DE DIEU ?
REGARDS CROISÉS SUR LA NATION
D'ISLAM ET LE RASTAFARISME,
1930-1950**

THÈSE dirigée par :

Mme RAYNAUD Claudine

Professeur des Universités, université François - Rabelais

RAPPORTEURS :

Mme CHRISTOL Hélène

M. GOMEZ Michael

Professeur des Universités, université Aix-Marseille I

Professeur des Universités, New York University (Etats-Unis)

JURY :

Mme CHIVALLON Christine

Mme CHRISTOL Hélène

Mme COQUET-MOKOKO

M. GOMEZ Michael

Mme RAYNAUD Claudine

Directeur de Recherche CNRS, IEP de Bordeaux

Professeur des Universités, université Aix-Marseille I

Maître de Conférences, université de Tours François - Rabelais

Professeur des Universités, New York University (Etats-Unis)

Professeur des Universités, université de Tours François - Rabelais

A mon Père. A mon Oncle. A Bouna et Zyed. Pour ma Mère et mon sang.

Remerciements

Mme Claudine Raynaud, ma directrice de thèse, pour avoir pris le risque et accepté le défi.

Les membres du jury: Mme Chivallon, Mme Christol, Mme Coquet-Mokoko et M. Gomez qui ; chacun, m'ont fait l'honneur d'accepter de lire mon travail et d'effectuer le déplacement pour la soutenance. Je tiens particulièrement à remercier Christine Chivallon et Michael Gomez dont les travaux ont largement influencé cette thèse.

Le Groupe de Doctorants de l'université de Tours François-Rabelais et tout particulièrement Suzette Tanis-Plant, Laetitia Langlois, Emmanuelle Andres et Fabien Desset.

Le GRAAT (Groupe de Recherche Anglo-Américaine de Tours), pour le soutien matériel, logistique et amical.

Merci à ma famille (diasporique), dispersée de tous les côtés de l'Atlantique:

Hadja Bamouso, le modèle.

Mes frères (Mamadou, Hallassane, Gento, Gilles et Richard) et sœurs (Massiamy, Boutou, Momo, Myriam, Selbé et Inzata), la force et l'inspiration.

Mon neveu et mes nièces (Naomi, Ismaël, Iman, Soheïla, Diane, Kayla et Lana).

Mon filleul et mes filleules.

Tonton Ben, Tatie Jen, les familles Compaoré et Ouédraogo, Aïcha.

Au Tana de Sumanguru, qui veille H24.

Merci à mon mentor, le Professeur Ehiedu Iweriebor (City University of New York, Hunter College, Etats-Unis). Aucun mot ne saurait exprimer ma gratitude pour le soutien inconditionnel, les conseils, la confiance et l'amour constamment et inlassablement témoignés.

Je voudrais également remercier les professeurs et chercheurs qui, au fil des années, ont largement contribué à mon développement intellectuel : Mme Judith Ezekiel, M. Diallo, M. Colin Palmer, M. Manning Marable, M. James Cone, M. David Scott, M. Payne, M. Mahmood Mamdani, Mme Maryse Condé, M. Edouard Glissant, M. Robin Kelley, M. Robert Hill, M. Rupert Lewis et Mme Maureen Warner-Lewis, M. Barry Chevannes, M. Barnor Hesse.

Nombreux sont les établissements universitaires et les personnels administratifs qui m'ont prêté main forte au cours de la recherche et de la rédaction qu'a nécessité le présent travail:

Sharon Harris de l'Institute for Research in African American Studies (IRAAS, Columbia University), Mmes Hannoun et Gerez des départements de LEA et d'Anglais de l'université de Tours François-Rabelais, Jean Muteba Rahier (Florida International University) et la promotion 2004 du séminaire doctoral « Interrogating the African Diaspora », le CERCAA-CNRS et la Maison de l'Anthropologie et de l'Ethnologie de l'université Paris X-Nanterre, Arlette Frund et le Cercle d'études Afro-Américaines (CEAA), la Jeune Equipe d'Etudes Afro-Américaines de Tours.

Aux amis, nombreux, qui m'ont soutenue de près ou de loin. En particulier, l'ADM, l'Amicale du Kremlin, le Séminaire, Benetton et La Fe !, Pika, Otu, Ibou, Joce et Hadja, mais aussi Négroblaster et Elhadj (et sa famille), Shakita, Koolshen, Chida, Imani, Mpress et Gay.

Aux co-doctorants : Jovonne, Jed, Russell, Liz, Mariam, Diarapha, Samir, Noëlle, Lise, Sujaya, Champa, Peter et Mikaila.

Enfin, merci aux personnes qui ont participé aux interviews : Lauren Alfred (merci également pour la musique exceptionnelle), Ira, M-1 et en particulier Kahleb et Generrol.

Merci également à la mosquée n°7 de la Nation d'Islam (Harlem) ainsi qu'à la mosquée de Miami.

Cette liste ne saurait être exhaustive, que ceux dont les noms n'apparaissent pas veuillent bien accepter mes excuses les plus sincères. Je voudrais dire merci à toutes les personnes qui, directement ou non, ont contribué à l'aboutissement de ce travail. *Ali bradi*.

Résumé

Envisagé à travers le prisme de la diaspora africaine et la période historique qui fait immédiatement suite aux activités de Marcus Garvey, ce travail s'interroge sur les contextes qui ont donné naissance à la Nation d'Islam afro-américaine et au rastafarisme jamaïcain. Ces deux expressions nationalistes noires des Amériques ont choisi de mener leurs luttes identitaires respectives par le biais de la religion. La Nation d'Islam et le rastafarisme, par les discours qu'ils développent, soulèvent également des questions fondamentales relatives aux processus historiques et sociaux de racialisation caractéristiques de la diaspora africaine des Amériques.

Mots-clés : diaspora ; diaspora africaine ; Amériques noires ; Etats-Unis, Jamaïque ; Afro-américains ; Afro-jamaïcains ; nationalisme noir ; panafricanisme ; religion ; Marcus Garvey ; *Universal Negro Improvement Association (UNIA)* ; Nation d'Islam ; rastafarisme.

Résumé en anglais

Using the analytical tool of the African diaspora and based on the historical context that immediately followed the activities of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association, this work delves into the contexts that gave rise to the American Nation of Islam and the Jamaican Rastafarianism. These two black nationalist expressions chose to launch their respective struggle for self-determination through religion. The Nation of Islam and Rastafarianism, through the discourse they have initially articulated, both raise fundamental questions regarding distinctive historical and social processes of racialization in the African diaspora of the Americas.

Keywords : diaspora, African diaspora ; Blacks in the Americas ; United States of America ; Jamaica, African Americans ; Afro-Jamaicans ; black nationalism ; panafricanism ; religion ; Marcus Garvey ; *Universal Negro Improvement Association (UNIA)* ; Nation of Islam ; Rastafarianism.

Table des matières

Dédicace	2
Remerciements	3
Résumé	4
Table des matières	5
Introduction: Race, nationalisme et religion dans la diaspora africaine des Amériques	7
I.1 La notion de "diaspora" appliquée aux Amériques noires	7
I.2 Le nationalisme noir	31
I.3 Panafricanisme et panafricanisme	37
I.4 La Nation d'Islam et le rastafarisme à la lumière du Garveyisme	44
Partie1: Les activités de Marcus Garvey et l'<i>Universal Negro Improvement Association</i>	51
1.1 Introduction	52
1.2 Le fondamentalisme africain	77
1.3 La Black Star Line Steamship Incorporation	88
1.4 Le retour en Afrique	96
1.5 La presse	102
1.6 Marcus Garvey, l' <i>Universal Negro Improvement Association</i> et la religion	112
Conclusion partie1	125
Partie2: La Nation d'Islam, une "nation" dans la nation	131
2.1 Introduction	132
2.2 Esclavage et conversion au christianisme	135
2.3 Le christianisme afro-américain	151
2.4 Liens historiques entre les Afro-américains et l'islam	172
2.5 Grande Migration et urbanisation de la communauté afro-américaine	180
2.6 Le XX ^e siècle et le rejet du christianisme: le Moorish Science Temple of America et le mouvement Ahmadiyya, 1893-1930	185
2.7 La Nation d'Islam: "Première Résurrection"	203
Conclusion partie2	246
Partie3: Le rastafarisme, le prisme de l'Ethiopie	249
3.1 Introduction	250
3.2 Esclavage en Jamaïque	255
3.3 Organisation de la société jamaïcaine	267
3.4 Les Afro-jamaïcains et le rapport au christianisme: les religions africaines, caribéennes, églises baptistes et méthodistes	274
3.5 Migrations jamaïcaines au début du XX ^e siècle	287
3.6 La nation éthiopienne et la tradition éthiopianiste dans le contexte international des années 1930	298
3.7 Emergence du rastafarisme	313

Partie4: Nation d'Islam et rastafarisme : regards croisés	354
4.1 Le racialisme religieux	355
4.2 La territorialisation	365
4.3 Le processus d'humanisation du divin	376
4.4 « Négritude » et africanité	382
Conclusion générale	386
 Bibliographie	 395
B.1 Diaspora	395
B2. Nationalisme noir, P(p)anafricanisme	402
B.3 Nation d'Islam, histoire afro-américaine	406
B.4 Rastafarisme, Jamaïque	413
B.5 Marcus Garvey, UNIA	431
B.6 Divers	437
 Index	 443

INTRODUCTION :

Race, nationalisme et religion dans la diaspora africaine des Amériques

I.1 La notion de « diaspora » appliquée aux Amériques noires

Le sujet de cette thèse porte sur l'apparition des deux mouvements socio-politico religieux que sont la Nation d'Islam afro-américaine et le rastafarisme jamaïcain¹. A travers le prisme de la diaspora africaine et la période historique ayant immédiatement fait suite aux activités de Marcus Garvey, notre propos entreprendra la description et l'analyse des contextes qui favorisèrent l'émergence de ces deux expressions nationalistes noires des Amériques ayant choisi de mener leurs luttes identitaires respectives par le biais de la religion.

Les « Amériques Noires » telles qu'elles ont été conceptualisées dans les travaux de Roger Bastide (1967)² sont constituées de l'espace géographique, culturel et historique des Amériques « découvertes » puis colonisées par les Européens à partir de la fin du XVe siècle. L'espace géographique que couvrira cette thèse sera l'archipel des Antilles, plus

¹ En anglais : « Rastafari » ou « rastafarianism ». Autres traductions usitées en français : « rastafarisme » et « rastafari ». Voir Chrisine Chivallon, *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris : CNRS Editions, 2004 et Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire. Manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris : L'Harmattan, 2006. Pour le présent travail, nous emploierons « rastafarisme ».

² Un concept à travers lequel l'anthropologue français met en lumière une double culture s'exprimant de manière simultanée par le biais de la résistance culturelle manifeste dans la reconstruction de modèles d'identification marqués par leur origine africaine d'une part, et la rupture avec ces mêmes modèles d'identification d'origine africaine du fait de la pression exercée par les milieux esclavagistes, d'autre part.

spécifiquement la Caraïbe anglophone à travers la Jamaïque, île faisant partie des grandes Antilles, et l'Amérique du Nord, à travers les Etats-Unis. L'espace que nous venons de définir, parce qu'il englobe de manière simultanée la géographie, l'histoire et des expressions culturelles diverses, nécessite un cadre théorique qui permette une approche systématique. Le concept de diaspora remplira ce cadre ; ainsi nous appliquerons ce modèle à la Nation d'Islam, au rastafarisme et aux activités qui furent menées par Marcus Garvey et *l'Universal Negro Improvement Association (UNIA)*.

Apparues dans deux centres urbains des Amériques des années 1930 (Detroit aux Etats-Unis et Kingston en Jamaïque), la Nation d'Islam et le rastafarisme découlent logiquement de *l'UNIA* du militant jamaïcain Marcus Garvey. Toutefois, pour ces deux groupes, la lutte menant à la libération totale du Noir des Amériques repose presque exclusivement sur le rapport à la religion et plus particulièrement au christianisme. Parce qu'ils renégocient les limites entre sacré et profane, la Nation d'Islam et le rastafarisme s'interrogent sur les enjeux de la représentation du divin et son impact au niveau historique et politique. De ce fait, l'orientation donnée à cette thèse visera à souligner le questionnement fondamental auquel tentent de répondre ces deux groupes, comme nous le verrons, chacun à sa façon. Quels sont le sens et le poids qui doivent être attribués à une telle interrogation portant sur l'existence présumée de liens entre race et religion ? Quelle portée cette interrogation peut-elle revêtir dans le contexte des populations d'origines africaines lointaines de ces deux pays des Amériques ? Car si l'on se penche sur ces deux groupes que sont les Afro-Américains et les Afro-Jamaïquains, force est de constater très rapidement

la complexité des élans identitaires qu'ils formulent dans une dynamique de résistance politique, culturelle ou religieuse.

L'île de la Jamaïque et les Etats-Unis sont les aires géographiques et politiques situées au cœur de notre étude. L'histoire de ces deux pays ne peut être dissociée de celles de la traite négrière et de l'esclavage, du colonialisme et du racisme institutionnel. Ce dernier est utilisé dans le présent travail comme désignant toute forme et tout exercice d'oppression et de discrimination basés sur l'appartenance « raciale » à l'échelle nationale, garantis par l'Etat aussi bien *de jure* que *de facto*. Cet ensemble de données historiques contribua à conférer un aspect spécifique aux relations raciales qui régissent les différentes communautés de ces pays, ainsi qu'à la constitution de différentes identités au sein même de ces groupes. Il s'agira donc de prendre pour point de départ le domaine des relations interraciales pour parvenir à celui des relations intra-raciales ou ethniques. Ainsi, l'on passera des contextes particuliers des deux pays étudiés, avec leur opposition, faussement simple, entre Noirs et Blancs, à l'étude plus nuancée des identités noires qui ont été élaborées par la Nation d'Islam et le rastafarisme à l'intérieur même des populations d'origine africaine dont sont issus ces deux groupes.

Dans la communauté scientifique française et francophone, le terme « diaspora » a rarement été utilisé pour décrire les populations noires des Amériques. Ce choix sémantique s'oppose au fait que le terme en question a été accepté dans le monde anglophone, et plus spécifiquement nord-américain, depuis 1966³ (Chivallon, 2004, 32). Christine Chivallon explique

³ George Shepperson, « The African Abroad or the African Diaspora », *African Forum*, 2, 1966, p. 76-93.

la cause de cette différenciation terminologique en invoquant le caractère « discriminatoire » que revêt ce déni du statut de diaspora à certaines populations du globe qui en ont pourtant toutes les caractéristiques (Chivallon, 2004, 32-33). Cependant, dans le but de nuancer ce concept généralisant que peut s'avérer être la diaspora des Amériques noires, notre travail propose de discerner les deux grandes orientations que peut prendre le terme : la diaspora africaine et la diaspora noire. Le premier terme est décrit comme classique en ce qu'il fait référence aux divers héritages africains et le positionnement central qu'occupe le continent d'origine, la terre-mère, dans la construction identitaire. Le second terme, quant à lui, s'inscrit dans un cadre contemporain et décentralise le continent africain pour se concentrer sur la signification de la question raciale dans l'aire Atlantique. Dans ce cas de figure, les travaux de Paul Gilroy (1993) représentent un archétype théorique reconnu (Chivallon, 2004, 33-34).

Scientifiquement appréhendée comme un « tryptique » composé de l'identité, du territoire et de la mémoire, la diaspora noire ou africaine des Amériques est liée à la notion d'hybridité⁴. Les penseurs du courant postmoderne, dont Homi Bhabha, envisagent le « tryptique » diasporique comme un espace interstitiel permettant de s'éloigner autant que possible de toute catégorisation binaire - forcément limitée - qui ne reflète aucunement la réalité (Bertomière ; Chivallon, 2006, 16-17). L'approche des Amériques noires à travers le prisme diasporique met en avant les thèmes de l'identité, de la communauté, de la nation, et du transnationalisme. La diaspora peut

⁴ Soit « le troisième espace, celui de l'entre-deux », selon les travaux de Christine Chivallon, *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris : CNRS éditions, 2004, et ceux de Paul Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge : Harvard University Press, 1993.

alors apparaître - et c'est dans ce sens qu'elle sera utilisée ici - comme une « collectivité historique » (Chivallon, 2004, 18-20).

Isidore Okpewho, quant à lui, déplore l'utilisation du terme pour décrire uniquement le départ de l'Afrique. Pour Okpewho, la diaspora africaine inclut non seulement le départ du continent, mais également les divers mouvements des populations de descendance africaine à travers les nouveaux espaces qu'elles ont occupés historiquement. De ce fait, la vision mise en avant par Okpewho est celle d'un « espace global, une toile mondiale » qui, dans son approche strictement géographique, ne se confine donc pas à la seule zone de l'Atlantique (Okpewho, 2001, xiv). Du point de vue des idées et des thèmes majeurs constituant le discours diasporique, l'auteur en distingue deux : le positionnement et l'identité (Okpewho, 1995, xxiii). Ayant participé à l'ouvrage collectif dirigé par Okpewho, Jacqueline McLeod présente de la manière suivante du concept de diaspora appliqué aux Noirs des Amériques:

People of African descent in the New World (the Americas and the Caribbean) share a common set of experiences: domination and resistance, slavery and emancipation, the pursuit of freedom, and struggle against racism. Yet no single explanation can capture the varied experiences of black people in diaspora. (...) What the African diaspora paradigm affords us, therefore, is an opportunity for a genuinely comparative perspective that illuminates the particular historical experiences of African people both on the African continent and its diaspora. (Clark Hine; McLeod, 1999, xix)

Le concept de la diaspora africaine implique cette fois une approche comparatiste. Cependant, si d'un point de vue méthodologique et conceptuel l'utilisation de cette notion peut s'avérer extrêmement efficace, elle ne doit en rien masquer la diversité et la complexité des expériences particulières qui obéissent aux particularismes régionaux ou nationaux.

Au vu des différentes approches théoriques de ce concept de diaspora, notre travail sera basé sur la définition suivante, proposée par l'historien américain Joseph Harris :

[...] The African Diaspora embodies the following: the voluntary and forced dispersion of Africans at different periods in history and in several directions; the emergence of a cultural identity abroad without losing the African base, either spiritually or physically; the psychological or physical return to the homeland, Africa. Thus viewed, the African diaspora assumes the character of a dynamic, ongoing and complex phenomenon stretching across time and geography. (Harris, 1982)

Cette définition de Joseph Harris est significative, même si l'on ne peut s'empêcher de s'interroger sur le sens qu'elle donne à ce qu'il nomme « base africaine »⁵. La conception même du continent africain se situe au cœur des interrogations soulevées. En effet, cet espace peut être appréhendé de multiples façons : de manière strictement géographique, en tant que lien culturel homogène ou non, d'un point de vue relevant de la signification symbolique, ou enfin, d'un point de vue « racial » (noir ou simplement non-blanc). Comme il le sera démontré ultérieurement, l'identité africaine en tant que telle n'est pas nécessairement placée au cœur des conceptions identitaires des deux groupes de populations noires des Amériques qui sont au centre de notre étude. Il semblerait que la notion d'appartenance raciale constitue un point d'ancrage, comme en témoigne la récurrence de cette notion. En conséquence, le terme de « base africaine » peut, à nos yeux, être remplacé tout simplement par la notion d'une origine africaine, voire noire, et la manière dont ces populations choisissent de se positionner par rapport à celle-ci. En effet, il sera démontré dans ce travail que le continent africain

⁵ Sur ce sujet, voir: Valentin I. Mudimbe: *The Idea of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

peut se voir décentré dans la diaspora africaine. Ce mouvement de centralisation/décentralisation du continent africain constitue une des différences les plus marquées entre le rastafarisme et la Nation d'Islam.

Enfin, lorsque l'on évoque la Diaspora Africaine des Amériques, celle-ci doit être envisagée sous deux angles distincts. En premier lieu, cette diaspora doit être perçue comme le résultat historique des migrations, dans un premier temps involontaires, puis volontaires (bien que pour le plus souvent nécessaires), des populations d'origine africaine à travers les Amériques. Dans un second temps, le terme de diaspora implique également une internationalisation de la conscience noire, ou du moins non-blanche, à partir des années 1920⁶. Le terme « internationalisation » permet de mettre en lumière les contacts transnationaux entre les différentes populations noires américaines qui, dans la première moitié du XXe siècle, ont donné lieu à une identité raciale ayant largement dépassé les appartenances strictement nationales des communautés d'où cette identité a émergé. Cela dit, rappelons que la validité et la pertinence du terme diaspora suscite le scepticisme de maints spécialistes⁷. L'histoire, il est vrai, semble démontrer que les Noirs des Amériques, à première vue, ne semblent être liés que par une histoire commune et longue de racisme, discrimination et oppression. Ces liens, historiques, mémoriels et culturels⁸ sont-ils suffisants pour construire une ou plusieurs identités stables et durables ? A cela, on peut

⁶ Sur ce point, se reporter au prologue de l'ouvrage de Brent Hayes Edward, *The Practice of Diaspora : Literature, Translation and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

⁷ Voir « The Uses of Diaspora », de l'Américain Brent Hayes Edwards, *Social Text* 66, Volume 19, No 1, Duke University Press, Spring 2001, p. 45-66.

⁸ Sur cette question, se référer à l'ouvrage de Bernard Makhosezwe Magubane, *The Ties That Bind: African American Consciousness of Africa*, Trenton, NJ: Africa World Press, 1987.

avancer l'idée que toute identité noire globale ne peut survivre que si les liens unissant ces populations parviennent à dépasser l'oppression et se manifester également dans les domaines de la culture, des langues parlées, de la religion et de la spiritualité. En traitant du phénomène diasporique dans le contexte des Amériques noires, Christine Chivallon déclare :

Il y a d'un côté un contexte et des conditions, de l'autre les processus de formation identitaire. S'agissant de la diaspora qui intéresse cet ouvrage [La Diaspora noire des Amériques], les conditions sont celles de la dispersion forcée dans un contexte d'extrême coercition. Dans une perspective constructiviste, les identités sont conçues comme des agencements collectifs fabriqués en fonction de ce contexte et pourvoyeurs d'attributs et valeurs considérés comme propres à un groupe. Il nous faut chercher à comprendre les choix qui les animent comme les contraintes qui les limitent dans la mise en œuvre de tel ou tel modèle d'identification. (Chivallon, 2004, 35)

Le concept plus général (c'est à dire au sens littéral du terme « diaspora africaine ») désigne les populations d'origine africaine vivant en dehors du continent. Le terme est vecteur d'une réalité indéniable qui se manifeste aussi bien à travers les sites géographiques desquels ont émergé la Nation d'Islam et le rastafarisme, qu'à travers une expérience commune à l'échelle continentale de la traite négrière et de l'esclavage

Le concept de « diaspora » implique une dispersion ainsi que les causes multiples, successives et historiques de celle-ci. Des conditions historiques précises entraînent la production d'identités particulières. Les motifs de la dispersion initiale (désastre, expansion marchande, migration de travail) doivent subséquemment être pris en compte. Il en est de même pour les conditions que ces motifs supposent au sein des sociétés d'installation. Il est ainsi nécessaire de s'interroger sur l'installation et le statut des

« diasporés »⁹ dans la nouvelle société. Ceux-ci y arrivent-ils en position de force ou de faiblesse, en tant qu'élite économique, intellectuelle, ou en tant que simple main-d'œuvre soumise ? La somme de ces données jouera un rôle non négligeable sur la production de la collectivité à proprement parler, en rapport avec les conditions spécifiques de l'expérience de la dispersion (Chivallon, 2004, 220).

En posant la problématique en ces termes, on peut alors soulever les questions relatives aux ressources accessibles aux groupes dispersés. Celles-ci constituent pour les « diasporés » les moyens leur permettant d'affirmer leur présence collective dans la nouvelle société. En effet, il s'agit indéniablement de relations de pouvoir entre les différentes collectivités et identités dont il est question dans cette configuration. Le terme de « politique » est utilisé ici comme représentant l'ensemble des relations de pouvoir au sein d'un groupe donné. Ces relations se manifestent au travers de processus fonctionnant aussi bien au niveau des institutions que du symbole et ont pour but de maîtriser et de pérenniser le projet du groupe en question. A cela, ajoutons que les diasporas se nourrissent d'éléments endogènes et exogènes. Les éléments exogènes englobent les phénomènes d'exclusion, de discrimination et de marginalisation sociale et économique. Les éléments endogènes, pour leur part, se profilent dans la manière de composer avec cet ordre imposé et de faire coexister une « souffrance constitutive » avec des « savoir-faire de survie » (Chivallon, 2004, 222 ; Clifford, 1994, 311). De ce fait, sur la base du vécu local, des cercles d'identification se superposent et nourrissent des discours articulés mais

⁹ Le terme, utilisé dans les travaux du géographe français Michel Bruneau, désigne les peuples et individus issus des diasporas. Voir, Michel Bruneau, *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris : Anthropos, 2004.

distincts selon les moments, les enjeux, les stratégies adoptées, tout cela, dans le cadre d'une politique qualifiée de « positionnement » par le britannique Stuart Hall¹⁰. Les politiques identitaires, pour pouvoir être interprétées de manière juste, requièrent une mise en contexte dans l'expérience d'un ordre racialisé (Chivallon, Martin, 2006, 344 ; Patterson, 2006 ; Hintzen, 2006). C'est en cela que la question identitaire émane de la notion de différence et non de celle de l'essence.

On se doit, cependant, de prendre garde à une utilisation abusive du terme diaspora. En effet, les termes « diaspora » et « migration » ne sont pas interchangeables. Il est important de faire la distinction entre les deux. La notion de diaspora possède une articulation double qui est axée autour des notions de temporalité et de spatialité. L'effet produit est l'émergence d'une tension opposant l'ailleurs originel et le futur idéalisé. Ainsi, les « diasporés », parce qu'ils se trouvent en situation d'exil, ne peuvent envisager qu'un retour aux sources idéal vers une Terre Promise. Par ailleurs, la notion de diaspora implique un maintien conséquent de liens culturels, linguistiques, religieux, historiques et affectifs avec le lieu d'origine. De son côté, la notion de migration, au moins en théorie, implique une assimilation dans le nouveau pays, une durée moindre, une acceptation de la nouvelle citoyenneté, de la nouvelle langue et des mœurs et coutumes du pays (Palmer, 2000).

Dans les premiers temps de son utilisation, le terme de diaspora a servi à décrire exclusivement la dispersion du peuple juif dans le monde (Bruneau, 2004, 7). L'étymologie du mot provient du grec ancien : *speirein*

¹⁰ Stuart Hall, « Cultural Identity and Diaspora », in Patrick Williams and Laura Christman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1994, p. 392-403.

(semer) et le verbe composé *diaspeirein* (disséminer). Ces termes ont été empruntés au vocabulaire religieux des Juifs hellénophones d’Egypte dans le texte de la Bible de Septante¹¹, la traduction en grec de textes écrits en hébreu et en araméen. Ces termes décrivent la dispersion d’une population (Bruneau, 2004, 8 ; Deutéronome 28 :25). Dans ce cas de figure spécifique, la diaspora désigne tant un départ forcé dans le but de chercher refuge qu’une colonisation agressive (Bruneau, 2004, 22). Néanmoins, à travers le maniement de la symbolique de Babylone, telle qu’elle est décrite dans l’Ancien Testament, c’est-à-dire une terre d’exil et de captivité, l’idée de catastrophe s’est très rapidement greffée à l’utilisation du terme « diaspora » dans la langue grecque (Robin, 2006, 40). Cette origine spécifique a apporté à la définition une teinte judéo-centrée, mais également un aspect victimaire. Cette teinte religieuse ne disparaîtra qu’à la fin du vingtième siècle avec la revendication du statut de diaspora par d’autres populations - tels les Noirs des Amériques – qui, jusqu’alors, n’apparaissaient pas dans cette classification.

A partir de l’Antiquité, le terme de « diaspora » vient à désigner la dispersion forcée de populations des suites de guerres ou de révolutions. L’utilisation du terme à cette période met en exergue les notions d’arrachement et de déracinement. Dans l’Europe de la fin du XVIIIe siècle, un autre sens vient s’ajouter à la définition précédente, celle de la dispersion des choses, des idées et des peuples. Dans un sens purement religieux, la diaspora a également désigné la dispersion des missionnaires de l’Eglise après la mise à mort et la résurrection de Jésus-Christ. Cette vision implique

¹¹ Datant du III^e siècle avant J.-C., la Bible des Septante est la traduction en grec de la Bible hébraïque, réalisée par 70 lettrés juifs d’Alexandrie. Voir Stéphane Dufoix, *Les Diasporas*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003, p. 7.

une intervention divine à laquelle vient s'agréger une mission confiée par Dieu à une population particulière (Bruneau, 2004, 11). En définitive, la notion de diaspora englobe le religieux et le politique, ainsi que toute migration connotée négativement, quels qu'en soient les motifs déterminants. Enfin, dans le domaine des sciences sociales, l'utilisation du terme est récente. En effet, l'utilisation du concept se banalise dans le monde anglo-saxon et en France respectivement dans les années 1970 et 1980 (Bruneau, 2004, 10).

Plusieurs éléments essentiels sont à prendre en compte dans la caractérisation de la diaspora. Tout d'abord, puisqu'elle sous-entend une installation dans un nouvel environnement, la durée de l'éloignement est un facteur décisif. Cette installation implique l'existence d'une communauté homogène pérenne ainsi que l'établissement de liens spécifiques avec la société d'accueil et le travail de mémoire qui y est effectué. Dans un second temps, apparaissent la référence et l'allégeance à une nation tout en sacralisant ce territoire d'origine. Les travaux de W. Safran (1991), plus tard améliorés par ceux de R. Cohen (1997 ; 2006), font état des dix points essentiels dans la définition de la diaspora. En première position se place la constatation d'une dispersion d'une population à partir d'un centre vers au moins deux régions périphériques étrangères. Ensuite suivent le maintien d'une mémoire collective du lieu d'origine et la conscience d'une impossible acceptation par la société d'accueil. L'objectif d'un retour vers le lieu d'origine idéalisé se situe en quatrième position. En cinquième et sixième positions apparaissent le sentiment d'obligation collective à défendre et maintenir en sécurité le pays d'origine ainsi que le maintien, à

titre individuel ou collectif, de liens avec le pays d'origine. A ces premiers éléments, Cohen (1997 ; 2006) ajoute les quatre derniers éléments : la migration volontaire, la conscience ethnique sur un long terme, l'apparition d'une créativité nouvelle et le développement et le maintien de sympathie et de solidarité avec les membres de la même diaspora présents dans d'autres pays. Pour Michel Bruneau cependant, seules trois caractéristiques de la diaspora sont essentielles : la conscience et la revendication identitaire, ethnique ou nationale (Bruneau, 2004, 20-24). De ce fait, les « diasporés » peuvent être correctement intégrés dans leur pays d'accueil, mais jamais au point d'y être entièrement assimilés. En effet, un tel processus engendrerait la perte de la conscience identitaire, si nécessaire au statut diasporique. L'assimilation engendrerait en outre la disparition d'organisations politiques, religieuses et/ou culturelles ainsi que celle des contacts diversifiés avec le territoire ou le pays d'origine. Pour le géographe français, l'appartenance à une diaspora est un choix volontaire et conscient. Pouvant ainsi adopter un large éventail d'expressions, la notion de diaspora peut également être appréhendée par le biais de l'organisation sociale, de la conscientisation, de la production culturelle ou de l'orientation politique.

D'un point de vue général, la notion de diaspora contient une dimension spatiale et territoriale, mais dans le cadre des « Amériques Noires », la dimension historique s'impose. En effet, les sociétés des « Amériques Noires » sont liées par l'expérience de la traite négrière, de l'esclavage et - dans une moindre mesure - par le vécu dans des sociétés dont l'économie reposa principalement sur le système des plantations

agricoles. Il est néanmoins évident que l'ensemble de ces facteurs ne doit en rien masquer les variations, aussi bien locales qu'historiques.

Cette dimension historique revêt un caractère particulier dans le cadre de la diaspora noire/africaine des Amériques lorsque l'on se penche sur la question du lien unissant les « diasporés », et leurs lieux ou territoires d'origine. Ce lien peut reposer sur ce que le géographe Michel Bruneau nomme le « capital symbolique et iconographique » que possède la communauté en diaspora. Ce capital, élaboré à partir des symboles constitutifs de la diaspora, tels que la religion, le passé politique, la mémoire et l'organisation sociale, lui permet de surmonter l'obstacle de la distance et, dans le cas des Noirs des Amériques, celle du temps. La foi en « icônes » et personnes développée par la diaspora cimente et délimite l'appartenance au groupe (Bruneau, 2004). L'iconographie participe donc du « méta-récit », le récit collectif stable, mis en avant par Christine Chivallon (Chivallon, 2004) et à travers lequel apparaissent des institutions politiques et le partage des symboles collectifs (Chivallon et Martin, 2006, 341).

Si les « diasporés », dispersés à l'échelle régionale, continentale ou même mondiale, ont le sentiment d'appartenir à une nation en exil et d'être les porteurs d'un idéal qui se rapporte à un territoire d'origine imaginaire ou réel, mais toujours imaginé, la Nation d'Islam et le rastafarisme offrent alors, chacun à leur manière, deux exemples distincts mais communs de cet idéal et ce territoire imaginés. Ceci étant, rappelons que ces deux entreprises religieuses représentent des échantillons, illustratifs plutôt que représentatifs, de cette diaspora.

Dans les années 1990, les partisans postmodernes du culturalisme et du déconstructivisme, à l'instar de Stuart Hall (Hall, 1990), Paul Gilroy (Gilroy, 1993) et James Clifford (Clifford, 1994), se sont emparés du concept de diaspora pour l'appliquer à l'espace atlantique. Selon l'analyse de Michel Bruneau, ces théoriciens :

[...] proposent une vision décentrée, prenant en compte les frontières de la diaspora et les flux d'échanges, entre ses divers pôles, plutôt que son centre et la fixité de l'Etat-nation, en s'ouvrant à la condition postmoderne, hybride et changeante. Ils mettent l'accent sur les réseaux reliant ces pôles de la diaspora plutôt que sur le territoire de l'Etat-nation et le mythe du retour. (Bruneau, 2004, 12-13)

En ayant pris le parti d'inscrire nos travaux dans la lignée de ce courant théorique, le concept de diaspora nous apparaît utile dans l'analyse de la vaste formation culturelle des Amériques produite par les descendants d'esclaves amenés depuis l'Afrique par le biais de la traite négrière, puis sédentarisés dans les Amériques par l'institutionnalisation de l'esclavage. L'historien Colin Palmer (1998, 22-27) invoque le concept de « diaspora pré-moderne » pour décrire la dispersion survenue, il y a des millénaires, lors de laquelle les êtres humains ont quitté le continent africain pour se diriger vers d'autres parties du globe. La question se pose alors de savoir si, d'un point de vue scientifique, il est pertinent de considérer ces peuples migratoires comme des Africains, avec toutes les implications que cette identité continentale engendrerait de nos jours ? Ceci étant, cette diaspora se distingue, toujours selon l'historien, de la diaspora dite « moderne », qui se caractérise par le processus de racialisation qu'elle initia.

Lorsqu'on désire se focaliser sur l'histoire des Noirs des Amériques, il devient primordial de délimiter leur univers culturel, catégorisé en quatre

vastes théories par la recherche universitaire. La première d'entre elles, la thèse dite de « continuité » ardemment défendue par Melville Herskovits (1958 ; 1966) et Roger Bastide (1967), met en avant l'existence de la continuité culturelle entre les cultures africaines et afro-américaines (au sens large du terme) dans le sens où le déracinement et la violence radicale de la traite et de l'esclavage n'ont pas éradiqué de manière totale les cultures africaines d'origine des esclaves. La thèse de la « créolisation » nuance, quant à elle, la thèse de la « continuité » en ce sens qu'elle postule que les sociétés fondées par les anciens esclaves sont le fruit de changements culturels continus par le biais d'un processus d'acculturation et d'interactions culturelles permanentes et ont eu pour résultat la création de cultures nouvelles, issues de la rencontre d'univers différents (Daniel, 2006, 361). Par ailleurs, l'afrocentrisme, théorie plus récente, reconnaît un eurocentrisme et propose une relecture de l'histoire et de la culture par le prisme de l'Afrique, berceau de toutes les civilisations. La recherche francophone, pour sa part, s'est d'avantage orientée vers la thèse de l'aliénation selon laquelle la traite et l'esclavage ont constitué une rupture majeure pour les esclaves et leurs descendants qui se sont vu imposer une acculturation forcée et totale, teintée toutefois d'une touche d'hybridité (Chivallon, 2004).

La diversité des approches de l'espace noir des Amériques souligne combien la diaspora qualifiée de « noire » ou « africaine », selon l'angle d'approche¹², est le creuset de réalités qui peuvent considérablement différer. C'est en cela qu'une telle notion peut paraître paradoxale car il

¹² Le premier terme met l'accent sur le construit racial tandis que le second met davantage en avant la question de l'origine commune ; nous verrons tout au long de ce travail combien cette différence de « positionnement » varie selon les lieux et les époques.

s'agit « d'une unité s'exprimant au travers d'une diversité » (Chivallon, 2004, 219). La diaspora noire/africaine, envisagée ici comme « construit social », se caractérise par la production, dans un espace et une histoire donnés, d'identités sociales élaborées dans des contextes sociaux spécifiques. Le concept de diaspora se révèle d'une immense utilité dans la mesure où il permet d'englober cette diversité collective des formations culturelles noires américaines (Chivallon, 2004, 219).

Il est nécessaire de distinguer trois formes de diaspora dans l'univers culturel des Amériques noires. Premièrement, le tryptique identité-mémoire-territoire correspond au « modèle classique ». Ensuite, le « modèle hybride » englobe la multiplicité culturelle sur fond d'essentialisme communautaire. Enfin, « la non-diaspora » illustre l'absence de diaspora si l'on venait à considérer que l'aire culturelle concernée est trop vaste et diversifiée pour y déceler une quelconque forme d'unicité. En outre, la notion de diaspora permet la délimitation de la communauté, en montrant l'unicité des caractéristiques collectives de peuples donnés dans des conditions de privation de leur lieu d'origine. Ainsi, la diaspora sert à aborder les questions identitaires en prenant en compte l'implication fondamentale de la structuration des rapports sociaux et l'élaboration de ces identités dans un contexte précis.

Dans les contextes des Amériques noires, le concept de diaspora force l'interrogation sur les conditions de dispersion et d'installation. Il devient alors nécessaire, dans un premier temps, d'établir une distinction entre les processus d'auto-identification de ceux des identifications externes. Cela reste pertinent, même si Roger Brubaker (2001) a démontré que le

processus d'auto-identification se situait dans une relation dialectique avec l'identification externe (Chivallon, 2004, 221). Dans un second temps, une autre nécessité s'impose, celle de mettre en lumière ce qui relève de relations entre l'individu et les autres membres du groupe, en opposition à ce relève du domaine de l'imposition d'un ordre totalement extérieur, par conséquent forcément plus difficile à négocier. Ainsi, dans un contexte diasporique, il est fondamental d'être en mesure de repérer les agents et institutions capables « de nommer, et d'identifier, de catégoriser » (Brubaker, 2001, 75) et de détenir « le monopole non seulement de la violence physique légitime, mais aussi la violence symbolique légitime » (ibid.). Tout en gardant en mémoire les débats portant sur l'hégémonie du pouvoir central ainsi que la répartition et la diffusion de ce même pouvoir, force est de constater l'existence de rapports sociaux mis en place à partir d'un accès inégalitaire aux ressources de la symbolisation de l'identité (Chivallon, 2004, 221). Le résultat est donc clair : dans le processus de formation identitaire, la construction n'opèrera pas de la même manière entre les différents groupes sociaux en présence, parmi lesquels doivent être distingués ceux possédant la capacité de produire des « agents identificateurs » en mesure d'imposer un ordre du monde, de ceux qui ont peu ou aucun accès aux rouages d'un pouvoir capable de s'exercer sur l'autre (Chivallon, 2004, 222).

Dans ce contexte particulier, l'identité diasporique produite prend la forme d'une subjectivité qui émerge d'un phénomène collectif de déplacement et de dispersion. L'élaboration de cette subjectivité naît d'un déni de citoyenneté ou d'appartenance nationale dans un territoire où le

discours dominant s'articule autour de la catégorisation raciale (Hintzen, 2006, 107). L'identité diasporique, en outre, se démarque par son caractère fluide, non fixe, fuyant. Cela s'explique par les espaces et les histoires spécifiques englobés par le concept de diaspora. Un concept à travers lequel la question de l'invention du lieu d'origine, bien que reposant constamment sur une contre-vérité ontologique, se révèle être d'une utilité centrale en ce qu'elle permet de transcender les différences relatives à l'espace, l'histoire ou la classe - chacune souvent effacée par la catégorisation raciale - pour parvenir à une solidarité. De fait, l'identité diasporique se présente alors comme une citoyenneté culturelle pour laquelle l'approche du continent africain illustre le rapport existant entre la race, le territoire et le sentiment d'appartenance. L'identité diasporique partagée par les Noirs des Amériques joue alors le rôle d'une « intimité raciale » (Hintzen, 2006, 110).

Cet ordre des choses provient du fait qu'à la période de la découverte des Amériques et du projet colonial européen qui en résulta, seules les populations jugées « civilisées » et par conséquent exclusivement européennes furent en mesure de participer à l'exercice du pouvoir. En mettant tout en œuvre pour que seuls les « civilisés » puissent faire partie de l'Etat moderne, la classe dominante du « Nouveau Monde » établit d'emblée un parallèle fort entre le concept de nation et celui de civilisation. Par ailleurs, à partir du moment où l'esclavage, tel qu'il fut pratiqué dans le « Nouveau Monde », s'est concentré de manière exclusive sur les personnes d'origine africaine, soit en stigmatisant la couleur de peau, mais également le type de cheveux et les traits phénotypiques, épargnant *de facto* les Amérindiens et les Européens, le rapport à l'histoire se trouve par

conséquent indissociable d'un rapport au corps stigmatisé. La « race » noire s'est ainsi retrouvée à la fois exclue de et incluse dans la Nation. Élément déterminant en sa qualité de symbole constitutif - « constitutive outside », selon Hintzen - dans l'organisation sociale de la Nation, les Noirs, en tant que marqueurs de référence et de différence, se sont vu inclus de force dans la nation de manière à pouvoir en être exclus de manière légitime (Hintzen, 2006, 108-109). Cette légitimité est née de l'élaboration de discours visant à inférioriser les Noirs, en édifiant des théories basées sur des raisons liées à la nature et à l'histoire. La nature ayant rendu les Noirs incapables de tout développement et progrès, l'évolution historique ne fut envisagée pour eux que par le biais du contact avec et sous l'égide des « civilisés » (Hintzen, 2006, 109). Ceci étant, la diaspora noire/africaine ne se pose pas comme simple contre-culture, mais comme faisant véritablement partie intégrante de la formation du monde moderne, un argument que Tiffany Patterson développe de la manière suivante :

One reason why New World Black cultures appear « counter » to traditional narratives has to do with Europe's exorcising of blackness for its own invented traditions, empires, and fictions of superiority and racial purity. (Patterson, 2006, 127)

Le critère de dispersion forcée, dans le cadre de la traite négrière, est primordial dans l'appréhension de la diaspora noire/africaine des Amériques. De manière logique, ce critère implique la confrontation à un rapport de domination qui s'est prolongé par delà l'événement fondateur de la dispersion par le biais de l'esclavage. La violence a été fondamentale et constitutive dans la colonisation du « Nouveau Monde ». La traite négrière constitua un arrachement et un anéantissement pour les esclaves. Par la suite, l'esclavage prolongea cette violence radicale. Enfin, les sociétés post-

abolitionnistes ont encore eu à négocier avec la pesanteur de ces héritages socio-économiques anciens. Néanmoins, les Amériques, en dépit du fait qu'elles aient été des sites d'oppression indéniable, se sont également révélées comme des sites de créativité dans lesquels des processus de réappropriation par les « diasporés » originaires d'Afrique ont véritablement eu lieu. Il faut sur ce point se tourner vers les travaux de Cohen (1995, 1997) qui ont ajouté des caractéristiques de la diaspora aux catégorisations initialement élaborées par W. Safran, comme nous l'avons mentionné précédemment, notamment dans la vision des « sites de créativité » qu'il y développe.

Dans l'analyse de l'articulation de rapports sociaux, il s'avère nécessaire d'accéder à un niveau de généralité d'où se dégagent des lignes de force et des tendances marquées. Ainsi, la spécificité des cultures des Amériques noires émane de la confrontation longue, répétée, reproduite, réactualisée avec le pouvoir de l'imposition de catégories dont la maîtrise appartient à l'autre, issu de l'extérieur (Chivallon, 2004, 224). Cette diaspora nous apparaît donc comme étant à la fois un processus et une condition. Elle est processus dans la mesure où elle donne lieu à des aménagements dynamiques des identités du fait du mouvement et des migrations qui la fondent. Elle est condition dans la mesure où ces identités aménagées évoluent dans un contexte global au cœur duquel opèrent des systèmes hiérarchiques basés sur la race et le genre (Patterson et Kelley, 2000, 20) et sont imaginées sur la base de la production culturelle et la lutte politique (Patterson, 2006, 128). Finalement, les narrations qui traitent des manières diverses - à la fois convergentes et divergentes - de faire siens les

motifs de l'Afrique et de l'esclavage selon des modalités toujours potentiellement critiques, constituent la « communauté de discours » qu'est la diaspora noire/africaine (Scott, 1997). Cette conception discursive de l'identité diasporique ne conçoit l'identité comme n'existant que dans les discours qui la proclament et comme possédant des vertus mobilisatrices qui en font un instrument de changement, y compris un changement politique (Chivallon, Martin, 2006, 343).

Dans l'ouvrage *The African Diaspora : African Origins and New World Identities* (Okpewho, Boyce Davies, Mazrui, 2001, xii) qu'il a codirigé, Isidore Okpewho évoque l'impératif de la main d'œuvre comme raison historique principale qui, selon lui, explique la présence africaine dans les Amériques. Le besoin de main d'œuvre bon marché nécessaire au développement et à l'exploitation optimale des nouvelles colonies européennes a engendré d'abord la traite négrière, puis l'institutionnalisation de l'esclavage à travers tout le continent.

Prenant garde de ne pas sombrer dans l'essentialisme, les travaux de Christine Chivallon nous rappellent, cependant, que le contexte des Amériques noires a produit « les conditions de la discrimination raciale » ainsi que montré « la pleine utilisation de la symbolique de la couleur ». Par conséquent, pour le chercheur :

[...] quand le référent matérialisé des idéologies dominantes devient exclusivement un phénotype physique, il y a de fortes chances de rencontrer la résonance de telles élaborations auprès de ceux qui en sont l'objet, là où ils se trouvent. (Chivallon, 2004, 37)

Au sujet des populations d'ascendance africaine déplacées dans les Amériques dans le contexte de la traite négrière, Michel Bruneau (2004, 148-149), pour sa part, évoque une diaspora noire qu'il qualifie de

« prolétaire », la question est donc de s'interroger sur le dosage entre le poids de la classe et celui de la race à travers l'histoire de la Nation d'Islam et du rastafarisme.

Les peuples africains déplacés arrivèrent par bateau et furent majoritairement créolisés dans l'espace de la plantation. Par la suite, la situation économique de la majeure partie de la diaspora noire/africaine des Amériques s'avéra catastrophique dans les périodes qui suivirent les abolitions. Cet ordre des choses s'explique notamment par le problème posé par la non redistribution des terres, l'effondrement progressif des économies agricoles et l'essor industriel de la fin du XIX^e siècle, non exempt de pratiques systématiquement racistes et discriminantes à l'égard des minorités en général et des minorités raciales en particulier. L'héritage de la période esclavagiste dans les Amériques a lourdement pesé sur les populations noires des Amériques, tant au niveau « racial », que social et économique. Dans ces contextes particuliers, on est en droit d'évoquer un processus de racialisation de la pauvreté ou son inverse, celui de la paupérisation raciale.

L'étude de la diaspora noire/africaine dans l'espace des Amériques nécessite l'analyse des rapports développés entre la diaspora et l'Afrique ainsi que celle des flux migratoires au sein de cette diaspora. Le prisme de la diaspora constitue un outil d'analyse et non une fin en soi. Le concept de diaspora prend tour à tour la forme d'un processus historique et d'un projet intellectuel à travers lesquels tant les identités que les expériences sont appréhendées et comprises. Tel qu'il existe, cet outil d'analyse permet de souligner la construction de la diaspora, le développement d'une identité

diasporique et les manifestations de celle-ci du point de vue social, culturel et politique, les contributions faites par les intellectuels noirs visant à repenser l'Occident moderne, et enfin la réinvention continue du continent africain et de la diaspora au travers de la production culturelle, des migrations, des transformations des moyens de communication ainsi que de la mondialisation des capitaux. La diaspora noire/africaine s'articule ainsi autour de cinq axes essentiels. Ceux-ci incluent l'axe de la loi et du droit (restriction de l'accès à la citoyenneté), l'axe de la culture (avec la question de l'infériorisation de la production culturelle des Noirs tout en s'appropriant ou en instrumentalisant cette production à des fins politiques et/ou commerciales), l'axe économique (avec le système de la plantation), l'axe impérial (avec le développement international de modes de production industrielle basés sur la ségrégation ou le non partage) et enfin l'axe social (avec la limitation de l'élévation sociale sur la base de l'appartenance raciale). Même si cette hiérarchisation varie d'un lieu à un autre et d'une époque à une autre, elle est néanmoins présente dans tous les contextes américains (Chivallon, 2003 ; Patterson, 2006, 129).

Dans le contexte racialisé des Amériques et du binôme historique traite négrière-institution de l'esclavage qui a existé des XVIe au XIXe siècles, le nationalisme noir constitue un courant intellectuel et politique militant pour les droits des Noirs ainsi que pour une souveraineté communautaire ou nationale, aussi bien à l'intérieur qu'en dehors de la nation dans laquelle il apparaît. Si le terme spécifique et l'utilisation du concept de nationalisme noir n'a fait son apparition qu'à la seconde moitié du XXe siècle, c'est parce qu'il est lié aux avancées légales, sociales,

économiques et politiques des communautés afro-américaines. Ainsi, à travers les siècles, les velléités radicales et séparatistes ont été nombreuses, comme peuvent en témoigner les diverses révoltes d'esclaves, le phénomène de marronnage et la fondation de la Sierra Leone et du Libéria en Afrique de l'ouest. Cependant, il aura fallu que les Noirs des Amériques attendent l'obtention d'un niveau minimal de liberté individuelle et collective pour pouvoir nommer, théoriser et véritablement mettre en pratique ce nationalisme qui leur est spécifique.

I.2 Le nationalisme noir

Le nationalisme noir est un nationalisme racial dans lequel la catégorisation basée sur l'appartenance « raciale » remplace la catégorisation reposant sur l'appartenance nationale (Bruneau, 2004, 85 ; Chivallon, 2004). Dans le cadre des Amériques noires, ce nationalisme s'est décliné de manières diverses au travers des projets de retour en Afrique dès le début du XIXe siècle, des différentes expressions de P(p)anafricaines¹³, des nationalismes culturels et enfin, sujet de la présente étude, des expressions religieuses.

¹³ Ecrit avec une majuscule, le terme désigne les conférences et congrès à visée politique anticoloniale, fruits de l'alliance entre intellectuels noirs des Amériques, qui furent initiés par Henry Sylvester Williams dès 1900. Plus tard, les Africains se joignirent au projet qui favorisa l'expression des nationalismes africains émergents. Le terme écrit sans majuscule fera, quant à lui, référence aux pratiques culturelles, moins structurées dont l'objectif est le développement de liens de solidarité entre les membres de la diaspora.

Pour le contexte des Amériques, l'historien Wilson Moses propose la définition suivante du nationalisme noir:

[Classical] Black Nationalism is defined here as an ideology whose goal was the creation of an autonomous Black nation-state, with definite geographical boundaries - usually in Africa » (Moses, 1996, 1).

Bien qu'éclairante, cette déclaration nécessite d'être légèrement modifiée en soulignant le fait que les exemples offerts par les Caraïbes et l'Amérique du Sud - dans le cas des *Palmares* Brésil et des Marrons de la Jamaïque - ont démontré que la création d'un Etat noir s'est proportionnellement plus fréquemment réalisée sur le continent américain. En effet, de 1610 à 1694, les esclaves rebelles *Palmares* du Brésil défièrent les assauts militaires portugais et néerlandais et parvinrent à ériger un état indépendant dont la population, à son apogée, atteignit les quelques 5000 habitants (Conniff et Davis, 1994, 98)¹⁴. Les Marrons jamaïcains fournissent une seconde illustration de résistance et d'indépendance territoriale tout au long du XVIIIe siècle. Enfin, la colonie française de Saint-Domingue, devenue Haïti en 1804, fut la seule révolte d'esclaves fructueuse et pérenne ayant donné naissance à la première république noire du monde.

Le nationalisme noir peut également prendre la forme du droit revendiqué par les Afro-Américains à l'auto-détermination. Dans le cadre des Etats-Unis, il apparut dès la Guerre d'Indépendance lorsque, sensibles à la rhétorique révolutionnaire de l'époque, certains Noirs s'approprièrent cette dernière, soit en se joignant aux Britanniques qui leur promettaient la

¹⁴ Le phénomène du marronnage dans les Amériques est traité en profondeur dans l'ouvrage collectif majeur dirigé par Richard Price, *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Garden City, N.Y.: Anchor Press, 1973.

liberté en cas de victoire, soit en s'alliant aux colons américains, qui, en accord avec les préceptes mis alors en avant, n'auraient pas d'autre choix que d'abolir l'esclavage, s'ils parvenaient à venir à bout de la puissance métropolitaine (Moses, 1996).

Suite à la défaite britannique de 1783 et la création des Etats-Unis d'Amérique, la première moitié du XIX^e siècle¹⁵ fut le théâtre de débats opposant les partisans d'une émigration de la communauté afro-américaine à ceux qui avaient fait le choix de mener la lutte sur le territoire américain afin d'y obtenir dans un premier temps l'abolition de l'esclavage, puis par la suite la justice « raciale » et sociale. La question du retour en Afrique, matérialisé à partir de 1818, s'est alors manifestée au travers des efforts, parallèles mais simultanés, de l'afro-américain Paul Cuffee et l'émergence de *l'American Colonization Society* et la création du Liberia¹⁶. Néanmoins, ce courant nationaliste noir n'a pas toujours considéré le continent africain, envisagé dans ce cas de figure comme le continent originel des Noirs, comme la seule destination possible des Noirs dans le but de jouir d'un véritable droit à l'auto-détermination (Draper, 1971, 7). Dans le contexte des Etats-Unis, les Afro-Américains n'acquirent la pleine citoyenneté

¹⁵ Toutefois, on pourrait également dater le début du nationalisme noir dans les colonies britanniques nord-américaines dès l'année 1773 avec la pétition des 80 Noirs de Boston qui demandèrent à l'état du Massachusetts de financer leur retour en Afrique en proposant, en contrepartie, de propager la religion chrétienne, d'œuvrer pour le commerce entre les Etats-Unis et l'Afrique de l'ouest ainsi qu'améliorer la diplomatie américaine. Voir « Petition of African Americans to Massachusetts General Court to Abolish Slavery and to the Massachusetts Legislature », [1787], in *African American Mosaic : A Documentary History from the Slave Trade to the Twenty-first Century*, Upper Saddle, New Jersey : Pearson Prentice Hall, 2004, p. 53-57.

¹⁶ Un autre projet de colonisation, moins connu car éphémère, mais cette fois sur le sol américain fut la création du territoire de Nashoba, dans l'état du Tennessee. Dirigé par Frances Wright, une Américaine blanche, son existence ne dura que de 1826 à 1830. Suite à l'échec de cette expérience coloniale, les esclaves furent envoyés en Haïti, Theodore Draper, *The Rediscovery of Black Nationalism*, London : Secker and Warburg, 1971, p. 11-12.

qu'avec l'entrée en vigueur des 14^e (1868) et 15^e (1870) amendements constitutionnels. L'accès à la citoyenneté eut un effet capital à la fois sur la formation identitaire de la communauté et sur le rapport de celle-ci, tant avec la nation américaine qu'avec le continent africain. Theodore Draper explique ainsi les sentiments partagés des Etats du Nord et du Sud sur la question :

Even enlightened whites widely believed before the Civil War that freedom was not the solution to the Negro problem, and that is one reason why it did not become a solution after the Civil War. The roots of the Negro problem went back as much to the Negro freemen in the North as to the Negro slaves in the South. Most white Southerners did not want Negroes as freemen, and most white Northerners did not want freemen as Negroes. (Draper, 1971, 9)

Cette citation illustre, par opposition, le sentiment afro-américain de non appartenance à la nation américaine qui n'a, dans les faits, envisagé que très tardivement la réelle prise en compte de la communauté afro-américaine – esclave, libre ou affranchie – dans le tissu national. A travers le courant émigrioniste apparaissent, de manière paradoxale, les craintes de l'Amérique blanche. En effet, au niveau institutionnel les différents projets d'émigration vers l'Afrique rencontrèrent le plus souvent un certain succès auprès des instances dirigeantes (de Jefferson à Lincoln) qui ont de tous temps redouté toute cohabitation « raciale » qui ne serait pas drastiquement codifiée. Par conséquent, conférer une identité africaine aux Afro-américains permettait de maintenir ceux-ci dans une position non intégrée, puisque non intégrable, aux Etats-Unis d'Amérique.

Dans le contexte jamaïcain, la supériorité numérique de la population noire sur la population blanche¹⁷ donna lieu à un débat et à des préoccupations tout à fait différentes dans leur orientation. La colonie britannique de la Sierra Leone (fondée en 1787), néanmoins, peut être utilisée comme exemple de projet colonial visant à associer les Noirs avec l'Afrique, mais uniquement dans une certaine mesure. En effet, à l'origine, la colonie fut créée pour accueillir les Noirs qui s'étaient ralliés aux troupes de la Couronne britannique lors de la Guerre d'Indépendance américaine et qui avaient quitté les Etats-Unis à la fin de la guerre. En outre, après l'abolition de la traite par la Grande-Bretagne (1807) les cargos clandestins des contrebandiers d'esclaves africains étaient également dirigés vers la Sierra Leone. Cette entreprise revenait à ramener des Africains en Afrique, même si la Sierra Leone n'était pas nécessairement leur région d'origine.

La Sierra Leone britannique a également accueilli sur ses terres les Marrons de Jamaïque qui, suite à la Deuxième Guerre des Marrons de la fin du XVIII^e siècle, furent expulsés de l'île antillaise pour être conduits d'abord en Nouvelle Ecosse (Canada), puis en Sierra Leone. Il était impossible que le sang de ces Noirs se mélange à celui de la Grande-Bretagne ou à celui d'une colonie de peuplement telle que le Canada. En cela, la nécessité de séparer les « races » blanche et noire dans un souci de préserver la pureté et la supériorité de la « race » blanche est identique aux idéaux d'ordre « racial » et sociétal alors en vigueur aux Etats-Unis. C'est l'organisme nommé *African Institution* qui était en charge d'épauler les autorités britanniques dans la gestion de la colonie africaine. Le soutien

¹⁷ Rappelons qu'au sein de l'empire britannique, la Jamaïque ne fut jamais une colonie de peuplement.

apporté à ce projet colonial était varié, il se composait d'individus et groupes qui soutenaient l'idée qu'il fallait débarrasser la Grande-Bretagne d'une population pauvre et indésirable, du mouvement abolitionniste qui percevait en cette aventure un pas supplémentaire vers l'abolition de la traite puis de l'esclavage, des entrepreneurs attirés par l'appât du gain, et enfin des chrétiens charitables parmi lesquels on retrouvait les missionnaires Quakers.

A travers l'histoire des Amériques, le nationalisme noir se transforma ensuite en une multitude de mouvances d'abord émigrationnistes, puis panafricaines. Dès 1807, l'abolition de la traite négrière par la Grande-Bretagne, qui fut suivie un an plus tard par les Etats-Unis, permit la mise en place de la police maritime britannique. Celle-ci avait pour mission de patrouiller les eaux internationales à la recherche de cargos clandestins d'esclaves africains. Lorsque ces cargos étaient localisés et interpellés, leur cargaison était ramenée principalement en Sierra Leone, devenue colonie britannique en 1808. Le courant émigrationniste, quant à lui, est plus spécifiquement américain et est contemporain à la mouvance abolitionniste du début du XIXe siècle. A l'inverse du contexte des Caraïbes, les Blancs aux Etats-Unis sont parvenus, dès le début de la colonisation européenne, à maintenir de façon continue une majorité numérique incontestable sur leurs esclaves africains et leurs descendants. De ce fait, à l'heure des premiers débats sur la question de l'abolition de l'esclavage et celle de l'hypothétique égalité de droits entre Noirs et Blancs, est apparu un courant de pensée afro-américain qui, prédisant l'impossibilité pour les Etats-Unis d'appliquer les idéaux de la Révolution américaine et les principes énoncés par la

Constitution nationale, voulait organiser un « retour » des Afro-Américains sur leur continent d'origine. Parmi eux, on peut citer l'exemple de l'Afro-américain Paul Cuffee. Ainsi, dès 1816, l'*American Colonization Society* prit le contrôle des départs de Noirs libres et volontaires vers ce qui allait devenir le Libéria en 1848.

L'abolition de l'esclavage aux Etats-Unis (1865) et dans les colonies britanniques (1834-1838), couplée à la question économique, politique et sociale de l'intégration des anciens esclaves dans la nation, devenue plus aigüe à la fin du XIX^e siècle, conféra un nouveau souffle à ces théories nationalistes émanant des Noirs. L'échec de la Reconstruction aux Etats-Unis, la mise en place progressive mais déterminée de la ségrégation dans le Sud d'une part, la crise économique et l'effondrement de la vie rurale dans les îles britanniques d'autre part, ont poussé les populations victimes à émigrer vers les environnements urbains émergents de la fin du XIX^e siècle, ainsi que vers l'étranger, dans le cas des Antillais. C'est de ce phénomène qu'est né le panafricanisme du début au XX^e siècle, lorsque cette diaspora africaine des Amériques s'est trouvée regroupée dans les villes américaines ou européennes, tout en venant à la rencontre des populations africaines qui étudiaient dans les métropoles européennes. Le nationalisme africain, nourri de panafricanisme, est né de cela. En définitive, les rapports sociaux des Amériques noires ayant été historiquement structurés par la catégorisation « raciale », le nationalisme noir constitue un outil de résistance à l'oppression, de même qu'un moyen de restauration d'une dignité reniée. Il est l'expression d'une volonté résolument politique.

I.3 Panafricanisme et panafricanisme

Le panafricanisme, en tant que variante du nationalisme noir, prône l'unicité de l'Afrique, envisagée de manière très large, à travers la solidarité entre ses peuples. Le Panafricanisme, quant à lui, revêt un caractère international et politique plus institutionnalisé dans la mesure où il trouve ses origines dans une alliance entre intellectuels noirs des Etats-Unis et de la Caraïbe. Dès la fin du XIXe siècle, ces élites intellectuelles ont érigé un projet politique. Celui-ci consistait à se reconnaître en une « race » noire unique devant lutter pour l'établissement d'une nation sur le continent africain. L'intellectuel afro-américain William Edward Burghardt Du Bois, influencé par ses études à Berlin et par l'exemple des mouvements nationalistes européens de fin de siècle, élaborera, dès 1897, des théories sur la nécessité de l'édification de cette « nation nègre »¹⁸, conduite par les Noirs des Amériques qui ont eu le privilège d'avoir été exposés au meilleur de la modernité du monde occidental. D'emblée, ce proto-panafricanisme consista à allier le continent africain à « la race noire », mettant ainsi de côté toute la partie du continent située au nord du Sahara. C'est en cela que l'on doit reconnaître la centralité du caractère racialisé du contexte des Amériques, la Traite négrière européenne et l'esclavage ayant été eux-mêmes des phénomènes principalement basés sur l'appartenance raciale. Si le Panafricanisme, dans sa conception, est un pur produit d'Américains noirs, l'apport plus tardif des nationalistes africains sera tout à fait différent,

¹⁸ « The Conservation of Races », W.E.B. Du Bois, *The American Negro Academy Occasional Papers*, No. 2, 1897. Du Bois y utilise le terme « Pan-negroism », <http://www.gutenberg.org/etext/5685>.

notamment dans leur vision du continent africain qui inclut la totalité du continent, sans distinction de couleur de peau.

Les Afro-américains Martin Delany (1812-1885) et Alexander Crummel (1822-1898), ainsi que Edward Wilmot Blyden (1832-1912) qui était originaire des Iles Vierges (Saint-Thomas), peuvent être considérés comme les ancêtres du Panafricanisme au cours du XIXe siècle. Les destins de ces trois hommes sont en effet étroitement liés à la création, le développement et l'indépendance du Libéria en Afrique de l'Ouest. En outre, ces ancêtres du P(p)anafricanisme avaient pour point commun de croire en la supériorité du Noir des Amériques sur au moins deux points : tout d'abord, la traversée de l'Atlantique dans le cadre du commerce des esclaves avait eu pour point positif d'avoir exposé les populations d'origine africaine et leurs descendants aux « bienfaits » de la religion chrétienne ; ensuite, cette nouvelle population noire des Amériques avait, par le biais de l'histoire, rencontré la « civilisation », notamment à travers la langue anglaise et l'éducation. C'était par conséquent le devoir de ces Noirs des Amériques de restaurer le lien avec le continent d'origine et d'« élever » leurs frères de « race » africains.

Néanmoins, il convient de distinguer le Panafricanisme du panafricanisme. En effet, il existe une structure Panafricaine, soit un ensemble de personnes et d'institutions qui ont organisé plusieurs congrès au cours du XXe siècle à travers le monde et qui ont très activement milité pour l'indépendance des colonies européennes en Afrique ainsi que la création de l'Organisation de l'Union Africaine en 1963 (devenue Union Africaine de nos jours et dont la Diaspora est devenue la sixième région

membre en 2006). Cependant, il importe également de prendre en considération la multitude de projets qualifiés de panafricains visant ou ayant visé le retour en Afrique des Noirs des Amériques, de la diaspora ou même, tout simplement, œuvrant pour l'élévation du continent africain. C'est dans ce panafricanisme sans majuscule que les mouvements de Marcus Garvey et du rastafarisme semblent s'inscrire.

En effet, si un homme a pu incarner la diaspora aux accents panafricains de l'entre-deux-guerres, c'est bien Marcus Mosiah Garvey (1887-1940). Garvey constitue véritablement le lien entre les membres de la Nation d'Islam et du rastafarisme, c'est à dire entre l'Amérique¹⁹ noire et la Jamaïque noire, des suites de l'impact international de son organisation : l'*Universal Negro Improvement Association*. L'un des éléments fondamentaux de l'organisation de Garvey réside dans l'association de l'adjectif « Universal » à celui de « Negro ». L'emploi et le maniement de cette terminologie mettent à jour la vision globale d'un monde noir réel ou imaginé. Cette conception transnationale du monde noir est à la fois produit et conséquence de la multiplicité d'aires géographiques noires mises en place par l'histoire moderne. Ces dernières constituent, par conséquent, la preuve la plus évidente de la validité, pour certains, de la notion parfois controversée de la diaspora africaine ainsi que des ambitions nationalistes que la notion de diaspora peut parfois contenir. Wilson Moses et Benedict Anderson s'accordent sur le fait que cette ambition nationaliste n'est en rien

¹⁹ Il s'agit ici des Etats-Unis et non du continent américain.

la marque d'une spécificité « raciale » ou ethnique quelconque, mais qu'elle est plutôt commune à l'ensemble de l'humanité moderne²⁰.

Bien qu'il n'ait pas été le premier à oeuvrer dans ce domaine, Marcus Garvey, dans une certaine mesure, a compris, plus que tout autre, la dimension globale, transnationale, de la condition noire. Tous ses efforts ont porté sur le désir de matérialiser au plus haut point sa vision de la diaspora des personnes d'origine africaine à travers le monde, avec cependant une attention toute particulière portée sur les populations noires des Amériques²¹. L'*UNIA* s'est répandue à travers les Amériques de 1916 à 1932, atteignant son apogée au début des années 1920. Ces dates correspondent à une période de difficultés économiques pour les populations de descendance africaine des Amériques anglophones. Ces difficultés étaient alors liées à la gestion des émancipations des populations anciennement esclaves. Car si les institutions esclavagistes américaines et jamaïcaines disparurent sur le plan légal entre 1838 et 1865, il n'y eut pas de partage équitable des richesses nationales respectives, telles que la redistribution des terres et l'acquisition de droits relatifs à la propriété et l'éducation. A cette période, les anciens esclaves devinrent de nouveaux pauvres, donnant naissance à une nouvelle classe sociale défavorisée. Ce statut socio-économique renforça, de fait, le processus ancien de

²⁰ Voir les arguments que développent ces deux historiens sur le thème du nationalisme envisagé comme une « communauté imaginairée ». Moses, Wilson Jeremiah, *Afrotopia: The Roots of African American Popular History*, Cambridge University Press, 1998 et Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

²¹ Martin, Tony, *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association* Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1976.

racialisation qui lui-même incita ces populations à faire preuve d'une méfiance généralisée envers les institutions politiques dominantes. Cette méfiance caractéristique, n'est cependant pas l'apanage de la seule diaspora noire/africaine des Amériques. Par ailleurs, elle n'engendra pas non plus une absence de prise de conscience ou de participation des enjeux politiques. C'est bien au contraire l'inverse qui se produisit. La théorie et les exemples fournis par l'histoire ont démontré que le sentiment de méfiance décrit peut également résulter en une consolidation de la vigilance portée au respect des droits et des libertés, ainsi qu'aux responsabilités de chacun dans un ordre politique donné (Goulbourne, 2006, 382).

Cependant, dans un contexte élargi, la période ayant fait suite aux abolitions s'étendit jusqu'au début du XX^e siècle et à la période charnière de l'entre-deux-guerres. La caractéristique manifeste de ces années apparaît dans les conséquences et répercussions de la Première Guerre Mondiale, conflit qui porta un coup violent aux principes et idéaux de « civilisation » du monde occidental, entraînant ainsi l'apparition de mouvements intellectuels et politiques. Ceux-ci englobèrent alors la remise en question du libéralisme, l'émergence du fascisme, le début des revendications nationalistes et indépendantistes des pays colonisés, mais aussi la période de la Renaissance de Harlem (*Harlem Renaissance*, également nommée « New Negro Movement ») des années 1920 aux Etats-Unis et de la Négritude qui fit son apparition une décennie plus tard en France. La période de l'entre-deux guerres se caractérisa par des migrations massives à l'échelle mondiale, le plus fréquemment dues à l'industrialisation en plein essor. Ce contexte particulier semble démontrer que la diaspora noire/africaine de la

période ne peut véritablement être comprise dans sa totalité qu'à la lumière du contexte global en gardant notamment à l'esprit les événements survenus alors en Irlande, en Asie (notamment le Japon), en Russie ou en Inde pour citer quelques exemples-clés. Les années 1920 furent riches en voyages et échanges d'idées et de personnes, à l'image des migrations nationales et internationales des Noirs de la Jamaïque ou des Etats-Unis²². En effet, à l'intérieur de ces deux pays, ces années furent marquées par des vagues d'immigration massives des zones rurales vers les zones urbaines, d'une part, mais aussi, dans le cas des Caraïbes, une immigration à l'échelle internationale, d'autre part. A ce sujet, l'ouvrage de l'historien Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia : Caribbean Radicalism in Twentieth Century America* (James 1998), apporte une perspective nouvelle dans l'approche de la question des vagues d'immigration antillaises (anglophone et hispanophone) vers les Etats-Unis au XXe siècle. En effet, dans leur ensemble, ces vagues d'immigration ne sont parvenues aux Etats-Unis qu'après un passage préalable en Amérique centrale et l'Amérique latine. Par conséquent, cette thèse se penchera sur le parallèle que constitue le double déracinement des populations noires des Amériques dont il fut question. Soit un premier déracinement que l'on peut qualifier ici d'originel avec le départ forcé du continent africain, par le biais de la traite négrière, pour arriver ensuite à un deuxième déplacement, cette fois pour causes économiques, dans le cas des Noirs de la Jamaïque, mais couplées aux lois

²² Le dialogue qui s'est tenu entre intellectuels et militants de la diaspora à cette période a récemment fait l'objet d'une étude magistrale menée par Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora : Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2003.

racistes « Jim Crow » du Sud et à l'échec de la Reconstruction, dans le cas des Afro-Américains.

I.4 La Nation d'Islam et le rastafarisme à la lumière du garveyisme

La Nation d'Islam et le rastafarisme, deux expressions nationalistes noires des Amériques, sont apparues tout juste après le déclin de l'*Universal Negro Improvement Association* de Marcus Garvey. Elles ont émergé après la Crise de 1929, crise économique qui toucha encore plus durement les populations noires, doublement victimes de la conjoncture économique et d'un racisme alors plus exacerbé. C'est une constante de l'histoire du nationalisme noir des Amériques: il existe un lien étroit entre sa popularité et la situation économique de l'environnement duquel il émerge. Plus les temps sont difficiles sur le plan économique et social, plus la voie nationaliste s'avère attrayante²³. Il faut également replacer l'émergence de ces deux groupes religieux dans le contexte panafricain de l'époque. C'est ainsi que, par exemple, le rastafarisme apparaîtra alors comme un mouvement ayant donné naissance à une philosophie spirituelle qui pousse à l'extrême la pensée panafricaine en procédant à une sacralisation du politique.

Quatre symboles forts apparaissent au cœur la diaspora africaine des Amériques, envisagée ici dans le sens de mémoire et expérience noires communes, et du panafricanisme. Ces symboles surgissent sous forme humaine ou topographique. En premier lieu apparaît Toussaint Louverture

²³ Voir John T. Mc Cartney, *Black Power Ideologies: An Essay in African-American Political Thought*, Philadelphia: Temple University Press, 1992.

et la Révolution haïtienne, soit le plus grand soulèvement d'esclaves victorieux dans l'histoire de la traite négrière et de l'esclavage qui, de surcroît, a donné naissance à la première république noire du monde. Ensuite apparaît la figure emblématique de Marcus Garvey et de son organisation, l'*Universal Negro Improvement Association*. Garvey fut l'un des premiers et plus fervents théoriciens d'une identité noire transnationale au centre de laquelle fut placé le continent africain. Son projet de retour en Afrique fut l'un des chantiers auquel l'*UNIA* consacra le plus de temps, d'énergie et d'argent à travers le lancement de la *Black Star Line* et l'organisation du retour des Noirs en Afrique. Le projet considérait le continent africain comme la propriété légitime de la « race » noire, au mépris de la réalité coloniale de l'époque. Troisièmement, le Libéria, du fait de la spécificité de son histoire²⁴, a exercé, depuis sa création au XIXe siècle, un attrait puissant et continu sur le discours nationaliste qui émane de la diaspora africaine des Amériques anglophones. Enfin, le quatrième symbole est l'Ethiopie, par son statut, double et unique, de nation africaine clairement mentionnée dans la Bible (Psaume 68:31) et qui est parvenue à résister au colonialisme européen, en dépit des deux essais infructueux menés par l'Italie en 1896 (bataille d'Adowa), puis 1936 (invasion jusqu'en 1941). C'est donc en figure de résistance militaire, politique, « raciale », mais plus que tout spirituelle et religieuse qu'Hailé Sélassié apparaît dans le rastafarisme. Le personnage de l'empereur éthiopien, élevé au rang divin,

²⁴ La création du Libéria par l'*American Colonization Society* américaine et les Noirs libres qui y furent envoyés offre une illustration parlante de la difficulté du « retour » sur le continent d'origine. Voir Maboula Soumahoro, *The Creation of the State of Liberia, 1818-1848*, mémoire de Maîtrise (« Etudes Américaines »), dirigé par Mme Catherine Collomp, Université Paris XII-Val de Marne (Créteil), 1999.

reflète en réalité toute la portée symbolique qu'occupe l'Ethiopie au sein de la mémoire collective de la diaspora africaine des Amériques anglophones. Il s'agit de ce que l'on pourrait qualifier de panafricanisme religieux.

Chacun de ces quatre exemples met en avant un peuple noir aux commandes de sa destinée sur un territoire précis. Cette propension à entretenir un dialogue avec des cultures, peuples ou événements historiques étrangers aux nations dans lesquelles ses membres se situent est l'une des caractéristiques majeures de la diaspora africaine des Amériques. On peut ainsi évoquer une diaspora née de la nécessité qui découla de la non-appartenance, sociale, « raciale », politique, *de facto* ou *de jure*, selon l'époque et le pays dans lesquels ces populations vivent. De ce phénomène de marginalisation découle un processus de délocalisation des histoires respectives à la recherche de discours alternatifs, ceux-ci rendus possibles par la mondialisation mise en place par les échanges commerciaux, politiques et militaires qui, à eux seuls, expliquent la présence des populations noires dans les Amériques desquelles descendent la Nation d'Islam et du rastafarisme.

La finalité caractéristique d'une religion est de créer un lien entre les membres d'une même communauté autour d'un ensemble de rites et de croyances, ainsi que de rassembler cette communauté autour de principes ou d'une entité dans lesquels elle reconnaît une supériorité divine (Curtius, 2006, 11-12). D'après les travaux d'Emile Durkheim²⁵, suivis de ceux de d'Henri Descroches²⁶, la religion se constitue d'un « système d'idées » couplé à un « système de forces », permettant à l'humain de se penser

²⁵ *La Science sociale et l'action*, Paris : Presses Universitaires de France, 1987, p. 97-105.

²⁶ *Sociologies religieuses*, Paris : Presses Universitaires de France, 1968.

comme prenant une part active à une force qui le domine, tout en le soutenant et l'élevant au dessus de lui-même. L'autre caractéristique fondamentale de la religion, selon Descroches, est l'influence dynamogénique qu'elle exerce sur les consciences.

Les manifestations religieuses telles qu'elles prennent forme dans l'espace de la diaspora noire/africaine des Amériques à travers les exemples de la Nation d'Islam américaine et le rastafarisme de la Jamaïque mettent en scène une hétérogénéité linguistique, politique, économique, raciale et géographique. A travers ces deux manifestations religieuses, notre propos se limitera cependant au seul champ de la religion située dans un contexte historique particulier, forcément politique. Cette initiative se justifie par le fait que dans l'espace géographico-historique que couvre notre étude, la conversion à la religion chrétienne et la « civilisation » des peuples africains furent les prétextes développés par les puissances européennes dès le XVI^e siècle et qui furent instrumentalisés dans le but de faire admettre la légitimité de la conquête, le commerce des esclaves, l'esclavage et la colonisation dans la région. Les diverses puissances européennes qui prirent part à ce type d'entreprise mirent en place différents types de discours, méthodes et stratégies afin de consolider ce prétexte initial et de le légitimer (Curtius, 2006, 10). De ce fait, les phénomènes religieux qui ont émané des populations en situation d'oppression furent systématiquement marginalisés par les discours officiels. Par conséquent, ils se virent relégués au rang de « superstitions » ou « sectes ». Les expressions religieuses des opprimés constituent, en réalité, de véritables espaces de prise en charge des traumatismes et angoisses pour ceux qui les pratiquent. Ces manifestations

religieuses apparaissent comme des actes de reconstruction du discours évangéliste et colonial afin de réécrire l'histoire et les identités qui leur seraient propres.

Ce qui est mis en lumière, de manière implicite, à travers l'émergence des deux groupes religieux dont nous traitons est tout d'abord l'impossibilité du retour aux origines, puis la volonté d'aller au-delà de l'expérience traumatisante de la traite négrière et de l'esclavage. Les deux mouvements semblent se rejoindre, tout d'abord, dans leur manière de se positionner dans le temps et de se constituer une origine collective dans leur rapport à l'histoire et son écriture. Cette révision de l'histoire, donnera lieu à une réécriture de celle-ci. Cela implique la prise en compte de dates-repères différentes et qui s'opposent à celles retenues jusqu'alors (« l'histoire officielle ») par les pays conquérants et vainqueurs. Ces derniers, selon la Nation d'Islam et le rastafarisme, semblent diriger à la fois le monde et le découpage du temps qu'est l'histoire.

Pour conclure, grâce à une approche comparatiste, il nous sera possible d'observer et d'analyser la Nation d'Islam et le rastafarisme en mettant en exergue leurs similitudes, mais également les points qui les opposent. Cependant, cette démarche débouchera sur une réelle réflexion sur le fait religieux en démontrant de quelle manière un groupe donné peut manipuler la religion au niveau national, ethnique, racial et politique. Des questions fondamentales se posent au sujet de la Nation d'Islam et du rastafarisme. Parmi celles-ci, l'on peut s'interroger sur la possibilité ou non, pour les personnes d'origines africaines déplacées dans les Amériques de construire

ou reconstruire un univers culturel autonome. Mais encore, quelle a été la mesure de la maîtrise des constituants de l'identité des noirs des Amériques ? Justin Daniel utilise le terme d'« univers politique éclaté » pour décrire un tel contexte (Daniel, 2006, 363). Le terme désigne les sociétés dans lesquelles le politique se manifeste de manière diffuse dans des espaces où il n'est pas « habituel » de le trouver et de le chercher. A travers la Nation d'Islam et le rastafarisme, nous assistons à l'exercice de pratiques culturelles et religieuses dont le prolongement politique est évident. Ces deux projets se basent sur la reconstruction de la subjectivité de la composante noire de la population de la société dont ils sont issus. Leurs entreprises respectives paraissent déterminées à se focaliser sur la relecture des textes, des mythes, de même que des symboles dans le cadre d'une stratégie contestataire issue d'une tradition historico-politique de la pensée rédemptrice noire, porteuse de nouvelles utopies (Daniel, 2006, 371 ; Bogues, 2002).

La prise en compte de l'ensemble de ces facteurs nous permettra de mettre au jour certaines dynamiques de la diaspora noire des Amériques, plus particulièrement sur le plan de la conception raciale et identitaire et dans le rapport à l'histoire. En effet, les deux groupes se révèlent obsédés par des questions de légitimité, d'authenticité, de pureté et d'origine. Ces questions s'avèrent nécessairement conflictuelles, comme l'a si bien résumé Edward Saïd dans *Beginnings : Intention and Method* (Saïd, 1975, 3), un essai traitant de l'incommensurable problème de la question du commencement pour tout discours narratif, y compris et surtout, dans les domaines de l'histoire et de la religion.

Enfin, l'objet de cette thèse portera principalement sur les aspects spirituels et religieux de la Nation d'Islam et du rastafarisme. Cela, en dépit de la représentation actuelle de ces deux groupes qui semble se focaliser uniquement sur le thème de l'engagement politique. De toute évidence, chacune de ces deux structures a, dès le début, manifesté un intérêt non dissimulé pour les questions politiques, sociales et économiques. Néanmoins, porter un regard sur les premières décennies des deux mouvements permet de mieux comprendre le discours théologique mis en avant et sur lequel s'appuiera le combat politique ultérieur, qui ne débutera - dans les deux cas - pas avant le milieu des années 1950.

PARTIE 1

LES ACTIVITES DE MARCUS GARVEY ET *L'UNIVERSAL NEGRO IMPROVEMENT ASSOCIATION*

1.1 Introduction

A l'image de la diaspora à la tête de laquelle il rêva d'être, la vie et les activités menées par Marcus Garvey (1887-1940) s'étendirent sur trois continents : les Amériques, l'Europe et l'Afrique (Lewis et Warner-Lewis, 1994). Avec la création de l'*Universal Negro Improvement Association* (UNIA), Garvey prôna, dès 1914, la fondation d'une nation noire sur le continent africain, tout en instillant de manière inédite la fierté « raciale » dans l'esprit de ses adhérents et de ses sympathisants. L'intention de Marcus Garvey fut d'apporter des solutions aux difficultés économiques, politiques et culturelles auxquelles devaient faire face les Noirs du monde (Stein, 1986).

L'histoire de Marcus Garvey et de l'organisation qu'il créa a déjà fait l'objet d'analyses approfondies, notamment dans les travaux de Tony Martin (1983 ; 1984 ; 1986 ; 1987 ; 1993) qui portent essentiellement sur la structure de l'UNIA et le discours développé par Marcus Garvey. Rupert Lewis (1987 ; 1988 ; 1988 ; 1994 ; 1998), quant à lui, s'est principalement penché sur la place qu'occupèrent Garvey et l'UNIA dans la lutte contre le colonialisme européen. En outre, les travaux de John Henrick Clarke (1974) ou de Judith Stein (1986) ont été consacrés à la mise en perspective des activités de Garvey et de l'UNIA dans le contexte diasporique et le rapport à l'Afrique, pour le premier, et l'histoire américaine pour la seconde. Enfin, la compilation des sources primaires relatives à l'UNIA, a brillamment été effectuée par Robert Hill et Barbara Bair (1983 ; 1987) et Rupert Lewis (2003). Par conséquent, notre propos se concentrera sur les aspects du

mouvement qui trouvèrent un écho dans le développement de la Nation d'Islam et du rastafarisme, mais qui peuvent également nous éclairer sur le fonctionnement de la diaspora noire/africaine des Amériques. Sur ces questions, les points essentiels sont les initiatives économiques, le rapport à la religion, la dissémination de la pensée garveyiste par le biais de la large diffusion des journaux à travers le monde et le programme de retour en Afrique.

L'organisation de Marcus Garvey, l'*Universal Negro Improvement Association*, fut fondée à Kingston, capitale de la Jamaïque, en 1914. Elle y installa également son quartier général, jusqu'à ce que Garvey décide de le déplacer à New York, deux années plus tard. L'ambition nourrie par Garvey était de doter son organisation d'une envergure et d'une ouverture plus résolument internationales. A New York, à cette époque, il était plus aisé de toucher les diverses communautés noires originaires des Caraïbes, de l'Amérique latine²⁷ et bien entendu la communauté afro-américaine.

Entre 1918 et 1928, l'organisation de Garvey mit en place la *Black Star Line*, son journal *The Negro World*, des restaurants et magasins, et lança le lancement du mouvement « Back-to-Africa ». Cependant, bien que ces activités majeures menées par l'UNIA aient joui d'un véritable succès populaire, leur durée n'en fut pas moins éphémère. En effet, dès 1922, Marcus Garvey fut accusé d'escroquerie et condamné en 1923 à cinq années de prison en, qu'il effectua à partir de 1925, avant d'être finalement expulsé des Etats-Unis en 1927.

²⁷ Voir Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia : Caribbean Radicalism in Early Twentieth America*, New York: Verso, 1998.

Le mouvement de Garvey fut à la fois ignoré et très fortement décrié par les autres organisations noires de la période. Les journaux appartenant à celles-ci, tels que *The Crisis* de la *National Association for the Advancement of Colored People*, *The New York Age*, en faveur de l'intégration, et *The Messenger*, qui fut fondé par des socialistes afro-américains (dont le célèbre A. Philip Randolph) publièrent abondamment articles et éditoriaux hostiles aux projets de Garvey. La controverse survenue entre Marcus Garvey et W. E. B. Du Bois, qui mettait en lumière les dysfonctionnements de l'*UNIA*, demeure la plus célèbre, alors que celle entre Garvey et le journal afro-américain *The Messenger* fut en réalité la plus vive. En 1923, ce journal, qui utilisait des arguments identiques à ceux développés par Du Bois, alla jusqu'à organiser à New York une série de conférences anti-Garvey.²⁸

Marcus Garvey, au fil des activités qu'il mena tout au long de sa vie et dans sa dimension diasporique, est un élément indispensable à la compréhension de l'émergence et la spécificité de l'élan nationaliste et religieux dont firent preuve la Nation d'Islam et le rastafarisme dans les années 1930. L'idéologie formulée par Garvey au travers des projets qu'il entreprit par le biais de son organisation est décelable dans les deux groupes qui lui ont succédé. Bien qu'il soit nécessaire de prendre en compte le caractère éphémère et les échecs successifs rencontrés par les activités structurées de Garvey, dont la durée effective ne s'étendit que de 1914 à 1930, il importe d'évaluer son impact sur les mouvements qui lui firent suite. Toutefois, il convient de procéder, au préalable, à une brève

²⁸ Ces conférences venaient compléter la série d'articles qui alimentaient la campagne anti-Garvey « Garvey Must Go », du nom de l'un des articles du *Messenger* sur le sujet. Cette campagne débuta en 1922 à la suite de la rencontre de Garvey avec des dirigeants du Ku Klux Klan.

présentation de l'homme et de l'organisation avant d'entreprendre l'étude de son héritage.

Marcus Garvey naquit à Saint Ann's Bay, en Jamaïque, le 17 août 1887, dans un environnement rural. Le père de Garvey était un descendant de Marrons. Les Marrons de la Jamaïque étaient les esclaves africains qui parvinrent à prendre la fuite et qui établirent des communautés libres et indépendantes dans les collines inaccessibles de l'île. Ils ont de tous temps bénéficié d'un certain prestige parmi le reste de la population insulaire. En effet, la lutte gagnée par les Marrons contre l'armée britannique contraignit la Couronne britannique à la négociation et la signature d'un traité d'indépendance dès 1739. Mais, au-delà du prestige historique conféré par cette ascendance marronne, l'importance de cet héritage pour Marcus Garvey est indéniable. En effet, contrairement aux autres esclaves et descendants d'esclaves de la Jamaïque, les communautés de Marrons sont les seules à être en mesure de revendiquer un sang africain « pur », c'est à dire sans aucune trace possible de métissage. Ceci en raison de la rareté supposée de contact avec les Blancs. L'insistance sur la légitimité de la pureté raciale que l'on retrouve dans la pensée garveyiste découle de ce facteur. La question de la catégorisation « raciale » occupe une place fondamentale dans la construction de l'imaginaire « racial » noir qui fut entrepris par le leader jamaïcain. Cette entreprise s'inscrit dans le contexte social jamaïcain et remonte au premier contact qui eut lieu entre les conquistadors espagnols et la population indienne qui vivait initialement sur l'île. Cette question se posa de manière encore plus prégnante lorsque les Espagnols, jusqu'en 1665, puis les Anglais, se tournèrent vers le continent

africain afin d'y acquérir une main d'œuvre constituée d'esclaves pour cultiver les plantations de sucre jamaïcaines²⁹. A travers l'ensemble des possessions britanniques de la région des Antilles, les Blancs ont toujours constitué un groupe racial extrêmement minoritaire. Selon David Cronon, à la naissance de Garvey (1887), la population jamaïcaine dépassait à peine 600 000 habitants (Cronon, 1974). Les Anglo-Saxons représentaient 2% de ce total, les Noirs 78% et les Métis environ 18% (Cronon, 1974, 9). Au fil des années, le groupe des Métis augmenta de manière constante, alors que la population blanche décrut de manière radicale. Cette tendance émanait des mariages mixtes (Blancs-Noirs, Blancs-Métis et Noirs-Métis) et de leur impact sur la taille de ces trois catégories « raciales ». Contrairement à la société américaine de la même époque, l'une des caractéristiques de la situation raciale jamaïcaine était le statut particulier de la population métisse. Celle-ci, comme dans bien d'autres sociétés coloniales, représentait la classe moyenne :

As a middle class, the mulatto group occupies a useful role in the eyes of whites: it is useful for economic purposes and it acts as a buffer between two unmixed races. And since accommodation rather than protest is the dominant motive of the mixed blood, he assumes the role of a conformist anxious to defend his superior status (Cronon, 1974, 9).

Cette population métissée jouait donc un rôle de « soupape » qui servait à diminuer toute éventualité de soulèvement strictement basé sur l'appartenance « raciale ». Néanmoins, la classe constituée par les Métis avait également tendance à assimiler la culture britannique qu'elle imitait. Ce phénomène s'accompagnait alors d'un complexe vis-à-vis de la culture

²⁹ Les Britanniques aboliront l'esclavage en 1833 et conserveront la Jamaïque comme colonie jusqu'en 1962.

et du phénotype noirs (Cronon, 1974, 9-10). La société fonctionnait donc sur la hiérarchisation « raciale » qui, le plus fréquemment, prédéterminait le statut social. Selon le fonctionnement de l'époque, l'individu devait se conformer à l'ordre en place, sans chercher à le réformer. La structure sociale traditionnelle de l'Angleterre, à laquelle furent ajoutées des considérations d'ordre « racial », était celle qui primait dans la société jamaïcaine. Ainsi, il n'existait aucune forme de discrimination raciale *de jure*. En règle générale, la société opérait suivant un système pyramidal selon lequel se divisaient les trois grandes catégories sociales. Au sommet de celui-ci se trouvaient les propriétaires terriens blancs. En seconde position, venaient les Mulâtres qui représentaient, avec une minorité de Noirs, la classe moyenne, et la dernière position était occupée par les masses noires qui constituaient l'essentiel des paysans et des ouvriers. Cette dernière catégorie constituait la classe la plus défavorisée. Il n'existait alors aucune législation opérant de manière rigide qui aurait empêché un Noir de s'élever socialement. Cependant, la question « raciale » était ancrée dans les mentalités. Cette tension raciale tacite se ressentait particulièrement entre les Mulâtres et les Noirs : les Mulâtres agissaient de manière à conforter leur statut de « presque Blancs » en méprisant les Noirs. Les Noirs, quant à eux, bien que représentant une large majorité numérique, restaient confinés à des positions sociales et économiques de troisième ordre. Les leaders potentiels noirs rejoignaient le groupe des Mulâtres par leur ascension sociale (dans ce cas, l'élément racial s'estompait alors) ou par le mariage. Dans cet ordre général des choses, Blancs et Mulâtres semblaient s'accorder pour le maintien du statu quo.

C'est dans cette société que grandit Marcus Garvey. Il y prit conscience la mission qui l'attendait:

It was in this environment that Marcus Garvey was born, and from it he was to draw much of his antipathy and distrust for any but the darkest-skinned Negroes. Growing up as black himself, Garvey understood the feelings of hopelessness and frustration among the more backward Jamaican Negroes and saw the need of expanding their outlook through greater educational and economic opportunities. Above all he desired to rebuild their racial self-respect through a new feeling of pride in the Negro heritage. (Cronon, 1974, 11)

Le père de Garvey, un maçon qui possédait une bibliothèque personnelle, fut à l'origine de la découverte, par son fils, du monde des lettres et des idées. Une telle situation était totalement atypique dans le monde paysan jamaïcain de la période (Cronon, 1974, 7 ; Martin, 1986). A l'âge de 14 ans, à cause de difficultés financières auxquelles sa famille avait à faire face, Marcus Garvey quitta l'école et travailla comme apprenti imprimeur. L'employeur de Garvey possédant une bibliothèque étoffée, l'adolescent put s'initier aux techniques journalistiques qui s'avérèrent, plus tard, essentielles au développement de son mouvement. A 16 ans, Garvey quitta Saint Ann's Bay pour la capitale, Kingston, afin d'y trouver du travail. Garvey y découvrit la vie urbaine, puis se lança dans l'apprentissage de la rhétorique. Pour ce faire, il s'inspira largement des pasteurs des églises et des temples, ainsi que des avocats. En 1910, il vécut et travailla pendant un an au Costa Rica où, il fut à l'origine d'un syndicat et où il devint rédacteur en chef d'un journal : *La Nacion*. Mais Garvey fut expulsé ou obligé de fuir le pays (Martin, 1976, 4). Ce départ forcé le mena à travers l'Amérique centrale tout au long de l'année 1911, où il fit notamment escale au Panama et en Equateur. Les pérégrinations de Garvey en Amérique centrale n'étaient aucunement exceptionnelles à une époque où nombreux étaient les

Jamaïcains qui émigraient vers l'Amérique Latine pour des raisons économiques³⁰. Toutefois, ces voyages eurent pour effet d'éveiller la conscience politique de Marcus Garvey, qui se vit par ce biais très tôt exposé à l'ubiquité de la question raciale touchant les populations d'origine africaine où qu'elles se trouvent. Selon les observations du jeune Jamaïcain, la situation des Noirs n'était en rien confinée aux contextes britannique ou jamaïcain, sa prégnance et sa complexité étaient internationales.

En 1912, après un bref retour sur son île natale, Garvey entreprit un nouveau voyage, mais cette fois vers l'Angleterre. A peine arrivé à Londres, il parcourut ensuite toute l'Europe. Tour à tour, il visita l'Ecosse, l'Irlande, la France, l'Italie, l'Espagne, l'Autriche, la Hongrie et l'Allemagne. De retour dans la capitale britannique, Garvey contribua au journal le plus africaniste de l'époque : l'*African Times and Orient Review* de Duse Mohammad Ali. Les recensements portant sur cette époque font état de 4 540 « Africains » vivant alors en Grande-Bretagne. Cependant, toujours selon les recensements de la période, la catégorie dans laquelle étaient comptabilisés les « Africains » ne faisait aucune distinction entre Africains et Antillais. La plupart d'entre eux vivaient dans la capitale, dont la population s'élevait à 4,5 millions de personnes en 1911. Les Noirs vivant alors en métropole étaient trop peu nombreux pour vivre de manière concentrée dans une ville ou en endroit précis.

³⁰ Ces vagues d'immigration jamaïcaines sont traitées de manière plus approfondie dans la troisième partie de ce travail, consacrée au rastafarisme (3.5).

Ils vivaient dispersés à travers les villes, mais surtout dans la capitale. Ils étaient étudiants venus des colonies africaines³¹ et américaines, mais également - et principalement - travailleurs manuels en compétition directe avec les travailleurs locaux qui les accusaient de faire baisser les salaires (Grant, 2007, 49). Au mois de juillet 1911, la ville de Londres accueillit le « Congrès Universel des Races », auquel Du Bois participa. Séduite, la presse couvrit largement l'événement. Les communications qui y furent présentées traitaient de la hiérarchisation des « races » et des aspects positifs de mariages mixtes.

L'année 1914 marqua le retour de Garvey à la Jamaïque avec la volonté d'y fonder un mouvement de solidarité basée sur l'appartenance « raciale ». Ce fut la naissance de l'*Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities (Imperial) League*. L'organisation avait pour objectif le développement de la solidarité entre les Noirs du monde entier, la fondation d'une nation noire sur le continent africain et la mise en place de structures éducatives spécifiquement destinées à l'enseignement de l'histoire et des civilisations noires. Enfin, sa volonté était d'œuvrer à l'amélioration de la condition des Noirs partout dans le monde. Le manifeste de la nouvelle organisation mettait en garde contre les dissensions entre les peuples noirs, tout en appelant l'ensemble des descendants d'Africains à s'unir afin de mener bataille pour la réhabilitation de la race noire (Cronon, 1974, 16-17). Selon Cronon, les ambitions initiales de l'organisation de Garvey étaient les suivantes :

³¹ Sur la question de la présence d'étudiants africains dans la Grande-Bretagne du début du XXe siècle, se reporter à l'article de Hakim Adi, « Pan-Africanism and West African Nationalism in Britain », *African Studies Review*, vol. 43, n°1, p. 69-82, qui analyse la contribution de cette population au développement du discours anticolonial et aux mouvements nationalistes africains.

To establish a Universal Confraternity among the race; to promote the spirit of race pride and love; to reclaim the fallen of the race; to administer and to assist the needy; to assist in civilizing the backward tribes of Africa; to strengthen the imperialism of independent African states; to establish Commissioners or Agencies in the principal countries of the world for the protection of all Negroes, irrespective of nationality; to promote a conscientious Christian worship among the native tribes of Africa; to establish Universities, Colleges and Secondary schools for the further education and culture of the boys and girls of the race; to conduct a world-wide commercial and industrial intercourse. (Cronon, 1974, 17)

A partir de 1919 et du succès rencontré par l'organisation sur le territoire américain, ce manifeste subit des modifications : le mot « race » qui apparaissait dans les deuxième et troisième points de la déclaration initiale fut retiré. La promotion de la religion chrétienne en Afrique se vit également remplacée par un vague « spiritual worship ». Le terme « impérialisme » (« des états indépendants africains ») fut abandonné, mais un nouvel objectif fut formulé, celui d'établir une nation noire (Cronon, 1974, 17 ; Garvey, 1986, 135).

Le siège de l'*UNIA* fut établi à Kingston et le bureau fut constitué de la manière suivante : Marcus Garvey y occupait les fonctions de « Président » et « Commissaire Itinérant » (« Travelling Commissioner »). Il était assisté d'un « Vice-Président », d'une « Présidente de la Section des Femmes » (« President of the Ladies' Division »), ainsi que d'un « Secrétaire Général », lui-même épaulé par une assistante. Si l'organisation a d'emblée revêtu une portée « raciale » universaliste, elle projetait également, surtout à ses tout débuts, l'amélioration des conditions de vie des Noirs de la Jamaïque. Inspiré par l'œuvre de l'éducateur afro-américain Booker T. Washington, Garvey mena campagne pour la fondation d'un *Tuskegee*

*Institute*³² jamaïcain. Dans l'entreprise menée par Washington, Marcus Garvey était particulièrement attiré par la possibilité d'acquisition d'un domaine, contrôlé et dirigé par des Noirs. Cependant, les débuts de l'association de Garvey s'avérèrent laborieux. En effet, Marcus Garvey se trouva en opposition avec les notables de l'île qui se révélèrent immédiatement hostiles à sa tentative d'instiller chez les Noirs la fierté « raciale » (Martin, 1976, 7). Jusqu'alors, la couleur noire, connotée négativement, avait été considérée comme la marque d'un statut inférieur. Elle ne devait donc faire l'objet d'aucune revendication. Il était au contraire grandement encouragé de s'en éloigner le plus possible, tant par l'apparence que par la coiffure. En 1915, l'association de Garvey comptait à peine 100 membres. Son activité resta concentrée à Kingston. La même année, Marcus Garvey entra en contact avec Booker T. Washington. Ce dernier l'invita à venir le rencontrer à Tuskegee. Limité sur le plan financier, Garvey ne put entreprendre son voyage vers les Etats-Unis avant la mort de Booker T. Washington, qui survint en 1915.

L'année 1916 fut l'année de l'arrivée de Garvey aux Etats-Unis. A cette époque, une importante vague d'immigration antillaise vers ce pays avait cours³³. C'est à New York, et plus précisément à Harlem, quartier que l'historien Tony Martin perçoit comme le quartier noir le plus politisé du

³² Fondé en 1881 dans l'Etat d'Alabama, aux Etats-Unis, l'institut devint l'une des premières universités afro-américaines. Booker T. Washington en fut le premier professeur et le directeur jusqu'à sa mort en 1915.

³³ Pour une analyse minutieuse de cette vague d'immigration antillaise de début de siècle, se référer à l'ouvrage publié par Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia : Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, New York : Verso, 1998. L'ouvrage publié par Irma Watkins-Owens s'est, quant à lui, spécifiquement penché sur la question des relations entre les Afro-Américains et les immigrants de la Caraïbe, *Blood Relations : Caribbean Immigrants and the Harlem Community, 1930-1950*, Bloomington : Indiana University Press, 1996.

monde à l'époque, que Garvey s'établît (Martin, 1976, 9). Il avait pour projet d'effectuer la tournée des Etats américains afin de récolter des fonds pour son association. Garvey visita 38 états durant cette seule année. Ce séjour amorça également le processus de radicalisation de la pensée et des activités garveyistes (Lewis, 1987).

En 1918, l'association, dont le nom se vit abrégé en *Universal Negro Improvement Association*, fut enregistrée à New York. Le siège fut transféré de Kingston à New York. L'*African Community League* fut, quant à elle, enregistrée comme entreprise. 1918 marqua également la naissance du journal de l'*Universal Negro Improvement Association* : *The Negro World*. La publication était virulente, militante, anticolonialiste et en passe de devenir le journal traitant principalement de la question raciale à l'échelle internationale le plus diffusé dans le monde. A cette époque, ce qui n'était pas encore le *Federal Bureau of Investigation* (FBI), alors dirigé par John Edgar Hoover, débuta la mise sous surveillance de l'« agitateur » Marcus Garvey (Van Deburg, 1997). La diffusion de la première publication officielle de l'*Universal Negro Improvement Association*, le journal *Negro World* fut interdite dans l'ensemble des territoires de l'empire britannique entre 1919 et 1920. Les autorités de la Grande-Bretagne tentèrent également de faire pression sur celles des Etats-Unis afin que ces dernières interdisent l'exportation des publications jugées radicales en provenance des Etats-Unis, parmi lesquelles se trouvaient aussi les journaux *Crusader*, *Messenger* et le *Negro World* (James, 1998, 74).

A la fin du premier conflit mondial, Garvey milita pour que les pays de l'Alliance accordent aux Noirs de la diaspora les colonies africaines dont l'Allemagne s'était vu dépouillée en application du Traité de Versailles (Martin, 1976, 11). En 1919, trois ans après son arrivée aux Etats-Unis, Marcus Garvey s'était déjà imposé comme l'une des figures radicales les plus incontournables de Harlem. Il se trouvait, néanmoins, en opposition avec les leaders noirs contemporains, notamment ceux de la *National Association for the Advancement of Colored People* et de la *National Urban League*. La même année, Garvey fonda la *Black Star Ship Line Steamship Corporation*, compagnie maritime dotée d'une flotte dont l'ambition était d'assurer des liens commerciaux entre l'Afrique, les Amériques et les Antilles, c'est-à-dire entre toutes les populations noires du globe. La *Black Star Ship Line Corporation* devait aussi assurer le transport des passagers noirs lors du grand retour en Afrique (*Back-to-Africa*).

Le projet de retour s'appuyait sur la compagnie maritime, *Black Star Line*, dont les difficultés financières précipitèrent la chute de Garvey (Dufoix, 2003, 14). Le projet de retour en Afrique n'était en réalité pas une nouveauté, si l'on en croit l'histoire des populations de descendance africaine présentes dans les Amériques. Ainsi, même en se limitant aux Amériques anglophones, les plans de retour en Afrique firent leur première apparition dès la fin du XVIIIe siècle.

En premier lieu, dès 1773 deux pétitions d'esclaves africains de l'Etat du Massachusetts, aux Etats-Unis, manifestèrent la volonté de retourner en Afrique pour échapper à leur condition.³⁴ Les Etats-Unis proclamèrent leur

³⁴ « Petitions of African Americans to Massachusetts General Court to Abolish Slavery, 1773, 1777 », in William Cooper Nell, *The Colored Patriots of the American Revolution*,

indépendance en 1776. La longue et coûteuse guerre qui les opposa à la Couronne britannique s'acheva en 1783. L'échec que constituèrent les Articles de la Confédération de 1781 donna lieu à la convention constitutionnelle de 1787 qui réunit les treize Etats de la jeune république américaine. La constitution qui fut ratifiée lors de cette convention fit de l'esclavage une institution nationale. Confrontés à une telle situation, des Africains de l'Etat du Massachusetts décidèrent de présenter une seconde pétition aux autorités dirigeantes. A travers cette pétition, les Africains exprimèrent leur rejet de l'esclavage et préconisaient l'organisation et le financement de leur retour sur leur terre d'origine. Ils étaient en cela parfaitement en accord avec les pensées de Thomas Jefferson, le futur président américain, qui concevait comme impossible toute tentative de cohabitation entre Noirs et Blancs sur le territoire américain.³⁵ En second lieu, la colonie britannique de Sierra Leone offre également un exemple de projet de retour en Afrique qui toucha les Noirs de la diaspora des Amériques. En effet, à la suite du conflit qui opposa la Grande-Bretagne aux colonies américaines de 1776-1783, la Grande-Bretagne vaincue accepta d'emmener sur ses terres européennes des anciens esclaves issus des colonies britanniques qui avaient soutenu les troupes royales lors du conflit. Ceux-ci se retrouvèrent en situation d'extrême dénuement dans les villes britanniques, au point qu'il devint rapidement nécessaire d'apporter une solution à cette situation inédite pour la Couronne : la présence d'une

Boston, 1855, pp. 40-41, 47-48; « Petition of an African Slave to the Legislature of Massachusetts », *The American Museum, or Repository of Ancient and Modern Fugitive Pieces, Prose and Poetical*, volume 1, n° 6, Juin, 1787.

³⁵ Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (1785), William Peden (ed.), Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1954, p. 84-85.

population noire et pauvre sur son territoire métropolitain. La solution trouvée fut la création de la colonie de la Sierra Leone, située sur le littoral occidental de l'Afrique. Les Noirs venus de l'ancienne colonie d'Amérique du Nord, devenus indésirables, y furent transportés à partir de 1787. Parallèlement à cette entreprise, les Marrons jamaïcains du camp d'Accompong, qui avaient été expulsés de l'île à la suite du conflit au cours duquel ils affrontèrent les troupes britanniques en 1795, furent également envoyés dans la nouvelle colonie africaine, après un court passage dans les possessions britanniques du Canada (Nouvelle-Ecosse). Enfin, avec le passage de loi de 1807 qui abolit la traite des esclaves, la marine britannique joua le rôle de police maritime tout au long du XIXe siècle. Ce statut lui permit de patrouiller les eaux internationales et de saisir tout cargo clandestin qui transportait des esclaves entre l'Afrique et les Amériques. Le caractère clandestin de ces cargaisons rendait difficile toute localisation précise de l'origine des esclaves ; à cela faut-il ajouter le manque d'empressement de la part des Britanniques pour établir ces origines. Les esclaves se voyaient donc systématiquement renvoyés vers la colonie de Sierra Leone. Par la suite, aux Etats-Unis, la création du Libéria par l'*American Colonization Society* à partir de 1817 intervint dans un contexte où les ambitions des missions chrétiennes et l'émergence du mouvement abolitionniste jouèrent des rôles de premier ordre. En effet, la création de la colonie libérienne, destinée à accueillir les Noirs libres et volontaires des Etats-Unis, s'est effectuée à la période de la conversion massive des esclaves américains à la religion chrétienne. L'*American Colonization Society* fut le principal agent de ce retour en Afrique. Jusqu'à son

indépendance, acquise en 1848, la colonie américaine se caractérisa par le rôle prépondérant joué par les missions religieuses, massivement investies par les rapatriés afro-américains, qui avaient pour but de convertir et « civiliser » les populations locales. Enfin, au sein même de la nation américaine, à la fin du XIXe siècle, l'un des projets de type émigrationniste et séparatiste qui impliqua les populations noires fut le départ des Afro-américains des Etats du Sud. Les mouvements migratoires en direction des Etats du Kansas ou de l'Oklahoma furent pris en charge par une série de leaders improvisés et souvent éphémères³⁶. Ces migrations s'inscrivaient dans le contexte de la Guerre de Sécession et de l'échec de la Reconstruction. Le débat autour de la question de l'éventualité, ou de la non éventualité, d'une cohabitation pacifique entre Noirs et Blancs sur le territoire américain, bien que formulée près d'un siècle auparavant par Jefferson, eut une nouvelle fois cours dans la communauté afro-américaine³⁷. Le retour en Afrique, tel que Marcus Garvey le formula à la fin des années 1910, s'inscrivait donc, pour les Noirs des Amériques anglophones, dans une histoire qui avait débuté dès la fin du XVIIIe siècle.

³⁶ Sur ce sujet, se reporter à l'ouvrage de Nell Irvin Painter, *Exodusters : Black Migration after Reconstruction*, New York, Alfred A. Knopf, 1976 ainsi qu'à ceux de Robert G. Athearn: *In Search of Canaan: Black Migration to Kansas, 1879-1880*, Lawrence: Regents Press of Kansas, 1978, de William E. Bittle et Gilbert Geis: *The Longest Way Home: Chief C. Sam's Back to Africa Movement*, Detroit: Wayne State University Press, 1964. Voir également l'article de Mozell C. Hill, « The All-Negro Communities of Oklahoma : The Natural History of a Social Movement », *Journal of Negro History*, 31, Juillet, 1946, p. 254-268.

³⁷ A ce sujet, gardons à l'esprit le débat qui eut cours entre les partisans de l'émigration et ceux de l'intégration à la nation américaine, comme le démontre l'affrontement qui opposa Frederick Douglass et Martin Delany. Au sujet de ce différend, se référer à deux discours prononcés par chacun : Frederick Douglass, *Oration Delivered in Corinthian Hall*, Rochester, NY : Man & Co., 1852 et Martin Delany : « Political Destiny of the Colored Race, on the American Continent », in *Proceedings of the National Emigration Convention of Colored People*, Philadelphia, 1854. Dans le cadre du présent travail, les deux discours sont extraits du recueil de sources primaires dirigé par John H. Bracey et Manisha Sinha, *African American Mosaic : A Documentary History from the Slave Trade to the Twenty-first Century*, Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2004, p. 242-251; 252-264.

En 1920, l'*UNIA* organisa la première *International Convention of the Negro Peoples of the World*. 25 000 personnes assistèrent à l'inauguration de la convention au Madison Square Garden de New York. Des délégués de l'*UNIA* venus du monde entier firent le déplacement pour l'occasion. La convention dura un mois et vota l'adoption d'une série de mesures à travers le document élaboré par les délégués internationaux et accepté par l'ensemble de l'organisation, la « Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World ». Cette déclaration avait pour but de faire connaître au monde entier la position anti-impérialiste de l'*UNIA* ainsi que la fondation de la nouvelle « nation nègre », fédérée autour d'un hymne de l'*UNIA*, appelé « The Universal Ethiopian Anthem », et d'un drapeau dont les couleurs étaient le rouge, le noir et le vert. Le choix de la couleur rouge visait à symboliser le sang des Noirs versé à travers l'histoire. La couleur noire, quant à elle, représentait la couleur de peau de la « race ». Enfin, le vert symbolisait l'espoir. La déclaration rendait également officielle l'élection de Garvey aux postes de « Président Provisoire de l'Afrique » et « Président Directeur Général » de l'*UNIA*. Elle entérina aussi l'élection de Gabriel Johnson, le maire de Monrovia, capitale du Libéria, au poste de « Potentat Suprême » (« Supreme Potentate »). Enfin, le 31 août, dernier jour de la Convention, fut déclaré jour férié international pour les Noirs (Garvey, 1986, 145-143). Lors de sa convention internationale, l'*UNIA* réclama également l'écriture du terme « *negro* » avec un « n » majuscule et la fin des lynchages et de la discrimination raciale, particulièrement dans le Sud des Etats-Unis. La même année, Garvey fonda la *Negro Factory*

Corporation : un ensemble de laveries, restaurants, une usine de fabrication de poupées à la peau noire, des établissements de couture et une imprimerie.

En 1921, le mouvement de Garvey atteint son apogée (Martin, 1976, 13). Il insuffla le « New Negro Spirit » au mouvement artistique contemporain de la Renaissance de Harlem. Néanmoins, nous nuancerons notre utilisation de cette terminologie au regard des travaux de Moses et Meier, qui nous rappellent que l'utilisation du terme « New Negro » remonte en réalité aux dernières années du XIXe siècle. En effet, dès 1895, les productions littéraires afro-américaines, ainsi que les propos tenus tant par les églises que par les leaders politiques communautaires³⁸, comportent le terme « New Negro ». Un phénomène qui précède donc de deux décennies le texte d'Alain Alain Locke³⁹ (Moses, 1979, 203, note 1 ; Meier, 1963, 258).

Les ennemis de Garvey étaient nombreux et venaient d'horizons très différents. En effet, en cette période, le gouvernement fédéral américain considérait comme subversifs tous les radicaux noirs, quels que fussent leurs affiliations politiques respectives. Les gouvernements européens, pour leur part, percevaient Garvey et *l'UNIA* comme une menace potentielle pour leur domination coloniale. Par ailleurs, aux yeux de Garvey, l'ouvrier blanc était le pire ennemi de l'ouvrier noir ; les Communistes faisaient donc aussi partie de ses ennemis.⁴⁰ Quant à la *National Association for the*

³⁸ Notamment la rhétorique de Booker T. Washington.

³⁹ « Enter the New Negro », in John H. Bracey and Manisha Sinha (eds.), *African Mosaic: A Documentary History from the Slave Trade to the Twentieth Century Black Mosaic*, Parsons, NJ: Prentice Hall, 2004, p. 221-226.

⁴⁰ Du fait de l'échec cuisant de la grève des imprimeurs à laquelle il prit part en Jamaïque, à l'âge de 20 ans, Garvey ne se rallia plus jamais à la cause syndicale. Voir Rex Nettleford, « Bustamante and Marcus Garvey : Icons for All Seasons –

Advancement of the Colored People (NAACP), menée par l'intellectuel Du Bois, dont l'orientation politique était alors clairement en faveur de l'intégration, elle était opposée au séparatisme racial préconisé par Garvey. En effet, Garvey prônait l'importance de la pureté raciale, ainsi que la nécessité de la séparation des races. En 1922, il alla jusqu'à entrer en relation avec le Ku Klux Klan. Ainsi, l'acquisition d'actions de ses diverses entreprises était exclusivement réservée aux membres de la race noire et les mariages mixtes étaient interdits aux membres de l'*UNIA*. Enfin, l'organisation de Garvey fut aussi un mouvement religieux dont le Dieu était noir (Burkett, 1978). Un Dieu qui ressemblait à ses créatures et dans lequel celles-ci pouvaient se reconnaître. Cette approche religieuse de la question raciale est une caractéristique commune aux mouvements nationalistes noirs de la diaspora et du continent :

This rejection of an alien deity embodying Caucasian features was not original with Garvey and was in fact a logical part of any intensely race-conscious movement of this nature. Religious workers in Africa had long noted the tendency of their converts to think of the deity in terms of Negro pigmentation and to reject the concept of a white God. (Cronon, 1974, 177)

En 1922, une plainte fut déposée contre Garvey et l'*UNIA* par un acheteur floué lors de l'achat d'actions auprès de la compagnie maritime de l'organisation. Garvey fut alors arrêté et poursuivi pour escroquerie dans la gestion de la *Black Star Line Steamship Corporation*. L'année suivante, il fut condamné. A cette date, l'*UNIA* comptait environ un million de membres et neuf-cents branches, principalement sur le territoire américain. En 1924, les membres de l'*UNIA* continuèrent à investir et parvinrent à lancer une nouvelle compagnie maritime : *The Black Cross Navigation and*

Their Legacies », in Kenneth O. Hall (ed.), *Rex N: Rex Nettleford, Selected Speeches*, Kingston, Jamaica and Miami: Ian Randle Publishers, 2006, p. 194.

Trading Company. Les projets liés au retour en Afrique (« Back-to-Africa ») de Garvey échouèrent la même année. En effet, Garvey avait entamé des négociations avec les autorités libériennes afin d'organiser le retour d'une sélection de Noirs occidentalisés. Le gouvernement du Libéria se désista au dernier moment, du fait de la pression émise sur les autorités libériennes par le gouvernement américain et l'entreprise Firestone, spécialisée dans l'exploitation du caoutchouc (Stein, 1986). Le Libéria, qui était resté proche des Etats-Unis au vu des circonstances de sa création, se retrouvait à cette période endetté de plusieurs millions de dollars. L'offre des Etats-Unis consistait en une annulation de cette créance à la condition que le Libéria ne concrétise pas son projet avec l'*UNIA*. Parallèlement, la compagnie Firestone négocia l'acquisition du monopole de l'exploitation des concessions de caoutchouc libériennes. L'année 1924 fut également marquée par l'entrée de l'*UNIA* dans l'arène politique avec le lancement de la « Negro Political Union », un parti politique qui œuvrait pour renforcer la force électorale des Noirs lors de scrutins américains, ou autres, en soutenant les candidats aux élections sur la base de leur approche de la question raciale, sans aucune considération pour le parti auquel ces candidats appartenaient.

En 1925, Marcus Garvey, poursuivi pour escroquerie depuis 1922 et condamné en première instance en 1923, vit son procès en appel débouté ; il fut incarcéré. Cet événement marqua le début des schismes à l'intérieur de son organisation. En 1927, le gouvernement américain décida de commuer l'incarcération de Garvey en expulsion. 5000 sympathisants assistèrent à son départ de la Nouvelle Orléans (Martin, 1976, 17). Après son retour à la

Jamaïque, Garvey tenta de maintenir ses activités. Il se rendit en Angleterre, présenta une pétition à la Société des Nations, puis se rendit au Canada, où de nombreux sympathisants vinrent assister aux conférences qu'il continuait à donner.

Selon John Henry Clarke, le succès de Marcus Garvey aux Etats-Unis s'explique de manière logique : Garvey est apparu aux Etats-Unis dans une période de grand désenchantement pour la communauté noire. Le rêve que Garvey proposait n'avait rien de nouveau. En cela :

Marcus Garvey only reintroduced the longing for Africa and gave the dream a new vitality and an organization. (Clarke, 1974, XV)

L'arrivée de Garvey à New York le 23 mars 1916 fit coïncider le programme de l'*Universal Negro Improvement Association* avec la situation afro-américaine de cette époque. A la fin de la Première Guerre Mondiale, les Afro-américains se retrouvèrent dans la désillusion la plus complète. Les nobles idéaux que les Etats-Unis et la Grande-Bretagne disaient avoir défendus en Europe lors du premier conflit mondial ne changèrent nullement, à l'intérieur des frontières du pays, le traitement des minorités défavorisées dont les Noirs faisaient partie. En effet, les discours concernant le droit à l'autodétermination des peuples, tels qu'ils avaient été formulés par les deux puissances, trouvèrent un écho inattendu chez les Noirs des deux pays. Ceux-ci avaient accepté de contribuer à l'effort de guerre et avaient nourri de larges espoirs quant aux bénéfices à en tirer. A la fin de la Première Guerre Mondiale, lors de leur retour aux Etats-Unis, en métropole ou dans les territoires de l'empire colonial britannique, les soldats noirs, partis en guerre dans l'espoir de prouver leur attachement patriotique et

mériter ainsi un meilleur statut social, se retrouvèrent confrontés à des sociétés inégalitaires restées inchangées.

Garvey arriva donc à un moment charnière de l'évolution de la société américaine sur les questions raciale et sociale. Cependant, de nombreuses différences sociales et raciales distinguaient la Jamaïque des Etats-Unis. A son arrivée sur le territoire américain, Garvey évalua le contexte national de façon erronée. Parce qu'il était issu d'une société dans laquelle la catégorisation des composantes était fondamentalement sociale, Marcus Garvey ne fut pas en mesure d'évaluer correctement l'aspect globalisant de la catégorisation raciale américaine. A l'intérieur de celle-ci, la règle du « one drop rule » s'appliquait alors. Selon cette règle, une goutte de sang noir dans l'ascendance d'un individu plaçait automatiquement celui-ci dans la catégorie raciale noire. En dépit de cela, Garvey se montra méfiant à l'égard des leaders afro-américains à la peau claire, tels que Du Bois, qui correspondaient, à ses yeux, à la classe des Mulâtres de son île d'origine.

Implantée dans 39 états américains, le succès fulgurant que rencontra l'*Universal Negro Improvement Association* ne s'explique pas uniquement par la Grande Migration (*Great Migration*). En effet, l'organisation fondée par Marcus Garvey était indéniablement présente dans les grandes villes industrielles du Nord. Cependant, elle l'était également dans le Sud rural (Martin, 1976, 17). A l'échelon international, l'île de Cuba possédait 52 branches de l'*UNIA*, c'est à dire plus que n'importe quel Etat américain à l'exception de la Louisiane (Martin, 1976, 17). La région des Grandes Antilles (auxquelles Tony Martin ajoute l'Amérique centrale ainsi que le nord de l'Amérique du Sud), était la région dans laquelle Garvey eut le plus

d'impact, en dehors des Etats-Unis. Sur le continent africain, où l'*UNIA* comptait de nombreuses branches, c'est en Afrique du Sud qu'elle fut le mieux organisée. En conclusion, partout où se trouvait une communauté importante de Noirs, l'*UNIA* était implantée : en Europe, au Canada et même en Australie (Martin, 1986, 17). Malgré l'incarcération de Garvey en 1925, l'*UNIA* continua de proliférer. Les sections qui disparaissaient donnaient immédiatement lieu à la création de nouvelles sections.

En 1929, lorsque se tint en Jamaïque la sixième Convention Internationale (Martin, 1976, 18), l'association était ravagée par les luttes intestines. Garvey entra ensuite en politique en fondant le *People's Political Party* (PPP) et brigua un siège au Conseil Législatif de l'île. Il perdit la bataille électorale en 1930, mais poursuivit ses voyages sans abandonner son militantisme et ses tentatives d'organisation tout au long de la décennie suivante. Il lança successivement deux journaux, *The Blackman* (1929-1931) et *The New Jamaican* (1932)⁴¹. Il fut néanmoins forcé de quitter définitivement la Jamaïque en 1935. Sa dernière destination fut la capitale britannique. Marcus Mosiah Garvey y mourut en 1940, dans un anonymat presque complet.

Il faut se pencher sur le contexte historique de l'époque pour comprendre les raisons qui firent que dès 1916 (année de l'arrivée de Marcus Garvey sur le sol américain), la communauté noire américaine fut prête à accueillir et soutenir un programme qui aurait pour but de lui rendre dignité et respect. Jusqu'à l'arrivée de Marcus Garvey, aucune organisation noire n'avait réussi à rassembler et structurer les masses populaires noires à

⁴¹ Les articles et éditoriaux de ces deux publications ont récemment été compilés sur CD-Rom par Rupert Lewis, *Garvey's Jamaica, 1929-1932*, Kingston, Jamaïque : VILCOMM/Infocom Centre, The University of the West Indies, Mona, 2003.

cette échelle. La *National Urban League* ou la *National Association for the Advancement of the Colored People* œuvraient réellement en faveur de ces masses, mais pour le soutien intellectuel et financier, elles se retrouvaient aussi dépendantes des classes aisées noires et blanches. Cronon explique que ce facteur eut pour conséquence la mise à l'écart constante des masses populaires noires. Un alignement trop marqué de la part des élites noires sur les soupçons, préjugés, aspirations et capacités intellectuelles de cette masse aurait éloigné l'opinion publique blanche (Cronon, 1974, 36-37). En rendant accessible aux masses le projet Panafricain qui fut développé à la fin du XIXe siècle par une génération d'intellectuels engagés de la diaspora⁴², Marcus Garvey opéra, en quelque sorte, un « déclassement » du Panafricanisme. Le terme utilisé doit être envisagé dans l'attention que l'activiste jamaïcain porta aux populations noires les plus démunies. Avant cela, le Panafricanisme avait été un débat d'intellectuels, dont les idées étaient néanmoins indéniablement politiques, et qui, dans son approche raciale de la situation des Noirs du monde, concernait principalement les élites noires, sans véritablement aborder la question de la classe. Garvey, dans sa façon de communiquer, avait pour objectif majeur de rendre son discours accessible au plus grand nombre, tout en gardant au cœur de ses préoccupations la question raciale, utilisée comme agent fédérateur entre les Noirs du monde. Selon l'analyse proposée par le Britannique Colin Grant :

⁴² Le fondateur du Panafricanisme fut le trinitadien Henry Sylvester Williams qui en organisa la première Conférence en 1900.

Garvey communicated on a level that “black yeomen” could understand, and touched on the emotional intelligence of his audience in a way that Du Bois never could. In Harlem he was in the mix, at the very centre of Black America. He understood the temper of black people and wove himself and his movement into the tapestry of their lives. Harlem made Marcus Garvey; it energised him, fed him with ideas, and kept him on his mettle. (Grant, 2007, 397).

Ce faisant, Marcus Garvey fit néanmoins preuve d’une méconnaissance de la diversité des expériences noires dans les Amériques. Les contextes spécifiques dans lesquels ces expériences prirent forme donnèrent lieu à des nuances dans les formulations et les interprétations identitaires qui eurent pour effet de rendre les projets politiques à visée diasporique extrêmement complexes, irréalisables, et tout simplement utopiques. Ainsi, l’essence « raciale », liée au phénotype, et l’expérience de la « race », pour sa part liée à la notion de catégorisation raciale, n’entrent pas en adéquation parfaite.

Malgré sa déportation et l’émergence de scissions parmi les adhérents de son organisation, les idées de Marcus Garvey continuèrent de dominer la pensée des masses populaires noires américaines. Les scissions ne naquirent pas toujours de différences idéologiques. Elles furent généralement basées sur des différends quant aux stratégies devant être adoptées dans la lutte pour la libération de la race noire partout dans le monde. Pour mieux évaluer l’impact de Marcus Garvey, il faut donc se pencher sur son legs idéologique, plutôt que sur ce qu’il parvint à accomplir de son vivant. En effet, chez les fondateurs du rastafarisme, Garvey est le premier prophète. Elijah Muhammad, de la Nation d’Islam, s’est inspiré de la pensée de Garvey au niveau de son élan nationaliste et séparatiste, dont la réalisation dépend essentiellement de l’indépendance économique de la communauté africaine-américaine. De ce fait, nous allons à présent nous intéresser au

rapport de Garvey à l'identité, à l'Afrique, à la situation économique des Noirs et à la religion.

1.2 Le fondamentalisme africain

La « race », l'histoire et l'expérience de la domination sont les éléments fondamentaux qui se trouvent au cœur de la vision nationaliste formulée par Marcus Garvey. Dans cette vision, l'élément racial repose sur l'aspect phénotypique. La couleur noire, à elle seule, fut présentée par le leader jamaïcain comme le fondement à partir duquel devait être élaboré l'identité de la nation noire. En cela, sa « pureté » se doit d'être précieusement conservée. En effet, selon Marcus Garvey, tout processus de métissage entre les « races » noires et blanches équivaldrait à un « suicide racial » (« race suicide », Garvey, 1986, 17) autant pour les Noirs que pour les Blancs (Garvey 1986, 26). Toujours selon lui, chacune des « races » se distingue des autres et doit se garder de se mêler aux autres. Dans un court essai portant sur la question de l'assimilation, aux Etats-Unis, il écrit :

I believe that white men should be white, yellow men should be yellow, and black men should be black in the great panorama of races [...]. (Garvey, 1986, 26)

En avril 1923, la définition du Noir fournie par Garvey était la suivante :

A Negro is a person of dark complexion or race, who has not accomplished anything and to whom others are not obligated for any useful service. (Garvey, 1986, vol. 2, 18)

A travers cette déclaration qui se voulait la réponse à la question qu'il avait lui-même posée : « Who and what is a Negro ? »⁴³, Garvey établit d'emblée

⁴³ L'interrogation émanait de la récente publication, dans le journal *The New Word*, de propos tenus par les anthropologues Clark Wissler et Frantz Boaz qui, dans leurs classification « raciale », distinguaient les populations du Maghreb de celles de l'Afrique

le lien entre l'aspect physique de ce qu'il envisageait comme la « race » noire et la place occupée par cette « race » dans l'histoire et les relations internationales. L'aspect historique dont il était question s'axait autour de deux points qui s'opposaient. Ceux-ci étaient le passé glorieux africain et la déchéance que constituèrent la traite négrière et l'esclavage pour le peuple originaire d'Afrique. Cependant, pour Garvey, la mise en esclavage ne fut pas le seul apanage des Africains et de leurs descendants, mais celui de l'ensemble de l'humanité. Par conséquent, selon l'analyse proposée, le statut d'esclave dépend du pouvoir que détient une nation à une période historique donnée. Plus grand est ce pouvoir, plus difficile est rendue la domination extérieure subie (Garvey, 1986, 15-16). Face à cette situation, l'organisation fondée par Marcus Garvey entreprit la conscientisation des Noirs du monde (Garvey, 1986, 87-92). Ainsi, au cours de la seconde *International Convention of Negroes*, l'assemblée annuelle de l'*UNIA* qui réunissait l'ensemble de ses délégués, qui se tint à New York en 1922, il présenta les objectifs de l'*Universal Negro Improvement Association* comme suit :

Four years ago, realizing the oppression and the hardships from which we suffered, we organized ourselves into an organization for the purpose of bettering our condition, and founding a government of our own. [...] By our success of the last four years we will be able to estimate the grander success of a free and redeemed Africa. (Garvey, 1986, 93)

Les paroles qui furent prononcées par Garvey lors de cet événement mettent en avant de manière explicite sa perception de la situation vécue par les Noirs à travers le monde. Car aux yeux de Marcus Garvey, la création de la nation noire est rendue nécessaire par les problèmes liés à la question de la

sub-saharienne. Voir Amy Jacques Garvey, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or African for the Africans*, Dover, Massachusetts : The Majority Press, 1986, vol. 2, p. 18.

citoyenneté et à la violence subie par les populations noires dans leurs pays de résidence respectifs. Au début du XXe siècle, les exemples de l'île de la Jamaïque et de la nation américaine font apparaître deux situations distinctes. D'une part, en Jamaïque, les Noirs, qui constituent l'écrasante majorité de la population, sont en situation de dénuement politique et économique. D'autre part, aux Etats-Unis, la communauté afro-américaine occupe la position d'une minorité, tant du point de vue numérique, que politique et économique. Le statut minoritaire a cependant conféré un aspect particulier au contexte américain, puisque les phénomènes de lynchage et de ségrégation ne se sont jamais produits en Jamaïque. L'un des arguments principaux mis en avant par Garvey, dans son élan nationaliste, fut la force du nombre. Les Noirs, dont le nombre à l'échelle mondiale s'élevait, selon ses estimations, à « 400 millions », devaient s'unir. L'unité ainsi formée apporterait le poids démographique qui garantirait de ne plus jamais se retrouver en situation minoritaire, politique ou numérique. Cette position de force, leur assurerait sécurité, prospérité et respect.

En ses propres termes, les objectifs formulés par l'*UNIA* ne furent pas d'ordre social, ni même d'ordre religieux. L'objectif principal fut la création d'un gouvernement et d'un pouvoir politique pour les Noirs.⁴⁴ Ainsi, Garvey déclara dans l'un des éditoriaux qu'il publia dans le journal officiel de l'*UNIA* :

⁴⁴ Selon la plume de Marcus Garvey, *The Negro World*, 24 février 1923, p. 1, éditorial.

When we, as members of the Universal Negro Improvement Association, talk about a government of our own in Africa, a flag of our own, some Negroes laugh at us, but we have only pity for them, as they know not what they do. When Uncle Sam lynches her black boys with her uniform on their back, and John Bull calls her ex-soldiers aliens who helped her in the Ashanti and Zulu wars, to take big slices of Africa, then it is high time for some dull, apathetic Negroes to think in terms of nationhood.⁴⁵

La structure de l'*UNIA* devait refléter l'objectif fixé. De ce fait, les fondements de l'organisation encourageaient le débat d'idées. La base idéologique en était la démocratie, ce qui apparaissait dans l'élection des officiers. Afin de devenir l'un de ces fonctionnaires, les candidats passaient des examens internes. Marcus Garvey se trouvait à la tête de l'organisation en sa qualité de fondateur et président. Le monde noir fut divisé en larges régions géographiques, chacune présidée par un responsable. L'*UNIA* adopta également une devise : « *One God ! One Aim ! One Destiny !* », un hymne : « The Universal Ethiopian Anthem », ainsi qu'un drapeau. En qualifiant son hymne d'« éthiopien », Garvey eut recours à une tradition d'exégèse religieuse très anciennement ancrée chez les populations noires chrétiennes. Néanmoins, plus que dans sa dimension strictement religieuse, c'est dans son rôle potentiellement fédérateur que doit être appréhendée l'utilisation du symbole de l'Ethiopie par Garvey. A ce sujet, Gersham Nelson déclare :

Due largely to Garvey's vision, Ethiopia would take on a symbolic meaning not unlike Jerusalem to the Jews, Christians and Arabs. But, despite unmistakable religious theme which he articulated, Garvey was more a politician than a religious zealot. [E]thiopia was being used largely because the human being needs "spectacles" through which to view God (Nelson, 1994, 70).

En 1920, la *Declaration of Rights of Negro People* fut adoptée lors de

⁴⁵ Marcus Garvey, *The Negro World*, 30 janvier 1926, p. 1, éditorial.

la première convention internationale de l'organisation qui se déroula aux Etats-Unis, dans la salle du Madison Square Garden de la ville de New York. (Martin, 1986, 42). La convention approuva l'adoption d'un drapeau pour l'organisation. Les couleurs de celui-ci étaient le rouge, le noir et le vert. Le rouge symbolisait la couleur du sang que les hommes devaient verser pour acquérir leur rédemption et leur liberté. Le noir symbolisait la couleur de la « race » « noble et distinguée ». Enfin, le vert symbolisait la végétation luxuriante du continent africain⁴⁶. Au vu des ambitions garveyistes, l'adoption d'un drapeau était indispensable en ce que ce dernier devait symboliser la cohésion nationale. Sur ce sujet, il apportait la justification suivante :

Show me the race or the nation without a flag, and I will show you a race of people without any pride. Aye! In song and mimicry they have said, "Every race has a flag but the coon"⁴⁷. How true ! Aye ! But that was said of us years ago. They can't say it now.⁴⁸

Se positionnant perpétuellement dans l'optique de l'édification de la « nation nègre », Garvey et l'*UNIA* instaurèrent les remises solennelles de récompenses et autres titres honorifiques aux membres qui s'illustraient par leur action, leur statut et leur investissement dans la cause défendue. Ainsi, des membres de l'organisation pouvaient devenir « duc », « baron » ou « chevalier ». Garvey devint lui-même « Président Provisoire de l'Afrique » et « Potentat ». On décèle, dans ce dernier titre, l'influence maçonnique de la loge noire *Ancient Egyptian Order of the Nobles of the Mystic Shrine*, qui

⁴⁶ Le symbolisme des couleurs de l'*UNIA* était détaillé et expliqué dans l'*Universal Black Men Catechism*, un document interne de l'organisation, auquel le chercheur Tony Martin a pu avoir accès. Voir Tony Martin, *Race First : The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, Westport, CT: Greenwood Press, 1986, p. 37, note 10.

⁴⁷ Titre d'une chanson populaire américaine qui datait de 1912, Martin, *ibid*, 1986, p. 43.

⁴⁸ Marcus Garvey, *The Negro World*, 19 mars 1927, p. 1, éditorial.

fut fondée par Prince Hall et dans laquelle existait le titre de « Potentat Impérial » (Grant, 2007, 156). Jusqu'au XXe siècle, les loges maçonniques constituèrent, pour les Noirs, le seul espace où pouvaient être menées des actions collectives à caractère politique, en dehors des églises. Des tenues d'apparat de l'*UNIA* étaient également amplement utilisées, notamment lors des défilés organisés annuellement dans le quartier de Harlem, avant l'ouverture de chaque Convention Internationale. Des réceptions venaient ajouter au faste des cérémonies et avaient pour but d'exhiber la grandeur du peuple, de l'organisation et de la future nation. Garvey maniait à merveille les symboles du pouvoir ; il s'autoproclama à la tête d'un gouvernement africain en exil. A travers ce geste, il touchait à l'imaginaire des masses populaires noires du monde, comme le décrit Rex Nettleford :

[...] his donning of academic regalia were symbolic messages to the world that blacks had the ability and the capacity to acquire all these attributes, as legitimate members of the human family. It was a powerful message for the millions of people of African descent, including the 90-odd per cent of the Jamaican population who shared this ancestry. But most of that 90-odd per cent belonged to a class of persons in the category of labourers (Nettleford, 2006, 203).

Dans un autre registre, la construction de la « nation » noire impliqua le développement d'activités de type diplomatiques par l'association. En effet, avec la nomination d'ambassadeurs à des endroits stratégiques du monde, comme les grandes capitales d'Europe occidentale et le Libéria, l'*UNIA* entreprit de développer des contacts avec les autres nations du globe, notamment les grandes puissances. Le rôle joué par les ambassadeurs de l'*UNIA* était de défendre les intérêts du « peuple noir » partout où ils se trouvaient. Ainsi, dès 1919, des émissaires de l'organisation furent donc envoyés à Paris à l'occasion de la tenue des négociations qui aboutirent au

Traité de Versailles. Leur objectif était de faire entendre les revendications de la « nation noire ». Cet objectif ne fut pas atteint. Par ailleurs, la délégation de l'*UNIA* se trouva en concurrence avec d'autres délégations noires qui firent également le déplacement, chacune avec ses intérêts propres. Parmi elles, Colin Grant a évoqué celle qui fut menée par l'Américain Du Bois, au nom du second Congrès Pan-africain qui se tint à Paris la même année (Grant, 2007). Mais en dépit de l'échec de 1919, une nouvelle délégation de l'*UNIA* fut envoyée à Genève en 1922, avec pour mission de faire pression sur la Société des Nations au moyen d'une pétition. Celle-ci réclamait que les anciennes colonies de l'Allemagne se voient octroyées à l'*UNIA*. En effet, le premier conflit mondial se solda par la défaite de l'Allemagne et la signature du Traité de Versailles à Paris, en 1919. Le traité conférait aux vainqueurs, notamment la France et la Grande-Bretagne, le droit de se partager les colonies allemandes africaines, en guise de réparations. Sur ce sujet, la vision de l'*UNIA* différait grandement. Les Noirs méritaient les anciennes colonies allemandes, du fait du rôle décisif qu'ils jouèrent lors du conflit. Cette participation contribua fortement à la victoire des forces de la Triple Entente et de ses alliés. Se basant sur cette conviction, Marcus Garvey, à la tête de l'*UNIA* et en sa qualité de « Président Provisoire d'Afrique », titre qui lui fut conféré par la convention internationale de 1920, adressa, en 1922, déclaration suivante à la Société des Nations:

We readily appreciate the fact that the League of Nations has taken into consideration the restoration of Palestine to the Jews. Ireland has been given the consideration of a Free State Government, Egypt has been granted a form of independence, and there is still great consideration for India, who was represented at the Peace Conference at Versailles through and by reason of the splendid service rendered by Indian soldiers⁴⁹.

Toujours selon l'*UNIA*, un tel geste de la part des puissances mondiales apporterait, en tout juste vingt ans, une solution aux problèmes liés à la pauvreté et à la violence des Noirs du monde. De toute évidence, la pétition de l'*UNIA* resta lettre morte à la Société des Nations. L'organisation internationale fit savoir que les pétitions présentées et susceptibles d'apparaître à l'ordre du jour des séances devaient impérativement être soumises par le biais du gouvernement officiel. Un tel protocole touchait au cœur des propos tenus par Garvey, puisque sa « nation » était en pleine construction. Mais malgré ce nouvel échec, la diplomatie menée par l'*UNIA* ne s'arrêta pas là. Comme nous le verrons lorsque nous aborderons le sujet du programme de retour en Afrique, à partir de 1924, les tractations de l'organisation avec les autorités libériennes furent nombreuses et intenses.

La vision politique de la « nation noire » envisagée faisait de la démocratie l'une des valeurs fondamentales. Du point de vue de l'orientation économique, Garvey était à la fois attiré par les théories communistes, mais plus que méfiant à l'égard des pratiquants de ces théories. Selon lui, l'analyse marxiste de la lutte des classes avait une propension certaine à ne pas assez prendre en compte la question de la « lutte des races ». En outre, à l'époque des Années Folles, peut-être aurait-il été dangereux d'adopter une position anticapitaliste trop fortement

⁴⁹ *Petition of the Universal Negro Improvement Association and African Communities' Leagues to the League of Nations*, Genève, Suisse, RG 59, 800. 4016/19, National Archives, Washington D. C., Etats-Unis, 1922.

marquée, en sus du radicalisme racial que prônait l'organisation ? La vision économique adoptée par Marcus Garvey fut, par conséquent, celle d'un capitalisme jugé inévitable, mais modéré. Garvey resta néanmoins conscient des problèmes de classe. Son association touchait principalement les classes populaires et moyennes.

La vision du monde et de l'histoire selon le Jamaïcain Marcus Garvey consiste en l'analyse suivante : l'Afrique a connu ses jours de gloire, de puissance, et de domination tant au niveau des sciences et des arts que celui de la politique ou de la diplomatie. La déchéance africaine de cette position de domination, pourtant occupée dans le passé, certes assez lointain, a par la suite entraîné la perte du respect envers l'ensemble des individus appartenant à la « race » noire. Par conséquent, le « Nègre nouveau » que Marcus envisageait avait pour ambition de replacer la « race noire » et son continent – l'Afrique – à leur juste place. Il s'agit donc d'une vision cyclique de l'histoire et du déclin des civilisations, selon laquelle chaque civilisation majeure accède, successivement, à son heure de gloire (Moses, 1996). L'analyse de Garvey sur ce sujet apparaît dans l'essai « The Fall of Government » :

What has happened in the past will happen again. I am not attempting to prophesy the destruction of any of the now existing empires or nations, but the empires and nations themselves are going to their own ruin. (Garvey, 1986, 34).

Cette analyse permet de situer le continent africain dans l'histoire et non en marge de celle-ci, comme semblait le refléter à cette époque la situation du continent africain et de sa diaspora, dispersée principalement à travers les Amériques :

The idea that Mother Africa has a civilization that developed its own aesthetics, its own ways of harmonizing form with feeling, its own classicism, is not part of the consciousness of the white world in its myriad manifestations in Europe, the Americas, and among the Third World Elites. (Nettleford, 2006, 202)

L'élément politique fondamental de la pensée garveyiste demeure néanmoins son « fondamentalisme africain ». Cette doctrine fait du continent africain et de l'appartenance à la « race noire » les éléments indispensables à la cohésion de la nation imaginée par Garvey. C'est là que se situe véritablement le projet politique du Jamaïcain : faire correspondre la « race » noire, au continent africain. Selon lui, le combat principal des Noirs devait se situer au niveau du sort de l'Afrique. La lutte pour l'acquisition de droits dans les pays de résidence respectifs des Noirs de la diaspora était secondaire, bien qu'à la fois nécessaire et complémentaire. En cela, l'approche choisie par le Jamaïcain se démarquait des prises des positions des Congrès Pan-africains qui avaient débuté en 1900. En effet, la première Conférence Panafricaine qui se tint à Londres en 1900, à l'initiative de l'avocat trinitadien Henry Sylvester Williams et des intellectuels de la diaspora de l'époque, formula quatre ambitions majeures. La première d'entre elle fut la création d'un forum où pouvaient se faire entendre les voix dissidentes à l'encontre du colonialisme européen en Afrique. Deuxièmement, il s'agissait de sensibiliser les milieux britanniques, qui étaient alors perçus comme les dignes héritiers des traditions abolitionnistes et missionnaires, aux méfaits de l'assaut colonial sur le continent africain. La « mêlée pour l'Afrique », dont il était question, avait été entérinée par la Conférence de Berlin de 1885. Le troisième objectif visé fut la mise en œuvre du rapprochement des Noirs de la diaspora et le développement de

relations amicales entre Noirs et Blancs. Enfin, le Congrès préconisait le lancement d'un mouvement pour les droits civiques qui garantiraient aux Noirs vivant en Europe où dans les Amériques de pouvoir jouir de leurs pleins droits de citoyens et de la protection, ainsi que de la promotion de leurs intérêts commerciaux (Thomson, 1969, 21-47). Pour sa part, Garvey n'eut jamais à l'esprit la bonne entente entre Blancs et Noirs. Sa lecture des relations entre les deux groupes était basée sur le rapport des forces qui déterminerait toute relation entre deux groupes différents. Acquérir davantage de droits dans les pays dans lesquels ils se trouvaient était une nécessité évidente pour les Noirs du monde entier, mais l'objectif ultime était la réhabilitation de l'Afrique et de l'Africain. Elle seule pourrait garantir aux Noirs le respect et un traitement équitable. L'orientation essentialiste du projet de Marcus Garvey fut par conséquent clairement affichée.

Les conceptions de la « race » et de la « nation noire » qui furent mises en avant ont d'ailleurs fait l'objet de critiques acerbes de la part de Paul Gilroy (1999 ; 2000). Le critique y décèle une obsession de la pureté « raciale », une organisation quasi-militaire et un mode de pensée qui serait équivalent au fascisme européen de la période. Néanmoins, en analysant le mouvement garveyiste à la lumière du fascisme, il devient légitime de s'interroger sur la lecture de Gilroy. En effet, même s'il est vrai que Garvey a admiré et n'a pas immédiatement saisi le danger que représenteraient plus tardivement Hitler et Mussolini, la dimension politique s'impose dans le traitement du fascisme européen et le fascisme supposé des activités qui furent menées par Marcus Garvey et l'*UNIA*, principalement dans les années

1920. L'essentialisme dont fit preuve Garvey était basé sur des contextes historique, politique et économique donnés. Prôner le dépassement de la catégorisation « raciale » est une tâche ardue lorsque l'on évalue véritablement le poids de la construction sociale et de la tradition discursive qu'a constitué la catégorisation « raciale » dans le monde occidental de l'ère moderne.⁵⁰ Si Paul Gilroy a choisi de traiter du personnage et des actions qui furent menées par Marcus Garvey par le biais du danger qu'ils auraient « potentiellement » représentés, il convient de ne pas délaissé le traitement de la question du pouvoir. Car Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association* se situaient dans une dynamique d'acquisition de pouvoir, précisément à cause de l'inexistence de celui-ci pour les Noirs de l'époque, notamment au niveau international, à l'exception de la nation éthiopienne.⁵¹

1.3 La *Black Star Line Steamship Corporation* et les initiatives économiques de l' *Universal Negro Improvement Association*

En 1919, Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association* inaugurèrent la *Negro Factory Corporation*, un ensemble d'entreprises, dont le capital s'élevait à un million de dollars, dont un cinquième était consacré à la vente d'actions, accessibles au prix de cinq dollars l'unité (Lewis, 1988, 70). Les activités de la *Negro Factory Corporation* étaient concentrées dans la ville de New York. Ce qui avait été pensé comme une entreprise

⁵⁰ Pour le contexte américain, l'ouvrage publié par Audrey Smedley, *Race in North America: Origins and Evolution of a Worldview*, Boulder, Colorado: Westview, 1999 [seconde édition], demeure un classique.

⁵¹ Le sujet de la nation éthiopienne sera traité de manière plus approfondie dans la section de notre travail (3.6) qui sera consacrée à l'éthiopianisme, l'une des traditions discursives au cœur de la pensée nationaliste noire américaine.

commerciale d'envergure internationale et diversifiée dans ses secteurs d'activité se limitait, en réalité, à une maison d'édition, un magasin de vêtements et de retouche, une chaîne d'épiceries et une laverie (Cronon, 1968).

D'une toute autre ampleur, la fondation de la compagnie maritime de l'*UNIA* fut, avec le programme de retour en Afrique, l'un des projets les plus ambitieux menés par Garvey. La compagnie fut également l'initiative à la fois la plus lucrative et la plus coûteuse. La mise en vente des actions de l'entreprise rencontra un vif succès parmi les adhérents et les sympathisants du monde entier. Néanmoins, croulant sous les dettes et les déboires judiciaires, la *Black Star Line Steamship Corporation* ne put éviter la mise en liquidation en 1922. Enfin, la gestion du projet fut à l'origine de l'arrestation de Garvey, à la suite de laquelle le leader jamaïcain fut jugé, reconnu coupable, incarcéré avant de se voir expulsé du territoire américain en 1927.

Les noms des cinq navires acquis par la *Black Star Line Steamship Corporation* furent, par ordre chronologique, le *Frederick Douglass*, le *Shadyside*, le *Kanawha*, le *Phyllis Wheatley* et le *Booker T. Washington*. Les appellations qui furent conférées à ces navires visaient à ancrer les ambitions de Garvey dans la tradition de résistance spécifiquement afro-américaine. Cela étant, le choix de l'hommage rendu à Booker T. Washington semble détonner, tant le leader afro-américain et son héritage étaient alors décriés par la nouvelle génération d'intellectuels de l'époque⁵².

⁵² A ce propos, consulter W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Chicago : A. C. McClurg, 1903, particulièrement le chapitre intitulé « On Mr. Booker T. Washington and Others », p. 42-54.

Rupert Lewis (1987) a toutefois conclu que l'arrivée de Garvey aux Etats-Unis en 1916 fut la base de la radicalisation du jamaïcain, tant dans sa pensée et ses actes, que dans son rapport à Booker T. Washington, qui avait en première instance influencé son désir de venir sur le territoire américain.

L'aventure de l'entreprise débuta en 1919 avec l'enregistrement de la *Black Star Line Steamship Corporation* à la chambre de commerce de la ville de New York. Le capital de la compagnie s'élevait alors à 500 000 dollars et les actions furent mises en vente au prix de 5 dollars l'unité (Martin, 1986, 152). Trois mois après la mise en vente des actions de l'entreprise, l'acquisition du premier navire devint possible. Le navire fut renommé en hommage au militant abolitionniste afro-américain Frederick Douglass. L'*UNIA* fut propriétaire de quatre bateaux, ce qui à l'époque constituait un exploit non négligeable pour une entreprise privée⁵³ noire. L'entreprise de la *Black Star Line Steamship Corporation* venait également mettre un terme aux pratiques discriminatoires dont les populations noires étaient victimes sur les lignes maritimes américaines. Cependant, même dans le reste des Amériques non ségrégationnistes, les Noirs se voyaient – de fait – forcés de voyager dans les classes les plus basses, de par leur situation économique. En cas de réussite, plusieurs catégories de personnes bénéficieraient du lancement de l'entreprise de l'organisation. Parmi celles-ci, se trouvaient les marchands noirs qui s'imaginaient libérés de la coupe des transporteurs maritimes blancs. Les missionnaires en partance pour

⁵³ Nous utilisons ici le terme « privé », en dépit du fait que Marcus Garvey se plaisait à faire entendre que la société fondée par l'*UNIA* était une propriété collective, la propriété des Noirs du monde. Voir Tony Martin, *Race First : The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, Wesport, Connecticut : Greenwood Press, 1986, p. 151.

l'Afrique espéraient une diminution de la durée du voyage les menant des Amériques vers le continent africain, sans passage obligé par l'Europe. Pour finir, la jeune nation libérienne espérait en tirer une liaison facilitée avec la Sierra Leone voisine. Cependant, c'est surtout au niveau de la « fierté raciale » que l'impact de l'entreprise garveyiste se fit le plus sentir. Dans l'imaginaire des membres et sympathisants de l'UNIA, la *Black Star Line Steamship Corporation* symbolisait la réalisation tangible d'un rêve d'indépendance économique et de mouvement infini.

Le premier voyage effectué par le *Frederick Douglass* se déroula entre les mois d'octobre 1919 et mai 1920. À l'origine, le navire devait partir de la ville de New York et naviguer à travers les Caraïbes avec à son bord passagers et cargaisons. Le voyage ne s'effectua pas sans mal du fait du mauvais état du navire - pourtant récemment acquis - et du nombre trop insuffisant de commandes contractées par la nouvelle entreprise. Après un court voyage au départ de New York qui mena le navire en Jamaïque, à Cuba, au Panama et en Haïti, l'utilisation du *Frederick Douglass* fut interrompue dès l'été 1920. Les raisons de cette interruption étaient à la fois les problèmes techniques et les dettes contractées par le navire en tout juste quelques mois. L'ensemble de ces éléments mena à la saisie du *Frederick Douglass*, dès son retour, par les autorités américaines.

Acquis au mois d'avril 1920, le second navire de la *Black Star Line Steamship Corporation* fut utilisé pour des excursions le long de la Hudson River de New York qui furent organisées l'été de cette même année. À la fin de l'été, le navire, amarré dans un des ports de la ville américaine, coula pendant l'hiver. En effet, la rigueur de l'hiver en fissa la coque,

provoquant ainsi une entrée d'eau qui eut finalement raison du navire.

En mai 1920, Garvey et l'*UNIA* exhibaient leur nouvelle acquisition, le *Kanawha*, qui devint le *Antonio Maceo*⁵⁴, à New York. La destinée de ce troisième navire fut pire que celle des précédents. En effet, le parcours que devait effectuer le *Kanawha-Antonio Maceo*, à partir du mois de mars 1921, s'étendait des Etats-Unis aux Caraïbes et à l'Amérique centrale. Le trajet entre les Etats-Unis et la Jamaïque dura trois mois, au lieu des trente jours habituellement nécessaires. Le voyage fut ponctué de pannes et de problèmes avec le personnel navigant. En outre, une fois encore, le navire de l'*UNIA* fut criblé de dettes. Lors de l'ultime panne qui survint aux environs de Cuba, sur le chemin du retour vers les Etats-Unis, le navire de la *Black Star Line Steamship Corporation* fut abandonné au cours de l'été 1921.

Le *Phyllis Weatley* fut la dernière tentative d'acquisition d'un navire par la *Black Star Line Steamship Corporation*. Les tractations furent plus longues et plus coûteuses que pour les trois acquisitions précédentes. D'un point de vue strictement légal, le navire ne fut, en réalité, jamais la propriété de la *Black Star Line Steamship Corporation*. D'énormes sommes d'argent furent investies et finalement perdues par l'organisation. Les résultats furent désastreux pour l'*UNIA* puisque le *Phyllis Weatley* était destiné à effectuer la liaison entre New York et le Libéria. Le navire était, par conséquent, un élément central du programme garveyiste.

Le problème majeur auquel durent faire face l'*UNIA* et la *Black Star Line Steamship Corporation* fut celui de la gestion de la compagnie

⁵⁴ Du nom du héros de l'indépendance cubaine au XIXe siècle.

maritime, couplé à l'amateurisme du personnel navigant et dirigeant. En effet, le *Frederick Douglass*, le premier navire acquis par la compagnie maritime de l'*UNIA*, coûta 165 000 dollars, alors que l'estimation de véritable prix ne s'élevait qu'à 25 000 dollars (Martin, 1986, 153). En outre, au vu de la vétusté du navire, il fut nécessaire de déboursier 11 000 dollars supplémentaires pour les frais de réparation et de maintenance. Bien qu'une commande de transport de marchandises eût été reçue, celle-ci fut mal négociée et ne rapporta que très peu à l'organisation. En effet, la cargaison de whisky cubain qui devait être acheminée vers les Etats-Unis à bord du *Fredrick Douglass* était d'une valeur totale de 5 000 000 de dollars. La *Black Star Line Steamship Corporation* ne perçut qu'entre 7 000 et 11 000 dollars sur cet acheminement (Martin, 1986, 154). Mais là encore, lorsqu'en Jamaïque le navire prit à son bord une cargaison de 700 tonnes de noix de coco qui devait être transportée jusqu'à la ville de New York, le voyage retour vers les Etats-Unis fut si long que la totalité de la cargaison se gâta en chemin. Les indemnisations que la compagnie maritime garveyiste se vit obligée de verser à l'entreprise mandataire furent d'autant plus élevées que le contrat unissant les deux partis n'avaient pas fait mention d'une quelconque limite de responsabilité de la part du transporteur.

Le *Shadyside* fut acheté par la *Black Star Line Steamship Corporation* au prix de 35 000 dollars. Le *Kanawha* en coûta 65 000. Le *Phillis Wheatley*, dont la *Black Star Line Steamship Corporation*, du point de vue de la loi, n'entra jamais en possession, nécessita le dépôt en espèces de 20 000 dollars. Lors de la première tentative d'acquisition, l'accord porta sur le paiement de 56 655 dollars à payer pendant six mois, en sus d'une promesse

d'achat qui s'élevait à 200 000 dollars. Dix pour cents du prix total devaient être réglés à la livraison du navire. A cette somme venait également s'ajouter le règlement mensuel de 10% du prix total jusqu'au règlement intégral. En cas de retard de paiement, la compagnie maritime se verrait majorée à hauteur de l'équivalent de 5% de la somme annuelle. Pire encore, des individus enthousiasmés par le lancement de la flotte maritime de l'*UNIA* s'aventurèrent à payer d'avance leurs billets pour un voyage à bord du navire. La somme de 8 900 dollars fut ainsi empochée par la compagnie maritime. Cette dernière ne fut jamais en mesure de rembourser cette somme. Le remboursement de ces dollars encaissés trop rapidement nécessita la création d'une nouvelle entreprise, la *Black Star Line Redemption Corporation*. Le navire, pour sa part, fut finalement vendu à perte en 1930, au prix de 27 665 dollars. Malgré la déconfiture de la *Black Star Line Steamship Corporation*, en 1924, la Convention Internationale de l'*UNIA* approuva la création d'une seconde compagnie maritime dont le nom fut la *Black Cross Navigation and Trading Company*. La nouvelle compagnie, une fois encore soutenue par l'argent des actionnaires, s'assura, entre 1924 et 1925, l'acquisition du navire nommé le *Booker T. Washington* pour 100 000 dollars. La somme de 25 000 dollars fut déboursée en frais de réparations, soit un quart de son prix d'achat (Martin, 1986, 163).

Aux dix premiers mois de son existence, la *Black Star Line Steamship Corporation* engendra des bénéfices d'un montant de 750 000 dollars (Martin, 1986, 164). La compagnie maritime de l'*UNIA* bénéficiait alors du soutien inconditionnel des membres et sympathisants qui se lancèrent massivement dans l'acquisition d'actions. De ce fait, en 1919, Marcus

Garvey augmenta le capital de la compagnie maritime. De 500 000 dollars, celui-ci passa à 10 000 000 dollars. Cependant, lorsqu'elle cessa ses activités en 1922, le montant des pertes accumulées par la *Black Star Line Steamship Corporation* atteignait les 1 250 000 dollars.

En dépit du caractère éphémère de son existence, de l'inexpérience et de l'amateurisme indéniable dont firent preuves ses gestionnaires, la compagnie maritime de l'*UNIA* souleva un intérêt et un engouement sans précédent. Ses bureaux, à l'image des sections locales de l'organisation à laquelle elle appartenait, étaient disséminés à travers les Amériques et l'Afrique et procédaient à la collecte des fonds (Martin, 1986, 165). En effet, la *Black Star Line Steamship Corporation* était représentée à travers ses bureaux de New York et de quinze autres états américains, ainsi qu'à Cuba, au Guyana, en Haïti, à la Jamaïque, au Costa Rica, au Panama, au Nigéria, au Libéria et en la Sierra Leone.

Si elle fut la source de son plus grand succès, la création de la *Black Star Shipping Line* fut paradoxalement le motif principal de la chute de Garvey. Cette chute entraîna elle-même le déclin de l'*Universal Negro Improvement Association* à partir de la fin des années 1920. En effet, la réussite indéniable que constitua la vente des actions fut totalement mise en échec par la gestion hasardeuse des sommes colossales engendrées. Mais surtout, la gestion de la comptabilité et les procédés commerciaux utilisés dans cette entreprise offrirent le prétexte idéal aux autorités américaines pour arrêter, juger, condamner puis emprisonner Marcus Garvey pour escroquerie et publicité mensongère, à partir de 1923. Après deux années d'emprisonnement, Garvey fut finalement gracié, mais expulsé des

Etats-Unis en 1927.

1.4 Le retour en Afrique

Aux yeux de Garvey, le continent africain appartenait aux Noirs, les « Africains », de même que l'Europe aux Européens (Blancs) et l'Asie aux Asiatiques (la « race jaune »). La matérialisation du projet garveyiste devait atteindre son apogée avec l'acquisition d'un territoire en Afrique. Cela ne fut jamais le cas, mais malgré l'échec, Garvey toucha un point essentiel de l'imaginaire des membres et sympathisants de son organisation.

Le discours tenu sur l'Afrique par Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association* fait indéniablement montre d'un civilisationisme prononcé, bien que parfois nuancé. En effet, dans « Africa for the Africans », Marcus Garvey stipule :

It is hoped that when the time comes for American and West Indian Negroes to settle in Africa, they will realize their responsibility and their duty. It will not be to go to Africa for the purpose of exercising an overlordship over the natives, but it shall be the purpose of the Universal Negro Improvement Association to have established in Africa that brotherly co-operation which will make the interests of the African Native and the American and West Indian Negro one and the same, that is to say, we shall enter in a common partnership to build up Africa in the interests of the race. (Garvey, 1986, 70)

Dans ce passage, le militant jamaïcain semble placer les Africains du continent et ceux de la diaspora sur un pied d'égalité, tout en adoptant une approche anticolonialiste. Cependant, selon l'analyse généralement proposée par le jamaïcain, l'Afrique appartient de droit aux Noirs du monde. Les Noirs du « Nouveau Monde » sont présentés comme plus aptes à diriger le continent, du fait de leur plus grande instruction. Garvey déclara que l'objectif de la mission de son retour en Afrique était de « civiliser les

tribus arriérées de l'Afrique » (Garvey, 1986, 65). Cette tendance possède des origines anciennes, ancrées dans les élites politiques et religieuses des Amériques, pour lesquelles l'expérience de l'esclavage, malgré son caractère déplorable, avait tout de même permis l'accès des populations d'origine africaine à l'éducation, le christianisme et la modernité (Moses, 1988).

Toutefois, si le continent africain apparaissait à l'*UNIA* comme nécessitant l'aide et les savoirs des Noirs des Amériques et d'Europe, il n'en demeurerait pas moins un élément situé au cœur de la réussite de l'organisation et la nation noire envisagée (Garvey, 1986, 68-72). Dans un éditorial de son journal *The Blackman* publié le 30 décembre 1929, Marcus Garvey écrivait :

We are determined to solve our own problem by redeeming our Motherland Africa from the hands of alien exploiters and found there a government, a nation of our own, strong enough to lend protection to the members of our race scattered all over the world, and to compel the respect of the nations and races of the earth.

Ainsi, l'élévation du continent africain est perçue comme la condition indispensable à l'acquisition de respect et de pouvoir par les Noirs de la diaspora. Le sort du continent et de la diaspora sont liés et dépendent l'un de l'autre. La volonté d'organiser le retour des Noirs de la diaspora est justifiée tant par l'histoire du continent que celle de la diaspora, comme le démontre cette déclaration de Garvey qui date de 1920 :

Ignore us as much as you care. We are 400,000,000 strong. We are coming with our woes behind us, with the memory of suffering behind us - woes and suffering of three hundred years - they shall be our inspiration. My bulwark of strength in the conflict for freedom in Africa, will be the three hundred years of persecution and hardship left behind in this Western Hemisphere. The more I remember the suffering of my fore-fathers, the more I remember the lynchings and burnings in the Southern States of America, the more I will fight on

even though the battle seems doubtful. [...] Climb ye the heights of liberty and cease not in well doing until you have planted the banner of the Red, the Black and the Green on the hilltops of Africa. (Bracey et Sinha, 2004, 97)

Dans cet extrait, il est principalement question de la condition des Noirs de la diaspora, tant dans le passé que dans l'ère contemporaine. L'histoire et le présent de la domination, de l'exclusion et des violences perpétrées à l'encontre des Noirs occidentaux sont mis en avant de manière à fédérer les Noirs du monde entier. L'expérience commune doit servir de ciment national et estomper les identités définies d'un point de vue strictement national. Ainsi, selon Garvey :

Everybody knows that there is absolutely no difference between the native African and the American and West Indian Negroes, in that we are descendants from one common family stock. It is only a matter of accident that we have been divided and kept apart for over three hundred years, but it is felt that when the time has come for us to get back together we shall do so in the spirit of brotherly love, and any Negro who expects that he will be assisted here, there or anywhere by the Universal Negro Improvement Association to exercise a haughty superiority over the fellows of his own race, makes a tremendous mistake. Such men had better remain where they are and not attempt to become in any way interested in the higher development of Africa. The Negro has had enough of the vaunted practice of race superiority as inflicted upon him by others, therefore he is not prepared to tolerate similar assumption on the part of his own people. (Garvey, 1986, 70-71)

L'appartenance à une « race » unique, indivisible et suprême constitue le fondement de la « philosophie » sous-jacente au nationalisme prôné par Garvey. Toutes les formes de distinction et de hiérarchisation opérant sur la base de l'appartenance nationale ou à une classe sociale particulière doivent disparaître au profit de l'intérêt commun.

La volonté de Garvey d'organiser le retour en Afrique des Noirs volontaires de la diaspora, au nom de la « nation nègre », impliqua le développement de relations internationales entre l'*UNIA* et les organismes

internationaux de l'époque. Parmi ceux-ci, la Société des Nations (SDN) fut la principale interlocutrice de l'*UNIA* de 1921 à 1931 (Huggins, 1994, 135). Pendant cette décennie, la correspondance et les pétitions qui émanèrent de l'*UNIA* visaient essentiellement deux objectifs. Le premier d'entre eux consistait à tenter de contrer les initiatives menées par W. E. B. Du Bois et le Congrès Panafricain. Le second objectif était d'attirer l'attention de la Société des Nations sur la volonté de l'*UNIA* d'acquérir des territoires sur le continent africain. En 1922, à la suite de la troisième convention internationale des délégués de l'*UNIA*, la demande suivante fut adressée à la SDN :

Your Petitioners pray that you may grant to us for the purpose of racial development the Mandates now given to the Union of South Africa: namely German East Africa and German South West Africa. We feel that if the League will pass over to our control as a race to the development of these two later German colonies we shall be able, within 20 years, to prove to the world and to the League our ability to govern ourselves.⁵⁵

En dépit des trois semaines passées à Genève par la délégation mandatée par l'*UNIA*, durant lesquelles les émissaires de l'organisation tentèrent en vain de trouver une oreille attentive et un pays allié qui accepterait de porter la pétition aux débats officiels, la pétition demeura lettre morte. Les tentatives menées jusque 1931 connaîtront le même sort. La principale raison de ces échecs répétés fut le statut non officiel des délégations de l'*UNIA*, puisque la « nation nègre » de Garvey ne bénéficiait d'aucune légitimité juridique et politique. Notons également que de 1921 à 1931, seules trois nations noires étaient membres légitimes de la SDN, le Libéria, Haïti et l'Éthiopie. Toutes

⁵⁵ « Petition of the UNIA and African Communities League to the League of Nations, Geneva, Switzerland, 26 July 1922 », document cité par George Huggins, « Marcus Garvey and the League of Nations, 1921-1931: An Episode in the International Relations of the UNIA », in Rupert Lewis and Maureen Warner-Lewis (eds.), *Garvey: Africa, Europe, the Americas*, Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1994, p. 139.

se déclarèrent en faveur de la cause de l'*Universal Negro Improvement Association*. Néanmoins, bien que membre fondateur de l'organisme international, le Libéria ne jouissait pas d'une assise politique suffisamment importante pour lui permettre d'influencer l'orientation des débats de la SDN. Haïti, quant à elle, était sous domination américaine depuis 1916. L'Ethiopie, enfin, ne devint membre de la Société des Nations qu'à partir de 1923 (Huggins, 1986, 142-144).

Puisque la voie internationale s'avéra impraticable et infructueuse, l'*UNIA* choisit de négocier et d'organiser son retour sur le continent africain directement avec le pays qui lui semblait alors le plus apte comprendre et accepter la cause qu'elle défendait, le Libéria. Dès 1920, un émissaire de l'*UNIA* fut envoyé au Libéria avec pour mission d'évaluer les conditions potentielles de retour (Martin, 1976, 122). Le territoire africain, ancienne possession de l'*American Colonization Society*⁵⁶ devenue indépendante, en 1848 fut sélectionné par Garvey et l'*UNIA* pour sa tradition d'accueil des Noirs des Amériques. En 1921, un petit groupe de responsables et de techniciens de l'*UNIA* se rendit dans la république africaine pour y débiter les travaux de construction de fermes et locaux, destinés à accueillir ultérieurement les immigrants de la diaspora amenés par les navires de la *Black Star Line*.

Malgré les connaissances certaines de Marcus Garvey au sujet des politiques coloniales menées par les puissances européennes de la période, le président de l'*UNIA* ne semble pas avoir suffisamment pris en compte la

⁵⁶ Pour une histoire détaillée de l'organisation américaine et de son implication dans la création du Libéria, se référer à l'ouvrage ancien, mais toujours pertinent de P. J. Staudenraus, *The African Colonization Movement, 1816-1865*, New York, Columbia University Press, 1961.

complexité de la position géopolitique occupée par le Libéria. Etant, avec l’Ethiopie, des deux seules nations noires africaines alors indépendantes, le Libéria des années 1920 se trouvait encerclé par les territoires (et les intérêts) de la France et de la Grande-Bretagne. D’emblée, ces deux nations, qui s’étaient déjà déclarées hostiles aux activités menées par l’*UNIA* sur leurs territoires (Hughes, 1986 ; Martin, 1976 ; Huggins, 1986), virent d’un mauvais œil les projets garveyistes et œuvrèrent pour en limiter l’impact. Pour ce faire, les deux puissances interdirent la circulation du journal de l’*UNIA*, *The Negro World*, et firent pression sur les dirigeants libériens. Les projets de Garvey, n’avaient-ils pas pour ambition d’initier au Libéria ce qui devait mener à une décolonisation à l’échelle continentale (Du Bois, 1974, 112) ?

En outre, les négociations entreprises par l’*UNIA* avec le gouvernement libérien furent minées par l’ambivalence éprouvée par la jeune république africaine quant aux gains matériels et politiques que pouvait apporter toute collaboration avec l’organisation de Garvey. La situation interne du Libéria poussa le gouvernement en exercice, dont les membres étaient presque exclusivement issus des expatriés américains, à s’inquiéter des coups d’état potentiels, ou du soulèvement éventuel, des populations africaines locales qu’une implantation trop importante de l’*UNIA* pourrait provoquer. L’opposition au projet garveyiste émana également des Noirs des Etats-Unis, des colonies britanniques et francophones qui désiraient rester affiliés à leurs métropoles respectives (Martin, 1976). Enfin en 1925, l’obtention d’une concession d’un million d’arpents, pour une durée de 90 ans, par l’entreprise américaine Firestone,

spécialisée dans la production de caoutchouc, semble avoir joué un rôle non négligeable dans la décision du gouvernement d'interdire de territoire l'*UNIA* la même année (Stein, 1993 ; Robinson, 1994).

Le bilan des délégations de l'*Universal Negro Improvement Association* envoyées au Libéria de 1921 à 1925 fut maigre. A aucun moment l'*UNIA* ne parvint à obtenir d'accord officiel de la part des dirigeants libériens sur la question du retour en Afrique. Seuls quelques retours individuels au Libéria, mais également en Ethiopie, furent effectués. Marcus Garvey, même s'il parcourut l'Europe et les Amériques, ne se rendit jamais en Afrique. Le retour qu'il prôna fut à la fois physique et spirituel.

1.5 La presse

Les idées de Marcus Garvey furent largement diffusées par le biais des discours qu'il prononça et des mesures officielles prises par l'organisation qu'il dirigeait. Le succès de l'*Universal Negro Improvement Association* fut étroitement lié au charisme et aux qualités oratoires de Garvey. En outre, suite à l'arrestation (1923) et l'incarcération de Garvey survenue en 1925, sa seconde femme, Amy Jacques Garvey, entreprit la compilation des discours et pensées de Garvey dans un ouvrage publié en deux tomes, *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or Africa for the Africans* (Garvey, 1986). Toutefois, le moyen de communication qui fut le plus couramment utilisé par Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association*, et qui par ailleurs eut l'impact le plus décisif, s'avéra être *The Negro World*, le journal officiel de l'organisation.

A chaque stade des activités qu'il mena, Garvey s'assura l'utilisation de la presse pour la dissémination de son message. En effet, nombreuses furent les publications dirigées ou codirigées par Garvey. La première aventure journalistique fut de courte durée. Elle dura à peine plus d'un an, de 1910 à 1911. A cette période, vivant toujours à la Jamaïque, Garvey se lance dans la publication d'un journal hebdomadaire appelé *Garvey's Watchman*. Le tirage n'excéda pas 3000 numéros (Martin, 1986, 105, note 10). Au Costa Rica, Garvey se lança dans la publication du quotidien *La Nación*. Celui-ci avait la particularité d'être publié simultanément en anglais et en espagnol, de manière à pouvoir s'attirer le plus grand nombre de lecteurs parmi les travailleurs présents dans la ville de Limón et ses environs. Enfin, paru au Panama, dans la ville de Colón, *La Pensa* était accessible trois fois par semaine. Ces trois premières entreprises journalistiques furent éphémères, mais elles attestent d'une volonté constante, chez Garvey, d'utiliser la presse comme moyen de communication.

Rappelons que le premier travail obtenu par le jeune Garvey, avant de quitter son île natale, fut dans une imprimerie. Cette expérience précoce le marqua indéniablement pour le reste de sa vie. Tout d'abord, elle lui permit d'acquérir très tôt des connaissances solides dans le domaine de l'imprimerie. Ensuite, cette expérience le convertit aux vertus de la propagande envisageable par le biais de la presse. Cependant, la vision garveyiste de la propagande offre une approche particulière du terme :

The press, the cinema, the pulpit, the schoolroom, are all propaganda agencies for one thing or the other. The pulpit carries on religious propaganda, the schoolroom carries on educational propaganda, the press carries on written propaganda, the platforms carries on oral propaganda, the cinema carries on demonstrative propaganda. These methods have been devised by the white man to spread his ideas universally among men, that is why he is able in a major sense, to control the minds of the people of the world.

The white man is a great propagandist. He realises fully and completely the value of propaganda. You must, therefore, organise your propaganda to undo the propaganda of other people, if their propaganda [a]ffects your interest. [...]

You should always match propaganda with propaganda.

Have your own newspapers, have your own artists, have your own sculptors, have your own pulpits, have your own platforms, print your own books and show your own motion picture, paint your own pictures and sculpture your owns subject. Never accept your subject as of another race, but glorify all the good in yourselves. (Hill et Bair, 1987, 290-291)

Cette déclaration montre à quel point Garvey était convaincu de l'utilisation des moyens de communication de l'époque à des fins subversives. Dans cet extrait, il ne s'agit pas de remettre en cause les effets produits par ce que le Jamaïcain percevait comme le lavage de cerveau opéré par les « Blancs » sur les populations noires de manière continue et efficace, mais plutôt de s'assurer le contrôle de ces moyens en les maîtrisant et en se les appropriant. Les racines d'un tel raisonnement se trouvent peut-être dans le contexte jamaïcain qui a, indéniablement, modelé l'esprit du fondateur de l'*UNIA*. Dans la Jamaïque du jeune Marcus Garvey, le journal principal était le *Daily Gleaner*. Ce quotidien, fondé en 1834 par des colons britanniques, est le plus ancien des journaux jamaïcains. Pendant longtemps, il fut également le seul. Par la suite, d'autres publications telles que l'*Advocate* de Joseph Robert Love, le *Jamaica Times* et le *Daily Chronicle* firent leur apparition sur l'île.

Le journal jamaïcain *Daily Gleaner* diffusait des nouvelles issues de l'île, mais également de tout l'empire britannique. En effet, les nouvelles qu'il diffusait étaient consacrées aux colonies du Canada, de la Trinité, d'Inde, de Jamaïque, des Guyane française⁵⁷ et britannique, des Iles Turques et Caïques, d'Australie, de la Barbade, de Chine, du Kenya, d'Afrique du Sud et même de Colombie⁵⁸. En outre, le quotidien jamaïcain foisonnait de publicités pour le blanchissement de la peau.⁵⁹ On y trouvait aussi des publicités concernant des produits de soins capillaires visant à rendre les cheveux (des Noirs) plus lisses et plus beaux.⁶⁰ Rares étaient les représentations de Noirs dans le journal. Lorsqu'il y en avait, il s'agissait principalement de caricatures⁶¹. De plus, quand les Noirs y faisaient leur apparition, c'était le plus fréquemment dans le but de proposer une amélioration physique (peau, cheveux), constamment présentée comme étant indispensable. Malgré les quelques photos présentes montrant des Noirs, souvent pour des annonces de mariage⁶², ou des comptes rendus de

⁵⁷ *Daily Gleaner*, 1er octobre, 1930, p. 23: brève sur des prisonniers s'étant échappés du bagne de Cayenne, en Guyane française, et ayant trouvé refuge à Trinité.

⁵⁸ *Daily Gleaner*, 3 octobre 1930, p.23: brève sur la politique économique du pays hispaniophone et indépendant depuis 1819.

⁵⁹ *The Daily Gleaner*, 1er octobre, 1930, p.11.

⁶⁰ *The Daily Gleaner*, 4 Octobre 1930, p. 34, publicité pour le produit "Glossy Hair".

⁶¹ Marcus Garvey caricaturé dans l'édition *Daily Gleaner* datant du 4 octobre 1930, p. 1.

⁶² *Daily Gleaner*, 3 octobre 1930, p.16.

cérémonies honorifiques⁶³ ; les photos les plus courantes étaient celles des *browns*, également appelés *coloreds*, la classe des mulâtres.⁶⁴

Le premier journal publié par Marcus Garvey fut *The Watchman*, journal dont le nom faisait référence au journal de William Gordon⁶⁵. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, le politicien mulâtre jamaïcain avait forgé une alliance avec le pasteur noir Paul Bogle. Tous deux furent à l'origine de la révolte paysanne de Morant Bay (1865). Le journal de Garvey parut à partir de 1910, mais s'arrêta après trois numéros. Cette première aventure journalistique prenait le parti des classes socio-raciales les plus défavorisées et se positionnait en faveur d'une intervention plus importante des autorités publiques sur la question. La même année, lors de son séjour dans la ville de Limón (Costa Rica), où il travaillait sur une plantation de bananes pour le compte de la compagnie américaine *United Fruit Company*, Marcus Garvey se lança de nouveau dans une entreprise journalistique en créant *The Nation/La Nación*, journal bilingue anglais-espagnol. Le lectorat était alors constitué des travailleurs locaux et des émigrants issus des Caraïbes Anglophones et hispanophones (Grant, 2007, 40). A ce stade de son séjour au Costa Rica, Garvey était aussi corédacteur en chef d'un autre journal publié en anglais, le *Bluefields Messenger* (Martin, 1986, 91 ; Lewis, 1988). Plus tard, de 1918 à 1933, l'*Universal Negro Improvement Association*

⁶³ Photo d'un pasteur noir baptiste, décoré pour l'ensemble de sa carrière dans l'édition du *Daily Gleaner*, 19 mars 1930, p. 3.

⁶⁴ Exemples d'un avocat prospère et d'un étudiant prometteur, *Daily Gleaner*, 6 octobre 1930, p. 5, 6, 7.

⁶⁵ William Gordon (1820-1865), homme d'affaires et politicien jamaïcain, joua un rôle prépondérant dans la révolte de Morant Bay qui éclata en 1865 en Jamaïque. Parce qu'il prit le parti des travailleurs noirs de l'île et qu'il travailla en collaboration étroite avec le pasteur noir baptiste Paul Bogle, il fut exécuté par les autorités coloniales dans le cadre de la répression de la révolte. Ce chapitre de l'histoire coloniale qui suivit l'abolition de l'esclavage sera traité plus longuement dans la troisième partie de ce travail (3.4).

publia l'hebdomadaire *The Negro World*, depuis Harlem, aux Etats-Unis. Entre 1922 et 1924, l'organisation diffusa également un quotidien, le *Daily Negro Times*. Suite à son expulsion des Etats-Unis et son retour vers son île d'origine, Garvey entreprit la publication quotidienne du *Blackman*, dont la publication, qui s'étendit de 1929 à 1931, devint rapidement hebdomadaire, faute de moyens. Ce journal s'autoproclamait : « A Daily Newspaper Devoted to the Uplift of the Negro Race and the Good of Humanity ». Lorsque les activités du *Blackman* durent être arrêtées, une nouvelle fois faute de moyens, Garvey se lança quelques mois plus tard dans la publication du *New Jamaican*, qui parut de 1932 à 1933. Ce quotidien, pour sa part, était consacré au développement de la Jamaïque.⁶⁶ Enfin, le dernier projet journalistique qui fut mené par Marcus Garvey fut le magazine hebdomadaire intitulé *Black Man*, magazine dont la parution débuta en Jamaïque en 1933, avant de se poursuivre à Londres, à partir de 1935, lorsque Garvey quitta définitivement son île natale. Le magazine parut à Londres jusqu'en 1939, un avant la mort de Garvey.

Le *Negro World* demeure la publication principale de Garvey et de l'*UNIA*. Elle fut celle qui fut le plus largement diffusée et celle qui dura le plus longtemps. Distribué à partir de Harlem en direction des autres villes américaines, ainsi que vers le reste des Amériques, l'Europe et le continent africain de 1918 à 1933, la distribution du *Negro World*, qui débuta à 17 000 exemplaires lors de ses premiers mois de parution, atteignit entre 50 et 60 000 à la fin de la première année (Martin, 1986, 93). A son apogée, l'hebdomadaire atteignit 200 000 exemplaires (Lewis, 1988, 81).

⁶⁶ En une de chaque numéro était inscrit : « A Daily Evening Paper Devoted to the Development of Jamaica ».

Si les premiers lecteurs du *Negro World* faisaient partie des anciens combattants de la Première Guerre Mondiale de l'empire colonial britannique, *The Negro World* n'en joua pas moins un rôle dont l'importance fut capitale dans la « renaissance » culturelle de Harlem (James, 1998, 66). En effet, nombreux furent les intellectuels et artistes, notamment les poètes, qui contribuèrent aux colonnes de la publication, même si cela fut fréquemment pour une période éphémère (James, 1998, 184). Parmi ces rédacteurs et journalistes ayant collaboré au *Negro World*, on retrouve W. A. Domingo, Hubert H. Harrison, William H. Ferris, John E. Bruce, Amy Jacques Garvey (qui fut rédactrice en chef de la colonne consacrée aux femmes, « Our Women and What They Think »)⁶⁷, Claude McKay, T. Thomas Fortune, Eric D. Walrond. Garvey lui-même contribuait régulièrement au journal par le biais de sa colonne éditoriale.

Les sujets abordés par le journal, dont chaque numéro comptait de 10 à 15 pages, couvraient les domaines de l'histoire, la politique (nationale et internationale) et les questions plus spécifiquement liées au fonctionnement interne de l'*UNIA*. Chacune des unes du journal rappelait que celui-ci était entièrement dévoué aux intérêts de la « race » noire.⁶⁸ Il rappelait la devise de l'*UNIA*, « One Aim, One God, One Destiny ». La ligne éditoriale du

⁶⁷ Amy Jacques Garvey, la seconde femme de Marcus Garvey, fut l'auteure de près de 200 éditoriaux dans *The Negro World*. Ceux-ci furent principalement écrits et publiés pendant la période d'emprisonnement de son époux, entre 1925 et 1927. Voir Ula, Taylor, *The Veiled Garvey : The Life and Times of Amy Jacques Garvey*, Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2002, p. 64.

⁶⁸ « A Newspaper Devoted Solely to the Interests of the Negro Race » était une inscription qui apparaissait en haut de chacune des premières pages des numéros. Des slogans étaient utilisés de manière à attirer l'attention des lecteurs potentiels. Parmi ceux-ci, Amy Jacques Garvey cite : « The indispensable weekly, the voice of the awakened Negro, reaching the masses everywhere », in Amy Jacques Garvey, *Garvey and Garveyism*, New York: Collier Books, 1970, p. 32.

journal, affichée en une du *Negro World*, relayait en huit points les grandes lignes de l'organisation de la manière suivante :

1. To champion Negro Nationhood by redemption of Africa
2. To make the Negro Race conscious
3. To breathe ideals of manhood and womanhood in every Negro
4. To advocate self-determination
5. To make the Negro world-conscious
6. To print all the news that will be interesting and instructive to the Negro
7. To instill Racial self-help
8. To inspire Racial love and self-repect (Garvey, 1970, 32)

The Negro World encourageait constamment ses lecteurs à la lecture et à l'acquisition de nouvelles connaissances. Le Noir se devait d'être cultivé et d'être au fait des affaires courantes du monde actuel, mais aussi de l'histoire. Ainsi, si le but est la prise en main de leur destinée, perçue comme commune, les populations noires du monde se devaient d'être en mesure d'en prendre le contrôle. En cela, la vision de l'éducation mise en avant par Marcus Garvey qui encourageait les Noirs du monde à :

be learned in all that is worth while knowing. Not to be crammed with the subject matter of the book or the philosophy of the classroom, but to store away on your head such facts as you need for the application of life, that you may the better in all things understand your fellowmen, and interpret your relationship to your Creator. (Garvey, 1986, vol. 1, 17)⁶⁹

Immédiatement traduit en anglais et espagnol de façon à être accessible aux Noirs du monde entier, le *Negro Word* fut, très tôt, interdit dans les colonies françaises, italiennes, portugaises, belges et britanniques, notamment à Trinité-et-Tobago, à la Barbade, à Sainte-Lucie et à Saint-Vincent-et-les-Grenadines, au Honduras et à la Grenade (Martin, 1986 ; Lewis, 1988 ; Elkins, 1994 ; James, 1998). En effet, la publication du journal officiel de l'*Universal Negro Improvement Association* était perçue,

⁶⁹ « Education », in Amy Jacques Garvey (ed.), *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or Africa for the Africans*, Dover, Massachusetts: The Majority Press, 1986, p. 17.

par les puissances européennes, comme une menace pour l'ordre colonial. En cette qualité, le *Negro World* s'inscrit dans ce que Brent Hayes Edwards a nommé « l'internationalisme noir » de l'entre-deux guerres, soit l'ensemble des journaux issus des populations noires des Amériques et d'Europe, militants, parfois radicaux ou anticapitalistes. Cependant, la caractéristique principale de ces journaux américains, tels que *The Negro World*, *The Messenger*, *The Crisis*, *The Crusader*, *Opportunity*, *The Emancipator*, *The Chicago Defender*, *The Amsterdam News*, *Fire!!*, était leur diffusion à travers le monde du fait de leur traduction, notamment en français et en espagnol, qui, ainsi, permettaient le cheminement des idées à travers la diaspora (Edwards, 2003, 8). La version française du *Negro World* était dirigée par le porte-parole de la section haïtienne de l'UNIA, Theodore Stephens (Edwards, 2003, 9). Par conséquent, l'utilisation massive des moyens de communication modernes, tels que ceux de la presse écrite, participait véritablement de la construction de ce que Benedict Anderson a appelé la « communauté imaginée »⁷⁰, dans laquelle le rôle de la presse écrite joue son rôle de performatif national, en unissant la diaspora autour des faits relatés dans les articles publiés. Et à ce sujet, Edwards d'ajouter :

In other words, black periodicals were a threat above all because of the transnational and anti-imperialist linkages and alliances they practiced: carrying « facts » from one colony to the other, from the French colonial system to the British, from Africa to the United States. (Edwards, 2003, 9)

Le dépassement des frontières territoriales, opéré par les personnalités engagées dans ce type de publications, était le phénomène dont les enjeux

⁷⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso, 1999.

étaient jugés inquiétants par les puissances coloniales. Il constituaient en soi l'essence du radicalisme.

Par conséquent, on est en droit de considérer l'utilisation de la presse par l'*Universal Negro Improvement Association* et Garvey comme ayant joué un rôle central dans la propagation des idées du projet garveyiste, et ce au même titre que les institutions officielles. La presse écrite fut ainsi utilisée comme outil de « propagande » de manière consciente et déterminée. Elle fut perçue comme essentielle dans la production du contre-discours qui contribuerait à la conscientisation des masses populaires de la diaspora. Cette étape était primordiale dans le projet politique envisagé. Ainsi, la publicité pour le projet du retour en Afrique par le biais de la *Black Star Line Steamship Corporation* fut largement effectuée à travers les pages du *Negro World*. De la même façon, les échanges avec les opposants de l'entreprise menée par Garvey se tinrent également par journaux interposés. Ainsi, de 1922 à 1923, la campagne médiatique « Garvey Must Go » fit rage dans les principaux journaux afro-américains de l'époque (James, 1998, 4 ; Garvey, 1986, vol. 2, 293-309).⁷¹

⁷¹ Dans le passage intitulé « Eight Negroes vs. Marcus Garvey ».

1.6 Marcus Garvey, l'Universal Negro Improvement Association et la religion

Des chercheurs tels que Tony Martin⁷² et Rupert Lewis⁷³ ont abondamment écrit sur Garvey et les activités qu'il mena. Randall Burkett, néanmoins, s'est particulièrement intéressé à la dimension religieuse de l'*Universal Negro Improvement Association*.⁷⁴

La constitution et la diffusion de la rhétorique religieuse dans le discours élaboré et utilisé par Garvey et son organisation furent renforcées par le rôle joué par les personnalités religieuses auxquelles fut conféré, très tôt, un rôle de premier ordre dans l'organisation. En effet, la nomination de chapelains, tant au niveau national que local, visait à fournir aux membres de l'organisation une prise en charge spirituelle. L'ensemble des chapelains nommés étaient sous les ordres du Chapelain Général, qui était lui-même un membre élu du haut conseil exécutif (*High Executif Council*) de l'*UNIA*. L'ampleur du pouvoir attribué aux chapelains nommés pouvait aller jusqu'à la célébration des baptêmes et des mariages. En outre, ils avaient pour fonction d'assurer l'éducation morale des jeunes membres (de 1 à 13 ans) en leur inculquant les valeurs de l'*UNIA* compilées dans des documents écrits qui émanaient des instances supérieures de l'organisation : l'*Universal*

⁷² Tony Martin, *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association* Westport, Connecticut and London : Greenwood Press, 1976.

⁷³ Rupert Lewis et Patrick Bryan (eds.), *Garvey : His Work and Impact*, Mona, Jamaica : Institute of Social and Economic Research and Department of Extra-Mural Studies, University of the West Indies, 1988.

⁷⁴ Burkett, Randall K., *Garveyism as a Religious Movement : The Institutionalization of a Black Civil Religion*, The Scarecrow Press Inc. and The American Theological Library Association, Metuchen, N.J. and London, 1978.

Negro Ritual et *l'Universal Negro Catechism*. Ces deux documents furent principalement conçus par Alexander McGuire (Burkett, 1978, 30-32).

Né dans la colonie britannique d'Antigua-et-Barbuda en 1866, Alexander McGuire (1866-1934) fut élu Chapelain Général de l'*UNIA* en 1924. Il tenta de placer l'organisation de Marcus Garvey sous l'égide de la religion chrétienne. Ordonné diacre de l'Eglise Episcopale en 1888, McGuire émigra aux Etats-Unis en 1894, après avoir effectué plusieurs missions dans les Antilles. Aux Etats-Unis, déçu par le traitement de la question raciale par son Eglise, il fonda dans la ville de New York une église indépendante, la *Church of the Good Shepherd* en 1919 (Püter, 1986). Deux ans plus tard, cette église récemment créée subit elle-même une nouvelle transformation et devint l'*African Orthodox Church*. La collaboration entre McGuire et l'*UNIA* débuta dès 1919 (Burkett, 1978). Celle-ci, fut néanmoins brève, car la mésentente s'installa entre McGuire et Garvey sur la question de la place de la religion dans le projet garveyiste. En effet, si les activités de McGuire avaient jusqu'alors démontré un radicalisme non voilé quant à la place des Noirs dans les églises chrétiennes de toutes les dénominations. Garvey, pour sa part, ne put jamais se résoudre à mettre en place une religion unique pour l'organisation qu'il dirigeait. Ainsi, la religion, telle que l'envisageait Marcus Garvey, devait uniquement servir à fédérer les membres et les sympathisants de son organisation. Ceux-ci, le plus fréquemment, étaient chrétiens. Au vu de la situation, la question religieuse ne devait donc pas exacerber les différences qui existaient déjà entre les Noirs que le Jamaïcain visait, en leur qualité de citoyens naturels

de la nation noire élaborée. C'est pour cela que la religion, selon Garvey devait demeurer citoyenne.

La vision de la religion chrétienne de Marcus Garvey, telle qu'elle prendra forme dans les pratiques de l'*Universal Negro Improvement Association*, allait de pair avec son approche racialisée des sociétés dans lesquelles les Noirs de la diaspora se trouvaient. Cette analyse apparaît dans le passage suivant :

The Image of God

If the white man has the idea of a white God, let him worship his God as he desires. If the yellow man's God is of his race let him worship his God as he sees fit. We, as Negroes, have found a new ideal. Whilst our God has no color, yet it is human to see everything through one's own spectacles, and since the white people have seen their God through white spectacles, we have only now started out (late though it be) to see our God through our own spectacles. The God of Isaac and the God of Jacob let Him exist for the race that believes in the God of Isaac and the God of Jacob. We Negroes believe in the God of Ethiopia, the everlasting God-God the Father, God the Son and God the Holy Ghost, the One God of all ages. That is the God in whom we believe, but we shall worship Him through the spectacles of Ethiopia. (Garvey, 44, 1986)

Le Dieu évoqué dans cet extrait est un dieu Chrétien, ancré dans un contexte racialisé, divisé entre « Blancs », « Jaunes » et « Noirs ». Cela dit, les thèmes abordés ne relèvent pas du domaine de la théologie, mais davantage de celui de la représentation. Ainsi, la « race » qui croit au « Dieu d'Isaac » et au « Dieu de Jacob », en d'autres termes, les « Blancs », en tant que groupe spécifique, n'est pas en mesure de mettre en avant un message dont la portée pourrait être universelle. Si les Noirs existent, c'est précisément dans leur opposition aux Blancs. Par conséquent, les deux groupes se distinguent forcément l'un de l'autre. Remarquons au passage que les « jaunes » mentionnés au début du propos ne réapparaissent pas dans ce

passage. La vision dichotomique dépeinte par Garvey vise à démontrer au lecteur – ou l’auditeur – que les représentations du Dieu chrétien offertes par les Blancs n’ont aucune valeur légitime pour des Noirs. De plus, d’un point de vue strictement théologique, l’identité collective blanche est envisagée à travers deux personnages bibliques, tandis que l’identité noire émerge à travers le prisme d’un processus de territorialisation. Selon celui-ci, le Dieu des Noirs est représenté comme africain. Il vient d’ « Ethiopie ». Une nouvelle fois, l’équation entre la couleur de peau et la terre d’origine est opérée par Garvey. Cela signifie que pour être acceptable, mais surtout utile à la condition noire, le Dieu vers lequel doit se porter toute la foi, l’adoration et le respect doit être à l’image de ses croyants. Cet ordre des choses est un impératif. Il participe également du projet d’acquisition de pouvoir et de dignité entrepris pour les Noirs. Puisque le christianisme est présenté par Garvey comme le fait de croire au « Dieu d’Isaac et de Jacob », la religion du Blanc est ancrée dans la Bible. La religion du Noir, de son côté, est ancrée en terre africaine. Le passage que nous venons d’analyser nous incite donc à réinterpréter l’un des slogans utilisés par l’*Universal Negro Improvement Association*, « African for the Africans, at home and abroad ». Dans l’étude qu’il a consacrée aux relations entre Garvey et Mcguire, Karl Prüter impute l’origine de ce slogan au révérend jamaïcain Joseph Robert Love. Officiant dans l’Eglise Episcopale, mais également rédacteur en chef du journal jamaïcain *Advocate*, celui-ci aurait largement contribué à la conscientisation du jeune Garvey et à son investissement dans l’utilisation de la presse pour communiquer (Prüter, 1986, 8). Par conséquent, le projet politique de Marcus Garvey passait également par la

sacralisation de la « race » noire. C'est par ce biais que s'introduit le caractère religieux dans le discours mis en avant. Ce dernier allait bien au-delà du dogme chrétien.

Les églises noires indépendantes, disséminées à travers le monde, faisaient l'objet de critiques acerbes de la part de Garvey. Du fait de leur caractère autonome et de leur fonctionnement institutionnel, celui-ci les percevaient comme potentiellement libératrices mais ne s'avérant pas à la hauteur de leurs ambitions. Ainsi, selon l'analyse de Garvey :

The only cause that held us together as a people was RELIGION. During the days of slavery RELIGION was the only consolation of the Negro, and then it was given to him by his masters. (Garvey, 1986, vol. 1, 98)

Le message que les églises noires des Amériques offraient n'œuvrait pas assez dans la libération mentale du Noir précisément parce que, selon Garvey, elles ne prenaient pas assez en considération ce que celui-ci percevait comme le « véritable » rôle joué par la religion chrétienne dans la domination des Noirs. La critique ne portait pas sur la nature du message chrétien, mais sur la portée et les effets de la transmission de ce message sur les Noirs.

Garvey et l'*UNIA* jouaient sur les symboles. Ils offraient également une nouvelle lecture de la Bible. En effet, dès les premiers jours de l'organisation, cette lecture fut reconnue comme étant profondément ancrée dans les communautés populaires des Amériques, dont le degré de religiosité était de premier ordre. Garvey s'appuya sur le potentiel fédérateur et la nature politique de la religion noire des Amériques pour diffuser son message novateur et radical (Burkett, 1978, 19-20). Pour y parvenir, les réunions des membres de l'organisation avaient lieu le dimanche. Leur

déroulement, par leur caractère processionnel, la musique et les chants collectifs qui y avaient cours, le sentiment de partage communautaire contribua à la matérialisation de l'influence de la religion chrétienne sur les activités menées par l'*UNIA*. Le déroulement des conventions internationales annuelles était extrêmement élaboré, immensément plus formel que celui des meetings hebdomadaires des sections locales. Lorsque celles-ci se tenaient, une attention particulière était portée à l'aspect formel et cérémonial des défilés, des chants collectifs et des discours qui y étaient donnés. En cela, les conventions internationales se distinguaient des réunions dominicales qui, pour leur part, étaient moins marquées par la formalité. On y faisait des sermons et on y chantait collectivement. Le point d'orgue de ces rencontres était la lecture collective du *Negro World*. Une personne désignée faisait la lecture à voix haute pour l'assemblée présente. L'ouverture d'une nouvelle section locale pouvait également donner lieu à une cérémonie de consécration du nouveau lieu qui, selon Randall Burkett, n'était pas sans rappeler les rituels utilisés par les églises chrétiennes (Burkett, 1978, 24).

Néanmoins, l'objectif de Garvey, à travers l'*UNIA*, était de transformer le terreau religieux des Noirs des Amériques, et du monde, en véritable force politique efficace. Cela signifiait que loin des orientations millénaristes ou strictement messianiques, le but visé était d'attirer l'attention des membres et sympathisants de l'organisation sur les problèmes contemporains. Il s'agissait donc de se concentrer sur la vie d'ici-bas et non celle de l'au-delà. Cette critique à peine voilée de la conversion, de l'adoption et de l'investissement de la part des Noirs des Amériques dans

la religion chrétienne ne pouvait, cependant, escompter quelque succès sans en adopter la force fédératrice. Il n'était pas non plus possible d'en ignorer le rôle dans les communautés visées.

Nous l'avons dit précédemment, l'une des principales qualités de Marcus Garvey était sa capacité à électriser les foules. Sa personnalité et ses qualités oratoires ont joué un rôle prépondérant dans le succès, à la fois fulgurant et éphémère, de son organisation. Il était issu d'un environnement dans lequel les techniques oratoires étaient grandement valorisées. Aux Antilles, plus que les hommes d'églises, les avocats, les professeurs et les journalistes jouissaient alors de l'admiration la plus grande en raison de la dextérité dont ces derniers faisaient preuve dans leur rhétorique. (James, 1998, 80). Garvey possédait ces techniques oratoires, il avait été formé pour cela. De ce fait, l'analyse de la rhétorique et du langage utilisé par Garvey et l'*UNIA* ont montré que les deux étaient indéniablement ancrés dans un discours qui, parce qu'il puisait dans la doctrine chrétienne, était familier au public auquel il s'adressait. La terminologie utilisée, principalement issue du président de l'organisation, était également reprise par les adhérents, de même que par les articles, tribunes, colonnes et éditoriaux de l'organe de presse de l'*UNIA*, le *Negro World* (Burkett, 1978, 27). Ainsi, le passage qui suit démontre la volonté affichée de Garvey de prévenir les membres et sympathisants de son organisation contre les méfaits de l'adoption non réfléchie des représentations chrétiennes issues des Blancs :

When you bow to a graven image, when you bow to the god of another species, you dishonor the God of your existence and commit a sin against the Holy Ghost.... Therefore, the U.N.I.A. desires every

Negro to destroy the image of the White God that you have been taught to bow to.⁷⁵

Selon les termes choisis par le Jamaïcain, la race et l'espèce (« species ») sont synonymes. La différence de couleur de peau constitue un marqueur physique qui touche aussi à l'expérience collective. Constituant une véritable essence, il devient impossible d'en ignorer les effets. De ce fait, puisque les expériences de vie des Noirs et des Blancs sont perçues comme étant irrémédiablement différentes, opposées et même hiérarchisées à la défaveur des Noirs, il devient indispensable pour ces derniers d'en prendre conscience et d'agir en conséquence au niveau de la religion et de la spiritualité.

Pour ce faire, Garvey eut recours à la tradition discursive éthiopianiste, basée sur le Psaume 68 :31 de la Bible du roi Jacques. Cette exégèse était utilisée dans les églises noires des Amériques depuis la fin du XVIIIe siècle. Elle apparut dans plusieurs documents essentiels de l'*UNIA*. En effet, dans la section questions/réponses de l'*Universal Negro Catechism*, l'organisation présente son exégèse du texte biblique de la manière suivante :

- Q. What prediction made in the 68th Psalm and the 31st verse is now being fulfilled?
- A. « Prince shall come out of Egypt, Ethiopia shall soon stretch forth her hands unto God ».
- Q. What does this verse prove?
- A. That Negroes will set up their own government in Africa, with rulers of their own race.⁷⁶ (cité dans Burkett, 1978, 34)

⁷⁵ Discours de Marcus Garvey, « Africa and the Negro », prononcé à la *Florida Avenue Presbyterian Church*, Washington, le 16 janvier 1924, cité par Rupert Lewis, « Garvey's Significance in Jamaica's Historican Evolution », *Jamaica Journal*, vol. 20, n°3, août-octobre 1987, p. 56.

⁷⁶ Ce passage est extrait de la page numéro 11 de l'*Universal Negro Catechism* de l'*Universal Negro Improvement Association*, conçu en 1921 par le Chapelain Général de l'organisation, Alexander McGuire.

A en croire l'interprétation fournie, la légitimité de l'action politique menée par l'organisation de Garvey émane de la Bible et par conséquent de Dieu. En effet, l'un des principaux chantiers entrepris par Garvey et l'*UNIA* fut l'organisation du retour en Afrique des Noirs de la diaspora, comme le stipulaient les articles 13 et 14 de la *Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World* de 1920, qui fut conçue et adoptée par les délégués internationaux de l'organisation réunis lors de la première Convention Internationale (Garvey, 1986, 138). Cette même déclaration adopta, par le biais de l'article 40, l'hymne de la « nation nègre », intitulé *The Universal Ethiopian Anthem*. Il convient de reproduire ci-dessous l'intégralité du poème de Burrell et Ford mis en musique :

I

Ethiopia, thou land of our fathers,
 Thou land where the Gods loved to be,
 As storm cloud at night sudden gathers
 Our armies come rushing to thee.
 We must in the fight be victorious,
 When swords are thrust outward to glean;
 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.
 Jeovah the Great One has heard us,
 Has noted our sighs and our tears,
 With His spirit of Love He has stirred us
 To be One through the coming years.
 CHORUS – Advance, advance, etc.

III

O Jeovah, Thou God of the ages,
Grant unto our sons that lead
The wisdom Thou gave to Thy sages
When Israel was sore in the need.
Thy voice thro' the dim past has spoken,
Ethiopia shall stretch forth her hand,
By Thee shall all fetter be broken
And Heav'n bless our dear Motherland.
CHORUS – Advance, advance, etc. (Garvey, 1986)

L'emploi des archaïsmes (« though », « thy »), l'interchangeabilité volontaire des termes « God »/ « Jeovah » et « Ethiopia »/« Africa », la référence directe à l'Ancien Testament (« Israel ») et, une nouvelle fois, la citation du Psaume 68 :31 viennent consolider la fusion entre le discours politique et le discours religieux qu'effectuèrent Marcus Garvey et l'*UNIA*. Le tradition discursive, ancrée dans la Bible, émanant des communautés noires des Amériques a précédé Garvey et ses projets, mais elle apparaît néanmoins comme primordiale dans la mesure où elle sert d'élément fédérateur essentiel à la formation de la « nation nègre ». La devise « One God, One Aim, One Destiny » et le slogan officiel : « Pro Deo, Pro Africa, Pro Justitia » (Burkett, 1978, 34) participent tous deux à cette entreprise de double idéalisation de la race, élément principal du nationalisme professé, et du territoire national revendiqué.

Malgré ce qui vient d'être démontré, la rhétorique garveyiste ne s'est pas limitée aux seuls Noirs chrétiens, comme en atteste le passage suivant, extrait de l'édition du 31 août 1931 de *The Blackman*:

[...]You may be a Christian; you may be a Mohammadan; that is your religion. We are all entitled to our own belief. Some of us are Catholics, some of us are Presbyterians, some of us are Baptists, and we deem it right to adhere to our particular belief. (Garvey, 1931, 13)⁷⁷

⁷⁷ Dans l'article intitulé, « Speech of Marcus Garvey Outlining Discussion on Formulating of Plans to Unify Religious Beliefs and Practices of the Entire Negro Race ».

Garvey procéda à une instrumentalisation de la religion à des fins politiques (Martin, 1986, 69). L'argument principal mis en avant était que le fait d'adorer un Dieu (chrétien) qui n'était pas à leur image était une preuve supplémentaire de la subjugation des Noirs, dominés par les Blancs. Afin de pallier cette situation, Garvey fit appel à la science et à l'histoire⁷⁸ pour démontrer de façon rationnelle que Jésus Christ était un homme de couleur qui, s'il était alors encore en vie, se verrait lui aussi touché par la discrimination. En sus de la nomination de George McGuire au poste de Chapelain McGuire en 1924, en clôture de l'*International Convention of Negro Peoples of the World*, Garvey canonisa Jésus Christ et la Vierge Marie sous les appellations respectives de « Black Man of Sorrows » et « Black Madonna ». Cette mesure visait à corriger l'histoire. La convention de 1924 approuva également la vision idéalisée d'un Saint-Esprit dont la représentation, irréalisable, devait être imaginée par les membres comme étant à l'image d'eux-mêmes (Martin, 1986, 70).

Le Dieu développé par Garvey et l'*UNIA* était une figure se préoccupant davantage de la spiritualité que de la religion institutionnalisée. Il était également soucieux de l'autosuffisance des Noirs du monde. En outre, le Dieu de l'organisation était équitable envers toutes les « races » peuplant le globe, laissant libre à chacune d'entre elles de décider de la manière dont elles souhaitaient gérer leur destinée. Cela dit, Garvey conserva une conscience aiguë de ce qui, selon lui, constituait les limites de la religion. A elle seule, celle-ci n'avait aucunement le pouvoir de changer l'ordre du monde. Aux yeux du leader jamaïcain, l'important était

⁷⁸ *Blackman*, 3 août 1929.

l'attention portée par ses adhérents aux affaires de ce monde, plutôt que la préoccupation de ces derniers quant à la vie dans l'au-delà. Selon lui :

Negroes, you want men, you want leaders to point you the way to destiny. The way is long, the road is rocky, it calls for not so much prayers as sacrifice. You Negroes in Jamaica pray too much! (laughter and cheers) With all your prayers you have hurricanes, earthquakes, droughts and everything! You know why! Because God is not satisfied with prayers alone. God says you must work and pray! And you people seem to give up the world to the white man and take Jesus! Don't you know the white man has a right to Jesus, too? Jesus belongs to everybody so you are foolish to give up the world and take Jesus only. You must take part of the world and part of Jesus, too! (Hill 1987, vol. 3, 282)

La religion chrétienne était perçue par l'organisation comme la forme la plus extrême d'hypocrisie. De surcroît, elle faisait partie intégrante du système de domination dont les Noirs souffraient. Par conséquent, toute tentative de libération totale ne pouvait être envisagée sans une réappropriation de la représentation de la figure divine prédominante. Ainsi, Garvey déclarait en 1923 :

The Negro is now accepting the religion of the real Christ, not the property-robbing, gold-stealing, diamond exploiting Christ, but the Christ of Love, Justice and Mercy. The Negro wants no more of the white man's religion as it applies to his race, for it is a lie and a farce; it is propaganda pure and simple to make fools of a race and rob the precious world, the gift of God to man, and to make the exclusive home of pleasure, prosperity and happiness for those who have enough intelligence to realize that God made them masters of their fate and architects of their own destinies.⁷⁹

Le problème majeur, par conséquent, était celui du système colonial basé sur le capitalisme.

En dépit de la rhétorique utilisée, l'*UNIA* refusa continuellement de choisir une religion officielle. La logique d'un tel choix était la ferme volonté ferme d'estomper les différences intracommunautaires. Quelle

⁷⁹ *Negro World*, 3 novembre, 1923, mais aussi dans *The New Jamaican*, 21 mai, 1932.

religion devait devenir officielle si les adhérents se partageaient entre Chrétiens (majoritaires aux Etats-Unis, mais pas dans le reste du monde), Juifs Noirs, Musulmans ? L'organisation fut néanmoins forcée de se doter d'une dimension spirituelle qui se basait sur un mélange de nationalisme noir et d'autosuffisance de la communauté inventée. En cela, elle fut très proche de l'*African Orthodox Church*, à la tête de laquelle George McGuire accéda en 1921 (Martin, 1986, 72). L'influence de cette église se ressentit principalement dans la dissémination des idées de Garvey en Amérique du Nord, dans les Caraïbes, mais aussi en Afrique. Les paroles de l'hymne de l'organisation furent écrites par le directeur musical Arnold Ford, originaire de la Barbade, ancien combattant du régiment des Antilles britanniques lors du premier conflit mondial. Quelques années plus tard, Ford devint l'un des leaders des Juifs Noirs d'Harlem, avant d'émigrer en Ethiopie au début des années 1930. Il mourut à Addis-Abeba, la capitale éthiopienne en 1935 (James, 1998, 69). Garvey connaissait également des mouvements religieux noirs de son époque, Tony Martin mentionne l'opinion négative que le leader avait sur les activités menées par Father Divine aux Etats-Unis⁸⁰ ou Alexander Bedward⁸¹ en Jamaïque (Martin, 1986, 74).

A la vue de l'ensemble de ces éléments, il est indéniable que Marcus Garvey joua joué un rôle de précurseur dans la formulation de la théorie et la rhétorique de la théologie de libération. Celle-ci ne verra le jour que dans

⁸⁰ Au sujet de Father Divine et des autres nouveaux groupes religieux, chrétiens ou non, qui ont fait surface dans les grandes villes du Nord des Etats-Unis au début du vingtième siècle, se référer à l'étude de terrain menée par Arthur Fauset dont la première édition date de 1944, Arthur H. Fauset, *Black Gods of the Metropolis: Negro Cults in the Urban North*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

⁸¹ Au sujet d'Alexander Bedward, se référer au travail de Martha Warren Beckwith, « Some Religious Cults in Jamaica », *American Journal of Psychology*, Vol. 34, No. 1, Janvier, 1923, p. 32-45.

la seconde moitié du XXe siècle. Dieu est universel pour Garvey, c'est sa représentation qui est amenée à différer, selon l'expérience ancrée dans l'identité raciale.

Conclusion partie I :

Fondée dans la capitale jamaïcaine en 1914 et consolidée aux Etats-Unis à travers les années 1920, *l'Universal Improvement Association* de Marcus Mosaiah Garvey fut la cible de tous les empires coloniaux européens de la période et des Etats-Unis. A son apogée, dans les années 1920, le nombre de branches de l'*UNIA* s'élevait à 1200 dans 40 pays, dont les Antilles, l'Amérique centrale, le Canada, l'Afrique de l'ouest, centrale et du Sud. Parmi ces sections locales, 700 se trouvaient dans les seuls Etats-Unis (Nettleford, 2006, 201). Le succès de Garvey et de l'*UNIA* reste à ce jour inégalé.

Dans les années 1920, Marcus Garvey, à la tête de l'*Universal Negro Improvement Association*, prôna la fondation d'une nation noire en Afrique. La « Déclaration des droits des peuples noirs du monde » de 1920 proclama le droit à l'autodétermination et fit du rouge, du vert et du noir les couleurs du drapeau de la « nation africaine ». Le rêve de Marcus Garvey fut de former une organisation internationale visant à libérer le Noir et émanciper le continent africain des Européens. Le projet établit une relation dialectique entre l'Afrique et sa diaspora. Ainsi, le respect accordé aux Noirs du monde fut perçu comme dépendant du rang occupé par le continent d'origine par rapport aux autres puissances. Pour Garvey, la libération des Noirs passait aussi par la libération économique, d'où la création de la

compagnie maritime la *Black Star Line* et le développement des entreprises commerciales de l'*UNIA*.

Le combat qui fut mené par Marcus Garvey était paradoxal du fait de ses aspects à la fois racialisés et non racialisés. Les principes mis en avant étaient nécessairement racialisés, dans la mesure où ils étaient nés du contexte colonial britannique, anciennement esclavagiste, dans lequel la race occupait une importance de premier ordre. Cependant, l'aspect non-racialisé du mouvement de Garvey se basait sur le principe selon lequel tout peuple a droit à l'autodétermination, sans différence de couleur ou de nationalité. C'est pour cela que Garvey se sentait solidaire des luttes de libération menées à travers le monde, notamment en Russie et en Irlande (Lewis, 1987, 3). C'est également en cela qu'il est préférable de ne pas établir de séparation stricte entre les activités menées sur le territoire jamaïcain et celles qui furent menées à l'échelle internationale, notamment aux Etats-Unis, qui furent le siège de l'*Universal Negro Improvement Association* de 1916 à 1927. En effet, la vision de Garvey était universelle, un élément qui se reflète dans le nom donné à l'organisation qu'il fonda. Ceci explique pourquoi à sa création en 1914, les objectifs de l'organisation étaient doubles : il était question de diviser les activités entre les sujets d'ordre local et ceux d'ordre international. Notons, toutefois, que le voyage aux Etats-Unis à partir de 1916 eut un impact radicalisant dans la pensée garveyiste. Rappelons que le moteur de ce départ de la Jamaïque fut le contact pris avec Booker T. Washington. Néanmoins, ne se contentant plus d'une approche orientée vers l'élévation « raciale », Garvey opta alors pour une vision internationale plus marquée qui aboutit à la déclaration de 1920.

Dans un autre registre, le discours tenu sur l'Ethiopie constitue le fondement du développement du programme de retour sur la terre africaine.

Ce projet fut celui qui illustra le mieux la dextérité dont fit preuve Garvey dans le maniement de l'imaginaire et de l'inconscient collectif. En effet, l'une des tentatives les plus ambitieuses de Garvey fut de créer une « nation » noire. Pour ce faire, il lui était indispensable de créer un passé collectif et positif. Cependant, il était également important de matérialiser cet élan nationaliste récent par un processus de territorialisation ancré, cette fois, dans le présent. L'un ne pouvait aller sans l'autre. A cela vint s'ajouter la mise en place de la *Black Star Line* dont le but principal était de rendre effective cette liaison entre les multiples communautés que comportait la « nation ». Garvey s'investit corps et âme dans la promotion de la *Black Star Line*. Selon les mots de Samuel A. Haynes, « Garvey sold the Negro to himself » (Grant, 2007).

La vente d'actions de la compagnie maritime nouvellement créée ne visait pas seulement les gains économiques, elle constituait la première étape vers la rédemption des Noirs du monde entier. En cela, on peut affirmer que le mouvement de Garvey joua amplement sur la religiosité de ses membres et sympathisants, tout en demeurant jusqu'au bout un projet résolument politique. Considéré comme l'un des premiers Noirs de la diaspora noire/africaine à prôner une décolonisation concrète et surtout mentale pour les peuples noirs, les idées et les actions de Garvey aboutirent à la constitution d'un projet panafricain, la création de l'*UNIA*. L'un des souhaits de Garvey était que le continent africain colonisé se transforme en une puissance mondiale indépendante où seraient rapatriés les Noirs instruits et qualifiés de la diaspora africaine qui le désireraient, dans le but de faire entrer le continent dans la « civilisation » et le « progrès ». A cet effet,

il mit sur pied la compagnie maritime *Black Star Steamship Line* qui fit faillite en trois ans. D'autre part, Garvey avait pour ambition le développement d'institutions internes dans lesquelles serait favorisé l'enseignement des valeurs, des cultures et des histoires des peuples noirs. La libération de ceux-ci devait se réaliser à tous les niveaux : économique, politique, mais également du point de vue de la mentalité et de la religion. Une religion (principalement chrétienne, même s'il n'était pas rare pour Garvey de mentionner d'autres croyances) qui se devait d'être concrète et pragmatique, plutôt que focalisée sur la vie après la mort. Toujours selon lui, les Noirs et les Blancs avaient en commun la figure du Christ. Néanmoins, la religion devait être appropriée par les Noirs, de manière à servir leurs propres intérêts, nécessairement différents de ceux des Blancs. Enfin, seule une religion allant de pair avec des initiatives et des efforts personnels conséquents dans la vie de tous les jours pouvait jouer un rôle déterminant dans la vie des Noirs.

Tant en Jamaïque, qu'aux Etats-Unis et sur le continent africain, les décennies 1910-1920 semblent avoir été un terrain fertile et propice au développement d'une multitude de mouvements politiques et religieux selon lesquels l'appartenance et la situation raciales se trouvaient au cœur des préoccupations. Aux Etats-Unis, les grandes villes du Nord, principalement Detroit, Chicago et la zone New York/Newark, furent les principaux sites en ébullition spirituelle et politique dans lesquels se croisèrent bien des destinées. La dissémination des nouvelles idées s'est effectuée par le biais des activités missionnaires, des migrations de populations, de la formation d'organisations qui rassemblaient de manière régulière et organisée fidèles

et sympathisants, ainsi que par la publication et la large diffusion des journaux et revues spécialisées. Pour preuve, les rassemblements, conventions et réunions publiques constituèrent un point de rencontre pour le mouvement indien et musulman ahmadiyya, qui entreprit ses missions aux Etats-Unis en ciblant spécifiquement la communauté afro-américaine. Le *Moorish Science Temple of America*, fondé par Noble Drew Ali, respectait Garvey et tenta même de s'approprier le message et les adhérents de l'*Universal Negro Improvement Association* lorsque Marcus Garvey fut expulsé des Etats-Unis. L'un des leaders des Juifs Noirs de Harlem fut l'un des auteurs de l'hymne de l'*UNIA*. Le futur leader de la Nation d'Islam, Elijah Muhammad adhéra, brièvement, à l'organisation garveyiste. Par ailleurs, Rogers, membre de l'Eglise Athly, en activité tant dans les Amériques que sur le continent africain, fonda sa propre branche dans la ville de Newark. Dans son texte fondateur, *The Holy Piby*, il fait de Marcus Garvey un prophète. Un tel texte sera avec le *Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* de Ballantine (amplement plagié par Leonard Howell en 1935) une des sources inspirations principales des premiers leaders rastas jamaïcains du début des années 1930.

PARTIE 2

LA NATION D'ISLAM, UNE « NATION » DANS LA NATION

2.1 Introduction

La majeure partie des travaux de recherche portant sur la Nation d'Islam s'accorde à distinguer trois grandes périodes couvrant le développement de l'organisation socio-politico-religieuse (Lincoln 1994; Gardell 1995 ; Clegg, 1997). La première d'entre elles, appelée la « Première Résurrection », débute en 1930, année du fondement de la Nation d'Islam par W. D. Fard et s'étend jusqu'en 1975, année de la mort du « Messenger », Elijah Muhammad. La seconde période est un produit de la première dans la mesure où lorsque survint la mort de Muhammad, nombreuses furent les dissensions au cœur de l'organisation, notamment au sujet de l'orientation que celle-ci devait prendre à la suite de la disparition de l'un de ses fondateurs. Ces quelques années de transition furent principalement marquées par l'affrontement qui opposa d'une part Wallace D. Muhammad, fils d'Elijah Muhammad et désigné par ce dernier comme son successeur légitime, et Louis Farrakhan, qui fut l'un des plus proches collaborateurs de celui qui s'était autoproclamé « le Messenger ». Le premier se déclara rapidement en faveur d'un rapprochement avec la voie musulmane plus orthodoxe (sunnite). La Nation d'Islam fut ainsi renommée. L'organisation devint la *World Community of Al-Islam in the West*. Le calendrier de l'organisation des festivités et des événements fut également refondu de manière à correspondre d'avantage à la voie sunnite. De son côté, Louis Farrakhan, qui jusqu'alors avait fait partie de la garde rapprochée d'Elijah Muhammad prit, à la mort de ce dernier, la tête de la mouvance des membres mécontents des réformes amorcées par Wallace Muhammad. Ces membres de la Nation d'Islam se positionnèrent comme

attachés au particularisme de l'islam pratiqué par l'organisation depuis 1930 et réfractaires à toute recherche de légitimité orthodoxe. Le schisme entre ces deux tendances a donné naissance à la « Seconde Résurrection » de la Nation d'Islam. Celle-ci fut marquée par la division interne qui engendra la scission entre la nouvelle Nation d'Islam (rebaptisée ainsi par Louis Farrakhan qui en reprit la direction) et les membres de l'organisation, dont Wallace Muhammad, qui prirent le parti de rejoindre la majorité sunnite des musulmans américains, Noirs ou non. Enfin, les récents travaux de Sherman Jackson⁸² mettent en avant l'idée d'une « Troisième Résurrection » pour la Nation d'Islam, avec notamment la question du rapport des Etats-Unis à l'islam et au monde musulman depuis les événements du 11 septembre 2001. De plus, se pose également la question de la religion noire américaine⁸³ et de la spécificité de l'islam afro-américain au vu de la question raciale et de la suprématie numérique des musulmans américains qui ne sont pas Noirs.

Le présent travail se focalisera sur la première de ces trois « résurrections ». A nos yeux, cette première phase de l'apparition et du développement de la Nation d'Islam peut également être divisée en quatre périodes majeures. Tout d'abord, la période allant de 1930 à 1934 correspond à l'apparition et la disparition du fondateur Wallace D. Fard Muhammad. La seconde période, pour sa part, s'étend de 1934 à 1951 et couvre la période pendant laquelle Elijah Muhammad, le fidèle lieutenant de

⁸² Sherman A. Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection*, New York: Oxford University Press, 2005.

⁸³ Dans son ouvrage, Sherman Jackson utilise le terme « blackamerican », Jackson *ibid.*

W.D. Fard, parvint à prendre le contrôle de la jeune organisation à la disparition de ce dernier, en dépit des oppositions auxquelles il eut à faire face, et à imposer sa vision du credo de la Nation d'Islam. L'arrivée de Malcom X dans l'organisation en 1951, constitue, à son tour, une troisième période qui fut marquée par l'accroissement numérique des membres de la Nation d'Islam. En effet, pour l'organisation, cette période se caractérisa par l'acquisition d'une ampleur nationale ainsi que le développement de l'intérêt médiatique et universitaire⁸⁴ qu'elle suscita. Enfin, le départ de Malcom X en 1964, constitue la quatrième période de cette « Première Résurrection » qui s'achèvera à la mort d'Elijah Muhammad.

Nous choisissons de nous intéresser plus particulièrement aux deux premières périodes de cette « Première Résurrection », soit de 1930 à 1950, une façon pour nous de nous concentrer sur les racines historiques et le contexte qui ont favorisé l'émergence de cette organisation ainsi que nourri l'idéologie fondatrice de la Nation d'Islam, dont l'évolution et les mutations sont continues. Cependant, afin d'être en mesure d'aborder le cœur de notre sujet, il s'avère nécessaire de traiter au préalable de la conversion des esclaves afro-américains au christianisme et du rapport qui fut ainsi développé entre la communauté afro-américaine et la religion de la classe dominante. Par la suite, nous nous pencherons sur la question du christianisme afro-américain. S'ensuivra alors un panorama faisant état des liens ayant historiquement uni les Afro-américains à la religion musulmane. Pour finir, le contexte historique de la Grande Migration (*Great Migration*)

⁸⁴ Pour exemple, l'ouvrage référence d'Eric C. Lincoln, fut publié pour la première fois en 1961, *The Black Muslims in America*, Michigan: Eerdmans Publishing Company.

et l'impact social du phénomène d'urbanisation au début du vingtième siècle - notamment sur le développement spirituel et religieux de la communauté afro-américaine - nous aideront à aborder l'apparition de la Nation d'Islam, dont les deux premières décennies seront décrites du point de vue de son histoire, de son organisation, de son évolution et de sa théologie.

2.2 Esclavage et conversion au christianisme

En 1619, les premiers Africains débarquèrent en Virginie, non pas en tant qu'esclaves, mais en tant que travailleurs engagés (Gomez, 2005). A partir de cette date, l'arrivée massive et régulière d'esclaves issus d'Afrique prit corps. Elle affecta l'ensemble des colonies britanniques d'Amérique du Nord. Toutefois, notre propos n'a pas pour objectif de traiter la question de l'esclavage aux Etats-Unis de la période coloniale, mais plutôt de nous intéresser à question de la conversion des esclaves africains à la religion chrétienne. Par conséquent, cette partie de notre travail portera spécifiquement sur la seconde partie du XVIIIe siècle.

En 1756, le nombre de personnes d'origine africaine (majoritairement esclaves) sur le territoire américain atteignait 120 156. Ce nombre n'était alors pas loin de la population blanche qui avoisinait les 173 500 (Gomez, 2005, 98). L'institutionnalisation de l'esclavage et sa propagation furent des phénomènes rapides. Dans l'Amérique coloniale, les territoires de Virginie, de la Caroline du Sud, de la Géorgie, de la Louisiane, du Maryland en furent les premiers instigateurs à travers la culture du riz et de l'indigo. Cependant, si le Sud fut le premier à utiliser massivement la

main d'œuvre servile, le Nord possédait également une présence servile, bien que moins importante. Les territoires de la Nouvelle Angleterre, par exemple, participèrent activement non à l'institution esclavagiste, mais au commerce de la traite. Les marchands d'esclaves y étaient fortement représentés. Par ailleurs, l'activité économique qui fut engendrée par ce secteur fut capitale pour le développement économique de région jusqu'à la Guerre d'Indépendance. Ainsi, les négociants de retour d'Afrique et en partance pour l'Europe échangeaient dans les grands ports du nord-est leurs cargaisons humaines contre poisson, rhum et sucre. S'il n'était pas rare d'utiliser les esclaves africains pour la construction des ports de la région, les cargaisons étaient le plus souvent envoyées dans le Sud et les Caraïbes. Il se pouvait également que des esclaves arrivent en Nouvelle Angleterre en provenance des Caraïbes, mais uniquement en cargaisons de taille moins importante.

A l'indépendance américaine, parmi les Etats du Nord, le Massachusetts était celui qui comptait le plus grand nombre de Noirs, avec un total de 5 249. Néanmoins, la plus large concentration de Noirs se trouvait dans l'Etat de Rhode Island avec un total de 3 761 Noirs pour 54 435 Blancs. Celles que l'on avait nommées les « colonies du milieu »⁸⁵, New York, New Jersey et la Pennsylvanie, étaient également esclavagistes. Cependant, après la Guerre d'Indépendance, le nombre d'esclaves chuta. Ainsi, lors du premier recensement américain (1790), on ne dénombrait dans ces trois états que 28% d'esclaves parmi les 50 000 Noirs présents. Parmi ceux-ci, la moitié se trouvait dans le seul état de New York. Le même

⁸⁵ Le terme utilisé en langue anglaise est « middle colonies ». Il désigne tant le positionnement géographique de ces territoires, situés entre ce qui est envisagé comme le Nord et le Sud, que le positionnement idéologique et politique adopté par ces territoires.

recensement indique une tendance à la baisse identique sur l'ensemble de la Nouvelle Angleterre. Ainsi, des 13 000 Noirs, seuls 3700 étaient esclaves. Dans cette région des Etats-Unis, les Noirs résidaient majoritairement en zones rurales (Gomez, 2005). A la fin du XVIIIe siècle, la production agricole des colonies du Sud des Etats-Unis subit une transformation majeure lorsque fut délaissée la culture d'indigo, de riz et de tabac au profit de celle du coton. Cette dernière fut facilitée par l'invention de la machine à égrener le coton. L'invention permit également de multiplier le nombre des terres exploitées, ce qui, dans les faits, résultait en un accroissement des besoins en main d'œuvre servile.

Cela dit, c'est en figure d'exception que se présentent les colonies américaines, futurs Etats-Unis d'Amérique. En effet, contrairement au reste des Amériques à la même époque, les planteurs d'Amérique du Nord élaborèrent un système qui permit aux esclaves de se reproduire. Cette stratégie se transforma en une opération fructueuse pour la classe des planteurs américains puisqu'en 1860, une importation d'esclaves n'ayant pas dépassé le nombre de 750 000 avait produit une population de 4 500 000 Noirs, dont un peu plus de 10% n'était pas esclaves (Gomez, 2005 ; Kolchin, 1993).

Sur la question de l'origine des esclaves africains importés sur le sol américain, l'analyse des registres tenus par les négriers et les planteurs de l'époque a révélé que près de la moitié des esclaves africains importés dans les colonies britanniques d'Amérique du Nord était originaire d'Afrique de l'Ouest (27%) et de Sénégal (21%). Parmi les autres origines apparaissent l'estuaire du Biafra (19%), la Sierra Leone (17 %), la Côte de

l'Or (12%), et l'estuaire du Bénin (3%). Les esclaves originaires de la région sénégalaise, bien que présents dans l'ensemble des colonies esclavagistes, se trouvaient majoritairement dans les Etats du Maryland et de la Louisiane. Ceux issus de l'estuaire du Biafra étaient majoritaires en Virginie, tandis que les Africains d'Afrique occidentale et centrale constituaient la majorité en Caroline du Sud, et étaient largement représentés dans l'état de Géorgie (Gomez, 2005). En outre, parmi les esclaves, les hommes constituaient un peu plus de 68%, les enfants et adolescents environ 19,5%. Bien que la traite fût abolie en 1808, une traite clandestine vit le jour à partir de cette date par le biais de cargaisons en provenance d'Afrique et des Caraïbes (notamment par le biais de Cuba) jusqu'à l'approche de la Guerre de Sécession.⁸⁶ A cela s'ajouta une traite intérieure d'importance non négligeable dont l'impact se fit ressentir dans la migration américaine vers les territoires de l'Ouest à partir de 1815. Ceci s'effectua par l'intermédiaire des propriétaires d'esclaves qui se déplacèrent des côtes littorales en direction des territoires intérieurs d'Alabama, du Mississippi, et de Louisiane, puis du Texas.

En 1860, le Sud des Etats-Unis comptabilisait 8 millions d'habitants, parmi lesquels seuls 384 884 possédaient des esclaves. Ces données pourraient suggérer que par conséquent une vaste majorité des Blancs du Sud n'avaient aucun rapport avec l'esclavage. Cependant, selon l'analyse proposée par l'historien Michael Gomez (2005, 101-105), cela ne fut nullement le cas, puisque la population du Sud était majoritairement en faveur de l'institution et surtout, à partir de 1830, le Sud était

⁸⁶ Sur ce sujet, se référer au travail récemment publié par Sylviane Diouf, *Dreams of Africa in Alabama: The Slave Ship Clotilda and the Story of the Last Africans Brought to America*, New York: Oxford University Press, 2007.

économiquement dépendant de l'esclavage. Pour illustrer ce point, l'historien américain insiste sur le fait qu'en 1840, le Sud des Etats-Unis était en mesure de fournir 60% de la production mondiale de coton, ce qui représentait 50% de la valeur de toutes les exportations américaines (Gomez 2005, 101-105). Ainsi, la question de l'esclavage doit être appréhendée de manière à prendre en compte tant son impact direct que ses ramifications moins facilement discernables. En effet, envisagée de manière globale, l'institution met en lumière les gains visibles et quantifiables, d'un point de vue économique, mais également les gains invisibles et certainement moins facilement quantifiables. Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne l'organisation sociale qui s'articula autour de la hiérarchisation raciale. Un phénomène qui, à titre d'exemple, à pousser certains chercheurs à se pencher sur la construction simultanée des deux identités opposées, bien qu'inséparables : l'identité noire et l'identité blanche. Sur la notion de blanchité, le statut social du Blanc, les travaux américains de la fin du siècle dernier ont tenté de disséquer la notion de privilège qui lui est attachée.⁸⁷

Il convient également de d'insister sur un second point qui consolide l'exceptionnalisme américain quant à sa gestion de l'institution esclavagiste. En effet, en 1860, à la veille de l'abolition de l'esclavage, les plantations américaines contrastaient amplement avec la constitution démographique des Caraïbes, car les plantations des Etats-Unis étaient détenues à 88% par des planteurs possédant moins de 20 esclaves. En outre, l'écrasante majorité de ces propriétaires résidaient de manière permanente sur leur domaine (Conniff et Davis, 1994). Une analyse en profondeur des statistiques,

⁸⁷ Sur ce point, nous pensons en particulier à l'ouvrage de David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, New York: Routledge, 1991.

portant cette fois sur la répartition des esclaves d'origine africaine dans les plantations, révèle que plus de la moitié d'entre eux évoluaient dans des propriétés comprenant plus de 25 esclaves et un quart d'entre eux dans des propriétés comprenant plus de 50 esclaves (Gomez, 2005).

La mise en place de l'esclavage dans le « Nouveau Monde » et le rôle central que joua cette institution dans le système économique des territoires colonisés par les grandes puissances européennes, entre les XVII^e et XIX^e siècles, n'en furent pas moins paradoxaux. Le paradoxe dont il est ici question concerne le besoin de main d'œuvre nombreuse et bon marché et la gestion des conséquences de la présence de cette main d'œuvre servile, maltraitée et potentiellement dangereuse. Par conséquent, les planteurs et les institutions dirigeantes coloniales éprouvèrent très tôt le besoin de penser et voter des lois qui visaient principalement à limiter la liberté de mouvement des esclaves, leur droit d'assemblée et leurs droits face aux maîtres et aux autres Blancs. C'est sur l'île de la Barbade - territoire colonisé qui, le premier, nécessita une main d'œuvre servile puisqu'il fut la première possession britannique des Amériques à mettre en place une économie de plantation - qu'est apparu le premier *slave code*. Ce modèle de lois qui régissaient la vie des esclaves fut plus tard copié et adapté à d'autres territoires britanniques, du fait de la similitude de l'orientation économique adoptée, mais aussi par le biais du personnel colonial, ou des planteurs et travailleurs engagés, qui pouvaient émigrer d'une colonie britannique à l'autre.⁸⁸

⁸⁸ Sur ce sujet, se reporter à l'article publié par David B. Gaspar, « With a Rod of Iron: Barbados Slave Laws as a Model for Jamaica, South Carolina, and Antigua, 1661-1697 », paru dans l'ouvrage collectif dirigé par Darlene Clark Hine et Jacqueline McLeod, *Crossing*

Chacune des colonies élaborait son propre *slave code*, un ensemble de lois dont l'objectif était de pouvoir répondre aux besoins spécifiques des communautés desquels ils émergeaient. Ainsi, il est impossible d'évoquer un modèle unique de *slave code* qui aurait été commun à l'ensemble des Etats-Unis d'Amérique, mais plutôt d'une série de *slave codes* qui ont jalonné les colonies, ayant plus tard acquis le statut d'Etats, à travers les histoires particulières des colonies britanniques qui se transformèrent en Etats-Unis d'Amérique en 1776. Les *slave codes* avaient, néanmoins, pour point commun de toujours définir l'esclave comme un bien, le privant donc du droit à la propriété⁸⁹, et d'avantager le droit du propriétaire sur celui de l'esclave. Au niveau de la loi, les *slave codes* limitaient généralement l'accès aux tribunaux aux esclaves qui n'étaient pas autorisés à signer de contrat, ou à se défendre contre les Blancs (Gomez, 2005, 101). Ce dernier point, notamment, distinguait les esclaves des Noirs libres qui, pour leur part, bénéficiaient de l'accès au tribunal. A titre d'illustration, dans son ouvrage *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*⁹⁰, Jennifer Morgan relate l'histoire de « Phillis », une Noire libre de la colonie de Caroline qui, en 1734, flouée par Samuel Fox, un travailleur blanc indélicat qui refusait de lui octroyer le salaire convenu après qu'elle eut gardé l'enfant de ce dernier pendant une année entière, porta l'affaire devant les tribunaux. « Phillis » vit sa plainte prise en compte et jugée par

Boundaries: Comparative History of Black People in Diaspora, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, p. 343-366.

⁸⁹ Ce statut de l'esclave suivait logiquement la suprématie du droit à la propriété privée, telle qu'elle fut établie dans la constitution des Etats-Unis.

⁹⁰ Jennifer Morgan, *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

un tribunal qui lui donna raison et condamna son adversaire à lui verser le salaire dû (Morgan, 2004, 176). Enfin, le dernier élément commun à la multitude de *slave codes* en vigueur de la période coloniale à celle de l'abolition de l'esclavage concernait l'insistance, la minutie et la cruauté des sanctions qui devaient s'appliquer aux esclaves rebelles. Celles-ci banalisaient l'utilisation du fouet et celle d'une série de pratiques tortionnaires, dans le cas des fautes les plus sérieuses. L'esclavage fut ainsi une institution totalitaire, quoique fragile et menacée à maintes reprises, maintenue par la violence physique et légale, ainsi que par la terreur.

Bien que dans leur globalité ils aient représenté une classe sociale compacte, les esclaves étaient en fait séparés par les fonctions qu'ils occupaient et les tâches qui leur étaient octroyées. Par exemples, les plus qualifiés pouvaient, au fil du temps, économiser et envisager d'acheter leur liberté. Les esclaves dont le père était blanc⁹¹ pouvaient, lorsque ce dernier les reconnaissait légalement, espérer un affranchissement futur, même si cela n'avait rien d'automatique. L'une des conséquences de ce processus fut donc une division accrue entre les Noirs libres et les esclaves. Au-delà de la différence de statut d'un point de vue légal, il faut également prêter attention à la différence ayant opéré au niveau de la classe sociale de chacun de ces deux groupes. Ce dernier élément est de toute première importance car il fait montre de la complexité de la catégorisation raciale, ainsi que des limites de cette dernière. En effet, comment doit-on aborder la question noire, dans le contexte américain, lorsque cette identité revêt des nuances internes qui

⁹¹ Le recensement fédéral de 1850 fait état de 246 000 Métis, sur une population servile de 3 200 000, soit 13%, selon Michael Gomez, *Reversing Sail: A History of the African Diaspora*, Cambridge and New York : Cambridge University Press, 2005, 103. Cependant, l'historien ne précise pas si ces données incluent les Noirs libres.

furent, historiquement, estompées par l'organisation sociale nationale ? L'identité noire, à l'image de l'identité blanche, est une construction sociale, ancrée dans une histoire particulière. Ainsi, comme chaque identité, elle est flexible, fluide et changeante.

De 1619, date correspondant à l'arrivée des premiers Africains sur le territoire des futurs Etats-Unis, et 1865, date du XIII^e amendement ayant aboli l'esclavage sur l'ensemble du territoire des Etats-Unis, les divisions engendrées par l'institution furent multiples. En effet, d'une part l'esclavage donna naissance à une nation divisée « racialement », d'autre part la division fit surface au sein-même de la communauté afro-américaine en mettant dos à dos les esclaves et les Noirs libres, les travailleurs domestiques (*house slaves*) et les travailleurs agricoles (*field slaves*), les hommes et les femmes, ou encore ouvriers qualifiés et non qualifiés. Répartis sur des plantations de taille moyenne, les esclaves afro-américains ont grandement contribué au développement de la culture du sucre, du café, du tabac, du coton et du riz. Toutefois, la présence indéniable des esclaves dans les travaux de nature agricole ne doit en rien masquer la participation de cette main d'œuvre servile à l'édification de divers bâtiments - même fédéraux - et autres travaux publics ou privés aussi bien dans le Nord que dans le Sud.

Si les estimations montrent que les Etats-Unis n'ont bénéficié que de 5% à 6% des importations d'esclaves, dès les premiers temps de la période coloniale américaine, les colonies britanniques se sont néanmoins avérées très dépendantes du travail forcé⁹². De ce fait, au début du XVIII^e siècle

⁹² Peter Kolchin, *American Slavery, 1619-1877*, New York: Penguin Books, 1993.

l'esclavage, légal dans toutes les colonies britanniques, fut le système de travail qui prédomina dans les colonies du sud des futurs Etats-Unis. L'historien Eugene D. Genovese (1972) définit l'esclavage comme une institution se basant sur le principe de la propriété humaine. Dans un système esclavagiste, il est légal de s'approprier un être humain ainsi que le fruit du travail de ce dernier. Cela établit d'emblée un système de classes dans lequel certains vivent et s'enrichissent par le biais du travail effectué par d'autres. Dans le cas des Etats-Unis, l'esclavage instaura un système social de hiérarchie raciale en plaçant la population noire d'origine africaine en deçà de la population blanche. Cette notion de classification raciale mêlée à celle de classification sociale eut pour effet de donner une teinte toute spécifique à la structure sociale des Etats-Unis dans laquelle le facteur racial ne peut être ignoré.

Parmi les Pères Fondateurs de la nation américaine, Thomas Jefferson et George Washington, par exemple, étaient esclavagistes, facteur qui a trouvé écho dans la constitution des Etats-Unis de 1787. Celle-ci garantissait la légalité de l'esclavage tout en déclarant que les hommes naissent libres et égaux en droits. Cette doctrine ne concernait pas les esclaves qui, pour leur part, ne comptaient que pour trois cinquièmes d'un citoyen. Ainsi, dans le contexte des Etats-Unis, l'influence du droit fut indéniable dans la mise en place de la structure sociale et, par conséquent, des relations raciales. Selon l'analyse proposée par Eugene Genovese:

In southern slave society [...], the law constituted a principal vehicle for the hegemony of the ruling class. In this respect, the law cannot be viewed as something passive and reflective, but must be viewed as an active force [...]. (Genovese, 1972, 26)

En effet, les propriétaires d'esclaves, qui constituaient alors une plantocratie, soit une classe socio-économique à part entière, parvinrent, à force de compromis et de négociations pour la plupart âprement disputés, à modeler le système légal en fonction de leurs intérêts particuliers. Toutefois, pour la période du XVII^e siècle il est difficile de différencier le statut d'esclave de celui de travailleur engagé, tant les deux étaient proches (Gomez, 2005). Cependant, dès le siècle suivant, la distinction est apparue de manière très nette par le biais de la racialisation explicite des lois et autres *slave codes* votés qui régissaient la vie ainsi que les droits et les devoirs du couple maîtres-esclaves.

La conversion des esclaves à la religion chrétienne s'inscrit dans un contexte social et politique dont les enjeux majeurs étaient la gestion et la réglementation de la vie des esclaves, dans un souci de stabilité sociale et de sécurité. En cela, la christianisation constitue l'un des événements essentiels de l'histoire de la communauté afro-américaine dans la mesure où il marque le passage de l'identité ethnique africaine à celle afro-américaine en participant du processus de « créolisation »⁹³ et d'acculturation des esclaves venus d'Afrique. L'évolution de cette identité s'explique également par le fait que la rétention des identités africaines diverses, jugées comme potentiellement subversives par les esclavagistes, fut très rapidement perçue comme devant être éradiquée (Raboteau, 1978, 4). Cependant, la question de la conversion des esclaves à la religion chrétienne ne s'est pas imposée

⁹³ Christine Chivallon définit le terme de la manière suivante : « créole, c'est-à-dire, né sur place » dans *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris : CNRS Editions, 2004, p. 125. Le terme a tout d'abord servi à désigner les descendants des colons européens, mais a finalement englobé l'ensemble des populations non indigènes des territoires colonisés, tant les colons que les esclaves.

naturellement car l'entreprise soulevait plusieurs problèmes.

La religion met en lumière et gère les tensions apparaissant entre l'individu et la société à laquelle il appartient. La religion fait de même avec la société civile, adversaire naturelle du corps politique ; c'est d'ailleurs en cela qu'elle se révèle être un acteur politique à part entière. Les préceptes religieux portent sur la place que l'homme occupe dans le monde, tant au niveau moral que social. C'est bien souvent en bas âge que l'individu est initié aux schémas de comportements sociaux qui vont conditionner son développement émotionnel. L'individu s'inscrit d'emblée dans un rattachement à une communauté et à la notion d'intérêt général. Par conséquent, les esclavagistes perçurent, très tôt, la nécessité de modeler la sensibilité religieuse de leurs esclaves, tandis que pour les mêmes raisons, ces derniers s'efforcèrent, aussi tôt, de garder le contrôle sur tout ce qui avait trait à leur spiritualité.

Si les églises, pour leur part, tentèrent de justifier la traite et l'esclavage dans le « Nouveau Monde » par la propagation du christianisme, les planteurs du Sud⁹⁴, en revanche, ont d'abord refusé que leurs esclaves soient baptisés. Ce refus était motivé par plusieurs principes. Dans un premier temps, les planteurs craignaient que les esclaves ne décèlent dans le message biblique une incitation à la rébellion et la protestation contre leur statut subalterne. Ainsi, l'humanité de l'esclave pouvait être reconnue, mais en aucun cas celui-ci ne devait se considérer ou être accepté comme égal au maître. Dans la logique des planteurs, cela risquait de se produire si les esclaves devenaient les frères de religion de leurs maîtres. En outre,

⁹⁴ Rappelons que les colonies religieuses, principalement installées dans le Nord (Nouvelle Angleterre) comptabilisaient un nombre d'esclaves bien inférieur à celui des colonies du Sud.

convertir les esclaves pouvait impliquer - dans un futur jugé assez proche - l'obligation morale, religieuse, mais aussi légale de libérer les esclaves convertis. Ensuite, l'instruction religieuse comportait également un coût économique pour les planteurs dans la mesure où elle empiétait sur le temps de travail et de repos des esclaves. Enfin, les barrières linguistiques et culturelles aidant, les premiers esclaves africains furent également jugés par certains comme tout simplement incapables de comprendre et assimiler le message religieux qu'on voulait leur inculquer. Dans ce contexte, afin d'atteindre leur objectif, les missionnaires eurent pour tâche de rassurer les planteurs en leur garantissant que la conversion des esclaves ne mettrait nullement en cause l'ordre social et racial existant. (Raboteau, 1978).

Dans un tel contexte hégémonique de transmission de la religion du dominant, la réponse des esclaves fut de contrer, tant que possible, les objectifs ciblés des maîtres. La religion des esclaves s'est développée de façon à ordonner le monde qui était le leur. En cela, la religion des esclaves, tout en élaborant un code de conduite moral alternatif à celui des maîtres, eut pour principale fonction d'expliquer l'existence du mal et de l'injustice. En revanche, la religion telle que la concevaient les esclavagistes se devait d'inculquer aux esclaves des valeurs de sacrifice, d'abandon de toute fierté communautaire mais aussi individuelle et d'abnégation. L'assujettissement total - physique et spirituel - avait pour but d'adoucir les esclaves en éradiquant chez eux tout sentiment de haine. L'idée étant que sans haine il n'y aurait pas de révolte. En effet, la société esclavagiste des Etats-Unis d'Amérique était une société vivant dans la peur des révoltes qui, bien que n'ayant jamais été totalement fructueuses, ont néanmoins jalonné tant

l'histoire coloniale que celle de la nation américaine.⁹⁵

Si le protestantisme chrétien tel qu'il fut inculqué aux esclaves visait à transmettre un idéal de soumission aveugle, le texte biblique, lui, pouvait également être interprété d'une manière totalement différente. C'est ainsi que le christianisme pouvait être appréhendé comme mettant en avant la dignité et la valeur de l'individu. Ces valeurs que les esclaves se sont graduellement appropriées sont venues conforter le sentiment de révolte et de questionnement de l'ordre établi. La relation maître-esclave repose, psychologiquement et idéologiquement, sur la transformation de la volonté de l'esclave en un prolongement de celle du maître. Ainsi, si le christianisme inculqué aux esclaves se focalisait sur la nécessaire soumission, le message religieux comportait aussi une limite morale à cette soumission dans la mesure où un autre maître, supérieur au maître auquel les esclaves étaient directement confrontés, existait. Le Dieu chrétien, par le simple fait de son existence, annulait la souveraineté absolue du maître, mettant à mal le principe même de supériorité que ce dernier voulait faire respecter. Il est évident que les prédicateurs blancs avaient pour mission d'assainir le message potentiellement destructeur. Mais trop nombreux étaient les prédicateurs Noirs, esclaves ou libres, qui apportaient une toute autre analyse du texte biblique.

Il est difficile de dater de manière précise et de quantifier le processus de conversion des esclaves à la religion chrétienne. Néanmoins,

⁹⁵ Sur ce sujet, se référer à l'ouvrage d'Herbert Aptheker qui, aujourd'hui encore, fait autorité en la matière : *American Negro Slave Revolts*, New York : International Publishers, 1963 [1943].

ce phénomène est communément associé à la première génération des « créoles », la population constituée de la seconde génération d'esclaves, née sur le sol américain, en opposition aux esclaves directement importés d'Afrique ou des Antilles⁹⁶. Ceux-ci auraient été les premiers à avoir perçu de manière tangible les « avantages » liés à la conversion, tels que s'attirer la sympathie du maître ainsi que la protection de ce dernier. L'argument étant que la doctrine chrétienne mettait en avant l'égalité de tous devant Dieu, mais également la reconnaissance de l'humanité de chacun.

De 1740 à 1790, les Etats-Unis connurent un regain d'intérêt et de pratique de la religion à travers le *Great Awakening*, mouvement de renouveau de la foi protestante. Les Noirs aussi prirent part à ce nouvel élan. Ils y furent encouragés et bien accueillis. Les premiers prédicateurs noirs, dont les adeptes pouvaient aussi bien être Blancs que Noirs, datent de cette époque. Les branches presbytériennes, baptistes et méthodistes, formant le gros du regain de popularité religieuse de cette période, se déclaraient souvent contre l'esclavage et en faveur de son abolition.

Le dix-huitième siècle fut celui des Lumières (Montesquieu, Locke). L'impact de ces penseurs et philosophes fut ressenti des deux côtés de l'Atlantique. Les interrogations qui portaient sur les relations humaines et la façon dont les individus devaient se traiter les uns les autres y ont occupé une place prépondérante. Ainsi, force est de constater que si personne ne condamnait l'esclavage d'un point de vue moral au début du siècle, la fin du

⁹⁶ En effet, contrairement au reste des Amériques, les Etats-Unis n'ont reçu que 5% de la traite négrière. La population esclave des Etats-Unis s'est caractérisée par un fort taux d'accroissement naturel, comme l'ont démontré, à titre d'exemples, les travaux de Peter Kolchin, *American Slavery, 1619-1877*, New York : Penguin Books, 1993 et ceux de Michael Conniff et Thomas Davis (eds.), *Africans in the Americas : A History of the Black Diaspora*, New York : St. Martin's Press, 1994.

siècle a vu apparaître un foisonnement d'organisations abolitionnistes. En effet, l'origine du mouvement puise ses racines à la fois chez les Lumières et le renouveau de la foi chrétienne de la période.⁹⁷ A travers le *Upper South*, l'esprit du *Great Awakening*, renouveau de la foi chrétienne, s'est matérialisé avec plus ou moins de succès dans la lutte pour un meilleur traitement des esclaves et la reconnaissance de leurs statuts de coreligionnaires. Le dix-neuvième siècle, quant à lui, fut le siècle pendant lequel la communauté afro-américaine s'ancra véritablement dans un christianisme salvateur, jouant le rôle à la fois d'outil de rédemption et de libération⁹⁸. Celui-ci sera plus largement décrit lorsque sera abordée la question du christianisme afro-américain.

L'une des principales caractéristiques de la période de la Reconstruction⁹⁹ fut l'attention, quoique momentanée, portée par le pouvoir fédéral au sort des anciens esclaves dans les états rebelles du Sud qui avaient entre 1861-1865 sérieusement mis à mal la cohésion nationale. Si le vote par le Congrès des droits civiques en 1866, des XIV^e et XV^e amendements et la création du *Freedmen's Bureau* ont, un temps, donné espoir aux populations noires du Sud, la fin de la Reconstruction et la décision de la Cour Suprême de 1896 (*Plessy v. Ferguson*), qui légalisa la

⁹⁷ Sur la question des origines du mouvement pour l'abolition d'abord de la traite, puis de l'esclavage, se référer à l'ouvrage dirigé par Marcel Dorigny, *The Abolitions of Slavery: From L. F. Sonthonax to Victor Schoelcher -1793 ,1794 ,1848*, New York : Berghahn Books and Paris : UNESCO, 2003. Cet ouvrage collectif traite de la simultanéité de l'émergence des discours philosophiques et religieux contestataires de la période. Voir en particulier l'article d'Elise Marienstras, «The Enlightenment and Slavery in North America in the Eighteenth Century », pp. 79-99.

⁹⁸ Voir Eddie Jr. Glaude, *Exodus ! Religion, Race, and Nationalism in Early Nineteenth Century Black America*, Chicago: the University of Chicago Press, 2000.

⁹⁹ Eric Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*, New York: Harper & Row, 1988.

ségrégation, sonnèrent le glas des aspirations intégrationnistes de la communauté afro-américaine. Dès 1880, déçus, appauvris et victimes de lynchage et de discrimination, les Afro-Américains se déplacèrent en masse vers le Nord et l'Ouest. La période d'industrialisation triomphante du *Gilded Age* aidant, les vagues d'immigration se succéderont jusque la fin de la Seconde Guerre Mondiale, en se mêlant à celles venues d'Europe et des Amériques. Issues de milieux ruraux pour la plupart, ces populations s'installèrent dans un nouvel environnement totalement étranger, urbanisé et bien souvent hostile, dans lequel la vie religieuse se devait d'être perpétuée, restaurée, voire recréée.

2.3 Le christianisme afro-américain

Lorsqu'on traite de la question religieuse dans la communauté afro-américaine, la notion de résistance fait immédiatement surface. Puisque la rencontre avec la religion s'est effectuée dans un contexte de domination totale, il convient de s'interroger sur les limites de l'acceptation du méta-récit ainsi que les stratégies collectives qui furent développées dans le but de se détacher de celui-ci. Sur ce sujet, l'américain Eddie Glaude insiste sur la focalisation de la communauté afro-américaine sur des passages précis du texte biblique (Glaude, 2000). Parmi ceux-ci se trouvent l'Exode, chapitre qui relate le départ d'Israel, mené par Moïse, vers la Terre Promise. L'interprétation particulière donnée à cet épisode du périple d'Israël permit aux Afro-américains, esclaves ou libres, de dépasser la dureté de leur condition en espérant un futur meilleur, dans lequel la liberté ne serait plus une utopie sans cesse différée. Ainsi, ce recours à la Bible, bien que

simultanément subversif et inattendu, contribua à la consolidation d'une identité collective, ancrée dans une histoire ancienne et commune, perçue comme fondatrice du futur collectif. Il s'avère alors nécessaire d'insister sur la capacité de transformation qui a émané de la communauté. Celle-ci avait pour objectif de transformer un outil d'oppression en une arme de libération (Glaude, 2000, 4-5). Par conséquent, selon les mots de l'historien :

The appropriation of the Exodus story not only gave an account of the circumstances of black lives, offering a regulative ideal to guide action and to define the nation¹⁰⁰, it ensured retribution for the continued offering of God's people. (Glaude, 2000, 9-10)

Cet ancrage des stratégies à visées libératoires dans le langage religieux soulève la question de la difficulté à distinguer ce qui appartient au domaine profane de ce qui a trait au sacré.

Tandis que certains, tels que les spécialistes américains de la religion afro-américaine E. Franklin Frazier¹⁰¹ ou Albert Raboteau, peuvent comparer la religion à l'épine dorsale de la culture afro-américaine, il apparaît comme nécessaire de garder en mémoire le fait que, dès le XIXe siècle, Martin Delany, ancien médecin et activiste afro-américain qui oeuvra énormément pour l'abolition de l'esclavage ainsi que pour l'émigration des afro-américains volontaires, notamment au Liberia¹⁰², déplorait dans le *North Star*, le journal à vocation abolitionniste de Frederick Douglass dont

¹⁰⁰ Pour Eddie Glaude, le terme de nation s'applique ici à la communauté afro-américaine qui, selon l'argument mis en avant, serait née au moment même de la naissance la nation américaine, précisément parce que l'élan et le discours nationaliste tenu par cette dernière en a exclu, racialisé et marginalisé la communauté afro-américaine, Eddie Glaude, *Exodus ! Religion, Race and Nation in Early Nineteenth-Century America*, Chicago : University of Chicago Press, 2000.

¹⁰¹ Auteur de *The Negro Church in America*, New York: Schocken, 1964.

¹⁰² Voir Maboula Soumahoro, *The Creation of the State of Liberia, 1818-1848*, mémoire de Maitrise dirigé par Mme Catherine Collomp, Université de ParisXII-Val de Marne, 1999.

il fut, un temps, le rédacteur en chef, la fait que la religion chrétienne avait tendance à inculquer la passivité aux afro-américains dans une situation d'oppression continue (Glaude, 2000, 20).

En outre, l'analyse d'un discours prononcé par un pasteur afro-américain presbytérien d'une église new-yorkaise, datant de 1936, permet de capturer de manière assez claire la nature du rapport de la communauté afro-américaine au christianisme. Ainsi,

There [Heaven], the chains of the slave will be knocked off, and he shall enjoy the liberty of the sons of God. We know that the influence of prejudice, the love of power and avarice will oppress us here, and exclude us from privileges, on account of our color; but we know it will not exclude us from heaven, for God is no respecter of persons. Though we must be despised here, we know that our Redeemer liveth. We trust in God, who is able to save all that come unto him. God speed you on! Go forward his name, and you will prosper.¹⁰³

Ce qui, à première vue, pourrait être perçu comme une vision idéale et utopique du Paradis, selon laquelle il ne faudrait rien attendre de Bon ou de Bien dans le monde ici-bas, ne devrait en aucun cas masquer quelques éléments fondamentaux du christianisme afro-américain. Parmi ceux-ci : « God is no respecter of persons » et l'égalité de tous devant Dieu. Ce dernier élément s'oppose aux inégalités subies le contexte national, si humain et donc de peu d'importance, en réalité précisément parce qu'il n'est composé que d'humains. En cela, pour les chrétiens noirs, le rôle joué par les églises afro-américaines alla bien au-delà du simple lieu de congrégation:

¹⁰³ Theodore Wright, « The Slave Has a Friend in Heaven, Though He May Have None Here », in Philip S. Foner et Robert James Branham (eds.), *Lift Every Voice: African American Oratory, 1787-1900*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1998, p.165.

That is to say, the black church was more than an institutional reflection of a community of the faithful. Rather, it embodied a basic reality: sustained black cultural solidarity in the context of a racist culture. Black Christians attended church not only to worship God but also to commune with similarly situated selves, [...] and to continue the development of a self-consciousness vital to potential problem-solving activity. In other words, black churches were not confined to their formal roles. (Glaude, 2000, 21)

Ce rôle social, c'est à dire un espace dans lequel des relations sociales peuvent être tissées, des débats engagés, et des stratégies communautaires pensées et développées, a fait que l'église noire américaine a très tôt joué la fonction d'arène tant religieuse que politique. Cette fonction de l'église chrétienne ne sera en aucun cas rejetée par l'organisation des temples de la Nation d'Islam.

La question du christianisme afro-américain couplée à celles de l'apparition, de l'organisation et de l'évolution des églises afro-américaines implique celle, primordiale, de la définition de ces termes. En effet, il est indispensable de s'interroger sur la signification de ces éléments et de discerner en quoi cette forme et cette institution religieuse se démarquent de celles de l'Amérique dominante, l'Amérique blanche. Afin de répondre à ces interrogations, le fait de se référer au contexte qui donna naissance à ces phénomènes de même qu'aux fonctions que ces derniers visent à remplir apparaît comme indispensable. Pour C. Eric Lincoln (Lincoln, 1974), ce qui semble conférer un caractère distinct à la religion chrétienne afro-américaine est l'inhérente différence des intérêts à défendre. En effet, l'existence même des communautés, noire et blanche, au sein de la nation a donné lieu à des expériences différentes qui ont elles-mêmes donné lieu à des explications de la vie, du monde, et de Dieu qui ne peuvent que s'opposer. De ce fait, toujours selon l'auteur, la communauté afro-

américaine, en tant que communauté dominée, ne peut s'expliquer la vie, le monde et Dieu de la même façon que la communauté qui la domine. Dans le contexte des Etats-Unis, ce que Sherman Jackson qualifie de « religion noire » désigne en réalité les expressions contestataires religieuses et spirituelles qui ont émergé dans le contexte de la l'esclavage américain. Celles-ci sont décrites comme suit :

[...] essentially a pragmatic, folk-oriented, holy protest against anti-black racism, an orientation shared with many, though not all, Blackamericans, Christians and Jews » (Jackson, 2005, 4).

Ces facteurs, par conséquent, mènent à la reconnaissance de l'existence d'un christianisme afro-américain en tant que tel et non une simple imitation par les Noirs du modèle des Blancs. C'est ainsi qu'apparaît un lien fort entre religion, histoire et politique. Comme l'illustre le paragraphe suivant :

In short, black religion is a conscious effort on the part of black people to find spiritual and ethical value in their understanding of history. Their history. This is neither parochialism nor racism. Rather, it is the realization that even as God is above history He acts in history, and that somewhere in the flux, at some time the individual is confronted with the question of what God's acts mean. [...] Out of his understanding of God, in the context of his own experience, man gropes for meaning and relevance. Assurance and reconciliation. This is religion. When the context of that groping is conditioned by the peculiar, anomalous context of the black experience in America, it is black religion. (Lincoln, 1974, 2)

La logique mise en avant dans ce passage est le rôle déterminant qui fut joué par l'organisation sociétale des Etats-Unis. Ainsi, la séparation entre Noirs et Blancs aux Etats-Unis ne revêtait pas uniquement un aspect racial et lié à l'essence, elle engendra également une différence culturelle et surtout politique qui se profila jusque dans le fait religieux. Cet argument rejoint les travaux d'Eddie Glaude (2000) concernant le développement des églises afro-américaines au XIXe siècle. Celles-ci représentent, à ses yeux, le premier

espace libre d'expression politique. Ainsi, la pratique de la religion chrétienne se situe au cœur du processus de créolisation¹⁰⁴, voire d'américanisation, mais surtout de politisation de la communauté afro-américaine.

Le traitement du rapport de la communauté afro-américaine au christianisme implique la prise en compte des rapports qui ont régi les relations entre les trois groupes suivants : les esclaves et les Noirs libres, les maîtres et les missionnaires. Chacun des constituants de cette chaîne a occupé, à travers l'histoire des Etats-Unis, des positions particulières, distinctes et spécifiques qui ont elles-mêmes façonné les pratiques religieuses chrétiennes de la communauté afro-américaine. Ainsi, la conversion de la population afro-américaine - esclave ou libre - ne s'est pas effectuée sans difficultés. Ces dernières se sont matérialisées, au départ, par le refus souvent catégorique de la classe des planteurs. De surcroît, le problème lié à l'immensité du territoire paroissial que les missionnaires devaient couvrir s'opposait au nombre insuffisant de missionnaires disponibles pour accomplir la tâche gigantesque. A cela s'ajouta le problème des barrières culturelles et linguistiques qui séparaient les premiers esclaves et les religieux ainsi que le manque de moyens matériels, financiers et surtout légaux qui auraient permis de faciliter une conversion massive et simultanée (Raboteau, 1978, 107). Ce qui doit être parallèlement souligné est le fait que tous les esclaves n'étaient pas non plus tentés par la conversion au christianisme. Cela pouvait être le cas même lorsqu'ils

¹⁰⁴ Processus subi par les Noirs et les Blancs du « Nouveau Monde » et par le biais duquel sont apparues de nouvelles cultures, plus tout à fait européennes ou africaines, d'après Christine Chivallon, *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe* : Paris, CNRS Editions, 2004.

comprenaient la langue anglaise. En outre, apparut, chez les planteurs, rapidement, la peur que la conversion au christianisme ne rende les esclaves moins dociles en les amenant à questionner l'ordre du monde dans lequel ils évoluaient de même que la pratique religieuse du groupe dominant auquel ils étaient confrontés quotidiennement.

En dépit des conditions défavorables que nous venons de décrire, les églises Baptistes et Méthodistes furent celles qui firent preuve du plus grand investissement missionnaire dans la population afro-américaine. Pour sa part, l'église Baptiste est apparue à l'aube du XVIIe siècle en Grande-Bretagne en tant qu'évolution d'un groupe de Puritains forcés de fuir vers les Pays-Bas à cause des persécutions religieuses dont ils étaient victimes. Les Baptistes se distinguent des autres branches protestantes par le fait qu'à leurs yeux, seuls le baptême des croyants adultes et le baptême par immersion sont fidèles à la doctrine religieuse. Fruit de l'alliance de ces anciens Puritains à un groupe de Réformistes radicaux qui prônait la stricte séparation de l'Eglise et de l'Etat, la première *English Baptist Church* vit le jour en 1609. Fondée à Londres en 1612, la *Baptist Church* se transforma en *Second Baptist Church* dès 1616, avant de connaître ses premiers différends doctrinaux qui se matérialiseront par un premier schisme en 1638, puis un second en 1641.

A la période du *Great Awakening*, mouvement de renouveau de la foi protestante, Raboteau avance les chiffres suivants quant aux membres noirs de l'église de dénomination méthodiste : au nombre de 1890 (sur un total de 18 791) pour l'année 1786. Ce chiffre atteignit 11 682 en 1790 et 12 215, en 1797. A cette date, les Noirs constituaient un quart de la

dénomination. Insistant sur le fait que les registres établis par les Baptistes n'étaient pas systématiques, l'historien est néanmoins en mesure de déclarer qu'en 1793, les Noirs représentaient un quart de fidèles baptistes dont le nombre total s'élevait alors à 73 471 (Raboteau, 1978, 131) Le succès du *Great Awakening* de la fin du XVIIIe siècle s'explique par l'accent qui fut placé sur l'expérience religieuse individuelle, telle qu'elle fut mise en avant par les églises évangélistes. La vague de ferveur religieuse toucha d'abord les maîtres qui, une fois convaincus, finirent pas accepter que leurs esclaves se joignent à la mouvance.

Le fait que les Evangélistes aient d'avantage placé l'accent sur la conversion personnelle et intérieure, plutôt que sur la stricte éducation religieuse et le catéchisme, facilita l'accès à la religion aux illettrés, qu'ils eussent été maîtres ou esclaves. Une autre caractéristique de cette période de renouveau de la foi et de conversion massive apparaît également dans la conception du clergé que se faisaient les églises prosélytes de l'époque. En effet, pour ces dernières, la science théologique n'était pas ce qui devait primer chez un prédicateur. Le prédicateur était avant tout jugé sur la profondeur et la sincérité de sa foi, ainsi que sur ses talents d'orateur. Selon Lincoln et Mamiya :

Great emphasis is placed on being « called » to the ministry, while less significance is attached to formal education and training, although this varies from one locale to another. (Lincoln et Mamiya, 1990, 42)

De ce fait, si ces qualités étaient décelées même chez un esclave, celui-ci était autorisé à prêcher aussi bien devant des congrégations noires, que blanches ou mixtes. Cependant, ces prédicateurs noirs étaient bien plus fréquemment amenés à prêcher devant des congrégations noires que

blanches et mixtes (Raboteau, 1978, 135).

En ce qui concerne les nouveaux convertis noirs des églises baptistes et ,éthodistes, les sermons dominicaux avaient lieu dans des églises mixtes, dans lesquelles une séparation raciale stricte était en vigueur. Il était toutefois possible que le nombre de membres noirs excédât celui des blancs lors des offices. Lorsque ce déséquilibre numérique se manifestait de manière trop visible, des offices supplémentaires pouvaient être mis en place pour les Noirs. Cependant, le plus souvent, les membres blancs préféraient changer d'église et les Noirs se retrouvaient alors entre eux. Un tel phénomène était plus fréquent dans les villes que dans les zones rurales où la majorité des Noirs esclaves, s'ils se rendaient à l'église, le faisaient en compagnie des Blancs qui avaient un contrôle total sur leurs églises et les congrégations. La population de ces églises noires et urbaines était néanmoins constituée de Noirs libres¹⁰⁵ et d'esclaves. Ces derniers étaient principalement issus des zones rurales avoisinantes. La ville offrait cet espace religieux libre, séparé et indépendant (Raboteau, 1978, 137).

Les premières églises afro-américaines sont apparues dans ce contexte particulier. Les premières églises de dénomination baptiste sont apparues vers la fin du XVIIIe siècle et sont décrites par Albert Raboteau comme indépendantes dans la mesure où celles-ci choisissaient leurs propres pasteurs et responsables, s'affiliaient aux congrégations baptistes locales au même niveau que les églises blanches et allaient jusqu'à envoyer leurs propres émissaires (noirs) dans les réunions associatives religieuses

¹⁰⁵ L'une des caractéristiques de cette population de Noirs libres est qu'elle vivait principalement dans les villes. Sur le sujet, se référer à l'ouvrage référence d'Ira Berlin, *Slaves Without Masters : The Free Negro in the Antebellum South*, New York : The New Press, 1992.

(1978, 137). Mais cette relative autonomie de gestion ne dura que jusqu'aux années 1820. Au cours de cette décennie, la majorité de ces premières églises indépendantes noires se retrouvèrent placées sous la supervision de pasteurs blancs. En effet, si la *Portsmouth Association*, l'organisation baptiste basée en Virginie, s'était déclarée en faveur de la présence de délégués noirs lors de ses conventions en 1794 ; en 1828, cette même organisation déclara :

Whereas the constitution of independent and colored churches, in this state, and their representation in this body involves a great point of delicacy, black churches must be represented in the association through white men. (Raboteau, 1978, 138)

Certaines des églises afro-américaines ne sont pas nées du seul départ des membres blancs qui s'estimaient submergés par le flot intarissable de convertis Noirs de la période du *Great Awakening*. Elles se sont véritablement constituées en tant qu'églises noires et indépendantes dès leur fondation. Ce phénomène ne peut qu'attirer notre attention sur le fait que, très tôt, est apparu dans la communauté afro-américaine, nouvellement convertie au christianisme, un désir de séparation et de repli. Dans ce cas de figure, c'est l'église qui a fourni ce premier espace de liberté. Cette institution permet à la communauté de faire ce que l'on pourrait appeler une « pause » sociale et raciale, loin du maître et loin du Blanc. Parmi ces premiers exemples d'églises noires séparées se trouve l'African Baptist Church de Williamsburg, dans l'Etat de Virginie, qui se développa au début des années 1790 et qui, en 1791, fut acceptée dans l'association des églises Baptistes avec une congrégation officielle de 500 personnes. De création antérieure à celle de l'African Baptist Church, l'église baptiste de Silver Bluff, en Caroline du Sud, fut fondée entre 1773 et 1775. Elle est considérée

comme la première église noire et indépendante de l'histoire des Etats-Unis. Outre le fait que l'église baptiste de Silver Bluff ait été la première de son genre à apparaître sur le territoire des Etats-Unis, elle s'imposa également comme un modèle dont s'inspirèrent les églises baptistes afro-américaines qui lui succédèrent tant à l'intérieur de la nation américaine qu'à l'extérieur des frontières du pays, notamment à travers ses ramifications en Jamaïque.

Entre 1773 et 1775, Palmer, un pasteur baptiste blanc, avait entrepris la conversion d'un certain nombre d'esclaves de la ville de Silver Bluff. Parmi ces derniers se trouvaient David George et son épouse, Jesse Galphin (que l'on peut aussi trouver sous le nom de Jesse Peter), ainsi que cinq autres esclaves. Ces individus furent les premiers à être baptisés et amenés à suivre l'enseignement religieux prodigué par Palmer. Cependant, à l'heure des premières tensions entre les colons américains et la Couronne britannique, ordre fut donné aux missionnaires de cesser toute activité sur la population esclave. Cette interdiction résultait de la peur que les esclaves ne prissent connaissance de la proclamation du Gouverneur des colonies qui promettait la liberté à tous les esclaves qui accepteraient de rejoindre les rangs de l'armée britannique. La vacance qui fut ainsi laissée par Palmer permit à David George de prendre la tête de l'église alors composée de 7 personnes. Cette congrégation dépassa les 30 personnes pendant les années de troubles et se développa sous la direction de David George. L'année 1778 marqua la prise de la ville et de la région par les troupes britanniques et la fuite du propriétaire qui abandonna ses esclaves derrière lui. A la fin de la guerre, David George, allié des Britanniques, choisit d'émigrer vers la Nouvelle Ecosse (Canada), où il continua à prêcher et fonda sa propre église

à Shelburne avant d'en fonder une nouvelle au Sierra Leone où il immigra en 1792. (Raboteau, 1978, 139-140)

Converti par un pasteur baptiste blanc en 1773, George Liele, qui fut un ami d'enfance de David George, se mit à prêcher quelques années plus tard dans cette même région de Silver Bluff. Au retrait des troupes britanniques de la région, en 1782, Liele émigra en Jamaïque. Il y fonda la première église baptiste. Celle-ci fut implantée dans la ville de Kingston en 1784. Parallèlement, Jesse Galphin, l'un des membres fondateurs de l'église Baptiste de Silver Bluff de David George, qui était resté sur le territoire américain, avait développé l'église de manière telle qu'elle comptait environ 60 fidèles en 1793. A cette date, l'église déménagea vers la ville voisine d'Augusta, dans l'Etat de Géorgie, où elle fut renommée *First African Baptist Church*. (Raboteau, 1978, 140). En 1788, Andrew Bryan - un esclave qui avait été converti par George Liele en 1782 - obtint de l'église baptiste l'autorisation de prêcher. Comprenant 40 membres à l'obtention de l'autorisation, l'église de Bryan comptait 225 communiantes en 1789 et 350 convertis en 1790. L'église de Bryan devint la *First African Baptist Church*, basée à Savannah, dans l'Etat de Géorgie, qui se scinda en *Second African Church* puis *Third African Church* à partir de 1803.

Malgré les exemples qui viennent d'être exposés, dans le Sud des Etats-Unis l'indépendance des églises afro-américaines était constamment assujettie aux restrictions qui émanaient à la fois des autorités civiles et religieuses. De la part des autorités civiles, la peur des révoltes d'esclaves et la remise en cause par ceux-ci de l'ordre social constituaient les facteurs qui étaient le plus souvent mis en avant. La révolte de Gabriel Prosser de

1800¹⁰⁶ conforta les autorités dans l'idée que ces églises afro-américaines étaient potentiellement dangereuses. Les esclaves ne devaient donc pas obtenir le droit de se réunir sans la supervision d'un Blanc. Au niveau des autorités religieuses, les restrictions portaient sur la façon dont les pasteurs devaient diriger leurs églises, guider les fidèles et mener leurs prêches. Les révoltes d'esclaves qui suivirent celle de 1800, à l'image de celles menées par Denmark Vesey en 1822 et Nat Turner en 1831, eurent pour effet de renforcer les autorités dans l'idée que tout regroupement de Noirs était potentiellement dangereux. A tel point que les populations afro-américaines du Sud assistèrent, peu à peu, à l'accroissement de la sévérité des lois qui régissaient les conditions de ces regroupements de nature religieuse. L'indépendance dont jouissait ces églises noires s'en trouva fortement limitée (Lincoln et Mamiya, 1990, 25).

En dépit de ces données concernant l'expérience de la conversion des Afro-Américains au christianisme, la réalité historique n'a pas moins démontré que jusqu'aux années 1820 la majorité des esclaves n'a été que très peu touchée par la religion chrétienne (Raboteau, 1978, 149). Parmi cette population, ceux qui avaient le plus de chances d'être convertis étaient les domestiques, les esclaves artisans et les esclaves des villes, c'est-à-dire l'élite des esclaves. Les esclaves issus des zones rurales reculées n'avaient que très peu de chance de se familiariser avec le christianisme et de se rendre régulièrement à l'église, même s'ils pouvaient en entendre parler par bribes. La question du *Great Awakening* par conséquent engendre celle des

¹⁰⁶ La conspiration avortée eut lieu dans la ville de Richmond, dans l'Etat de Virginie. Pour une description basée sur les archives de l'Etat de Virginie (1799-1807), consulter : « Gabriel's Conspiracy, 1800 » in John H. Bracey et Manisha Sinha (eds.), *African American Mosaic : A Documentary History from the Slave Trade to the Twenty-First Century*, Upper Saddle River, NJ: 2004, p. 100-105.

limites de ce mouvement ainsi que celle de la sincérité et permanence de ces conversions.

En effet, les esclaves afro-américains ne se sont pas contentés d'adhérer aux valeurs du christianisme. Ils se sont appropriés cette religion et l'ont façonnée de manière à ce qu'elle corresponde autant que possible à leur expérience communautaire, à leur histoire spécifique, et le plus souvent à leurs entreprises de libération et de transformation de la société. Bien que distincte dans sa forme et son expression, la religion afro-américaine fait partie intégrante de l'expérience religieuse américaine.

Parmi la multitude des églises afro-américaines, l'on en discerne sept majeures. Parmi celles-ci se trouvent : l'African Methodist Episcopal (AME) Church, née de la Free African Society fondée en 1787 par Absalon Jones et Richard Allen, l'African Methodist Episcopal Zion (AMEZ) Church, la Christian Methodist Episcopal (CME) Church; la National Baptist Convention (NBC), la National Baptist Convention of America (NBCA), la Progressive National Baptist Convention (PNBC) et enfin la Church of God in Christ (COGIC) (Lincoln et Mamiya, 1990, 1). Ces églises afro-américaines se distinguent des autres branches locales de certaines dénominations blanches dont les fidèles sont majoritairement noirs, dans la mesure où elles sont indépendantes, ancrées dans une histoire spécifique, entièrement contrôlées par des Noirs depuis 1787.

Ce sur quoi il sera intéressant de se pencher, dans l'analyse que nous proposons, est la spécificité du christianisme afro-américain appréhendée par le biais du concept du « black sacred cosmos ». L'église afro-américaine sera, en outre, appréhendée en tant que secteur institutionnel central de

différentiation partielle. Enfin le modèle dialectique de l'église afro-américaine sera, lui aussi étudié. Le « black sacred cosmos » se trouve en dialogue à la fois avec l'héritage africain et la conversion à la religion chrétienne européenne. Eric Lincoln et Lawrence Mamiya utilisent et définissent le terme « black sacred cosmos », de la manière suivante :

The black sacred cosmos also reflects the deepest values of African Americans, giving primal consideration to the necessity of freedom as an expression of complete belonging and allegiance to God. (Lincoln et Mamiya, 1990, 17)

Ainsi, aux Etats-Unis, les descendants d'esclaves sont parvenus à forger leurs propres cultures et religions parallèlement plutôt qu'en réplique de la culture à laquelle ils se retrouvèrent involontairement confrontés. De fait, plus les opportunités d'une participation acceptée dans la société dominante se raréfient, plus sophistiquées et nécessaires s'avèrent les alternatives s'offrant à un groupe exclu donné. Cependant, contrairement aux syncrétismes religieux qui ont mêlé les divinités africaines au Dieu et aux saints chrétiens¹⁰⁷, comme cela fut le cas dans les Antilles ou en Amérique latine, le « black sacred cosmos » tel qu'il se développa au fil des siècles au sein de la religion afro-américaine, a historiquement été dominé par la figure centrale de Jésus. L'importance donnée au Christ découle de l'incarnation de la souffrance et de la résurrection que celui-ci représente. Ce qui distingue les églises noires des églises blanches est l'attention davantage portée sur des parties spécifiques du texte biblique. Ce phénomène implique l'établissement d'un lien direct entre l'expérience de l'esclavage et l'idée d'une intervention divine dans les arguments

¹⁰⁷ Voir Stéfania Capone, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris : Karthala, 1999.

théologiques formulés par le clergé Noir. Présente jusque dans les sermons, cette orientation théologique est apparue de manière décisive plus particulièrement dans les églises dont les communautés étaient le plus durement plus touchées par les phénomènes de racisme, de discrimination et de pauvreté. Ainsi, le Dieu d'Israël tel qu'il est présenté dans l'Ancien Testament (vengeur, conquérant et libérateur) exerce un attrait des plus particuliers sur les églises afro-américaines au vu de la situation spécifique des fidèles dans le contexte américain. Les églises afro-américaines ont utilisé la religion chrétienne pour affirmer leur égalité, car dans le cas où celle-ci s'avérerait impossible sur terre, elle était néanmoins concevable au moins devant Dieu ; mais aussi afin de dénoncer l'hypocrisie des églises blanches dans leur mise en pratique des préceptes religieux.

On se doit, cependant, de porter une attention accrue à la symbolique des églises afro-américaines. Ainsi, cette symbolique apparaît notamment dans l'usage du terme « freedom » dans les sermons prêchés. Le concept de la liberté revêt ainsi une signification tant politique et sociale que religieuse dans la mesure où il est indissociable du rapport à Dieu. De ce fait, à travers les différentes périodes de l'histoire afro-américaine, cette liberté a pu s'appliquer à l'esclavage, la ségrégation, et l'obtention de droits civiques. D'un point de vue théologique, si l'individu a été créé à l'image de Dieu, il ne peut en aucun cas être différencié et assujéti à un autre groupe donné. En outre, si le chrétien sincère accepte l'ordre divin, il ne saurait se rendre coupable du péché d'association en adorant deux Dieux à la fois : Dieu et les Blancs, et risquer ainsi tout espoir de salut. C'est ainsi qu'est mis en lumière l'aspect contestataire, émancipateur et correctionnel de l'église afro-

américaine.

L'accès à l'émancipation et à la liberté tel qu'il fut prôné par l'église afro-américaine s'est manifesté sur une base communautaire et non uniquement individuelle. Car la communauté afro-américaine est née d'une histoire qui a nié l'individualité au profit du groupe. Du fait de sa classification raciale et de son origine africaine, la communauté afro-américaine a parfois été perçue de l'extérieur comme une véritable caste sociale, et culturelle. Néanmoins, la conversion massive des Afro-américains qui eut lieu lors du *Great Awakening* plaça l'accent sur la conversion personnelle (« born again »). Le but était de conférer une identité nouvelle au baptisé, ainsi qu'une conscience religieuse accrue qui lui permettait de s'insérer dans une communauté déjà existante. Nous pouvons, de ce fait, affirmer que l'église afro-américaine est l'institution qui a alloué une identité personnelle à ses membres tout en renforçant le lien communautaire par le biais de la mise en place d'institutions et d'activités parmi lesquelles on peut mentionner les écoles, les banques et autres systèmes entraide financière, les compagnies d'assurance, des logements bon marché, de même que l'organisation politique et le développement artistique (musique, théâtre). Tout cela en sus du développement du sens moral, de l'éducation et du control social de la communauté. Il est bon de garder en mémoire que la première maison d'édition afro-américaine fut l'église *African Methodist Episcopal* (AME).

Le sens communautaire tel qu'il fut développé et renforcé à travers les églises afro-américaines qui ont jalonné la fin du dix-huitième siècle et le dix-neuvième siècle ne doit cependant en rien masquer le processus de

différentiation qui apparut dans la communauté à partir de la fin du dix-neuvième siècle et qui fut, par la suite, accéléré par la migration des populations noires du Sud rural vers les zones urbaines du Nord des Etats-Unis. Pendant la période de l'esclavage, fut instaurée la différenciation entre Noirs libres et esclaves, entre esclaves qualifiés et non qualifiés, de même qu'une hiérarchisation des pigmentations considérant les peaux claires supérieures aux foncées. Ces différences constituaient des distinctions. A l'aube du vingtième siècle en revanche, le fossé qui séparait les classes sociales nanties ou démunies se creusa d'avantage. Ce phénomène donna naissance à la bourgeoisie noire, à laquelle s'opposait un prolétariat issu des zones rurales du Sud et principalement constitué de paysans, de tenanciers, de métayers et de travailleurs non-qualifiés.

Datant de la même période, le phénomène de sécularisation des organisations noires à travers l'émergence d'organisations telles que la *National Association for the Advancement of Colored People* (fondée en 1909) qui, dès sa création, œuvra pour l'intégration de la communauté afro-américaine par le biais de batailles juridiques. Un second exemple est la *National Urban League*, créée en 1911, qui s'est notamment illustrée dans sa gestion de l'intégration des populations urbaines venues dans le Nord à la période de la Great Migration.¹⁰⁸ A ce genre d'organisations s'ajouta la presse noire qui, bien qu'apparue dès le début du dix-neuvième siècle, vit le nombre de ses publications se multiplier au vingtième siècle. L'une des particularités de ces publications fut l'absorption en leur sein des leaders communautaires issus de la sphère religieuse.

¹⁰⁸ Sur ce sujet, se référer à l'ouvrage de James Grossman : *Land of Hope : Black Southerners and the Great Migration*, Chicago : The University of Chicago Press, 1989.

Dans le contexte des Etats-Unis, entre 1815 et 1880 les Noirs affiliés à l'église baptiste évoluaient dans les instances nationales baptistes blanches par le biais de l'*African Baptist Missionary Society*. Les Baptistes noirs étaient au nombre de 150 000 en 1850 et 500 000 en 1870. Le dix-neuvième siècle fut le siècle pendant lequel la séparation raciale dans les églises s'institutionnalisa progressivement. En effet, dès 1845 - dans le contexte des mouvements abolitionnistes nordistes - l'église baptiste se divisa sur la question de l'esclavage. Cette séparation entre églises baptistes noires et blanches ne s'explique alors non pas par une mésentente au niveau de la doctrine mise en avant, mais surtout par l'expression du mécontentement des Noirs sur les questions de l'inégalité et du racisme présents au sein du fonctionnement de l'église. Cette séparation entre églises noires et blanches fut alors davantage facilitée par le fonctionnement même de l'église. En effet, l'église baptiste confèrait une indépendance absolue à chaque branche locale, avec notamment l'élection de chaque pasteur par la congrégation locale, plutôt que sa nomination par une instance supérieure et extérieure (Lincoln ; Mamiya, 1990, 25 ; 42).

Suite à la division de 1845, l'*African Baptist Missionary Society* s'associa à la *Southern Baptist Convention* dans le but premier de participer à la christianisation du Libéria. Les premières associations baptistes entièrement noires apparurent à partir de 1834 dans l'Ouest, dans l'Ohio, le Michigan, et même au Canada. Elles adoptèrent immédiatement une position abolitionniste très déterminée. En outre, tout au long du XIXe siècle :

Perhaps as a result of heightened race consciousness, partly in reaction to the discrimination of southern white Baptists and paternalism of northern white Baptists, the independent church movement initiated among black Baptists in the antebellum period intensified during the Reconstruction and its aftermath. (Lincoln and Mamiya, 1990, 27)

De plus, parmi les Noirs baptistes, une fracture se produisit. Elle mit dos à dos les partisans d'une collaboration interracial à ceux qui prônaient le séparatisme. Finalement, ce sont les séparatistes qui prirent le dessus et fondèrent une dénomination Baptiste noire indépendante. Avec la création de l'éphémère Consolidated American Baptist Missionary Convention vers la fin de la période de la Reconstruction, les Baptistes noirs tentèrent, pour la première fois, d'organiser au niveau national une église de dénomination baptiste noire et indépendante. Mais le manque de moyens et les tensions apparaissant entre les Noirs instruits du Nord et les anciens esclaves du Sud, qui portaient à la fois sur les questions de ferveur émotionnelle et d'activisme politique, eurent rapidement raison de l'organisation.

Toutefois, cette première tentative, bien qu'elle se fût soldée par un échec, donna naissance entre 1880 et 1893 aux trois organisations d'églises baptistes noires indépendantes les plus importantes du début du XXe siècle ; en premier lieu, la Baptist Foreign Mission Convention of the United States of America, puis l'American National Baptist Convention, et enfin la National Baptist Educational Convention of the United States of America.

Fondée en 1880 à Montgomery, dans l'Etat d'Alabama, la Baptist Foreign Mission Convention of the United States of America avait des préoccupations aussi bien nationales qu'internationales, avec l'accent mis sur les problèmes liés à la consommation d'alcool et de tabac dans la communauté afro-américaine ainsi que l'organisation de missions en

Afrique. Née dans la ville de Saint Louis, l'American National Baptist Convention avec plus d'un million de membres, 9 000 églises et 4 500 pasteurs, constitue, à ce jour, l'effort le plus ambitieux mené pour la création d'une dénomination baptiste noire unifiée. La National Baptist Educational Convention of the United States of America, quant à elle, fut créée en 1893 dans la ville de Washington avec pour mission l'éducation et la formation des pasteurs et des missionnaires.

Confrontées à une situation raciale dramatique dans le Sud au vu de la pratique grandissante des lynchages et de l'institutionnalisation graduelle de la ségrégation raciale, qui sera officialisée par la Cour Suprême un an plus tard, ces trois dénominations se regroupèrent en 1895 pour former la *National Baptist Convention*. Dans ce contexte, la fréquentation des églises noires augmenta fortement. L'augmentation s'expliquait alors par le fait que ces institutions représentaient le seul espace communautaire libre et sans danger. L'augmentation pesa également sur le nombre des prédicateurs noirs de dénomination baptiste dans les églises afro-américaines qui passa de 5 500 à 17 000 entre 1890 et 1906 (Lincoln et Mamiya, 1990, 28). Cependant, un schisme survint dès 1897 dû aux différences liées à la classe et à la doctrine. Bien que ce schisme fût surmonté en 1905, dix ans plus tard un second schisme donna naissance à la National Baptist Convention.

Aux Etats-Unis, l'église baptiste a fondé les églises les plus anciennes. A ce jour, elle détient le plus grand nombre de chrétiens afro-américains. Avec une action menée aussi bien sur la plan national qu'international, l'église baptiste a, dès le XVIIIe siècle, mis en place des missions dans toute la Caraïbe, avant de se joindre à l'*American*

Colonization Society, au début du XIXe siècle, pour mener à bien la conversion des Africains du Libéria et de l'Afrique de l'ouest, et enfin étendre ces missions à l'Afrique centrale au XXe siècle.

2.4 Liens historiques entre les Afro-américains et l'islam

Le rapport que les Afro-américains ont historiquement entretenu avec la religion musulmane se décline en trois périodes. La première s'étend de la traite négrière à la fin du dix-neuvième siècle. La seconde comprend les balbutiements du nationalisme noir et du panafricanisme datant de la moitié du dix-neuvième siècle, avec pour exemple le travail qui fut effectué par les missionnaires chrétiens noirs américains sur le continent africain. Ces activités missionnaires furent principalement menées sur la côte occidentale du continent par le biais des colonies britannique et américaine de la Sierra Leone (1787) et du Liberia (1820). Enfin, la troisième période recouvre le renouveau de l'islam afro-américain, au vingtième siècle, et revêt le caractère spécifique qui est au cœur de cette étude. Par conséquent, cette troisième forme sera abordée dans la section de cette partie consacrée au *Moorish Science Temple of America* de Noble Drew Ali (2.6) et au mouvement Ahmadiyya indien. Cette section sera augmentée du traitement nécessairement plus approfondi que requiert la Nation d'Islam (2.7).

Parmi les esclaves africains qui furent transportés vers les Amériques dans le cadre de la traite négrière, nombreux furent ceux qui provenaient de la région de la Sénégambie (Gomez, 2005, 162). Cette région de la côte ouest africaine avait connu une implantation de l'islam, depuis le VIII^e siècle. Ce premier contact entre l'islam et les populations

subsahariennes était le fruit des échanges commerciaux transsahariens qui avaient cours à cette période. Le prosélytisme et l'implantation de la foi musulmane, néanmoins, n'apparurent que vers la fin du Xe siècle, avec les enseignants de la foi musulmane itinérants qui mirent à profit les percées commerciales et diplomatiques des Arabes et des Berbères (Turner, 1997, 16-17).

L'islam tel qu'il était alors pratiqué par les populations africaines subsahariennes se caractérisait par une cohabitation la plus fréquemment pacifique entre l'islam et les religions africaines traditionnelles. En outre, les avancées de la civilisation arabo-musulmane venue du nord de l'Afrique et de l'Asie n'entraînèrent en rien la disparition des cultures africaines subsahariennes et, surtout, de l'organisation politique des sociétés concernées. Ainsi, dès son apparition en deçà du Sahara, la religion musulmane fut adaptée aux mœurs et coutumes des populations concernées. Les exemples des villes de Djenné et Tombouctou au Mali offrent, par ailleurs, deux exemples de centres culturels et religieux musulmans d'Afrique noire qui, bien qu'en relation avec les intellectuels et théologiens du monde arabo-musulman, parvinrent à forger leur renommée et leurs sphères d'influence à la fois propres et non infériorisées à un quelconque centre extérieur.

Pour expliquer ce phénomène, Richard Brent Turner utilise le terme de *signification*, c'est-à-dire la nomenclature alliée (pour les êtres ou les objets) à la formation identitaire (Turner, 1997, 2). Selon l'auteur, les Africains n'auraient pas « subi » une islamisation forcée et aveugle, mais auraient accepté cette nouvelle religion en sélectionnant les aspects de celle-

ci qui leur semblaient les plus en adéquation avec leurs propres traditions. Par conséquent, il semblerait, selon l'historien, que la conversion à l'islam en l'Afrique subsaharienne s'effectua le plus souvent par le biais du commerce et de l'éducation plutôt que par la guerre. De plus, la conversion à la nouvelle religion n'entraîna pas de domination de type hégémonique exercée par les musulmans issus du monde arabo-musulman. L'islamisation des Africains sub-sahariens ne déboucha pas non plus sur une situation de domination basée sur l'appartenance supposée ou la catégorisation « raciale », politique et économique. Néanmoins, cette islamisation était un phénomène élitiste et urbain. Le reste de la population demeura attaché aux diverses religions traditionnelles.

La religion musulmane fut importée dans les Amériques par le biais de la traite et de l'esclavage. En Amérique du Nord, les esclaves issus des régions africaines alors déjà islamisées se distinguaient des autres par leur éducation (le fait qu'ils savaient parler, lire et écrire l'arabe), par leur hygiène et les lois alimentaires auxquels ils se soumettaient et, le plus fréquemment, dans leur résistance inébranlable à la conversion au christianisme. Michael Gomez (2005) et Richard Brent Turner (1997) ont tous deux mis en lumière l'histoire de ces premiers esclaves africains musulmans. La majeure partie la présence de ces premiers musulmans noirs sur le sol américain s'est concentrée sur les bordures des états de la Caroline du Sud et de la Géorgie. Bien que les précisions sur leur nombre restent vagues, Michael Gomez évoque la présence de plusieurs milliers de musulmans dans la jeune République. Ces individus auraient pratiqué leur foi presque exclusivement au sein de leur cercle familial ou dans de petites

communautés extrêmement soudées à travers la transmission de valeurs et coutumes religieuses, vestimentaires et culinaires (Gomez, 2005, 143). Ceux-là apparaissent même avoir été capables de feindre une acceptation des préceptes chrétiens pour s'assurer un retour en Afrique, notamment par le biais de l'*American Colonization Society* et des missions qu'elle organisait et envoyait au Libéria (Turner, 1997, 24-25).

La disparition progressive de ces Noirs musulmans de l'espace américain s'explique par la conversion à la religion chrétienne. Cette entreprise a permis la mise en place d'une institutionnalisation de la foi et de la pratique religieuse chrétienne. En revanche, la religion musulmane telle qu'elle fut pratiquée par les premiers esclaves africains et leurs descendants s'est retrouvée, à l'inverse, dans l'incapacité matérielle et politique d'institutionnaliser la foi et les pratiques religieuses. Cela, de fait, mit un terme momentanément à l'implantation de l'islam sur le sol américain. Cette situation fut causée par la spécificité du système esclavagiste américain qui n'aborba que 5% de la traite négrière. Contrairement aux colonies et territoire du reste des Amériques, la population esclave américaine se distingua par son taux d'accroissement naturel élevé. Cela favorisa les processus de créolisation et d'acculturation à la culture de la classe dominante¹⁰⁹.

¹⁰⁹ En cela, le contexte américain s'éloigne du contexte jamaïcain où des traces de de rétention de cultures musulmanes ont été décelées dans les communautés de Marrons. Sur ce sujet, consulter deux articles publiés par Sultana Afroz, « From Moors to Marronage: The Islamic Heritage of the Maroons in Jamaica », *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 19, No. 2, 1999, p. 161-179 et « The manifestation of Tawhid: The Muslim Heritage of the Maroons in Jamaica », *Caribbean Quarterly*, vol. 45, n°1, 1999, p. 27-40.

Si la religion musulmane est aujourd'hui, par le nombre de ses adeptes, la deuxième religion de la nation américaine, il ne faut pas moins rappeler le caractère récent de son implantation institutionnelle qui date du vingtième siècle. Dans leur émergence et organisation, de même qu'en tant qu'extension historique et démographique de l'Europe du Nord et occidentale, l'Amérique coloniale et les Etats-Unis de la période ayant précédé la Guerre de Sécession, se sont pensés comme chrétiens et protestants. La période du début de la traite transatlantique, le XVIe siècle, se développa initialement dans la péninsule ibérique partagée entre les royaumes d'Espagne et du Portugal. Ce contexte historique s'inscrit dans les conflits aux abords de la Méditerranée qui opposait les puissances européennes chrétiennes aux puissances nord-africaines musulmanes et d'Europe de l'est (Gomez, 2005). Le fait qui vient d'être exposé ne doit cependant en rien masquer que le rapport existant entre la communauté afro-américaine et l'islam est ancien, profond et récurrent. En effet, les ramifications de cet ancien islam pratiqué par les premiers esclaves et leurs descendants sont multiples ainsi que directement liées à l'islam proprement afro-américain du début du XXe siècle.

A ce propos, il est nécessaire de mettre en avant le fait que les missions américaines, mais également britanniques, en Afrique qui se développèrent surtout à la seconde moitié du XIXe siècle eurent pour résultat de confronter les Noirs des Amériques anglophones qui y prirent part à l'islam africain. En outre, ces missions contribuèrent à l'internationalisation de la conscience noire par le biais de la rencontre

d'individus issus des colonies britanniques et des Etats-Unis sur le sol africain dans le cadre de ces missions religieuses.

L'une des personnalités qui eut une influence décisive sur ce processus fut le pasteur presbytérien Edward Wilmot Byden (1832-1912) qui est considéré comme l'un des pères spirituels du Panafricanisme. Originaire de Saint-Thomas (Iles Vierges), Edward Blyden émigra vers les Etats-Unis en 1850 dans l'espoir de compléter sa formation théologique. En butte au racisme pratiqué dans l'enceinte des églises et instituts théologiques, le jeune Blyden décida de partir la même année pour la république naissante du Libéria, en tant que missionnaire sous l'égide de l'*American Colonization Society*. A l'exception des quelques voyages qu'il effectuera aux Etats-Unis, en Syrie ou en Afrique du Nord, Edward Blyden ne quittera plus la côte ouest de l'Afrique subsaharienne (Libéria, Sierra Leone, Nigéria). Il effectua de nombreux voyages entre le Libéria et la Sierra Leone dans les années 1860 et 1870 en fonction de ses activités religieuses, intellectuelles, éducatives ainsi que des différentes responsabilités politiques qu'il occupa successivement pour le compte de ces deux pays (Lynch, 1970).

A travers l'exemple d'Edward Wilmot Blyden¹¹⁰, sont alors nées les premières remises en question de la religion chrétienne par des Noirs des Amériques. En effet, alors que, dans un premier temps, elle fut perçue par certains comme la condition sans laquelle la nécessaire rédemption des Africains n'aurait guère été possible, la religion chrétienne apparut ensuite aux yeux de ces missionnaires venus des Amériques comme faisant partie

¹¹⁰ L'ouvrage de référence publié par Edward Wilmot Blyden est *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967 [1888].

intégrante de l'oppression des populations africaines des Amériques. Cela, en dépit du fait que ce qui apparaissait, en cette période, comme la « civilisation » du « continent noir » ne faisait aucun doute aux yeux de chacun. Le racisme tel qu'il se manifestait dans les différentes dénominations chrétiennes des Etats-Unis fut comparé à l'islam africain. Celui-ci était envisagé comme ayant laissé dignité et liberté aux populations africaines rencontrées sur le continent. Cela, tout en ayant apporté civilisation et éducation aux populations africaines dont les religions traditionnelles ne furent jamais appréhendées comme porteuses de valeurs intrinsèquement positives. Par conséquent, dans cette seconde moitié du XIXe siècle, qui se caractérisa par la naissance du nationalisme noir ainsi que l'apparition des premières velléités panafricaines, l'islam a fourni la possibilité d'une identité alternative aux afro-américains.

En outre, à l'aube du vingtième siècle, la remise en question du fonctionnement des églises chrétiennes et du rapport des Afro-américains au christianisme provoqua le renforcement de l'attachement de la communauté afro-américaine à la religion musulmane. Le phénomène fut également accentué par la situation politique et raciale aux Etats-Unis. Ainsi l'échec de la Reconstruction et la mise en place progressive des lois « Jim Crow », qui mèneront directement à la légalisation de la ségrégation par la Cour Suprême en 1896, vinrent renforcer le sentiment de désillusion et de frustration parmi les religieux afro-américains. A tel point qu'à la fin du siècle, Henry McNeal Turner, alors leader de l'église noire indépendante *African Methodist Episcopal* (AME), déclarait :

We have so much right biblically and otherwise to believe that God is a Negro as you ... white people have to believe that God is a fine looking, symmetrical and ornamental white man.... Every race of people since time began who have attempted to describe their God by words, or by paintings or by carvings, or any other form or figure, have conveyed the idea that the God who made them and shaped them and shaped their destinies was symbolized in themselves, and why should not the Negro believe that he resembles God as much as other people? We do not believe that there is any hope for a race of people who do not believe that they look like God. (Turner, 1997, 60)

De tels propos sont à rapprocher de ceux que Marcus Garvey tiendra quelques décennies plus tard et qui ont été présentés dans la première partie de notre travail (1.6) consacrée à Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association*.

En définitive, il aura été démontré dans cette section que l'islam afro-américain tel qu'il émergera au vingtième siècle ne puise pas ses racines dans une quelconque rétention culturelle supposément originaire d'Afrique. Contrairement aux exemples que fournissent les esclaves musulmans, qui se sont refusés à l'acculturation et la créolisation, l'islam afro américain, tel qu'il prendra forme au XXe siècle, sera, pour sa part, lié au souvenir et à la mémoire de l'alternative identitaire que la religion musulmane a offert aux descendants d'esclaves américains à travers l'histoire de la traite, de l'esclavage et du racisme aux Etats-Unis.

2.5 Grande Migration et urbanisation de la communauté afro-américaine

L'étude sociologique qui fut menée par St. Clair Drake et Horace Cayton en 1945¹¹¹ a utilisé le terme de « Black Metropolis » pour décrire les phénomènes simultanés de migrations et d'urbanisation de la communauté afro-américaine qui s'étendirent de la fin du XIXe siècle à la Seconde Guerre Mondiale. La situation économique, sociale et politique de la communauté afro-américaine de cette période explique les départs massifs du Sud vers le Nord. L'arrivée dans les grandes villes du Nord, alors en pleine expansion, causèrent des difficultés d'ordre social et économique à ces populations nouvellement implantées en zone urbaine.

Durant les années qui précédèrent la Première Guerre Mondiale et celles qui lui firent suite, le flux migratoire des Noirs originaires du Sud des Etats-Unis vers le Nord du pays, le phénomène migratoire nommé *Great Migration*, perdura. Plus d'un demi-million d'Afro-américains émigrèrent à cette période vers le Nord à la recherche de meilleures conditions de vie, de salaires plus élevés, d'une instruction scolaire moins rudimentaire, ainsi que de meilleurs logements. Ces populations choisirent de quitter les Etats du Sud pour ceux du Nord, et dans une moindre mesure de l'Ouest, principalement dans le but de fuir les pratiques discriminantes desquelles ils étaient systématiquement victimes dans le Sud. Cette situation fut également accentuée par la crise agricole que le Sud traversa à l'approche de la Première Guerre Mondiale. Dans cette région des Etats-Unis, la crise créa

¹¹¹ *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

un excédent de main d'œuvre qui engendra, à son tour, une baisse des salaires et une hausse des prix. Dès l'entrée des Etats-Unis dans le premier conflit mondial, la main d'œuvre noire s'avéra nécessaire à l'industrie du Nord stimulée par la guerre et l'effort de guerre. La Guerre ayant temporairement arrêté le flux migratoire européen, les industriels du Nord lancèrent de gigantesques campagnes de recrutement chez les Afro-américains du Sud, qui prirent ainsi la place des travailleurs émigrés et bon marché venus d'Europe (Grossman, 1889).

Cependant, à la fin de la Première Guerre Mondiale, les Afro-américains se retrouvèrent en situation de désillusion totale. Les nobles idéaux que les Etats-Unis prétendaient avoir défendus en Europe lors du premier conflit mondial ne modifièrent en rien, à l'intérieur des frontières du pays, le traitement accordé aux minorités défavorisées dont ils faisaient partie. De retour aux Etats-Unis à la fin de la Première Guerre Mondiale, les soldats afro-américains, partis en guerre dans l'espoir de prouver leur attachement patriotique et d'acquérir de cette manière un meilleur statut social, étaient toujours victimes de discrimination raciale. A cette situation, il faut ajouter la réapparition, dès 1915, du Ku Klux Klan, l'organisation qui milite pour la suprématie de la « race » blanche et la protection des institutions américaines traditionnelles. Les ennemis du Klan étaient alors les Noirs, les catholiques, les Juifs et, en règle générale, tous les étrangers. Traditionnellement implanté dans le Sud, le Ku Klux Klan surgit, à cette période, dans le Nord, notamment dans les Etats de Nouvelle Angleterre, New York, Indiana, Michigan et Illinois (Cronon, 1974, 33-34). Pour leur part, les gouvernements qui se succédèrent à la Maison Blanche ne

semblaient pas porter d'attention particulière aux relations interraciales du pays.

Les Noirs venus du Sud pensèrent pendant quelque temps avoir amélioré leur situation sociale et économique et s'être soustraits à l'oppression exercée par les Sudistes. Mais cette illusion s'estompa de manière à la fois brutale et rapide. En effet, pendant le déroulement et les années qui suivirent la Première Guerre Mondiale, les révoltes raciales eurent l'effet de ramener les migrants à la dure réalité. D'East Saint-Louis en 1917 à Chicago (1919), le « Red Summer » de l'année 1919¹¹² fut le théâtre de 26 émeutes raciales pendant lesquelles Noirs et Blancs s'affrontèrent dans les grandes villes américaines du mois de juin à la fin de l'année. Les conflits raciaux ne se produisirent pas dans le Sud, traditionnellement raciste, et où se trouvait, jusque cette période, la grande majorité des Noirs. La nouveauté de émeutes de 1919 provenait du fait qu'elles se déroulèrent dans les villes du Nord, partout où les « races » blanche et noire vivaient à proximité l'une de l'autre et se retrouvaient en compétition pour l'accès aux logements et aux emplois. En outre, à Washington, le Président Woodrow Wilson et le parti Démocrate avaient remis en vigueur une ségrégation dans les bâtiments fédéraux, qui étaient intégrés depuis longtemps.

Par conséquent, dans les années d'après-guerre un nombre important de Noirs venus du Sud dans l'espoir de trouver de meilleures conditions de vie se retrouva dans le Nord du pays. Cependant, non accoutumés au climat rigoureux du Nord, et majoritairement non qualifiés, ce groupe de migrants,

¹¹² William M. Tuttle, Jr., *Race Riot: Chicago in the Red Summer of 1919*, New York: Atheneum Publishers, 1970.

bien que citoyens américains, présentait un problème d'assimilation bien plus complexe que celui auquel s'étaient retrouvés confrontés jusqu'alors les émigrants venus d'Europe. La fin de la Guerre n'apporta aucune évolution positive à la situation des Noirs. La synthèse de Cronon décrit précisément la situation à laquelle furent alors confrontés les Afro-américains :

The general slackening of employment during the period of reconversion and recession after the war disheartened many of these new arrivals. Their initial feeling of delight at the comparative equality of treatment in the North rapidly gave way to a wave of discouragement as it became apparent that even in the fabled North Negroes were still only second-class citizens, herded in black ghettos, the last to be hired and the first to be fired. (Cronon, 1974, 27)

Une telle situation sociale et économique ne put que pousser la communauté à ne compter que sur elle-même pour subvenir à ses besoins et apporter soutien et réconfort aux plus démunis. L'implantation afro-américaine dans le Nord, à la fois récente et massive, donna également lieu à la rencontre avec la diaspora composée de migrants noirs originaires des Antilles. Cette rencontre, par ailleurs, donna naissance à l'expression d'un radicalisme sans précédent¹¹³.

Nous achèverons cette section par le traitement de l'impact de ces phénomènes d'émigration et d'urbanisation sur la religion et la spiritualité de la communauté afro-américaine. En effet, les premières décennies du XXe siècle donnèrent lieu à une prolifération de nouveaux groupes religieux, souvent qualifiés de « sectes », dans le paysage urbain du Nord des Etats-Unis. Parmi ceux-ci, les exemples abondent. Néanmoins, ceux qui ont le plus marqué cette période furent l'église *Mount Sinai Holy Church of*

¹¹³ Ce thème a été abordé dans la première partie de ce travail, consacrée aux activités de Marcus Garvey.

America, fondée Ida Robinson ou la *United House of Prayer for All People*, menée par le charismatique Daddy Grace. De même, les *Black Jews*, également connus sous l'appellation de *Church of God*, prêchaient que Jésus Christ et les véritables Juifs étaient noirs. Le *Moorish Science Temple of America*, dont Noble Drew Ali, son fondateur, mit en place ce qui peut être considéré comme la première expression musulmane spécifiquement afro-américaine ; la *Peace Mission Movement* de Father Divine, une communauté interracial et égalitaire et, enfin, la Nation d'Islam.

L'étude qu'Arthur Fauset a menée sur l'apparition simultanée de ces groupes religieux¹¹⁴ rejette toute idée que la communauté afro-américaine se caractériserait par une religiosité ou une spiritualité « naturelles ». Ces nouvelles communautés religieuses, systématiquement fondées ou menées par un leader charismatique, n'apparaissaient pas non plus, aux yeux du spécialiste comme des manifestations et des expressions de rétention culturelle africaine spécifiques, telles que l'anthropologue Melville Herskovits les avaient mises en avant, dans son ouvrage intitulé *The Myth of the Negro Past*, paru en 1941. L'un des principaux arguments développés par Fauset consiste en une vision de l'espace religieux ou spirituel, dans les premières décennies du XXe siècle, en tant qu'espace public communautaire le plus investi par la communauté afro-américaine. Cela s'expliquait notamment par le manque flagrant de débouchés accessibles à la communauté dans les autres sphères profanes et politiques. Une telle analyse ne peut que nous éclairer sur l'investissement davantage prononcé dont fit preuve cette nouvelle génération d'associations religieuses qui

¹¹⁴ *Black Gods of the Metropolis: Negro Religious Cults of the Urban North*, Philadelphia: University Press of Pennsylvania, [1944] 2001.

portèrent un intérêt particulièrement marqué aux questions sociales, économiques et politiques. En ce sens, Fauset nous informe que l'adhésion aux préceptes chrétiens était davantage la marque des organisations qui se démarquaient le moins dans leur analyse socio-économique des Etats-Unis de début de siècle. De leur côté, les communautés religieuses qui proposaient un projet socio-économico-religieux novateur, avaient quant à elles tendance à s'éloigner de la Bible et de ses enseignements au point, parfois, de les rejeter totalement. Le changement et l'émancipation étaient alors perçus comme nécessairement éloignés de la religion dominante (Fauset, 2001, 108).

2.6 Le XXe siècle et le rejet du christianisme : Moorish Science Temple of America et mouvement Ahmadiyya, 1893-1930

Les origines religieuses de la Nation d'Islam émanent de deux sources distinctes : *le Moorish Science Temple of America*, le groupe afro-américain d'affiliation musulmane fondé par Noble Drew Ali et les missions américaines entreprises par les musulmans réformateurs indiens de la mouvance Ahmadiyya. A travers ces deux tendances, apparaît la complexité de l'islam afro-américain remanié, tel qu'il sera pratiqué par la Nation d'Islam. En effet, la réapparition de la religion musulmane aux Etats-Unis dès la fin du XIXe siècle et plus particulièrement son enracinement nouveau dans la communauté africaine, place d'emblée l'islam afro-américain, de par ses origines et fondements, dans une position exériorité à la nation américaine.

Le renouveau de la foi musulmane aux Etats-Unis prit corps à la fin du dix-neuvième siècle par le biais de deux événements majeurs : la *World's Columbian Exposition* d'une part, ainsi qu'une autre manifestation qui s'inscrivait dans le cadre de la première, le *World's Parliament of Religions*, congrès dont l'ambition était de réunir pour la première fois les grandes religions du monde. De ce fait, la ville de Chicago, en 1893, fut le théâtre de la commémoration du 400^e anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb dans les Amériques. Le nombre de visiteurs ayant assisté à cette foire s'éleva à 30 millions de personnes, venues de l'ensemble des Etats-Unis et de 70 pays différents (Turner, 1997, 62). De son côté, le *World's Parliament of Religions* regroupa des représentants des religions les plus importantes dans le monde. Bien qu'il fût dominé par la religion chrétienne et la langue anglaise (152 communications sur les 194), le congrès n'accueillit en son sein pas moins de 12 représentants bouddhistes, 11 représentants juifs, 8 hindouistes et 2 musulmans (Seager 1986, 87¹¹⁵). Par ailleurs, si le *Parliament* avait pour but officiel de promouvoir le dialogue entre les religions et le respect mutuel, dans les faits, la subordination des « autres religions » à la religion chrétienne fut indéniable.

Un autre fait marquant qui se produisit lors de cette première rencontre pluriconfessionnelle fut le remplacement des marqueurs culturels et strictement ethniques par le seul marqueur d'appartenance religieuse. Les débats prirent alors une teneur nouvelle. Ainsi, au moment d'établir la liste des dix « plus grandes religions du monde », les Amérindiens en furent écartés tandis que les Afro-américains y furent inclus en leur qualité de

¹¹⁵ R. H. Seager, *The World's Parliament of Religions, Chicago, Illinois, 1893 : America's Religious Coming of Age*, thèse de doctorat, Harvard University, 1986.

convertis au christianisme¹¹⁶. N'étant pas au centre de cette étude, le *World's Parliament of Religions* est néanmoins indissociable de l'histoire de l'implantation de la religion musulmane dans la communauté afro-américaine. En effet, comme nous venons de l'évoquer, bien que non avoué, l'un des buts des organisateurs de l'événement, alors sans précédent, était de séduire les représentants des fois « orientales », c'est-à-dire bouddhistes, hindouistes, orientales et musulmanes. Cependant, les représentants des religions que nous venons de mentionner, forts de leur expérience du christianisme missionnaire dans leurs nations respectives, voyaient en cet événement l'occasion de familiariser les populations américaines et internationales présentes à leurs préceptes et de corriger les visions souvent erronées ou tout simplement déformées de leurs foi, telles que celle-ci pouvaient apparaître dans le monde occidental. L'orientalisme ayant été identifié comme l'illustration la plus évidente.

La *World's Columbian Exposition* et le *World's Parliament of Religions* de 1893 se déroulèrent dans un contexte colonial. Les religions orientales qui prirent part à cet événement majeur se trouvaient alors sous domination européenne et chrétienne. Ces religions développèrent leurs missions respectives aux Etats-Unis à cette période en capitalisant sur le succès du congrès (au vu du nombre de visiteurs), l'importante couverture médiatique, de même que sur l'ouverture d'esprit prôné par les organisateurs occidentaux.

¹¹⁶ Eric J. Ziolkowski (ed.), *A Museum of Faiths: Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1993, p. 125.

A Chicago en 1893, Mohammed Alexander Russel Webb (1846-1916)¹¹⁷, un Américain blanc, s'efforça le premier de dissiper les représentations jugées faussées de l'islam en Occident, notamment dans l'analyse de la polygamie et du *jihad*. De 1887 à 1892, Webb fut consul américain aux Philippines où il devint l'un des premiers Américains répertoriés à se convertir à l'Islam. En visite à Bombay en 1892, Webb fut nommé à la tête d'une mission musulmane aux Etats-Unis par un groupe de riches Indiens dont les fortunes servirent à financer l'établissement de la première *American Moslem Brotherhood* dans la ville de New York. Le succès que celle-ci rencontra fut modéré (Turner, 1997, 65). En 1893 Webb fonda sa maison d'édition : la *Moslem World Publishing Company* qui publia son essai *Islam in America* (1893) ainsi qu'une vingtaine de volumes du mensuel *The Moslem World* et de *The Voice of Islam*. Par la suite, Webb devint le représentant du Sultan de l'empire Ottoman, Abdul-Hamid II¹¹⁸, dont il fut le Consul Général Honoraire à New York. Les activités menées par Muhammad Alexander Webb de la fin du XIXe siècle à sa mort constituent la première implantation missionnaire d'un islam moderne aux Etats-Unis en 1910.

Au cours de ses années au service de la propagation de l'islam sur le territoire américain, Webb s'évertua à contrer la violence supposée de la religion musulmane en tentant d'explicitier le concept du *jihad* islamique en mettant en avant le *jihad* par les mots, la parole, et non uniquement par la conquête militaire. Cette interprétation du *jihad* rencontrera un très grand

¹¹⁷ Se référer à l'ouvrage, récemment paru, de Umair F. Abd-Allah: *A Muslim in Victorian America: The Life of Alexander Russell Webb*, New York : Oxford University Press, 2006.

¹¹⁸ François Georgeon, *Abdul Hamid. Le Sultan calife*, Paris : Fayard, 2003.

succès auprès de la communauté afro-américaine qui rejoindra les rangs de la foi musulmane du début du XX^e siècle. Le second élément qui sera également crucial dans l'adoption de l'islam par la communauté afro-américaine au début du XX^e siècle fut l'affirmation identitaire, opérée par le biais du changement de nom. Ceci à l'image d'Alexander Russel Webb qui devint Mohammed Alexander Webb à sa conversion à l'islam. En outre, l'adoption par Webb des coutumes vestimentaires indiennes et musulmanes étaient aussi une posture politique fortement antioccidentale marquant d'autant plus une différence entre les musulmans et les autres.

Lors de la tenue du congrès des religions à Chicago, il n'est pas possible de déterminer de manière certaine si Webb put établir des contacts directs avec les Afro-américains présents. Néanmoins, la présence de personnalités et représentants d'institutions afro-américaines de la période tels que Henry McNeal Turner, Ida B. Wells, Frederick Douglass, *l'African-American Episcopal Church* et des groupes de catholiques « de couleur » est, en revanche, avérée et documentée (Turner, 1997). Le *World's Parliament of Religions* était pour ces groupes et individus l'occasion de se rencontrer, débattre et exprimer les craintes et les angoisses grandissantes ressenties par la communauté à la veille de l'arrêt de la Cour Suprême *Plessy v. Ferguson*. La situation dramatique dans laquelle se trouvaient les Afro-américains à la fin de la Reconstruction ainsi que la réémergence de groupes racistes et violents poussèrent les Afro-américains présents au congrès à critiquer de manière inhabituelle le christianisme, clairement identifié comme complice infallible du système.

Le *World's Parliament of Religions* et son cortège de représentants de la foi musulmane révélèrent la possibilité d'une religion, et par conséquent d'une identité alternative destinée à la communauté afro-américaine. Le congrès religieux établit des affinités culturelles et politiques entre les réformateurs musulmans venus de l'Est et les Afro-américains dont la tendance nationaliste s'érigait alors contre le racisme et le christianisme. Clôturent le XIX^e siècle, le *World's Parliament of Religions* ouvrit une nouvelle page dans l'histoire des religions dans la mesure où il illustre la rencontre entre les religions orientales et occidentales en Occident. Cela dit, en tant que religion venue d'Orient, l'islam nouvellement implanté aux Etats-Unis subira plusieurs transformations, teintées de nationalisme et de panafricanisme, opérées par les Afro-américains. Par conséquent, plus qu'une histoire religieuse, à travers l'émergence de l'islam afro-américain du début du XX^e siècle, c'est la situation raciale, politique et économique du pays qui est à décrypter. C'est à travers le *Moorish Science Temple of America* et le mouvement Ahmadiyya indien que l'islam américain s'implantera de manière pérenne tout en se diversifiant. Ce n'est que par la suite que l'islam pourra se voir qualifier de proprement afro-américain et prendra toute son ampleur et son indépendance à travers la Nation d'Islam.

Le *Moorish Science Temple of America* fut fondé par Timothy Drew, qui devint plus tard, tour à tour, Noble Drew Ali (1886-1924), « l'Ange d'Allah » ou encore « le Prophète ». Celui-ci naquit en Caroline du Nord puis émigra à Newark, dans l'état du New Jersey afin d'y trouver un emploi. Peu instruit, Noble Drew Ali possédait, néanmoins, quelques rudiments de la religion musulmane, qu'il jugeait seule capable de jouer un rôle positif et

unificateur pour la population noire des Etats-Unis (Essien-Udom, 1969, 33). Selon l'histoire officielle de la secte, son fondateur aurait voyagé en Afrique du nord, où il aurait étudié avec les théologiens de l'islam les plus érudits. Par la suite, le roi du Maroc lui aurait donné la permission d'enseigner la religion musulmane à la communauté noire américaine (Gardell, 1996, 37).

En 1913, Ali s'octroya une identité « maure » ou « asiatique ». Ces termes, selon le leader, étaient plus à même de refléter la véritable identité des Afro-américains qui se devaient de revenir à leur essence originelle. Celle-ci s'inscrivait dans le passé communautaire qui précédait la traite et l'esclavage et qui avait fait d'eux, successivement, des « Africains », des « Ethiopiens », des « gens de couleur », des « Nègres », des « Noirs ». En clair, toutes les appellations qui ont servi, à travers l'histoire, à définir les Afro-américains. Selon lui, l'heure était venue pour la communauté de partir à la reconquête de son identité et de sa religion ancestrales, l'islam. Cette philosophie de départ a été fidèlement rapportée dans les travaux d'Arthur Fauset, qui dès les années 1930 effectua des travaux de terrain sur les centres urbains émergents des Etats-Unis et vers lesquels se dirigeaient les masses de migrants afro-américains originaires du Sud. L'étude du *Moorish Science Temple of America* menée par Arthur Fauset rapporte les déclarations suivantes :

The European robbed the Moor of his power, his authority, his God, and every other worthwile possession. Christianity, he said, is for the European (white), and Islam is for the Asiatics (olive-skinned persons). He believed that until each group has its own peculiar religion there will be no peace on this earth. (Fauset, 2002, 41)

Comme en atteste ce passage, Noble Drew Ali élaborait une vision racialisée et profondément essentialiste de l'histoire dans laquelle un groupe humain donné est associé à une race et une religion qui lui sont propres. Par ailleurs, le salut des Noirs se doit de passer par une prise de conscience collective qui, seule, peut garantir la paix dans le monde. La paix et l'égalité entre Noirs et Blancs ne sera possible que si la séparation entre les deux communautés est stricte et équitable.

Ali fut le fondateur du *Canaanite Temple of Newark* dans l'Etat du New Jersey. Entre les années 1913 et 1925, le culte se propagea lentement mais régulièrement. Des temples apparaissent à Pittsburgh, Detroit, ainsi que dans quelques villes du Sud des Etats-Unis. Ceci étant, des tensions internes apparurent au niveau doctrinaire et l'organisation se divisa en branches rivales dès 1916. Par conséquent, Ali se vit forcé de rebaptiser son organisation *Holy Moabite Temple of the World*. La rivalité entre groupes dissidents et fidèles au fondateur perturba la structure pendant plus de dix années. Cette période de vive agitation permit, néanmoins, à Noble Drew Ali d'affiner son message religieux. En 1925, le leader décida de transférer le siège de l'organisation dans la ville de Chicago. L'organisation fut une nouvelle fois renommée, en 1926, *Moorish Temple of Science* avant d'acquiescer son nom définitif en 1928 : *Moorish Science Temple of America*. Entre 1925 et 1930 les fidèles d'Ali avoisinèrent le nombre de 30 000, répartis aussi bien le Sud (Virginie), l'Ouest (Arkansas), le Midwest (Ohio) que les grands centres urbains du Nord Est (Gomez, 2005, 206). Pour la plupart, les membres des « temples » d'Ali étaient issus des classes les plus défavorisées socialement et économiquement.

Pour les « Maures » menés par Noble Drew Ali, l'enveloppe charnelle des humains a été créée dans le Jardin d'Eden, situé dans la ville sainte de la Mecque. A la recherche d'une nouvelle terre, les « Moabites » auraient émigré vers l'Afrique. Ils reçurent du Pharaon la permission de s'installer dans le Nord-Ouest où ils fondèrent le grand empire marocain. La civilisation maure se développa par la suite. Avant le grand tremblement de terre qui créa l'océan Atlantique, l'empire marocain s'étendait sur toute l'Afrique, traversant l'Atlantide pour aller jusqu'aux Amériques d'aujourd'hui. La seule condition, donnée par Allah, pour que les « Maures » continuent de vivre dans la prospérité était qu'ils restent fidèles à leurs anciennes traditions. Mais des générations plus tard, les « Maures » commencèrent à perdre leur conscience raciale, ce qui finit par causer leur décadence. En 1774, leur nationalité « Maure » leur fut retirée et les termes « nègre », « noir » et « de couleur » furent attribués aux « Asiatiques d'Amérique qui étaient d'ascendance maure » (Gardell, 1996, 38).

Selon le discours théologique développé par Ali, l'idée de souffrance n'existe pas. La misère connue par les « Asiatics of America » n'est que la réflexion matérialisée d'une lutte spirituelle. En effet, Mathias Gardell analyse les idées de Noble Drew Ali de la manière suivante : « The original Asiatic man has throughout history been in constant struggle with the Devil who resides in man as his lower self » (Gardell, 1996, 38). Par conséquent, afin d'aider l'homme dans sa lutte contre le Mal, Dieu a envoyé Jésus Christ. La crucifixion de celui-ci marque le début de la fin du Mal. Jésus fut ensuite réincarné en 1453 en la personne du prophète Mahomet. Enfin, pour mettre un terme à ce cycle de rédemption raciale, Dieu a choisi d'établir son

siège occidental en Amérique du Nord. Noble Drew Ali est ainsi la réincarnation de Jésus Christ et de Mahomet combinés, c'est à dire la troisième et ultime manifestation humaine d'Allah. Il a été envoyé sur terre avec pour mission de mener les Noirs vers le chemin de la rédemption. Il doit également les informer de la colère divine va s'abattre très prochainement sur la terre et anéantira les impies.

En 1927, le *Moorish Science Temple* publie *The Holy Koran* (ouvrage qui est à distinguer du Coran musulman), un pamphlet de soixante-trois pages qui explique la cosmogonie et les rites du culte. Ce pamphlet est souvent présenté comme le plagiat partiel d'un livre paru en 1907, *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*, traité gnostique d'un certain Levi H. Dowling. Dans le premier chapitre de *The Holy Koran*, seul le mot Dieu a été remplacé par Allah (Gomez, 2005). *Le Moorish Science Temple* constitue donc un mélange de sources gnostiques, maçonniques, islamiques et nationaliste noires.

L'hygiène de vie des membres du *Moorish Science Temple of America* se traduit par une adhésion totale à une ligne de conduite très stricte puisque nécessaire à l'élévation raciale, tant au niveau de l'individu que du groupe. Une distanciation de la matière, le terrestre, fut instaurée avec pour visée d'accroître la capacité de chacun à s'élever vers le divin. Ainsi, le « Maure » américain se tient à l'écart des drogues, des médisances, de la luxure et de la criminalité. Le « Maure » se doit d'être honnête, juste et généreux. Les valeurs familiales traditionnelles sont centrales, tout comme la propreté, l'éducation, l'instruction, l'acquisition de connaissances et le travail. L'homme noir prend ainsi la forme de l'incarnation humaine d'une

« idée d'Allah ». Par conséquent, la culture des « Maures » est le berceau de toutes les civilisations. Néanmoins, après une période de grandeur, les « Maures » ont perdu leur domination raciale au profit des Blancs qu'ils avaient commencé à admirer. Avec la venue de Noble Drew Ali, ultime incarnation divine et leader du culte, les Afro-américains se doivent de s'unir et de redécouvrir le caractère intrinsèquement divin de leur identité véritable.

Auparavant, Allah avait envoyé Marcus Garvey afin de préparer la communauté noire américaine à recevoir ce nouvel enseignement. Ainsi, Ali partage avec Garvey la même volonté d'instituer un séparatisme racial choisi. La séparation des races est nécessaire à la rédemption raciale. En outre, pour marquer leur prise de conscience de leur véritable identité divine, les « Maures » doivent s'habiller conformément à la mode dite « authentique » des Arabes du Mahgreb et du Moyen-Orient. Les hommes portent de longues robes blanches et sont coiffés de fez rouges tandis que les femmes sont voilées de la tête aux pieds. Pour renforcer leur identité « maure », les membres du culte ajoutent « El » ou « Bey » à leur patronyme américain. Noble Drew Ali distribue des cartes d'identité maures aux membres de ses temples. Un drapeau de la nation maure vient compléter le drapeau national américain car les « Maures » ne remettent pas en cause leur appartenance à la nation américaine.

En dépit de l'allégeance prêtée aux Etats-Unis, le drapeau des « Maures » est également celui du Maroc, un drapeau qui serait vieux de 1000 ans et qui aurait été confisqué par les Etats-Unis au XVIII^e siècle, lorsque ces derniers retirèrent leur véritable identité aux Noirs. Noble Drew

Ali aurait retrouvé le drapeau dans les caves de la Maison Blanche. Le Président W. Wilson (1912-1920) aurait ensuite autorisé Ali à enseigner l'islam aux Afro-américains afin de leur rendre leur véritable identité. Loin de nourrir quelque espoir de rébellion, les membres du culte se devaient d'accepter les inégalités sociales et raciales de la société américaine dans l'attente de l'imminente rédemption raciale par Allah. Par conséquent, ils se devaient de vivre de manière discrète et ordonnée, en veillant à ne troubler en rien l'ordre public.

Suivant en cela l'exemple de Garvey, le *Moorish Science Temple* d'Ali mit en place, à la fin des années 1920, le *Moorish Industrial Group*, un ensemble de petits commerces. Parmi ceux-là se trouvaient des restaurants, des salons de coiffure, des boutiques vendant des objets et livres religieux. En revanche, à l'inverse des initiatives qui furent lancées par l'*Universal Negro Improvement Association* de Marcus Garvey, l'entreprise du *Moorish Science Temple of America* fut un véritable succès commercial. Cependant à partir de 1929, quelques membres de la haute administration du groupe réalisèrent des profits personnels non négligeables en vendant des reliques, des pendentifs, des potions magiques et des photos maures. Noble Drew Ali s'opposa à cette entreprise. Son autorité fut alors remise en question. Il fut exclu du temple central de Chicago. L'un des opposants du prophète fut assassiné cinq jours plus tard. Interrogé par la police, Ali fut finalement relâché, mais mourut de maladie peu après. Les membres de son organisation mirent en cause les mauvais traitements infligés par les policiers lors de sa garde à vue. A sa mort, le *Moorish Science Temple* s'effrita en luttes fratricides pour sa succession. L'organisation de Noble

Drew Ali fut alors très vite supplantée par un nouveau groupe : la Nation d'Islam.

Menant une existence quasi parallèle à celle du *Moorish Science Temple of America*, le mouvement Ahmadiyya, pour sa part, fit son apparition dans les Etats-Unis des années 1920. Il encourageait la mixité sociale et raciale des convertis. Ce mouvement indien, dans un effort d'islamisation de l'Occident, fit circuler de la littérature religieuse, entreprit les conversions de nouveaux fidèles américains issus de toutes les communautés, établit des mosquées, ainsi que des salles de lecture. Il mit en circulation la traduction du Coran en anglais et s'employa à réhabiliter l'image de l'islam dans les medias américains. En outre, le mouvement Ahmadiyya fait le lien entre immigrants musulmans de l'époque (Arabes, Perses, Africains, Turcs, Yougoslaves, Albanais, Tartares) et l'islam afro-américain d'abord pratiqué par le *Moorish Science Temple of America*, puis par la Nation d'Islam.

La campagne d'Egypte de Napoléon en 1798 marqua le début de la domination européenne de la majeure partie des peuples musulmans en Asie, en Afrique et dans la zone méditerranéenne. Dans l'empire britannique, la mutinerie indienne de 1857 - parfois qualifiée de « première guerre d'indépendance » - tout en donnant naissance aux premiers mouvements nationalistes et indépendantistes, eut pour conséquence de placer l'Inde, et des autres colonies de l'empire britannique, sous l'administration directe de la Couronne britannique. L'un des effets produits par cette consolidation de la présence britannique en Inde fut le questionnement de la place de la religion musulmane dans ce nouvel ordre

politique. Dans le cas de la religion musulmane, la domination coloniale ayant pesé sur le monde musulman telle qu'elle existait au dix-neuvième siècle donna naissance à divers mouvements réformateurs, parmi lesquels on retrouve la branche Ahmadiyya dont l'objectif était de moderniser la foi face à cette situation politique sans précédent.

Dans le Punjab des années 1880, Ghulam Ahmad (circa 1835-1908), fondateur du mouvement, reçut ses premières révélations divines à partir de 1879. Il publie *Al-Barahin-al-Ahamadiyya* en 1880, ouvrage dans lequel il prône la régénération de la foi musulmane à la lumière de la menace exercée tant par la présence britannique et les missionnaires chrétiens que la majorité hindoue du Punjab. Il s'oppose très rapidement, dans des débats publics, aux chrétiens ainsi qu'aux musulmans orthodoxes. La parution de ses ouvrages *Fath-i Islam*, *Izala-y Awham* (1890) et *Tawzih-i Mariam* (1891) attirèrent sur lui les foudres à la fois des musulmans orthodoxes, des chrétiens et des hindous. En effet, ayant élaboré un syncrétisme religieux, il se présentait alors comme un mahdi musulman, un messie chrétien et un avatar de Krishna. En 1899, dans son ouvrage intitulé *Masih Industan Men*, il alla même jusqu'à remettre en cause le lieu de mort de Jésus Christ qu'il présente comme n'ayant pas expiré sur la croix, mais s'étant plutôt rendu en Inde où il mourut avant d'accéder directement au Paradis. La controverse sur ces déclarations perdurera jusqu'à la mort de Ghulam Ahmad en 1908.

Les écrits de Ghulam mettent également l'accent sur le concept musulman du *jihad* (la lutte) par les mots plutôt que par les armes. Perçu de manière négative en Inde comme un désir d'accommodation à la domination britannique, en refusant la résistance armée, c'est pourtant l'aspect qui sera

le plus mis en avant dans l'adoption de la foi musulmane par les Afro-américains du début du XXe siècle.

Le mouvement Ahmadiyya est officiellement né le 4 novembre 1900 (Turner, 1997, 114). Les buts du mouvement ont été décrits de la manière suivante par A. R. Dard :

To propagate Islam ; to think out ways and means of promoting the welfare of new converts to Islam in Europe and America; to further the cause of righteousness, purity, piety and moral excellence throughout the world, to eradicate evil habits and customs; to appreciate with gratitude the good work of the British government¹¹⁹.

Cependant, dès 1901, suite à des persécutions, le mouvement Ahmadiyya abandonna son affiliation initiale à l'islam orthodoxe. Par la suite, à la mort de Ghulam, le mouvement se divisa sur la question du leadership du mouvement. Les partisans d'un retour à l'islam orthodoxe, d'une part, s'opposèrent aux *Qadian Ahmadi*, d'autre part, qui revendiquent une adhésion stricte aux principes prônés par le fondateur. Les tensions internes menèrent à la scission totale en 1914. Les *Qadian Ahmadi* furent persécutés par les musulmans orthodoxes pendant les vingt premières années du XXe siècle. Malgré ces divisions internes, des missions ahmadi avaient été envoyées dans le monde anglophone dès 1912. Un baron anglais, Lord Headley, se convertit à l'islam de la voie ahmadi à Londres en 1913 et devint Saifurrah Shaikh Rahmatullah Faruq. Le Mufti Muhammad Sadiq, quant à lui, fut le premier missionnaire *ahmadi qadiani* indien envoyé aux Etats-Unis en 1920.

Dans le contexte américain, le mouvement Ahmadiyya indien fut à l'initiative de l'implantation musulmane du début du vingtième siècle. Ce

¹¹⁹ A. R. Dard, *Life of Ahmad*, Lahore: Sultan Brothers, 1949, p. 272.

mouvement réformiste musulman mit en place dès le XIXe siècle des missions dans le monde occidental, mais surtout dans le monde anglophone et plus particulièrement en Angleterre et aux Etats-Unis, de manière à revitaliser l'islam en en faisant à nouveau une religion de rang mondial et non plus uniquement régional. L'islam américain, qui deviendra très vite presque exclusivement afro-américain, émergea de ces circonstances et de ces programmes politiques spécifiques. Il s'établit en opposition à la religion chrétienne et adopta une posture multiculturelle, multiraciale, et internationaliste.

A son arrivée aux Etats-Unis au mois de février 1920, le Mufti Muhammad Sadiq fut détenu deux mois durant par les autorités américaines qui lui reprochaient de vouloir prêcher la polygamie sur le territoire américain. Cette détention participait également du climat anti-asiatique de l'époque qui s'était manifesté dès 1907 sur la côte ouest avec les émeutes contre les travailleurs originaires du Punjab, qu'ils aient été Sikhs, musulmans ou Hindous. De plus, l'*Immigration Act* de 1917 instaura l'interdiction l'immigration des travailleurs originaires d'Asie à l'exception du Japon et des Philippines. La raison avancée pour justifier cette mesure se basait sur l'hybridité de leur statut ethnique et racial : ces Asiatiques n'étaient considérés ni comme des Caucasiens, ni comme des Noirs.

A sa sortie au mois d'avril de la même année, le Mufti Muhammad Sadiq décida d'installer sa mission dans l'effervescence alors caractéristique de la ville de New York. Le travail de missionnaire de Sadiq se focalisa alors sur l'enseignement. Pour cela, il organisa une tournée de conférences à travers les grandes villes américaines. En outre, il s'investit dans la diffusion

de publications, qu'il voulait nombreuses et méthodiques. Celles-ci s'adressaient tant à un public spécialisé qu'à un public plus large. Parmi elles se trouvait la revue trimestrielle *The Moslem Sunrise*, dont le lancement débuta en 1921.

Pour des raisons d'ordre pratique, Sadiq prit la décision de déménager le siège de sa mission dans la ville de Chicago. Dans l'Illinois, le moufti mit tout les moyens en œuvre pour développer de bonnes relations avec les communautés musulmanes « blanches » qui se trouvent déjà installées. Ces communautés étaient composées majoritairement d'immigrés originaires de Syrie, du Liban, de Jordanie et de Palestine. Les individus qui la composaient étaient arrivés aux Etats-Unis par deux vagues distinctes d'immigration entrecoupées par la guerre de 1914-1918. Ainsi, arrivant sur le territoire américain d'abord de 1875 à 1912, puis de 1918 à 1922, ces immigrés du Moyen-Orient, attirés par les opportunités économiques américaines, étaient le plus fréquemment sans diplômes, peu instruits et travaillaient comme colporteurs ou bien dans les usines.

Principalement constituées de musulmans pratiquants, ces communautés du Moyen-Orient - dont les membres étaient racialement définis comme « blancs » par la catégorisation alors en vigueur aux Etats-Unis - pratiquaient leur islam sunnite sans lien aucun avec les Afro-américains qui s'étaient tournés vers la religion musulmane. La mission Ahmadiyya s'efforça donc d'encourager un rapprochement multiracial dans la pratique de l'Islam. C'est en cela que la voie Ahamdiyya se distingue de l'islam afro-américain tel qu'il fut prôné par le *Moorish Science Temple of America* de Noble Drew Ali et qui, dès des débuts, s'ancra dans un

racialisme assumé. Le défi du moufti Sadiq était en réalité triple : unir les musulmans de Chicago en dépit de l'appartenance ethnique et raciale ainsi que du clivage religieux, la voie ahmadiyya se situant dans l'hétérodoxie musulmane.

Selon *The Moslem Sunrise*, le nombre de convertis s'éleva à 31 pour les années 1920-1921¹²⁰. Ce chiffre était la preuve des efforts de la mission Ahmadiyya qui, pendant ces deux années, tenta par tous les moyens de se faire connaître, notamment en rédigeant des appels à contribution pour sa revue ou en envoyant ses ouvrages dans les bibliothèques américaines les plus fréquentées. L'un des publics qui fut également visé par cette entreprise de publicité fut les loges maçonniques vers lesquelles Sadiq prit soin de faire parvenir un total de 500 lettres ainsi que des numéros du *The Moslem Sunrise* (Sadiq, 1921, 36-37).

Mais l'arrivée du mufti dans la ville de Detroit en 1920 fut l'événement marquant du cheminement des Afro-américains vers l'islam, la religion de l'Orient. En cinq ans, Mohammed Sadiq parvint à atteindre un millier de convertis. Parmi ceux-là, l'immense majorité était issue de la communauté afro-américaine (Allen, 1998, 177). Ces conversions étaient ancrées dans un contexte d'affrontement idéologique entre l'Orient et l'Occident depuis la fin du XIX^e siècle. L'Occident, en tant que pouvoir industriel et militaire, contrastait avec la spiritualité mise en avant par les Orientaux dont les fers de lance étaient l'Inde et le Japon. Pour ces deux puissances de l'Est, les valeurs matérialistes si chères au monde de l'Ouest, n'étaient que la preuve d'une infériorité indéniable. Il était alors question

¹²⁰ M. M. Sadiq (ed.), « Brief Report of the Work in America », *The Moslem Sunrise*, 2, Highland Park, Michigan: M.M. Sadiq, Octobre 1921, p. 36-37.

pour les puissances orientales de développer une solidarité « raciale » avec l'ensemble des non-Blancs de la planète, dans le but de lutter contre l'hégémonie économique, politique et culturelle du « Blanc » (Allen, 1998, 188-189).

2.7 La Nation d'Islam : « Première Résurrection »

Afin de véritablement comprendre une organisation telle que la Nation d'Islam, il a été nécessaire de nous plonger dans l'histoire de l'église afro-américaine. En effet, l'étude de cette institution a mis en exergue la subtilité de la démarcation entre les domaines du sacré et du profane dans l'expression politique. La Nation d'Islam n'est ni strictement religieuse, ni strictement politique. Elle est les deux à la fois, comme l'est l'église afro-américaine.

La Nation d'Islam n'a pas délibérément choisi de mener sa lutte politique sur le plan religieux. Les institutions afro-américaines en existence lors de sa création firent en sorte que le combat engagé ne pouvait être mené que de cette façon et par l'emprunt de voies spécifiques. La Nation d'Islam est donc héritière de certaines façons d'agir, d'une certaine manière de penser et de s'organiser de manière collective. Elle tient cet héritage de la communauté à laquelle elle appartient.

L'expérience de l'islam dans la communauté afro-américaine prend deux formes distinctes. En effet, d'un point de vue historique, les esclaves venus des régions africaines alors déjà islamisées furent les premiers à avoir importé la religion musulmane sur le sol américain. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, la conversion des esclaves au christianisme,

dès la fin du XVIII^e siècle, a peu à peu ralenti les pratiques religieuses ancestrales. L'islam dont nous traitons dans cette section se concentrera sur le passage d'une tradition chrétienne à un islam syncrétique, tel qu'il apparut dans les grandes villes des Etats-Unis entre 1913 et 1930. Par ailleurs, nous nous efforcerons également de démontrer comment les premières années de l'organisation religieuse, dans son évolution et la transition qui eut lieu entre W. D. Fard et Elijah Muhammad, témoignent du passage d'une tradition orale à une tradition écrite. En effet, les débuts de la Nation d'Islam peuvent être décrits comme ayant principalement été ancrés dans le verbe, du fait de la prédication et des talents oratoires de son fondateur. Néanmoins, le passage de l'oralité à l'écriture, comme il fut opéré par Elijah Muhammad a permis la pérennisation de cette nouvelle dénomination religieuse et lui a conféré toute son ampleur.

Précédée par le *Moorish Science Temple of America* et le mouvement Ahmadiyya venu d'Inde, la Nation d'Islam prit, dès son apparition, le parti de répondre aux interrogations identitaires de la communauté afro-américaine auxquelles. L'organisation y a répondu en offrant une destinée taillée sur mesure et prédéterminée, annoncée par les Saintes Ecritures et des mythes méticuleusement élaborés. Comment expliquer les souffrances endurées par la communauté afro-américaine ? Comment mettre un terme à celles-ci ? Telles furent les questions fondamentales que posa la Nation d'Islam. Par ailleurs, ce questionnement tenta également de déceler les parts de responsabilité de chacun, tant les Afro-Américains que les Blancs. En définitive, il s'agit pour l'organisation religieuse afro-américaine de mettre en œuvre un réveil communautaire en

rappelant à ses membres leurs origines anciennes et nobles et leur véritable identité. Ainsi le premier nom arboré par la Nation d'Islam fut *The Lost-Found Nation of America in the Wilderness of America*

La Nation d'Islam est apparue dans l'Amérique des années 1930. C'est un mouvement œuvrant pour le droit à l'auto-détermination et l'indépendance économique des Afro-américains, la rupture avec la société blanche et la resocialisation communautaire. Ces aspects représentent la première étape vers l'édification d'un Etat Noir, séparé, avec pour idéologie un islam particulier, largement remanié de manière à correspondre aux besoins communautaires. La Nation d'Islam a pour Messie W. D. Fard, pour Prophète/Messenger, Elijah Muhammad, et son prédicateur le plus célèbre fut Malcolm X.

La Nation d'Islam est née dans le prolongement des groupes militants et séparatistes noirs qui sont apparus dans le premier tiers du XX^e siècle aux Etats-Unis et qui ont connu un développement remarquable pendant la Crise économique de 1929 et la grande Dépression qui s'ensuivit. Cette dernière affecta lourdement la communauté afro-américaine. La Nation d'Islam tient des propos de rupture radicale avec la société qui se matérialiseraient par la création d'un Etat Noir, séparé du reste des Etats-Unis, un état exaltant la suprématie noire et diabolisant l'homme blanc, « le démon aux yeux bleus ». Au service de cette rupture sont élaborées une cosmogonie et une mythologie qui empruntent explicitement des éléments à l'islam, mais aussi au messianisme des nombreuses églises afro-américaines ou des Témoins de Jéovah (Kepel, 1994, 27). On y trouve l'expression inversée d'un racisme inhérent à la société américaine. Le choix des termes

et la structure du raisonnement sont l'expression d'une rhétorique visant l'Amérique blanche. L'organisation afro-américaine a pour objectif d'apporter une dignité nouvelle à une communauté dont l'histoire dans le contexte des Etats-Unis se doit de ne pas se limiter aux affres de la traite négrière, de l'esclavage, de l'échec de la Reconstruction, des lois Jim Crow qui s'ensuivirent dans le Sud, et de la discrimination subie dans le Nord suite à la *Great Migration*.

Les mots, les images que la Nation d'Islam utilise font écho aux clichés les plus hostiles aux Noirs de la prose raciste blanche. Mais là où cette dernière impute la situation des Noirs à une infériorité naturelle scientifiquement démontrable, la Nation d'Islam perçoit comme cause principale des maux de la communauté afro-américaine la main maléfique de l'homme blanc, qui a dégradé les hommes venus d'Afrique. Ces derniers sont d'ailleurs présentés comme originaires du continent asiatique. La solution proposée par l'organisation, en réaction à une telle situation, fut de construire une communauté vertueuse de musulmans noirs, seule issue de secours à la jungle urbaine. D'où le besoin d'une stricte discipline de soi et de rapports sociaux strictement codifiés. Cet aspect du mouvement a poussé certains à l'assimilé à l'éthique protestante (Kepel, 1994, 28). La fonction de resocialisation des convertis au sein d'une nouvelle communauté « vertueuse » constitue l'autre aspect de la Nation d'Islam. Cette communauté s'oppose à l'univers du ghetto stigmatisé comme le lieu de dépravation des Noirs, délibérément menée par la perversité de l'homme blanc, véritable « démon ». Alcoolisme, prostitution, criminalité, toxicomanie, tel est le tableau du ghetto dépeint par la Nation d'Islam.

Les débuts de la Nation d'Islam se situent dans le ghetto noir de Detroit en 1930, en pleine Dépression. Les Afro-américains, immigrés originaires des Etats du Sud au cours des décennies précédentes pour servir de main d'œuvre bon marché dans la grande industrie du Nord, ont été plongés par le chômage dans un dénuement bien pire que celui auquel ils avaient cru échapper en quittant le Sud rural. Entre la Dépression et la Deuxième Guerre Mondiale, l'industrie automobile était très implantée dans ville de Detroit. Au début de la guerre, la ville s'avéra être un centre industriel de guerre majeur. Ainsi, les marques, Ford, Dodge, General Motors et Chrysler possédaient toutes des usines dans la ville et employaient massivement la main d'œuvre locale, dont les migrants afro-américains. En 1934, par exemple, Ford employait la moitié des Afro-américains qui travaillaient dans l'industrie automobile. Toutefois, la sidérurgie était elle aussi très active, avec notamment Midland Steel (Meier, Rudwick, 1979, 4-6). Mais le contexte de la Crise de 1929 et de ses répercussions économiques sur la communauté afro-américaine contribua à exacerber le sentiment de la toute puissance du Blanc. Cette toute puissance se cristallisait autour de plusieurs symboles. Ainsi aux yeux des Afro-américains, les forces de l'ordre, garantes du maintien de l'ordre intrinsèquement inique, les travailleurs sociaux auprès desquels on se devait de venir mendier de quoi survivre, les agents immobiliers, qui percevaient les loyers, et les syndicats de travailleurs dont les Afro-américains avaient été traditionnellement exclus, représentaient chacun un aspect de la domination qui se faisait davantage ressentir en cette période de dénuement accentué. Dans les esprits des plus démunis, ces représentants devinrent alors des cibles à abattre.

Dans ce contexte apparaît à la date hautement symbolique du 4 juillet 1930 l'énigmatique W. D. Fard¹²¹. Au départ considéré comme un Arabe (Beynon, 1938, 896 ; Lincoln, 1994, 11), un problème persiste, cependant, au niveau de la documentation disponible qui attesterait avec précision l'origine du personnage. En cet état des choses, toutes les sources s'accordent néanmoins sur le fait que W. D. Fard n'est pas né, en 1877, sur le territoire américain. Au sujet de son identité, on retrouve le fondateur de la Nation d'Islam sous une multitude d'appellations : Farrad Muhammad, F. Mohammad Ali, Professeur Ford, Wali Farrad, W. D. Fard (Lincoln, 1994). Selon le discours officiel de la Nation d'Islam, le fondateur de l'organisation serait originaire de La Mecque. Cette origine fut également reprise dans les travaux de Beynon qui, en 1937, interviewa 200 familles membres de la jeune organisation. Cependant, dès 1961, date de l'apparition de la première édition de *Black Muslims in America*, Charles Eric Lincoln fait état de plusieurs rumeurs quant à la véritable origine de Fard. Ainsi, ce dernier serait, tour à tour, un Jamaïcain dont le père serait syrien et musulman ; un Palestinien qui aurait milité pour les droits « raciaux » en Inde, en Afrique du Sud et à Londres avant son arrivée à Detroit ; le fils de riches parents issus de la tribu de Koreish¹²² (tribu du prophète Mahomet) ; ou encore un diplômé d'une grande université londonienne, promis à une grande carrière dans la diplomatie au service du royaume du Hejaz (Arabie Saoudite) et qui aurait tout abandonné pour apporter « liberté, justice et

¹²¹ Cette date, qui fait référence à la Déclaration d'Indépendance américaine de 1776 et au jour de la fête nationale, est avancée dans le discours officiel de la Nation d'Islam. Le site Internet officiel de l'organisation est accessible à : <http://www.noj.org>

¹²² Orthographiée « Kuraysh » chez Michael Gomez. La tribu des Koreish est proche de celle des Hashimid dont la dynastie, constituée de descendants de Mahomet et de Ali, a dirigé la Mecque jusqu'en 1920, Michael Gomez, *Black Crescent : The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, New York : Cambridge University Press, 2005.

égalité » (devise de la Nation d'Islam) à la tribu de Shabazz (les Afro-américains), égarée en Amérique du Nord (Lincoln, 12-13). En dépit de l'ensemble de ces pistes hypothétiques, l'ouvrage de Karl Evanzz présente le personnage, dont la véritable identité serait Wali Dodd Fard, comme probablement né en 1891 en Nouvelle-Zélande et dont le père serait d'origine pakistanaise et la mère anglaise (Evanzz, 1999, 398-417). Cette théorie a mis à mal celle de Claude Clegg qui situait Fard comme né en Nouvelle-Zélande ou dans l'Oregon américain de parents Hawaïens, polynésiens et/ou anglais (Clegg, 1997). Toutefois, l'étude la plus récente sur le sujet, menée par Michael Gomez soutient que le fondateur de l'organisation peut être trouvé sous les appellations Wallace D. Ford, Wallace D. Fard, Fred Dodd, Fard Muhammad, ou George Farr et serait entré illégalement sur le territoire américain par le Canada en 1913 (Gomez, 2005). Toujours selon cet historien, le dénommé George Farr passa ses premières années aux Etats-Unis dans l'Etat de l'Oregon où il se serait marié et aurait eu plusieurs enfants. Cette entrée et cet établissement sur le territoire américain pourraient alors expliquer l'américanisation de son nom en Wallace D. Ford, Fred Dodd, ou George Farr. C'est d'ailleurs sous cette identité qu'il devint en 1921 à la fois membre de la *Theosophical Society*, une loge maçonnique fondée à New York en 1875, et de l'*Universal Improvement Association* de Marcus Garvey dans la ville de San Francisco. En outre Farr, emprisonné de 1926 à 1929 probablement pour de petits délits, s'installa la même année à Chicago où il fut membre du *Moorish Science Temple of America* de Noble Drew Ali tout en fréquentant la mosquée Ahmadiyya municipale (Gomez, 2005, 278).

Après une année passée à Chicago, le fondateur de la Nation d'Islam fit du porte-à-porte dans le quartier noir de Detroit, où vivaient alors approximativement 120 000 d'entre eux, en 1930. Les femmes, à qui Fard s'employait alors à vendre des soieries, furent ainsi les premières interlocutrices du futur fondateur de l'organisation. Par leur entremise, Fard parvint peu à peu à s'introduire dans les foyers de ses clientes et se mit à leur parler de l'Afrique, un continent qu'il disait bien connaître. Fard déclarait également aussi posséder des pouvoirs de guérisseurs. S'ils désiraient guérir des maux divers dont ils souffraient, les Afro-américains devaient s'abstenir des « aliments empoisonnés » que leur faisait manger le Blanc et se nourrir des nourritures consommées en Asie et en Afrique, aliments sains donnant la meilleure santé du monde. De ce fait, le rejet de la *Soul Food*, la nourriture traditionnelle des Afro-américains pauvres, visait à contrer les effets supposés dévastateurs d'une nourriture riche en graisse et peu diététique, jugée responsable de la mauvaise santé généralisée des habitants du ghetto. Mais surtout :

La mise en place d'interdits alimentaires est le premier signe de rupture avec les mœurs et les usages de la société dont l'organisation pense qu'elle est dérégulée. Ces interdits représentent les premiers pas vers l'appartenance à la communauté et l'allégeance à Fard. Entre le 4 Juillet 1930, date de son apparition, et le 30 Juin 1934, date de sa disparition, Fard assure une fonction de prophète, voire de réincarnation divine, et structure en une « communauté émotionnelle » 8000 noirs de Detroit. (Kepel, 1994, 29-30)

Parvenu à captiver un public de plus en plus nombreux, W. D. Fard se vit forcé d'augmenter le nombre de ses visites à domiciles. Très vite, la location d'une salle devint nécessaire. Detroit fut ainsi la ville du premier « temple » de la Nation d'Islam. En 1938, date de l'une des premières

études sociologiques sur le mouvement (Beynon, 1938), on décomptait entre 5000 et 8000 membres de la Nation d'Islam, disséminés dans le Midwest et dans les principales villes du nord-est des Etats-Unis (Beynon, 1938 ; Allen, 1996 ; Gomez, 2005).

La Nation d'Islam a pour première fonction de donner aux Noirs leur véritable identité, que les Blancs, les esclavagistes, leur ont volée. D'où l'adoption d'un nouveau nom par les adeptes. De cette manière, les Afro-américains n'étaient plus des « Nègres », une appellation qui émanait des anciens maîtres. Au contraire, ils s'affirmaient en tant que descendants de la tribu de Shabazz. En cette qualité, leur religion véritable était l'islam et leur langue véritable, l'arabe. Aux Etats-Unis, ils représentaient la *Lost Found Nation of Islam in the Wilderness of North America*. Les premières années de la Nation d'Islam furent employées à provoquer le réveil communautaire des Afro-américains en leur restituant leur identité véritable. Cette Nation d'Islam avait été retrouvée par W. D. Fard, à la fois Messie et incarnation d'Allah. La mission de ce dernier consistait à restituer aux membres de cette nation l'identité qui leur avait été dérobée. Les noms d'esclaves, tels que « John » ou « Richard », furent alors remplacés par des noms musulmans, comme « Karriem », « Muhammad ».

S'il voulait obtenir son nom musulman, le nouveau membre devait recopier à la main une lettre en faisant la requête et payer à Fard la somme de 10 dollars. A cette époque, cette somme d'argent n'était pas négligeable. Il s'agissait donc de faire montre de sa motivation personnelle. De plus, pour cette population démunie et majoritairement illettrée, le simple fait d'écrire une lettre représentait un défi considérable à surmonter. Une

nouvelle fois, il s'agissait de témoigner de la force de l'engagement. Cela constituait également un motif de fierté. Cet argent permettait à Fard de vivre dans un hôtel de la ville de Detroit et de confier la gestion du groupe à des assistants, organisés de manière pyramidale et respectueux d'une hiérarchie stricte. Grâce aux dons de ses disciples, un « temple d'Islam » fut fondé dans un local loué. De plus, les enfants des membres furent confiés à l'« Université de l'Islam » qui, en réalité, était une école primaire dans laquelle les enseignements dispensés portaient exclusivement sur la communauté afro-américaine (Képel, 1994). Dans la manière dont elle était présentée, celle-ci incarnait l'antithèse de la « civilisation des démons blancs ». Ainsi, la Nation d'Islam rejeta d'emblée toute approche éducative de type universaliste ou intégrationniste. Elle décréta elle-même ses propres critères. Dès 1932, un second « temple d'Islam » ouvrit ses portes dans la ville de Chicago. Entre 1930, année de la fondation de l'organisation et 1934, date à laquelle Fard disparut, les estimations disponibles font état de 8 000 membres (Lincoln, 1996, 16).

Dans son rapport à la citoyenneté américaine, l'organisation adopta une attitude nationaliste très ferme. La citoyenneté américaine fut négligée, en dépit des longues luttes que la communauté afro-américaine dut mener pour l'acquérir¹²³. En tant que « citoyens de la Mecque », les membres de l'organisation refusaient de prêter allégeance à l'Etat américain. Cette décision fut, par ailleurs, lourde de conséquences pour l'organisation lors de

¹²³ En effet, la citoyenneté américaine des Afro-américains ne fut obtenue qu'à la suite de la victoire des troupes fédérales sur les Etats Confédérés du Sud lors de la Guerre de Sécession (1861-1865). Le XIV^e amendement fut adopté en 1868. Avant cela, les Afro-américains n'avaient été mentionnés qu'en tant que 3/5^e d'une personne dans la Constitution de 1787, rendant ainsi pendant près d'un siècle les Noirs libres invisibles d'un point de vue constitutionnel.

la Deuxième Guerre Mondiale. Le nationalisme dont fit preuve la Nation d'Islam, lors des premières années de son existence, se refléta également dans le drapeau qu'elle créa et nomma *The National*. L'idée du drapeau peut être redevable à l'action menée une quinzaine d'années auparavant par Marcus Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association*. En effet, l'organisation de Garvey s'était elle aussi dotée d'un drapeau dont les couleurs étaient le rouge, le noir et le vert. Celui-ci avait pour fonction de symboliser ce qui était alors présenté comme l'indépendance imminente du continent africain. Plus tard, le *Moorish Science Temple of America* de Noble Drew Ali s'était lui aussi doté d'un drapeau. A son tour, *The National* devait symboliser le drapeau universel musulman. Largement inspiré du drapeau de la Turquie, il se compose d'un croissant et d'une étoile blancs sur fond rouge, encadrés par les mots « Egalité, Justice, Liberté, Islam ». Par ailleurs, les membres de l'organisation furent encouragés à ne pas prendre part à la vie politique américaine. Ils ne devaient donc pas voter. La raison de ce parti-pris provenait du fait que les membres de l'organisation estimaient ne pas avoir d'intérêts communs avec l'Amérique Blanche, ou même avec n'importe quelle communauté non musulmane. Il faut ajouter à ces éléments l'identification aux continents asiatique et, dans une moindre mesure, africain. Enfin, l'Amérique était perçue comme corrompue et condamnée. La Nation d'Islam ne voyait, par conséquent, aucun intérêt à voter pour un homme politique blanc, dénonçant de cette manière l'hypocrisie dont faisaient traditionnellement preuve, selon elle, tous les gouvernements américains successifs quant à la question raciale nationale (Lincoln, 1994, 19).

La stricte discipline imposée aux adeptes contribua à faire sortir ceux-ci de ce qui était présenté comme la dépravation du ghetto. Les membres de l'organisation furent encouragés à devenir des travailleurs efficaces et fiables, ainsi devenus capables de subvenir à leurs besoins, à ceux de leurs familles, mais également à ceux de la trésorerie de l'organisation. Tout ce qui pouvait menacer l'équilibre interne de la communauté fut prohibé, et la fidélité conjugale faisait l'objet d'une surveillance pointilleuse, en réaction aux mœurs jugées relâchées du ghetto. En ce sens, comme le résume Michael Gomez :

[...] The early Nation of Islam was composed of black Southerners buffeted by the stiff winds of impoverishment inter alia up North ; they were responding to a message that made sense but did not emanate from the largess of the black middle-class. Indeed, movement towards the Nation can be read as aspiring to middle-class status but rejecting its established leadership. (Gomez, 2005, 281)

Les activités de la Nation d'Islam ont rapidement attiré l'attention des autorités. Celles-ci furent alertées par un fait divers survenu au mois de novembre 1932¹²⁴. Un membre de l'organisation, qui aurait mal interprété la doctrine prônée par Fard, poignarda son co-locataire, un Blanc, au cours d'un rituel décrit par la presse comme ayant été inspiré du Vaudou (Beynon, 1938). Une persécution policière s'ensuivit. Le leader W. D. Fard fut arrêté deux fois la même année, en raison de son rôle supposé dans cette affaire. Même si ce rôle ne fut jamais clairement établi, le leader dut quitter la ville en 1934 (Gomez, 2005, 291-292). L'effet produit par cette « disparition » - Fard serait retourné à la Mecque, selon ses disciples – à l'origine de nombreuses scissions au sein de l'organisation. Mais finalement, ces

¹²⁴ La presse municipale de l'époque évoqua les « meurtres vaudous ». Voir « Leader of Cult Admits Slaying at Home "Altar" », *Detroit Free Press*, 21 novembre 1932, p. 1 ; « Head of Cult Admit Killing », *Detroit News*, 21 novembre 1932, p. 1.

affrontements internes aboutirent à la prise du pouvoir, en 1934, par l'un des principaux lieutenants de la jeune organisation : Elijah Muhammad.

A l'époque de Fard, seuls trois livres ont circulé parmi les disciples de la Nation d'Islam, *Teachings for the Lost Found Nation in a Mathematical Way* et les deux tomes de *Secret Ritual of the Nation of Islam*. Le contenu de ces deux ouvrages était transmis à chaque nouvel adepte oralement. Entre 1930 et 1933, Fard parvint à établir ses deux premiers « temples » à Detroit (1931) et Chicago (1932). Ces années furent également marquées par la mise en place de l'« Université d'Islam » dont la fonction était de dispenser un enseignement primaire et secondaire et ainsi combattre l'illettrisme. Enfin, deux autres institutions, destinées respectivement aux hommes et aux femmes, firent leur apparition à travers les *Fruits of Islam (FOI)* et la *Muslim Girls Training Class (MGTC)*. La première avait pour but d'assurer la sécurité des membres et plus largement de la communauté afro-américaine, notamment contre la police. Ce corps, constitué de volontaires, quasiment militaire et géré par des « capitaines », était doté d'armes. Quant à la seconde institution, sa mission était d'enseigner aux jeunes femmes, futures mères et épouses, comment gérer un foyer et éduquer des enfants.

La mise au point par Elijah Muhammad de la légende dorée de Fard¹²⁵ et la systématisation d'une doctrine, dont ce dernier ne semble avoir enseigné que les rudiments, ont pérennisé ce qui aurait pu disparaître, à

¹²⁵ Dans les années 1950, dans le but de ridiculiser la Nation d'Islam, le FBI révéla la « véritable » identité de Fard. Celui-ci fut décrit comme né d'un père blanc (Anglais) et d'une mère Maori, arrêté et emprisonné pour divers délits en Californie. Soit une existence sans gloire et très éloignée de la version officielle diffusée par l'organisation. Cette révélation fut niée en bloc par Elijah Muhammad qui accusa le FBI de vouloir discréditer son mouvement. Voir Gilles Kepel, *A l'Ouest d'Allah*, Paris : Editions du Seuil, 1994, p. 33.

l'instar des nombreuses autres organisations religieuses afro-américaines de la même période (Fauset, 2001). Elijah Muhammad sut mettre en œuvre un produit religieux qui répondait aux attentes de la population ciblée. Le « Messenger » réutilisa tout un ensemble d'éléments religieux préexistants pour en faire une synthèse fonctionnelle (Gardell, 1996).

Né en 1897 à Sanderville, petite ville de Géorgie, Elijah Poole fut l'un des treize enfants d'un métayer noir – Alfonso – qui exerçait aussi la fonction de prédicateur baptiste dans sa communauté et d'une femme blanche – Baby Gee (Clegg, 1997, 60). En 1923 Muhammad fuit, traumatisé, le racisme du Sud. Il partit avec sa femme, Clara, et des deux premiers enfants¹²⁶. Comme pour la plupart des migrants de l'époque, le départ vers les grands centres urbains du Nord s'effectua en deux temps. Il s'agissait, dans un premier temps, de se rendre dans une grande ville des environs avant de partir pour le Nord. Ainsi, Elijah Poole se rendit d'abord à Macon, dans l'Etat de Géorgie, avant de se diriger vers la ville de Detroit, située dans l'Etat du Michigan. Les causes de son traumatisme provenaient du fait qu'il assista, malgré lui, à des scènes de lynchage en 1912 et 1921 (Clegg, 1997, 10-13). Le lynchage d'Afro-américains dans l'état de Géorgie n'était alors pas phénomène rare, puisque entre 1882 et 1931, 492 Noirs en furent victimes (Evanzz, 1999, 226-227). Lorsqu'il se rendit à Detroit, Muhammad était à la recherche d'un emploi. Il en trouva un, mais le perdit, comme bien d'autres Afro-américains qui se retrouvaient dans une situation similaire en 1929. Il vécut alors dans des conditions misérables. Désespéré et miné par le chômage, il rencontra Fard en 1931. Bien qu'il eût été

¹²⁶ Au total, huit enfants (Emmanuel, Ethel, Lottie, Nathaniel, Herbert, Elijah Jr., Wallace et Akbar) naîtront de cette union qui durera jusqu'à sa mort en 1975. Cependant, Elijah Poole/Muhammad est également le père d'autres enfants issus de relations extra-maritales.

membre d'une loge maçonnique pendant sept années avant cette rencontre, Elijah Poole n'en fut pas moins subjugué par le colporteur et l'initiative menée par ce dernier qui alliait la restauration de la dignité communautaire afro-américaine à la promotion du bien-être matériel de l'individu (Allen, 1996, 7). Elijah Poole entra donc dans l'organisation de Fard et abandonna son nom d'esclave. Il fut d'abord nommé Elijah Karriem, puis Elijah Muhammad. Par la suite, il ne tarda pas à accéder au statut de bras droit de Fard qui, peu à peu, lui délégua l'essentiel de ses responsabilités dans la gestion de l'organisation.

Après la mystérieuse disparition de Fard en 1934, Elijah Muhammad reprit la direction du mouvement, mais les conflits avec d'autres membres qui enviaient sa position et qui aboutirent à une tentative de meurtre sur sa personne, ainsi que d'autres problèmes internes, forcèrent Muhammad à quitter la ville de Detroit. Il se réfugia d'abord dans le second « temple » de l'organisation, situé dans la ville de Chicago¹²⁷, suivi par ses fidèles. Les effectifs du « temple » de Detroit en souffrirent et passèrent de 400 à 13 (Gomez, 2005, 292). Par la suite, Muhammad s'établit dans la ville de Washington, où il utilisa une série de pseudonymes parmi lesquels Gulam Bogans¹²⁸ et Muhammad Rassoul¹²⁹, et y fonda un « temple » de la Nation d'Islam. Ce séjour dans la capitale américaine lui aurait également permis de se rendre à la Bibliothèque du Congrès, dans laquelle il aurait consulté 104 livres dont la liste lui avait été transmise par W. D. Fard. L'un

¹²⁷ Créée dès 1931, ce « Temple no 2 » devint le siège de la Nation d'Islam à partir de 1946.

¹²⁸ Prénom qui n'est pas sans rappeler celui du fondateur du mouvement Ahmadiyya indien, Ghulam Ahmad, dont les missions américaines avaient débuté en 1920. Voir la section 2.6 du présent travail.

¹²⁹ « Rassoul » signifie prophète en arabe.

des autres événements majeurs qui survint dans la vie d'Elijah Muhammad, lors de son séjour à Washington, fut la peine de quatre années de prison dont il écopa en 1942 pour avoir refusé d'intégrer l'armée américaine. Le refus d'intégrer l'armée américaine était en conformité avec les préceptes enseignés par la Nation d'Islam. En effet, ceux-ci rejettent la citoyenneté américaine. Cependant, l'arrestation d'Elijah Muhammad fut également une tentative des pouvoirs fédéraux de limiter la diffusion du message à caractère subversif supposé de la Nation d'Islam. Ainsi, dans le contexte de la Seconde Guerre Mondiale et de l'attaque japonaise de Pearl Harbor en 1941, toutes les organisations jugées coupables d'avoir développé des liens avec l'ennemi japonais subirent un sort identique. Il en fut de même pour les organisations qui affichaient quelque forme de sympathie envers celui-ci ou qui, à cette période tendue, tentaient d'établir des liens de solidarité entre Asiatiques et Noirs des Amériques¹³⁰. Parmi ces organisations, on peut mentionner la *Society of Development of Our Own*, l'*Ethiopian Pacific Movement*, également appelé le *Peace Movement of Ethiopia* et l'*Onward Movement of America*, deux organisations au sein desquelles se trouvaient des personnes ayant, auparavant, fait partie de l'*Universal Negro Improvement Association* de Marcus Garvey ou de la Nation d'Islam. La plupart des personnes concernées furent arrêtées et/ou expulsées. La majeure partie de ces organisations ne parvinrent pas à survivre à un tel

¹³⁰ Sur ce sujet, se référer à l'article de Allen, Ernest Jr. : « When Japan was 'Champion of the Darker Races' : Satoka Takahashi and the Flowering of Black Messianic Nationalism », *The Black Scholar*, 24, 1994, pp. 23-46, ou à l'ouvrage plus complet de Vijay Prashad, *Everybody was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity*, Boston: Beacon Press, 2001.

assaut et disparurent graduellement. Dans cette configuration, la Nation d'Islam fit figure d'exception (Gomez, 2005).

L'incarcération d'Elijah Muhammad fut, pour lui, l'occasion de propager son mouvement parmi les détenus. Dès lors, le milieu carcéral demeura un terrain de prédilection pour le prosélytisme de la Nation d'Islam. Cette période fut également propice à l'élaboration d'une doctrine, partiellement basée sur les premiers enseignements mis en circulation par W. D. Fard, mais cette fois entièrement élaborée de manière définitive par Elijah Muhammad. A sa sortie de prison en 1946, Muhammad fut ainsi en mesure de s'assurer une mainmise totale sur l'organisation tant du point de vue théologique que structurel. Dans les vingt premières années de l'organisation religieuse afro-américaine, le membre type de l'organisation était un migrant originaire du Sud avec en moyenne un niveau de scolarisation avoisinant celui de la classe de 4^e. En revanche, dans les années 1950 la Nation d'Islam commença à attirer en son sein des membres issus des classes aisées et des professions libérales. Enregistrée en 1955 sous le nom de « Holy Temple of Islam », les estimations quant au nombre des membres de l'organisation fluctuent grandement. Michael Gomez avance le nombre 250 000 en 1960 (Gomez, 2005, 295), chiffre qui regroupe les membres actifs et les sympathisants, alors que Andrew Clegg n'en évoque que 25 000 (1997, 99-115). On peut néanmoins s'accorder sur le fait qu'entre 1934 et 1952, l'influence de la Nation d'Islam fut restreinte. Néanmoins, c'est à cette période qu'Elijah Muhammad procéda à la codification des principes fondamentaux dont Fard n'avait fait qu'établir les premières bases. Par conséquent, la restructuration de l'organisation, telle

qu'elle fut opérée par Elijah Muhammad à la fin des années 1940, déclencha une nouvelle phase dans l'évolution de la Nation d'Islam qui se ne se développa numériquement qu'à partir de la décennie suivante.

La décennie des années 1950 est décrite par Charles Eric Lincoln comme suit. Tout d'abord les membres de cette organisation étaient majoritairement jeunes (Lincoln, 1994). Les statistiques démontrent que 80% d'entre eux se situaient entre 17 et 35 ans. Ensuite, la Nation d'Islam se caractérisait par un militantisme et un activisme très présents. Ces deux éléments nécessitaient un très grand dynamisme de la part des effectifs. Les membres de l'organisation les plus âgés étaient avaient, jadis, fait partie de l'*UNIA* de Marcus Garvey ou du *Moorish Science Temple* de Noble Drew Ali. D'autre part, les hommes constituaient la majorité des membres de l'organisation. Enfin, au niveau de la catégorisation socio-professionnelle, l'organisation était principalement constituée de personnes issues de classes sociales très défavorisées:

The Muslim leaders tend to live and build their temples and businesses in the areas from which they draw their major support-the heart of the ghetto. The ghetto houses the most dissident and disinherited, the people who wake up to society's kick in the teeth each morning and fall exhausted with a parting kick each night. These are the people who are ready for revolution- any kind of revolution- and Muhammad astutely builds his temples in their midst. Furthermore, in the segregated black ghetto, the vision of a "Black Nation" within a surrounding "White Nation" takes on a semblance of reality. The only whites around are the hated shopkeepers who « suck my people blind ». These white merchants are ready-made symbols-representatives of the impersonal white oppressor who has "penned us up like sheep, the better to drink our blood. (Lincoln, 1994)

La Nation d'Islam représente à la fois une rupture radicale avec la société dominante et une resocialisation communautaire exclusivement basée sur l'appartenance raciale et religieuse. Le message diffusé par la

Nation d'Islam prône une séparation raciale, économique et politique. Pour cela, il fut nécessaire d'élaborer une doctrine sacralisant cette volonté séparatiste originelle. Par conséquent, la question de la véracité de la doctrine mise en avant, ou de savoir si celle-ci repose sur une base scientifique ne présente que peu d'intérêt. Ce qui importe est l'analyse des valeurs prônées et la fonction que la doctrine occupe dans la communauté nouvellement formée.

Les textes doctrinaires publiés par Elijah Muhammad constituent le canon théologique de la Nation d'Islam. Le discours religieux s'articule autour d'un récit mythologique fondateur, l'incarnation d'un dieu en la personne de W. D. Fard¹³¹, et d'une cosmogonie double et apocalyptique qui divise l'humanité entre les justes et damnés. La doctrine de la Nation d'Islam (Muhammad, 1957 ; 1965) s'érige également contre le récit biblique et notamment contre la version du roi Jacques Ier, née du décret royal de 1611, qui est la plus utilisée dans l'Amérique protestante. Selon la Nation d'Islam, l'épisode de la Genèse, qui relate la création du monde et l'origine de l'humanité ne correspond en rien à la réalité. En revanche, les Noirs sont les descendants de la tribu de Shabazz, composée d'êtres à la peau noire, qui vivait sur terre il y a de cela 66 milliards d'années, après une explosion qui divisa la planète en deux et créa la terre, d'un côté et la lune, de l'autre. Les membres de la tribu de Shabazz furent les premiers à découvrir les meilleures régions: la fertile vallée du Nil et la Mecque, en Arabie Saoudite (Muhammad, 1965). Alors que la tribu de Shabazz vivait paisiblement sur cette terre, un autre Dieu - celui-ci est décrit comme mauvais, mais d'une

¹³¹ Elijah Muhammad, « Belief n°2 », *Message to the Black Man in America*, Chicago: Muhammad's Temple n°2, 1965, p. 164.

intelligence rare - du nom de Yakub, fit son apparition. Accompagné de ses fidèles, les « 30% de mécontents de la Mecque », Yakub entreprit de faire évoluer la « race » noire en « race » blanche par un procédé scientifique très élaboré. Ces nouveaux êtres de couleur blanche furent alors destinés à devenir les maîtres des êtres de « race » noire, et ce uniquement jusqu'en 1955. Finalement, Yakub et ses disciples furent chassés de la Mecque et trouvèrent refuge sur l'île de Patmos (située en Grèce), où l'expérience scientifique se perpétua pendant deux siècles. Il n'existait alors plus un seul Noir sur l'île de Patmos. Tous devinrent d'abord « bruns », puis « rouges » et enfin « jaunes ». Finalement, après une attente longue de deux nouveaux siècles, la race blanche fut obtenue. Celle-ci, composée de « Blancs aux yeux bleus », également appelés « Caucasiens », constituait une race de dégénérés.

Les « Caucasiens », des « démons aux yeux bleus », retournèrent ensuite à la Mecque pour y semer le désordre. Ils en furent une nouvelle fois expulsés par le Roi qui ordonna qu'on les déshabille, qu'on leur retire tout livre et qu'ils restent confinés aux collines d'Asie occidentale, l'Europe d'aujourd'hui. Ainsi, pendant 2000 ans, les Blancs vécurent dans des cavernes, marchant à quatre pattes et grimpant aux arbres. Cependant, ils réussirent à mettre au point un procédé qui leur permit d'assujettir tout être vivant, ce à quoi ils se consacrèrent presque exclusivement au fil des 4000 dernières années. La traite négrière et l'esclavage sont les illustrations des ignominies perpétrées par cette « race » de « démons ». Cependant, l'apogée de leur cruauté fut atteinte lorsqu'ils parvinrent à créer une nouvelle « race », elle aussi fabriquée de toutes pièces mais par un procédé différent, les

« Nègres ». Les « Nègres » sont, eux aussi, une « race » bâtarde, identique au produit des manipulations menées par Yakub sur l'île de Patmos. En effet, les « Nègres » sont le fruit du métissage survenu par le biais des maîtres blancs avec leurs esclaves noires. En cela, ils représentent l'ultime tentative, de la part de la « race » blanche, de faire disparaître la « race » noire à jamais.

Enfin, les hommes originels - les Noirs -, furent retrouvés en 1930 par Dieu lui-même, incarné en la personne de W. D. Fard. Ceux-ci avaient été perdus dans le désert de l'Amérique¹³². A présent retrouvés, ils constituaient la Nation d'Islam. Le message divin annonçait alors que la persécution des Noirs en Amérique, longue de 400 ans, devait s'achever en 1955. La destruction de l'Amérique et de la « race » blanche était proche. Pour se préparer à cette libération, la Nation d'Islam devait se séparer de manière radicale des « démons blancs » en édifiant un Etat noir indépendant en Amérique du Nord, prélude au triomphe universel d'Allah. Par ailleurs, celui-ci entendait mener une lutte impitoyable contre la « race » blanche, dans les cieux, pour l'ensemble de la « race » noire dans sa globalité, avec, toutefois, une attention particulière pour les Noirs Américains.

Le récit de la création du monde et du destin de l'humanité élaboré par W. D. Fard et plus tardivement Elijah Muhammad utilise des concepts, des situations et des personnages issus des trois religions monothéistes, sans toutefois qu'aucune puisse s'y reconnaître dans son intégralité. La source principale d'inspiration reste la Bible, notamment dans ses interprétations apocalyptiques. La Nation d'Islam, dans son mythe fondateur, emprunte aux

¹³² En anglais, « wilderness of America », une référence à la Traversée du Désert effectué par le peuple d'Israël, guidé par le prophète Moïse et narrée dans l'Exode biblique.

millénarismes très présents chez les fondamentalistes blancs comme dans celui qui émane des églises noires (Lee, 1996).

Le millénarisme se définit comme la croyance en la venue du nouveau millénaire, date à laquelle le Messie mènera la grande bataille contre les impies et les remplacera par les Justes. Ce type de croyances est communément séparé en deux groupes: les « pré-millénaristes » et les « post-millénaristes » (Kepel, 1994, 44 ; Lee, 1996). Ainsi, les « pré-millénaristes » considèrent qu'il est inutile de mener quelque action que ce soit pour changer l'ordre des choses, car le Rédempteur arrivera Lui-même sur terre pour y établir la justice suprême. Dans l'attente de cet événement, les croyants doivent se contenter de constituer une communauté d'élus. De leur côté, les « post-millénaristes » estiment que l'engagement et l'action politiques sont tout de même possibles et même nécessaires à la préparation de la venue du Rédempteur. La première attitude se retrouve chez les groupes les plus marginalisés aux yeux desquels toute activité politique serait sanctionnée par un échec¹³³. Quant à la seconde attitude, elle caractérise les mouvements qui visent à transformer leur capacité de mobilisation religieuse en suffrages électoraux. Après s'être située dans la lignée « pré-millénariste », à partir des années 1950 la Nation d'Islam a graduellement opté pour une intervention dans le champ politique, sans jamais abandonner sa doctrine sur la création du monde, ni son attente de la destruction finale des démons blancs lors de la bataille d'Armageddon.

La religion musulmane, tout comme la religion chrétienne, déclare l'existence d'un Dieu à la fois omniscient et omnipotent. Ce postulat de

¹³³ Cet aspect qui sera traité de manière plus approfondie dans la troisième partie de ce travail, consacrée au rastafarisme (3.7).

départ rend complexe l'explication de l'existence du Mal. Il devient alors difficile pour les êtres humains de déterminer leur propre destinée sur terre. Pour la Nation d'Islam, l'Apocalypse est inévitable. Cependant, à l'approche de la fin des temps, les efforts doivent être dirigés vers l'amélioration des conditions matérielles de la « race », du moins des membres de l'organisation. Cette amélioration n'étant pas en mesure de se réaliser du seul fait des adeptes, présentés comme des élus, Dieu a envoyé un prophète. Le rôle de ce dernier est de guider ses troupes tout en veillant à la réalisation de ce projet. Dans cet état des choses, l'Enfer et le Paradis existent sur terre, et non dans un au-delà hypothétique.

L'ensemble de la cosmogonie élaborée par W. D. Fard et Elijah Muhammad est un renversement quasi terme à terme de l'image dépréciée que renvoie aux Noirs la culture dominante américaine. La corruption de la pureté de la « race » noire hante particulièrement cette doctrine. Comme l'explique Elijah Muhammad, à travers le mythe fondateur de la création du monde, le « Nègre » américain est né du viol des esclaves africaines par les « démons blancs » esclavagistes. Ce viol fondateur touche à la racine même de l'identité de la communauté afro-américaine. Ainsi, pour la Nation d'Islam, tout Afro-américain qui recherche l'intégration sociale, notamment en fréquentant des Blancs ou se mariant avec eux, est le symbole suprême de l'aliénation, du lavage de cerveau réussi. Ces Noirs-là sont alors considérés comme des traîtres envers leur propre communauté. Dans la réalité telle que la Nation d'Islam l'envisageait, cette catégorie de Noirs serait utilisée comme agents par les Blancs dont ils ont, par ailleurs, assimilé les valeurs. En conclusion, si l'homme blanc est un « démon », la seule

solution pour le Noir est de se séparer totalement de lui. De cette thèse découle la justification de l'édification d'une communauté qui parvienne à rebâtir sur le sol américain la fierté identitaire du groupe. La figure biblique centrale de cette doctrine est incarnée par le personnage de Moïse guidant le peuple hébreu hors d'Égypte lors de l'Exode. Depuis le XIX^e siècle, il était fréquent d'utiliser la symbolique de l'Exode dans les prêches des églises afro-américaines (Glaude, 2000).

La cosmogonie de la Nation d'Islam est en fait une sacralisation du communautarisme ainsi que du séparatisme impliquant une remise en cause de l'ordre social. En ce sens, on peut citer l'exemple des Mormons. En effet, la doctrine de Brigham Young a finalement débouché sur un Exode concret. D'abord persécutés, les Mormons se sont finalement installés à Salt Lake City, dans l'Utah, l'équivalent pour eux de la Mer Morte. Le mode de vie mormon, notamment la pratique de la polygamie, diffère des lois américaines, mais cette communauté est parvenue à trouver par la suite des accommodements avec l'Etat, pour lequel elle ne constitue pas une menace. Le cas de la Nation d'Islam est différent : la référence à l'islam par Fard et Muhammad permet de structurer, d'étendre et de rendre irréversible cette rupture fondatrice. L'islam est le nom que prend, pour ces « prétendus Nègres », l'altérité absolue qu'ils veulent donner à leur identité, du fait de la longue tradition historique d'antagonisme entre cet univers et celui de la chrétienté (Kepel 1994).

La nation d'Islam transite du registre biblique au registre musulman. Ceci s'explique par le fait que les références et le vocabulaire bibliques étaient, à l'apparition du culte, nécessaires à la compréhension et à

l'acceptation de la doctrine par une communauté de tradition protestante. Prêcher directement le Coran aurait été une approche trop abrupte. Mais après avoir utilisé le lexique biblique au service du martyr des Noirs et de la diabolisation des Blancs, le recours à l'islam permit à l'organisation de mettre l'accent sur la scission avec la société blanche dominante en insérant un champ référentiel étranger à sa culture. De ce fait, la Nation d'Islam fut en mesure d'établir une correspondance terme à terme entre l'Exode Biblique et la rupture fondatrice que représente l'Hégire dans la religion musulmane. L'an zéro du calendrier musulman est en effet la rupture du prophète Mahomet et de ses compagnons avec la Mecque, et la fondation d'un nouvel Etat à Médine.

Aucun des deux fondateurs de la Nation d'Islam, Fard et Mohammad, ne se souciaient de la conformité de leur doctrine avec le dogme orthodoxe de la religion musulmane, dont la présence savante n'était que clairsemée dans l'Amérique des années 1930. Cependant, la religion musulmane a connu, tout au long de son histoire, une grande pluralité interne, qui a vu coexister des courants infiniment plus divers que ce qu'a autorisé en son sein l'Eglise catholique (Képel, 1994, 47). Cela dit, quelques éléments de la doctrine de l'organisation sont tous à fait proscrits dans l'islam orthodoxe. Par exemple, le fait de déclarer W. D. Fard comme l'incarnation divine et Elijah Muhammad comme son prophète, alors que l'islam insiste sur le caractère non humain d'Allah et déclare que le prophète Mohammed est le dernier envoyé de Dieu. Ceci étant, l'islam de la Nation d'Islam peut tout de même être rapproché de l'islam que l'on trouve en Afrique subsaharienne. C'est à dire un islam riche en sectes dont les fondateurs jouissent d'un statut

proche de la divinisation, comme le démontre, notamment, la confrérie Mouride du Sénégalais Ahmadou Bamba.

Parce que, d'emblée, la Nation d'Islam a procédé à la formation d'une communauté exclusive, la distance prise avec les autres communautés se manifesta également à travers l'adoption d'un régime alimentaire qui lui était propre. Les préceptes qui portent sur l'alimentation des membres de l'organisation, tels qu'ils sont présentés par les deux tomes de *How to Eat to Live* (Muhammad, 1965, 1972), constituent un mélange de diététique et de religion. En effet, à la lecture de ceux-ci le Lévitique biblique vient immédiatement à l'esprit. Celui-ci englobe les lois et les règles qui symbolisent le respect et le maintien des frontières, tant au niveau de la vie quotidienne, que des rites marquant l'existence, l'hygiène, la sexualité et l'alimentation. Les aliments que le Lévitique déclare illicites - les fruits de mer, le porc - sont ceux qui sont inclassables, car ils rentrent dans plusieurs catégories et ne sont pas en accord avec l'ordre naturel des choses. Le tabou qui frappe ces aliments porte sur leur ambiguïté. Il devient alors interdit au croyant de manger un animal qui est ambigu dans sa propre alimentation, sa digestion, son mode de reproduction ou son mode de déplacement. Les questions de l'ambiguïté et du tabou présentes dans le Lévitique ont été traitées par l'anthropologue Mary Douglass¹³⁴ qui insiste, dans ses écrits, sur le caractère menaçant que pouvaient revêtir les choses ambiguës. De cette menace supposée, est né le tabou qui constitue :

a spontaneous device for protecting the distinctive categories of the universe... taboo confronts the ambiguous and shunts it into the category of the sacred (Douglass, 1966, XI).

¹³⁴ Douglass, Mary, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and K. Paul, 1966.

Les principes légués par Fard Muhammad et transmis par le « Messenger » Muhammad (1965, 2), mettent en avant l'idée d'un régime alimentaire qui assurera une longue vie accompagnée d'une excellente santé à quiconque le suivra :

How to Eat to Live ? Allah (God) said to me in the Person of Master Fard Muhammad (to Whom praise is due forever) that we who believe in Him as our God and Savior should eat but one meal a day (once every 24 hours). Eat nothing between meals, not even candy, fruit, or anything which would start the stomach, digestive processes. In this way, our eating of the proper foods and drinks – at the proper time – would extend our life to 140 years. (Muhammad, 1967, 53)

De manière générale, les prescriptions édictées ne sont pas basées sur un islam orthodoxe, en dépit du fait que Muhammad dise se fonder sur une base coranique¹³⁵. Ces prescriptions ont été obtenues par révélation divine. Nombreuses sont les références au Coran et à l'Ancien Testament, notamment au Lévitique 7, 8, et 11 (Muhammad, 1972, 95). L'établissement d'une liste des denrées licites et illicites pour les croyants fait partie des codes religieux typiques. Qu'il s'agisse d'histoire, de religion ou des deux en même temps, le fait de partager ou non un repas avec les membres d'un autre groupe a été l'un des marqueurs les plus décisifs dans l'établissement de la similitude ou de la différence et de l'acceptation ou du rejet. Illustrant ce phénomène, les premiers chrétiens, anciennement juifs, mirent un terme à l'observation des lois relatives à l'alimentation (*kashrut*) qui, de fait, limitaient le contact entre les Juifs et les autres communautés dans le but d'attirer parmi eux un plus grand nombre de Gentils (Deutsch, 2000). Les croyants doivent de démarquer des non-croyants, c'est de cette façon que la communauté est constituée. La différence ainsi affichée, devient alors la

¹³⁵ Même si elle n'est clairement citée à aucun moment, la sourate 5 :5 du Coran évoque « la nourriture des gens du Livre ».

marque de la supériorité des croyants sur les non-croyants. Dans le cas d'Elijah Muhammad et de la Nation d'Islam, la polémique porta non sur la séparation en elle-même, mais sur les motifs et les conséquences de cette séparation qui, clairement, s'opposait tant à la « race » blanche qu'aux Afro-américains ne partageant pas leurs croyances. La marginalisation du groupe fut ainsi renforcée. Elle se manifesta dans le rapport au groupe dominant, mais également dans celui de la communauté afro-américaine dont ils étaient issus.

La Nation d'Islam propose un mode de vie ascète. En cela, elle se trouve en totale adhésion avec les théories scientifiques contemporaines qui reconnaissent les effets positifs, sur le long terme, d'une consommation calorique moindre sur les Occidentaux. Les croyants sont également encouragés à devenir végétariens (Muhammad, 1967, 24). La consommation de viande reste néanmoins tolérée, à condition que l'animal ait été abattu conformément aux traditions hallal ou kacher. La nourriture traditionnelle afro-américaine, la *Soul Food* en tant que reflet de la mentalité d'esclave est entièrement bannie (Muhammad, 1967, 63). Il est question, pour les membres, de retrouver leur régime alimentaire « originel ». Ce dernier est le seul qui n'ait été souillé par l'influence pernicieuse du racisme et du christianisme, si bien que même les haricots verts (« collard greens », spécialité afro-américaine) sont écartés malgré le fait qu'ils puissent être considérés comme diététiquement sains (Muhammad, 1972, 176). Mais au-delà de l'identité communautaire que la nourriture traditionnelle afro-américaine met en avant, Elijah Muhammad s'attaque également à l'identité religieuse qui, selon lui, apparaît tout autant au niveau alimentaire. Ce qui

est perçu comme un régime alimentaire chrétien, on peut alors penser à Pierre dans Actes 10-11 de la Bible, est décrié, fortement critiqué et prohibé. Elijah Muhammad met en garde: « Stay away from the poison food that dresses the Christian's table »; ou encore, « The Christians – white and black – try to force or deceive my followers into foods, that we, the Muslims, do not approve » (Muhammad, 1967, 2).

La rupture inaugurale voulue par Fard et Muhammad se traduit par la différenciation radicale avec l'environnement impie en appliquant les interdits et les impératifs de l'islam, tout en les amplifiant considérablement et parfois en les modifiant. Les prohibitions alimentaires ont été les premières : porc et alcool furent rejetés radicalement dès la prédication de Fard à Detroit. Le porc et l'alcool représentaient les instruments avec lesquels les « démons » blancs maintenaient la communauté afro-américaine dans la dépendance et la servitude. Tout le régime alimentaire traditionnel des Noirs, tel qu'il avait vu le jour pendant les siècles d'esclavage particulièrement dans le Sud des Etats-Unis, fut remis en cause par la doctrine de la Nation d'Islam.

Les préceptes édictés par Muhammad accusent le porc, présenté comme un hybride du chat, du rat et du chien, de transmettre ses défauts à celui qui le consomme. Outre les prohibitions dites d'ordre coranique, les arguments avancés par la Nation d'Islam utilisent les notions médicales sur les effets dévastateurs de la trichine ou « vers de porc ». Mais le principal argument est tiré de la création du monde propre à la Nation d'Islam, selon laquelle le porc a été créé par Dieu pour attirer les maladies et les germes dont les Blancs étaient potentiellement porteurs, et que ceux-ci veulent

transmettre aux Noirs dans le but de les empoisonner afin d'affaiblir leur « race ». Aucun de ces interdits n'est d'origine véritablement coranique, la viande de porc exceptée. En prohibant ces aliments, l'objectif est d'abord de fabriquer un Noir nouveau, conscient de son appartenance à la Nation d'Islam et qui rompt dans son existence avec le Nègre traditionnel du Sud, tel que le définit son régime alimentaire.

Dès les premières années de son existence, la Nation d'Islam a combattu rigoureusement l'obésité. Les adeptes qui avaient un poids excessif étaient mis à l'amende jusqu'à ce qu'ils retrouvent un poids idoine. Le plan des « démons » blancs étant de faire mourir les Noirs à un jeune âge (la fameuse théorie du complot), le secret de la longévité pour la « race » est, finalement, de devenir strictement végétarien et de consommer un unique repas par jour (discipline à laquelle sont astreints les adeptes du groupe). De ce fait, la codification du régime alimentaire de la Nation d'Islam fut d'abord un diagnostic sur le problème général de santé publique qui frappait une quantité non négligeable des noirs Américains, en particulier dans les quartiers défavorisés. En second lieu, la nature des interdits alimentaires et du régime imposés par le mouvement à ses adeptes faisait preuve d'une volonté de rupture tant avec la société blanche dominante qu'avec l'identité traditionnelle communautaire. Tel fut le sens des interdits qui portèrent sur la *Soul Food*. Par conséquent, la Nation d'Islam ne saurait être réduite à la seule défense des Noirs comme groupe « racial » homogène. Son souhait de départ fut de construire une communauté séparatiste, composée d'individus à l'identité restructurée autour de l'adhésion à la doctrine d'Elijah Muhammad. L'analyse développée par la Nation d'Islam s'appuie,

simultanément, sur l'appartenance « raciale », dans sa posture anti-Blancs, et sur l'appartenance religieuse, dans sa posture anti-christianisme. De ce fait, un musulman qui ne serait pas noir n'est pas l'égal d'un membre de la Nation d'Islam. Car si le premier est devenu musulman par l'ardeur de sa foi, le second est musulman au plus profond de son être. Il l'est jusque dans son sang et ses gènes, dans son essence propre, ainsi que dans sa « nature ».

Ce qui poussa Elijah Muhammad à écrire :

There are white people in Europe who believe in Islam. They are Muslim by faith and not by nature. They believe in righteousness and have tried and are still trying to practice the life of a righteous Muslim. Because of their faith in Islam, Allah (God) Blesses them and they will see the Hereafter.

There are quite a few people in America who are Muslim by faith. Good done by any person is rewarded and these white people who believe in Islam will receive the Blessing of entering into the Hereafter.

The white people who believe in Islam will not enter the Hereafter that is Promised to the Lost-Found Black People. The Lost-Found People will take on a new birth.

But the white people who believe in Islam will not take on a new birth because they will not be the people to live forever. Because of their belief in Islam, they will escape the great world destruction that we now face. (Muhammad, 1974, 89)

Aux yeux de la Nation d'Islam, le Blanc appartient à l'Europe, aux Etats-Unis et à la religion chrétienne. Le Noir, quant à lui, est ancré entre l'Asie et l'Afrique et a pour religion l'islam. Tout sépare ces deux groupes humains : la « race », l'origine, la religion dont la Nation d'Islam fait l'essence même du marqueur de différence communautaire. C'est ce qui explique l'utilisation des majuscules pour les Noirs, le groupe supérieur. En revanche, les majuscules ne sont pas utilisées lorsqu'il est question du groupe inférieurisé dans le discours, les Blancs.

Enfin, le régime alimentaire, producteur d'une ascèse d'existence, renforce la cohésion du groupe d'élus. Ce régime particulier fait naître des besoins spécifiques, auxquels la Nation d'Islam a répondu par l'ouverture dès 1945, de commerces, restaurants, un chaîne de supermarchés, la commercialisation d'une gamme de produits (Muhammad's Fish : du merlan importé du Pérou), ainsi que la création d'une banque, la *Guaranty Bank and Trust Company*. Il s'agissait de se préparer le développement autonome de la nouvelle communauté créée, de mettre en place les premières bases du futur Etat de la Nation d'Islam, mais également de soustraire les adeptes au marché concurrentiel de la société américaine. Aussi, de tels projets d'un avenir indépendant constituaient-ils un élément fondamental de la restructuration communautaire. Ces projets favorisèrent le le groupe aux dépends de l'individu en incitant ce dernier à consommer exclusivement des produits « purs », supervisés par l'organisation religieuse.

L'un des autres aspects caractéristiques des premières années de la Nation d'Islam fut la prédominance d'adeptes issus des classes les plus démunies. L'exclusion, sous toutes ses formes, cependant, ne garantit pas l'acceptation incontestée du discours et des valeurs qui émanent du groupe dominant¹³⁶. Ainsi, dans les années 1930, la Nation d'Islam rejeta la terminologie « blanche », forcément exogène, qui était utilisée pour définir les Noirs. Ainsi, le terme « Nègre », jugé dédaigneux, avait été conçu et ne devait être utilisé que par ces mêmes Blancs, non par le Noir « conscient » de sa véritable identité. En effet, la « race » dont ils faisaient partie était, en

¹³⁶ Voir Stuart Hall, « Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance », *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris: UNESCO, 1980, p. 305-345.

vérité, détentrice d'un riche héritage culturel qui remontait jusqu'à un passé lointain. Celui-ci avait été détruit l'esclavage et la traite négrière. Suivant cette logique, les termes « Nègre », « humiliation » et « infériorité » étaient indissociables. Le but fut de se redécouvrir en tant que hommes et femmes noirs, liés à la civilisation ancienne du continent d'origine. Pour cela, il était nécessaire d'entreprendre une forme de croisade nationaliste basée sur une mythologie dont la fonction était d'apporter une explication rationnelle au mal-être individuel et collectif. Aussi les fidèles furent-ils prêts à accepter une doctrine qui se déclarait capable de leur procurer les vertus spirituelles indispensables pour la guerre, cosmique, du Bien contre le Mal. Par conséquent, c'est un avenir idéalisé qu'il importait de préparer dans le présent. Cet avenir ne donnerait pas lieu à un monde fondé sur l'égalité « raciale », monde que la « race » blanche s'est montrée incapable d'instaurer, mais plutôt à une sorte de retour à l'ascendance de la « race » noire, dans un monde de nouveau libre, juste et égalitaire envers chaque être humain. A travers l'hégémonie de la « race » noire.

Le cas de la Nation d'Islam n'est pourtant pas isolé. En effet, l'organisation doit être placée dans le contexte américain traditionnel de tension raciale. Bon nombre d'organisations afro-américaines à caractère nationaliste ont en commun les thèmes de glorification de la civilisation noire et la dépréciation de la culture blanche qui à leurs yeux, a anéanti la « race » noire à chaque fois qu'elle a été adoptée de manière aveugle. En ce qui concerne le Sud des Etats-Unis, il faut par exemple remarquer l'existence d'organisations de solidarité dites « africaines », de fraternités et de contes et légendes illustrant la supériorité physique et sexuelle des Noirs,

ainsi que leur morale intègre (Lincoln, 1994, 33-34). Dans ce cadre précis, il fut une nouvelle fois question, pour la Nation d'Islam, d'être en mesure d'expliquer les difficultés devant lesquelles se trouvent les Afro-américains. Si la réponse apportée par l'organisation religieuse afro-américaine fut quelque peu novatrice, tel ne fut pas le cas pour la démarche qu'elle adopta. En effet, que l'on se réfère à l'identification à Israël dans l'Exode, dans l'Ancien Testament, dès le XIXe siècle ou au pamphlet du nationaliste David Walker au même siècle (1830), nous sommes en présence d'une véritable tradition discursive afro-américaine. Tous les mouvements nationalistes noirs ont trois caractéristiques en commun : la dépréciation des Blancs et de leur culture ; la répudiation de l'identité « nègre » ; la réappropriation et la réinterprétation de l'histoire noire dans le but de stimuler ou renforcer la fierté raciale. A partir de ces trois caractéristiques, les mouvements nationalistes noirs peuvent prendre diverses formes et adopter diverses croyances.

Vers la fin du XIXe siècle, la nomenclature religieuse de la communauté afro-américaine s'axait autour d'une variété d'identités, formulées de façon endogène, dont les trois principales incluaient l'identité « hamitique », « éthiopienne » et « judaïque » (Allen, 1998, 164). Ces trois identités avaient le texte biblique pour fondement. L'identité « hamitique » se basait le récit de la vie de Noé dans l'Ancien Testament. Un récit interprété de manière à faire des Noirs les descendants de Cham, l'un des fils de Noé qui n'avait pas fait preuve de pudeur à la vue de son père saoul et dénudé. Cham et ses descendants furent condamnés à l'esclavage pour ce manquement. La référence à l'Ethiopie, pour sa part, illustre une des

expressions de la tradition éthiopianiste des Amériques Noires. Cette tradition s'appuie sur une lecture particulière de la Bible qui met en avant le rôle unique et déterminant joué par l'Éthiopie dans l'histoire du monde et du christianisme. Le Psaume 68 :31 en est l'expression la plus évidente. Enfin, l'identité judaïque est née d'une forte identification avec Israël, peuple lui aussi réduit en esclavage, puis finalement libéré et mené vers la Terre Promise par Moïse, l'un de ses enfants devenu prophète.

La théogonie de la Nation d'Islam est le fruit d'un syncrétisme. Ce syncrétisme religieux englobe tout d'abord des influences judaïques qui ont pénétré dans la communauté afro-américaine à partir de 1880 dans le Sud avant d'atteindre les centres urbains du Midwest et du Nord-Est lors de la *Great Migration*. En outre, l'influence de la franc-maçonnerie et d'autres expressions ésotériques est également discernable. L'influence maçonnique apparaît à travers les symboles et les rites de passage mis en place par les premiers leaders de l'organisation. Les croyances métaphysiques telles que la numérologie, l'astrologie ou l'alchimie avaient le pouvoir de placer l'individu les acceptant au sein d'une communauté restreinte d'élus (Allen, 1998, 181). La crise traversée par le protestantisme, qui est survenue à la fin du XIX^e siècle, suite au développement débridé de la société industrielle et urbaine, provoqua l'opposition entre la foi et la science, le spirituel et le matériel, et enfin la religion et la vie quotidienne. Dans ce contexte, la figure de Dieu apparut comme trop éloignée de la vie de tous les jours (Allen, 1998, 165).

Au fond, le message religieux développé par la Nation d'Islam touche à la question de l'origine et aux solutions qui doivent être apportées afin de résoudre les problèmes auxquels sont confrontés les Afro-américains. La théologie développée renforce encore une fois le lien étroit qui existe entre la destinée prophétique et l'identité ou les identités du peuple noir, envisagé en tant que nation (Allen, 1998, 165). Le passé des Afro-américains, tel qu'il est construit par la Nation d'Islam, met en avant des circonstances et des conditions de vie idylliques qui ont été anéanties par les Blancs. Le terme de cette destruction et des souffrances entraînées par la figure diabolique du Blanc deviendra possible uniquement par le biais des Noirs eux-mêmes, épaulés par une intervention divine. D'où la méfiance de la Nation d'Islam à l'égard de toute entreprise à l'échelle humaine. Cette orientation constitue une distanciation significative de l'attitude adoptée par les Afro-américains envers le christianisme depuis la période de leur conversion et de leur accès à la prédication. En effet selon Fard, le Blanc devient l'incarnation du Diable et est le seul responsable de la souffrance et des malheurs communautaires. Selon les préceptes développés par le leader, Dieu aurait alloué aux Blancs un nombre d'années spécifique pendant lesquels ils sont destinés à diriger le monde. Réduits en esclavage par tromperie, les Afro-américains ont alors adopté une identité, une religion, une culture et un dieu qui ne sont pas les leurs. Voilà les causes qui expliquent leur misère. Celle-ci est longue, cruelle, mais limitée dans le temps. Même si le terme de cette période allouée aux Blancs est proche, seul un réveil communautaire pourra permettre à la communauté d'accélérer le processus de libération (Allen, 1998, 166).

L'identité musulmane, dans son aspect universel, avait pour but de remplacer l'identité universelle chrétienne. Il s'agissait pour les nouveaux adeptes de rejoindre les millions d'autres musulmans du monde entier. Cependant, le penchant nationaliste de la communauté ne put trouver dans le texte coranique un point d'appui pour l'élaboration d'une identité commune et distincte, comme cela avait été le cas le siècle précédent avec les identités « hamitique », « éthiopienne » et « hébraïque » de la tradition communautaire chrétienne récemment rejetée. Il devint donc nécessaire de développer une doctrine se revendiquant musulmane, mais en dehors des conventions musulmanes orthodoxes. Ce choix fut indispensable dans la mesure où la religion adoptée, notamment pour son caractère universaliste, se devait néanmoins de prendre en compte le particularisme des contextes américain et afro-américain. L'islam développé par la Nation d'Islam avait donc une fonction identitaire à remplir. Pour y parvenir, syncrétisme et imagination furent appelés à contribution.

L'essence raciale¹³⁷, ainsi que les caractères divin et humain de la communauté afro-américaine sont les piliers sur lesquels la Nation d'Islam a élaboré l'ensemble de sa théologie. Car selon l'organisation, le Noir est en vérité à la fois l'humain originel et Dieu (Allah). Les textes sacrés de la Bible et du Coran ont été produits par le peuple originel, l'Etre Suprême Allah, le Noir d'Asie, selon les premières leçons de Fard Muhammad¹³⁸.

¹³⁷ Terme qui correspond à celui de « blackness » anglais. La difficulté à traduire ce terme en français provient de la connotation que le terme « négritude » revêt depuis les années 1930 et l'utilisation qui en a été faite par le mouvement littéraire du même nom, mené par Aimé Césaire, Léopold Senghor et Léon Gontran-Damas dans le contexte colonial francophone.

¹³⁸ Dans *Lost Found Lessons*. Cité dans Ernest Allen, « Identity and Destiny : The Formative Views of the Moorish Science Temple and the Nation of Islam », in Yvonne

Ces textes étaient censés enfin révéler la vérité à la communauté qui avait si longtemps baigné dans la duperie et l'ignorance. L'éveil et par conséquent la renaissance communautaire¹³⁹ s'opposait à tout autre enseignement religieux qui mettaient avant une conception invisible et non empirique de Dieu. Pour W. D. Fard et plus tard Elijah Muhammad, le seul Dieu qui existe est le Fils de l'Homme alors incarné en la personne de W. D. Fard qui choisit pour prophète Elijah Muhammad. Parallèlement à cela, le Diable est lui aussi présenté comme existant de manière rationnelle et tangible à travers le Blanc. Ce qui peut expliquer l'origine de l'idée de l'existence d'un Etre Supérieur dont les caractéristiques sont à la fois divines et humaines est l'influence de la tradition ésotérique musulmane, la théologie des Mormons du début du XIXe siècle, qui conférait à Dieu une intelligence matérielle et un corps et des membres, ou encore le groupe religieux mené par Father Divine qui, à la même époque que la Nation d'Islam, présentait son leader, Father Divine, comme l'incarnation divine (Fauset, 2001 ; Allen, 1998, 94). N'omettons pas non plus la tradition chrétienne qui considère Jésus Christ comme l'incarnation de Dieu. Malgré toutes ces influences potentielles, la Nation d'Islam s'efforça de garder ses distances avec les Ecritures Saintes. La Genèse, récit biblique de la création du monde, repris et validé dans le Coran, fut remplacée par un récit propre à l'organisation. Ainsi, en élaborant le Mythe de Yacub, la Nation d'Islam mit en avant une création du monde propre et unique avec son ensemble de d'identités sacrées correspondantes taillées sur mesure pour la vie religieuse afro-américaine.

Haddad, John Esposito (eds.), *Muslims on the Americanization Path*, New York University Press, 1998, p. 182.

¹³⁹ Rappelons que le premier nom adopté par l'organisation était « The Lost-Found Nation of Islam in the Wilderness of America ».

Comme nous l'avons évoqué précédemment, les identités religieuses adoptées par la communauté afro-américaine depuis l'époque de la conversion à la religion chrétienne ont le plus souvent été liées au continent africain. En effet, les identités « hamitique » et « éthiopienne » étaient soit des références directes à la noirceur de la peau ou à une localisation géographique indéniablement africaine. Cette vision positive de l'Afrique par les premiers chrétiens afro-américains envisageait toutefois le continent uniquement dans la grandeur de son passé. Au XXe siècle, si le *Moorish Science Temple of America*, bien qu'il se soit considéré, lui aussi, comme « originaire » du continent asiatique, ne reniait aucunement ses « origines » africaines. Cependant, celles-ci restaient confinées à la zone du Maghreb (Maroc). Comme l'indiquait le *Moorish Holy Koran* :

We, as a pure and clean nation descended from the inhabitants of Africa, do not desire to amalgamate or marry into the families of the pale skin nations of Europe.¹⁴⁰

La Nation d'Islam, pour sa part, opta pour une orientation tout à fait différente dans son rapport à l'Afrique du Maghreb ou sub-saharienne. W. D. Fard inculquait les valeurs qu'ils prônaient par le biais des leçons qu'il élaborait et diffusait auprès des premiers adeptes de la jeune organisation religieuse:

Q. Why does the devil call our people Africans?

A: Answer: To make the people of North America believe that the people on that continent are the only people they have and are all savage. . . . The original people live on this continent and they are the ones who strayed away from civilization and are living a jungle life. The original people call this continent Asia, but the devils call it Africa to try to divide them. He wants us to think that we all are different¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Moorish Holy Koran*, 48:6 et *Koran Questions*, Q & A 31-33.

¹⁴¹ *Lost Found Moslem Lesson* No. 1, Q & A 7.

Outre celle qui est établie entre les Noirs (divins) et les Blancs (diaboliques), la distinction la plus importante faite par la Nation d'Islam est celle qui apparaît entre les Afro-américains et les Africains. Ce rejet de l'Afrique était certainement lié à la méconnaissance du continent. Cependant, cette aversion du continent d'origine n'était pas du seul fait de la Nation d'Islam. En effet à l'époque où l'organisation fut fondée, d'autres Afro-américains, chrétiens, partageaient également cette vision négative de l'Afrique contemporaine. Pour la Nation d'Islam en particulier, comme cela avait été le cas avec le *Moorish Science Temple of America* de Noble Drew Ali, l'origine de la communauté afro-américaine est asiatique et non africaine. Comme l'enseignaient les premières leçons destinées aux membres:

The roots of civilization is in Arabia at that Holy City Mecca, which means where wisdom and knowledge of the original man first started when the planet was found¹⁴².

L'identité asiatique est considérée comme universelle. W. D. Fard ne se basa pas sur les Saintes Ecritures pour tenter de trouver une justification de l'identité asiatique qu'il décida de mettre en avant dans son organisation. A ses yeux, l'Asie était le nom authentique du continent africain (Allen, 1998, 186-188). Une telle vision du continent asiatique peut s'expliquer au regard des relations politiques entre l'Asie et l'Europe à l'époque de l'expansion coloniale européenne. Pour exemple, la défaite navale que le Japon infligea à l'armée russe en 1906 eut un retentissement de taille tant sur l'ensemble du continent asiatique que dans la communauté afro-américaine. Peu à peu, il était apparu pour les Afro-américains que le Salut et la Rédemption tant

¹⁴² Lost Found Moslem Lesson No. 1, Q & A 4.

escomptés depuis le siècle précédent ne proviendraient peut-être pas d'Afrique, mais d'Asie. Dans l'imaginaire collectif, le Japon s'imposa en tant que puissance militaire non assimilée à la « race » blanche. Aux yeux de tous les peuples non-blancs, cet événement marqua un tournant dans les relations internationales de la période. Cela n'est pas sans rappeler l'impact qu'eut la victoire éthiopienne sur les troupes italiennes à Adowa en 1896. Plus tard, de 1936 à 1941, l'occupation de l'Ethiopie par l'Italie donna lieu à de nombreuses manifestation de soutien au peuple éthiopien partout dans la diaspora (Weisbord, 1972 ; Harris, 1994). De plus, le développement économique du Japon au début du XXe siècle attira l'attention des entrepreneurs afro-américains, comme l'a récemment démontré la compilation des *Papers* de Booker T. Washington qui dévoilent une correspondance régulière et continue du leader afro-américain avec des dignitaires japonais, (Allen, 1998, 1987). Dans tous les cas, à cette période, les publications qui traitaient de l'essor japonais foisonnèrent en Occident. Parmi elles parurent des ouvrages tels que Bertram Lenox Simpson, *The Conflict of Colour: The Threatened Upheaval Throughout the World* (1910), Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy* (1920), Maurice Muret, *The Twilight of the White Races* (1926), and Upton Close, *The Revolt of Asia: The End of the White Man's World Dominance* (1927). Ces publications avaient pour point commun d'analyser, voire de se lamenter sur, la chute imminente de la domination blanche.

Par ailleurs, les événements de l'année 1908 qui menèrent à la Révolution turque et l'indépendance du pays en voie de modernisation continuèrent de mettre à mal l'image d'un colonialisme perçu, par la plupart

des colonisés, comme Blanc, occidental et chrétien. Le drapeau de la Nation d'Islam est d'ailleurs très largement inspiré du drapeau de la Turquie. Ironiquement, il est intéressant de mentionner que la Bataille d'Adowa de 1896 qui opposa l'Ethiopie à l'Italie en 1896 et qui fut remportée par les troupes éthiopiennes, ou encore les événements du Rif marocain (contre la puissance espagnole) de 1920 ne rencontrèrent pas le même engouement dans la communauté afro-américaine. Cela dit, le cas de l'Ethiopie se doit d'être quelque peu nuancé dans la mesure où l'occupation de l'Ethiopie par l'Italie de 1936 à 1941 l'intense mobilisation afro-américaine qu'elle déclencha a été minutieusement étudiée et documentée par Joseph Harris (1994).

L'une des raisons qui peut expliquer le choix de Fard et Muhammad de mettre en avant une identité asiatique se trouve dans la description négative du continent africain et de ses peuples diffusée dans les ouvrages produits par le monde occidental. Une tendance qui s'opposait à l'historiographie et l'ethnographie parfois flatteuses et respectueuses à l'endroit du continent asiatique et de ses peuples. Parmi les ouvrages sur l'histoire du monde, W. D. Fard recommandait vivement à ses premiers adeptes celui de Hendrick van Loon : *Story of Mankind* (1921). La vision de l'histoire proposée par van Loon y évoque une lutte perpétuelle opposant l'Europe, « le maître », à l'Asie, « l'élève jeune et impatient ». Selon l'auteur, l'affrontement, qui a débuté plusieurs siècles auparavant, serait toujours d'actualité l'année de la parution de son livre. En outre, même si la vallée du Nil fut l'endroit où apparut une importante civilisation égyptienne très ancienne, le reste du continent africain n'est aucunement mentionné

avant l'histoire européenne coloniale du XIXe siècle. Aux yeux de van Loon, comme à ceux de nombreux autres historiens contemporains, l'Afrique ne faisait pas partie de l'histoire universelle¹⁴³. Le courant de pensée auquel appartenait van Loon était en fait similaire à celui développé par les théologiens chrétiens qui maintenaient à la même période que l'Asie avait produit une civilisation vieille de six millénaires. Mais l'on peut également remonter jusqu'à la moitié du Ve siècle avant J-C, avec la distinction faite par Hérodote entre l'Asie et l'Afrique Noire. Au XIXe siècle, *Anacalypsis* de Higgins (1836) relatait l'existence d'une grande nation noire en Asie (Allen, 1998).

L'ensemble de ces données regroupe des points de vue séculiers et religieux qui se sont accordés à travers l'histoire à élever le continent asiatique aux dépens du continent africain. Pour le groupe d'Afro-américains qui fait l'objet de notre étude, l'adoption d'une identité et d'une religion, chacune d'origine asiatique supposée, inscrit très clairement ceux-ci dans la tradition qui vient d'être exposée. De ce fait, de manière générale dans les enseignements qu'elle a prodigués à ses premiers adeptes, la Nation d'Islam s'est, d'emblée, très fortement distanciée de l'Afrique qui, jusqu'alors, était considérée comme la terre d'origine de la communauté afro-américaine. Le mythe de la création du monde selon la Nation d'Islam décrit le peuple noir comme le peuple originel, à l'origine de toutes les civilisations. Ironiquement, cela ne fut possible qu'en mettant en avant l'image d'un Noir « civilisé » qui ne peut l'être véritablement qu'en niant son origine africaine. L'idée de l'Afrique synonyme de sauvagerie n'est

¹⁴³ Van Loon, Hendrik, *Story of Mankind* p. 17, 47, 451.

ainsi pas réfutée. La Nation d'Islam nous démontre ainsi qu'africanité et le fait d'être noir sont deux notions dont la signification diffère grandement. Mais finalement, quel que soit le positionnement face à l'Afrique, l'Asie ou la question de l'origine, en postulant que les Afro-américains ont traditionnellement été situés en périphérie de l'histoire et des préoccupations des Etats-Unis, la Nation d'Islam eut pour ambition première de replacer la communauté afro-américaine au centre de l'histoire et des préoccupations.

CONCLUSION PARTIE 2

Pour Elijah Muhammad, l'interprétation de la Bible selon ses propres critères est un acte de libération majeur. En effet, cette interprétation se doit de contrer celle produite par la classe dominante. L'exégèse de la Bible, qui fut initialement proposée par W. D. Fard, puis codifiée par Elijah Muhammad constitue donc un acte de résistance au racisme des Blancs. C'est au commencement de la Bible, la Genèse, que la Nation d'Islam s'attaque. Ce commencement, parce qu'il met en place une construction du monde spécifique, marque le début du récit et de la mémoire. Ainsi, l'origine et le contenu du Verbe, initiateur de toute chose¹⁴⁴, doivent être minutieusement contrôlés et totalement appropriés si la communauté doit en tirer bénéfice, pouvoir et réconfort. Une telle vision du monde nous apprend, en réalité, ce contre quoi l'organisation s'érige. Finalement, aux yeux de la Nation d'Islam, au commencement de l'histoire des Etats-Unis d'Amérique était la « race » (les Noirs et les Blancs), le mensonge (la traite

¹⁴⁴ Dans le récit de la Genèse, c'est la parole divine qui crée la lumière. L'action divine, pour sa part, crée l'univers, le ciel et la terre. Voir la Bible, Genèse 1 :1 et 1 :3.

négrière) et la cruauté (l'esclavage, la ségrégation et le lynchage). A cela, la Nation d'Islam oppose l'alternative qu'elle propose.

La Nation d'Islam, tout comme son prédécesseur le *Moorish Science Temple of America*, a entrepris une profonde transformation de la doctrine musulmane. En effet, entre les mains de l'organisation afro-américaine, l'islam est passé d'une idée à une appropriation culturelle et idéologique. Tant et si bien que : « In this capacity, these movements [les groupes religieux afro-américains] conferred upon Blackamericans a sense of ownership in Islam » (Jackson, 2005, 5).

La Nation d'Islam, à l'instar du *Moorish Science Temple of America* constitue une forme de « proto-islam » en terre américaine (Jackson, 2005). Cette terminologie implique la conversion et l'appropriation de la religion musulmane par certains membres de la communauté afro-américaine. L'appropriation dont il est question soulève toutefois le problème de l'hérésie doctrinaire. En effet, pour la Nation d'Islam de la « Première Résurrection », Dieu est humain, noir et a pour dernier prophète Elijah Muhammad. Pourtant, ce qui peut être considéré par une forme orthodoxe de l'islam comme une aberration, ne diffère en vérité en rien de certaines interprétations de la religion qui sont apparues dans les traditions musulmanes les plus anciennes et dans lesquelles les personnes avaient un accès direct à la connaissance du texte coranique, des hadîths et de traités théologiques (Jackson, 2005, 45). Ainsi, il est impératif de souligner que tout processus de conversion implique que le converti entende se servir de sa nouvelle religion dans le but de valider son passé et d'envisager son présent et son futur de manière effective. Toutefois, cela n'est possible que

dans la mesure où la religion nouvellement adoptée parvient à faire partie intégrante de la vie du converti et de la communauté à laquelle ce dernier appartient. Ainsi, dans son appropriation de la religion musulmane en tant qu'identité alternative, la Nation d'Islam n'a nullement entamé son rapport à la culture afro-américaine. L'organisation religieuse s'est avérée capable de redéfinir cette culture et le rapport de celle-ci à la culture dominante. Cela résulta en la création d'une nouvelle forme d'expression de l'identité afro-américaine, à fois musulmane et américaine.

PARTIE 3

LE RASTAFARISME : LE PRISME DE L'ETHIOPIE

3.1 INTRODUCTION

Bien que le rastafarisme¹⁴⁵ fit son apparition dans la Jamaïque des années 1930, l'attention portée au mouvement par les chercheurs ne devint systématique qu'à partir des années 1970 avec l'avènement international de la musique reggae. Ainsi, selon les travaux de Murell (1998), entre les années 1930 et les années 1950, les aspects politiques et idéologiques de la doctrine rasta furent ignorés. A ce sujet, le chercheur déclare :

Between the 1930s and the 1950s, few people bothered to study the significance of the political and ideological concepts in Rastafarian culture. Even Jamaicans who may have understood the philosophy of the movement regarded Rastafari as another passing fad, which would die a natural death once the novelty wore off. (Murell, 1998, 1)

De ce fait, les deux premières études scientifiques qui furent menées sur le rastafarisme datent de 1953 et 1960. En effet, en 1955, l'Américain George Eaton Simpson publia, dans la revue *Social and Economic Studies*¹⁴⁶, les résultats de son étude intitulée « Political Cultism in West Kingston,

¹⁴⁵ Nous utiliserons, dans ce travail l'appellation « rastafarisme », pour désigner l'ensemble du culte, en accord avec les travaux de Denis Constant-Martin, « Une rencontre historique : reggae, rastafarisme et politique », in *Les Tambours de Jah et les sirènes de Babylone. Rastafarisme, et reggae dans la société jamaïcaine*, Les Cahiers du CERI, n°9, 1994, p. 5-15 et Christine Chivallon, *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris : CNRS Editions, 2004. Le terme demeure ambigu dans la mesure où les travaux publiés en langue anglaise utilisent tour à tour « Rastafari », voir Roy Augier et alii, *Report on the Rastafari Movement in Kingston, Jamaica*, Kingston, Jamaica : Institute of Social and Economic Research, 1960; Barry Chevannes, *Rastafari : Roots and Ideology*, Syracuse, NY : Syracuse University Press, 1994 et *Rastafari and Other Caribbean Worldviews*, New Brunswick, NJ : Rutgers University Press, 1998 et « Rastafarianism », Leonard Barret, *Rastafarians : The Dreadlocks of Jamaica*, London : Sangster's and Heinemann Educational Books, 1977 ; Theodore Malloch, « Rastafarianism : A Radical Caribbean Movement/Religion », *Center Journal*, vol. 4, n°4, p. 67-87, 1985), sans différence particulière. Lorsque nous désignerons les adeptes de la doctrine, nous utiliserons le terme « rasta », en accord avec l'utilisation faite par Hélène Lee, *Le Premier rasta*, Paris : Flammarion, 1999 et Christine Chivallon (ibid). Le terme restera identique dans son utilisation adjectivale. Nous l'avons préféré à « Rastafari », comme l'utilise Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire, manifestations religieuses et littéraires de la Caraïbe*, Paris : L'Harmattan, 2006.

¹⁴⁶ George Eaton Simpson, « Political Cultism in Western Kingston », *Social and Economic Studies*, n°5, 1955, p. 133-149.

Jamaica ». Cinq années plus tard, les chercheurs Smith, Augier et Nettleford de l'University of the West Indies publièrent leur étude de terrain, *Report on The Rastafari Movement in Kingston, Jamaica*¹⁴⁷, menée sur les rastas, effectuée dans un contexte de tension sociale et politique difficile. Les premiers comptes rendus sur le mouvement sont d'abord apparus dans la presse locale, le plus fréquemment en référence à l'internement des leaders dans des hôpitaux psychiatriques ou à l'intervention policière dans les communautés autarciques. Néanmoins, la *West India Royal Commission*¹⁴⁸ mentionne les rastas dans ses travaux pour l'année 1938. En outre, le recensement du quartier défavorisé de Trench Town, à Kingston, fait lui aussi mention de la présence de rastas dès 1943.

L'étude de l'apparition du rastafarisme nécessite la prise en compte de six éléments majeurs. Le premier d'entre eux concerne la tradition de résistance et de révolte contre l'esclavage et la colonisation dans le contexte jamaïcain. Deuxièmement, la question de la répartition des richesses et des privilèges sociaux dans une société qui s'est continuellement articulée autour de la hiérarchisation raciale et de la classification en fonction de la couleur de la peau. Troisièmement, l'impact des activités et de l'héritage de Marcus Garvey¹⁴⁹, dans sa contribution particulière à l'éveil d'une conscience noire internationale et populaire. Quatrièmement, la crise

¹⁴⁷ Kingston : Institute of Social and Economic Research, 1960.

¹⁴⁸ *Report (with Appendices) of the Commission Appointed to Enquire into the Disturbances which occurred in Jamaica, Between the 23rd May, and the 8th June, 1938. Jamaica: Government Printing Office, Kingston, 1938; Report (with Appendices) of the Commission Appointed to Enquire into the Disturbances which occurred on Frome Estate in Westmoreland on 2nd May, 1938, Government Printing Office, Kingston: Jamaïque, 1938.*

¹⁴⁹ Un aspect qui a été traité dans la première partie de ce travail.

économique suite aux krachs boursiers de 1929 et leur impact sur l'économie mondiale, qui ébranlèrent un temps la puissance des pays dominants. Enfin, le couronnement d'Haïlé Sélassié en 1930 et la résonnance de cet événement sur la conscience internationale noire qui, depuis la fin du XIXe siècle, a subi d'importantes mutations. Enfin sixièmement, le rôle joué par les mouvements de type messianique chez les populations en situation de domination sociale, économique et politique¹⁵⁰.

L'histoire du rastafarisme se divise communément en quatre périodes¹⁵¹. L'apparition du mouvement dès 1930 marque le début de la première d'entre elles. Celle-ci se caractérisa par la mise en place de communautés, camps à la tête desquels se trouvaient des guides spirituels qui veillaient au respect des préceptes nouvellement prônés et géraient la vie communautaire. Cette première période s'est étendue jusque la fin des années 1950, avec notamment pour point de repère les années 1958 et 1959. Ces deux dates marquèrent, respectivement, la première convention des rastas, qui fut organisée par le fondateur et le leader de la branche *Bobo Ashanti*, Prince Edward Emmanuel, et les événements de Coral Gardens provoqués par Claudius Henry. L'entreprise de Prince Edward Emmanuel visait à organiser l'unité du mouvement rastafari, ce qui jusqu'alors n'avait jamais été envisagé. Claudius Henry, le fondateur de *l'African Reform Church*, épaulé par son fils Ronald, parce qu'ils s'engagèrent dans une lutte

¹⁵⁰ Ceci sur la base du phénomène tel qu'il fut décrit par Vittorio Lanternari, , *Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris : Maspero, 1962.

¹⁵¹ C'est du moins ce qui ressort des travaux majeurs sur le sujet. Voir Barry Chevannes, *Rastafari: Roots and Ideology*, Syracuse: Syracuse University Press, 1994; Ennis Edmonds, *Rastafari: From Social Outcasts to Culture Bearers*, New York : Oxford University Press, 2003; Noel Erskine, *From Marley to Garvey: Rastafari Theology*, Gainesville: The University Press of Florida, 2005 et Horace Campbell, *Rasta and Resistance: From Marcus Garvey to Walter Rodney*, Trenton, NJ: African World Press, 1987.

armée contre les autorités, incitèrent celles-ci à entreprendre une vague massive de démantèlement de ces communes. Les conséquences de cette répression du mouvement prirent deux formes. Tout d'abord, la répression contribua involontairement à la propagation de la philosophie rasta sur l'ensemble de l'île. Ensuite, l'hostilité croissante envers les communautés de rastas poussa les leaders des différentes branches du mouvement à faire en sorte que le mode de vie rasta soit mieux connu et accepté par le reste de la société jamaïcaine.

Cette tentative qui peut être située aux alentours de 1960, marque le début de la seconde période de l'histoire du rastafarisme. En effet, afin de mettre un terme aux persécutions des autorités dont ils se sentaient victimes, plusieurs leaders rastas vinrent à la rencontre de trois professeurs exerçant sur le campus de Mona (Kingston) de l'University of the West Indies pour leur commander un rapport visant à décrire de manière objective le mouvement rasta aux autorités. Ce rapport, qui fut remis aux autorités insulaires et publié en 1960, s'inscrit dans le contexte de l'accès à l'indépendance de la Jamaïque. En effet, l'indépendance de l'île en 1962 poussa les premiers dirigeants de la jeune nation à d'avantage prendre en compte les revendications émises par les rastas, notamment en acceptant de mettre en place une commission de réflexion sur le thème du retour en Afrique.

La troisième période débuta à partir des années 1960. Elle se démarque des deux précédentes du fait de l'avènement et la médiatisation de la musique reggae à l'échelle internationale. Ces deux phénomènes contribuèrent grandement à la popularisation du rastafarisme, tant en

Jamaïque qu'à l'étranger. L'effet produit conféra un nouveau statut aux rastas, dont la philosophie et message infiltrèrent peu à peu les classes moyennes et dirigeantes du pays.

Enfin, les années 1980 constituent l'intellectualisation du mouvement, ainsi que ce qu'Edmonds a nommé la « routinization » du rastafarisme (2003, 3-5)¹⁵². Ce terme décrit la manière selon laquelle les principes de vie des adeptes du rastafarisme, au départ totalement marginalisés sur l'île, sont parvenus à imprégner les institutions, allant même jusqu'à pénétrer en profondeur la culture jamaïcaine, au point de véritablement en constituer un de ses représentants puissants et légitimes, inscrit dans la durée. Cette quatrième période, a vu l'émergence de chercheurs rastafari travaillant sur le rastafarisme. Ce phénomène a peu à peu donné naissance à un véritable discours sur le rastafarisme, envisagé en tant que champ d'étude à part entière.

Pour sa part, notre travail se penchera sur la première période – soit des années 1930 aux années 1950 – dans le but de mettre en lumière l'idéologie fondatrice du mouvement, ainsi que le contexte socio-historique ayant favorisé l'émergence et le développement du rastafarisme jamaïcain. Pour ce faire, la première section de ce chapitre traitera de l'expérience de la traite négrière, de l'esclavage et de l'abolition de celui-ci dans la Jamaïque coloniale. La seconde section s'intéressera à l'organisation sociétale jamaïcaine issue de ce contexte spécifique. Le sujet de la conversion des

¹⁵² Dans cet ouvrage, Edmonds applique les théories développées par Max Weber et Anthony Wallace à son analyse et à son interprétation du rastafarisme. Edmonds s'appuie particulièrement sur les travaux suivants : Max Weber, *Economy and Society : An Outline of Interpretive Sociology (Economie et société)*, édité par Guenther Roth et Claus Wittich, New York : Bedminster, 1968 ; ainsi que Anthony Wallace, « Revitalization Movements », *American Anthropologist*, n° 58, 1956, p. 264-281.

esclaves au christianisme et de la vie religieuse insulaire constituera la troisième section de ce chapitre. Nous nous pencherons ensuite sur les phénomènes d'immigration survenus à la fin du XIXe siècle. Cette section sera suivie d'une présentation de la tradition éthiopianiste à la lumière de l'histoire du colonialisme européen en Afrique. Pour finir, la dernière section s'intéressera à l'apparition du mouvement au travers de sa description et de son évolution jusqu'aux années 1950.

3.2 Esclavage en Jamaïque

Les Anglais devinrent difficilement maîtres de la Jamaïque en 1655. Ils succédèrent aux Espagnols qui avaient contrôlé l'île depuis le début du XVIe siècle. Dans les premiers temps, l'île servit principalement de base navale destinée à lancer les attaques contre les Espagnols. Mais vers la fin du siècle, d'activités de piratage et d'agriculture à petite échelle, l'île effectua la transition vers un système de plantations de grande taille. Ce phénomène fut accompagné d'une demande de main d'œuvre servile plus importante.

L'organisation de la colonie jamaïcaine fut semblable à celles des autres colonies du « Nouveau Monde », avec à sa tête un gouverneur, un pouvoir exécutif constitué d'un gouvernement, une assemblée représentative élue, des paroisses et une milice assurant la protection de la population. L'organisation de la colonie par les Britanniques impliqua également la mise en place d'un système de plantation qui, partout où il fut en vigueur, donna systématiquement naissance à au moins deux communautés séparées économiquement, socialement et racialement.

Les colonies britanniques de la zone caraïbe furent dominées par la culture et l'exportation du sucre. Dès les premières années de colonisation, les terres les plus fertiles et les plus grandes furent concentrées entre très peu de mains. L'intensité de la production et de l'exportation de ce qui était, à cette période, une denrée rare en Europe reposait sur l'exploitation du travail gratuit et intensif d'esclaves noirs venus du continent africain. Le niveau des productions insulaires britanniques était tel que les colons de la Couronne devinrent rapidement beaucoup plus riches que leurs concitoyens installés en Amérique du Nord (Dunn, 1972, xii).

Le mode de vie mené par les colons des Antilles était effréné. Si l'on en croit les mots de l'historien britannique Richard Dunn: « They lived fast, spent recklessly, played desperately, and died young » (Dunn, 1972, xii). Toutefois, l'un des traits majeurs qui caractérisa ces entrepreneurs était le fait que parmi eux, rares étaient ceux qui acceptaient l'idée de s'établir de façon permanente sur les îles occupées. Leur ambition était de traiter avec les marchands de la métropole, convaincre les politiciens de Londres du bien fondé de l'entreprise coloniale, et de retourner en métropole au plus tôt. De ce fait, les colonies britanniques de la Caraïbes sont graduellement devenues des espaces de vie inhabitables. D'ailleurs, la majorité des propriétaires terriens n'y résidaient pas. D'où l'utilisation du terme *absentee ownership* pour désigner les propriétaires terriens des colonies du « Nouveau Monde » qui tiraient profit de leurs exploitations agricoles tout en résidant en métropole.

Soucieux de ne pas alerter tant les émigrants potentiels que des institutions politico-économiques de la Grande Bretagne de l'époque, les colons de la Jamaïque sont le plus fréquemment dépeints comme ayant été peu enclins à écrire sur leur sujet. Leur désir était de ne pas faire trop grande montre des fortunes qu'ils amassaient outre-Atlantique. Cette tendance pèse lourdement dans la reconstitution historique des Caraïbes coloniales et en particulier de celle de la classe des planteurs. En effet, rares sont les sources primaires disponibles sur le sujet. Les journaux furent quasiment inexistantes à la période coloniale. Cet état des choses est identique en ce qui concerne les archives des premiers temps de la colonisation britannique, constituées de journaux intimes, papiers et correspondances personnels.

Par conséquent, afin de parvenir à se plonger dans l'histoire de l'émergence de la classe des planteurs dans les Antilles britanniques, il est nécessaire de consulter les registres des plantations qui font état des ventes et achats des esclaves, des investissements, des récoltes, du calcul financier des gains et des pertes. Pour obtenir un aperçu de l'organisation sociale de ces îles, les généalogies et les registres de mariage permettent d'évaluer le fonctionnement de cette société si particulière. Les planteurs, en leur qualité de pirates et de descendants de pirates¹⁵³, étaient dans le « Nouveau Monde » pour affaires et non pour tenter quelque expérimentation sociale, comme cela fut le cas pour les Puritains de la Nouvelle Angleterre des Etats-Unis de l'époque coloniale.

Des épidémies de malaria frappèrent la Jamaïque en 1655, 1661 et 1694. Les planteurs furent également victimes des nombreuses catastrophes

¹⁵³ Se référer au personnage de Sir Henry Morgan, l'un des boucaniers ayant fortement marqué l'histoire de l'île sous domination britannique.

naturelles propres à la région. Celle-ci est sujette aux tornades, typhons et tremblements de terre. Ainsi, la ville de Port-Royal, qui fut la première capitale de la Jamaïque, fut totalement détruite par un tremblement de terre en 1692. Enfin, les nombreux incendies et les rivalités militaires avec les autres puissances européennes, à l'image du raid qui fut mené et presque remporté par la France en 1694, contribuèrent au XVIIe siècle à faire de l'île la possession britannique du « Nouveau Monde » la plus anarchique, celle qui était la plus difficile à gérer. Richard Dunn, lorsqu'il évoque la première capitale de l'île, Port-Royal, la qualifie de « Sodome des Antilles » (« Sodom of the Indies »), presque exclusivement peuplée de prostituées, de condamnés et d'alcooliques (Dunn, 1972, 149). Cependant, la richesse de l'île se trouvait dans sa taille, sa position géopolitique et surtout dans sa végétation luxuriante.

A la fin du XVIIe siècle, la population servile britannique venue d'Europe était en voie d'extinction quasi-totale. Venue en Jamaïque de manière continue entre les années 1660 et les années 1680, cette population vit son flot se tarir à la fin du siècle. Cet arrêt coïncide avec l'importation massive d'esclaves africains. Le monopole de la *Royal African Colony* sur le marché des esclaves depuis la capture de l'île par la Couronne en 1655 fut aboli en 1698. Dès lors qu'elle devint accessible à des compagnies privées, l'importation des esclaves se situa aux alentours de 4500 par an, tandis que ce chiffre ne s'élevait qu'à 1500 dans les années 1670 et 2000 dans les années 1680 (Dunn, 1972, 165). La population esclave doubla pratiquement entre 1689 et 1713, passant de 30 000 à 55 000. Ce chiffre dépassait toutes les colonies du « Nouveau Monde » confondues, avec un ratio Noirs/Blancs

beaucoup plus élevé que partout ailleurs (8 Noirs pour 1 Blanc). Dès 1734, 90% de la population de la Jamaïque était noire. A l'instar du reste des colonies antillaises, la population de la Jamaïque se caractérisait par une population blanche presque inexistante¹⁵⁴, largement submergée par une population noire et métisse.

Près d'un siècle plus tard, en 1817, 345 252 esclaves africains se trouvaient sur l'île, mais parmi la population d'origine africaine une quantité non négligeable n'appartenait déjà plus à la catégorie des esclaves (Gomez, 2005, 84-86). La majeure partie des esclaves africains était issue de la région de l'estuaire du Biafra. Ajoutés aux esclaves issus de la région du Ghana, ces deux groupes constituaient 62% du total des esclaves importés en Jamaïque. L'influence culturelle et sociale de ces deux groupes fut de premier ordre. Au-delà du fait qu'en comparaison avec les autres colonies américaines de la Couronne britannique la Jamaïque a absorbé la plus grande proportion d'esclaves africains, l'île a également bénéficié de l'économie la plus diversifiée. Un peu moins de 50% des esclaves travaillaient sur des plantations sucrières, 14% travaillaient dans des plantations de café, 13% s'occupaient de bétail, 7%. Moins de 10% évoluaient dans des plantations de petites tailles, effectuaient des tâches en tous genres et résidaient en ville (Gomez, 2005, 84-86). La différence de la taille entre les plantations antillaises et celles d'Amérique du Nord est l'une des différences majeures dans l'organisation de l'esclavage dans ces deux zones. Ainsi, alors qu'aux Etats-Unis la plantation moyenne comptait 20

¹⁵⁴ En effet, dans le contexte colonial des Antilles britanniques, le système d'*absentee ownership* fut celui qui fut le plus répandu. Les grands propriétaires terriens avaient pour habitude de résider en métropole et de déléguer la gestion de leurs biens à un personnel blanc et européen résidant localement.

esclaves, dans les Antilles ce nombre s'élevait à plus de 100.

Entre 1675 et 1686, trois révoltes d'esclaves majeures eurent lieu en Jamaïque (Dunn, 1972, 161). La population esclave de l'île était principalement constituée de Koromantyns (Ghana), Ashanti et Fanti, tous connus pour leur culture guerrière. Nombre d'entre eux parvinrent à s'échapper des plantations et formèrent presque aussitôt des communautés de Marrons. Ceux-ci fomentèrent également des révoltes d'esclaves et des descentes sur les propriétés des maîtres de manière récurrente et régulière, à tel point que deux traités de paix furent signés avec la Couronne britannique. Le premier fut signé en 1739 et le second en 1795. Le traité de 1739 officialisa la reconnaissance de trois territoires appartenant aux Marrons par la Couronne britannique : celui dirigé par le chef Kojo, situé dans la partie orientale de l'île ; celui dirigé par la chef Nanny, sœur de Kojo, situé dans la partie orientale ; et enfin, le territoire du chef Accompong, frère de Kojo et Nanny. Le traité de 1795, en revanche, visait la réduction des territoires « Marrons », suite à leur défaite face aux troupes britanniques. De plus, ce second traité mit en œuvre la déportation des « marrons » de l'est (le camp d'Accompong), d'abord vers le Canada (Nouvelle Ecosse), puis vers la colonie de Sierra Leone qui avait été fondée en 1787.

Les rébellions d'esclaves en Jamaïque ont été plus fréquentes que dans n'importe quelle autre colonie du « Nouveau Monde » à l'exception du Brésil (Patterson, 1970 ; Chevannes, 2006). La tradition de résistance des esclaves et de leurs descendants est par conséquent ancienne et nourrie de nombreux exemples. Toutefois, dans le contexte jamaïcain, un lien très fort

entre résistance et religion fut établi d'emblée.

En 1760, la révolte d'esclaves menée par Tacky visait à réunir toutes les ethnies africaines présentes sur l'île fut organisée, mais elle échoua. Cette révolte était basée sur la religion d'origine africaine *myal*¹⁵⁵. Le *myalisme* sera, à partir de cette date, la source d'inspiration de toutes les autres révoltes de l'île. Ce phénomène s'explique par la porosité du myalisme qui s'est approprié toutes les influences religieuses en présence, et en tout premier lieu le message religieux véhiculé par la doctrine protestante. Le myalisme subira transformations et mutations jusqu'au vingtième siècle. D'autres révoltes d'esclaves jalonnèrent l'histoire de la Jamaïque¹⁵⁶, mais l'une des plus importantes demeure celle qui fut menée par Samuel Sharpe en 1831, dans la mesure où elle fut l'un des catalyseurs de l'abolition de l'esclavage qui fut votée deux ans plus tard.

L'île de la Jamaïque était la plaque tournante du marché des esclaves. Ces derniers y étaient « acclimatés »¹⁵⁷, au « Nouveau Monde », un processus qui pouvait durer jusqu'à trois années et auquel un nombre non négligeable d'esclaves ne survivaient pas. La Jamaïque était l'endroit où les

¹⁵⁵ Au sujet de laquelle nous apportons davantage de précisions dans la section qui traite des religions afro-jamaïcaines (3.4).

¹⁵⁶ Les premières révoltes eurent lieu lors de la défaite des troupes espagnoles par les troupes britanniques en 1655. Les esclaves profitèrent des combats entre les deux puissances européennes pour se réfugier dans les hautes collines dont l'île foisonne. Les révoltes persistèrent lorsque les Britanniques amorcèrent l'importation de leurs propres esclaves africains, pour s'étendre jusqu'à l'abolition de l'esclavage proclamée en 1833. Sur le sujet consulter deux publications de David P. Geggus, « The Enigma of Jamaica in the 1790s : New Light on the Causes of Slave Rebellions », *William and Mary Quarterly*, n° 44, 1987, p. 274-299 et « Jamaica and the Saint Domingue Slave Revolt, 1791-1793 », *The Americas*, n° 38, 1981, p. 219-233, de même que l'article d'Orlando Patterson relatant la *First Maroon War*. Cette « guerre » fut, en réalité, une série de conflits larvés qui a opposé Britanniques et esclaves africains ou créoles de 1655 à 1740. Voir Orlando Patterson, « Slavery and Slave Revolts : A Socio-Historical Analysis of the First Maroon War, Jamaica, 1655-1740 », *Social and Economic Studies*, vol. 19, n°3, p. 289-325.

¹⁵⁷ Le terme utilisé en langue anglaise est « seasoning ».

esclaves étaient redistribués selon la loi de l'offre et la demande dans divers pays américains. La Caraïbe britannique a absorbé 23% des importations d'esclaves africains. Jusqu'à l'abolition de l'esclavage dans les colonies britanniques – de 1834 à 1838¹⁵⁸ - l'île de la Jamaïque fut la colonie la plus rentable de l'empire britannique au niveau de la production et de la commercialisation du sucre. Les esclaves transportés sur la possession de la Couronne étaient originaires de l'ouest et du centre du continent africain (Gomez, 2005, 85).

L'abolition de l'esclavage fut en fait une combinaison entre les révoltes d'esclaves et les efforts menés à partir de la fin du XVIIIe siècle par William Wilberforce et les partisans du mouvement abolitionniste, basé en métropole. A l'origine, le mouvement ne militait que pour une *amelioration*¹⁵⁹ du traitement des esclaves. Très vite, le mouvement se radicalisa et exigea la fin de la traite et de l'esclavage. Les écrits produits par Ottobah Cugoana (1787) et Olaudah Equiano (1789) avaient pour but d'illustrer la cause. Celle-ci aboutit en 1833 avec le vote du parlement londonien de l'*Emancipation Act*. Ratifiée un an plus tard, cette loi mit en place un système d'apprentissage, selon lequel les enfants de moins de six ans accédaient à la liberté. Les personnes âgées de plus de six ans devaient

¹⁵⁸ L'abolition de l'esclavage, telle qu'elle fut mise en œuvre par la Couronne britannique se distingue de celles des autres puissances coloniales européennes de l'époque en ce qu'elle fut graduelle. En effet, l'*Emancipation Act* de 1833 prévoyait pour les esclaves âgés de 6 ans et plus, une période d'« apprentissage » (*Apprenticeship*) de la liberté de 1834 à 1838. La loi reconnut également le préjudice financier causé aux planteurs et autorisa le dédommagement de ceux-ci (20 millions de livres sterling).

¹⁵⁹ Cette terminologie anglaise désigne spécifiquement le courant politique qui apparut en Angleterre à la fin du XVIIIe siècle et qui fut mené par W. Wilberforce. Les membres de ce courant militaient pour un meilleur traitement des esclaves et la fin de la traite négrière, en accord avec les fondements philosophiques humanistes qui caractérisent le siècle des « Lumières ». En 1807, année de la ratification de la loi britannique qui mit un terme à la traite, ce mouvement politique poursuivit son combat en militant alors pour une pure et simple abolition de l'institution esclavagiste.

continuer à travailler pour leurs futurs anciens propriétaires, qui devaient les rémunérer, pendant quatre années supplémentaires. Les maîtres furent encouragés à instruire leurs futurs anciens esclaves dans les domaines scolaires et religieux. Néanmoins, le préjudice financier des maîtres fut reconnu et la loi prévoyait des dédommagements visant à amoindrir le coût financier occasionné par la perte de leur main d'œuvre.

Cette période de transition eut pour effet d'exacerber le goût pour la liberté des anciens esclaves. En effet, si la loi ratifiée en 1834 avait ouvert la porte menant à la liberté, la situation intermédiaire ne semblait pas le refléter. Les nouveaux travailleurs étaient de fait liés à leurs plantations dans la mesure où une série de « pass-laws » régulaient de manière stricte les déplacements des personnes. Il apparut donc très tôt aux anciens esclaves qu'il leur appartiendrait de matérialiser le sens de cette liberté, les maîtres paraissaient non désireux de vouloir s'y prêter.

Par conséquent, les nouveaux travailleurs refusaient parfois d'effectuer les tâches qui leur étaient données ou les sabotaient. Ils interpellaient également les tribunaux pour faire valoir leurs droits. Pour les anciens esclaves, l'expérience de la liberté nécessita de leur part une implication conséquente, de manière à faire passer le décret colonial à une application concrète. En cela, les anciens esclaves s'évertuèrent à contrôler tant qu'ils le pouvaient leur temps de travail. La nouvelle loi leur avait accordé une journée et demie de temps libre par semaine, au désespoir de leurs nouveaux employeurs. Celle-ci était utilisée comme bon leur semblait.

La fin de la période d'apprentissage (1838) se caractérisa également par la volonté des anciens esclaves à négocier tant que possible l'exercice de

la liberté récemment acquise. La flexibilité et la souplesse des relations entre les employeurs et les employés se retrouvèrent ainsi au cœur de leurs préoccupations. En effet, celle-ci avait pour but de leur permettre de se déplacer et de s'établir aussi bien dans la Jamaïque que dans les autres îles de l'empire britannique des Caraïbes. Parmi les travailleurs qualifiés, certains se dirigèrent vers les villes. Et si la question des salaires se trouvait au centre des négociations avec leurs employeurs, les anciens esclaves et leurs descendants s'appliquèrent surtout à tenter de conserver leur indépendance de travailleurs. Cela signifie qu'ils préféraient les missions qui n'impliquaient pas de contrats de longue durée. L'activité salariale, envisagée uniquement sur le court terme, multipliait ainsi leurs opportunités professionnelles et leur sentiment de liberté. Par ce biais, ils s'assuraient la main mise sur le contrôle du temps qu'ils passaient sur les plantations, de même que le temps qu'ils désiraient consacrer à leur propres terres, dans les marchés pour y vendre le fruit de leurs récoltes, ou se lancer dans d'autres secteurs d'activité. L'accent était placé sur des horaires de travail aménagés pour les femmes et les enfants. Ces aménagements garantissaient aux femmes la possibilité de consacrer davantage de temps à la culture des récoltes familiales et leur vente sur les marchés. Par ailleurs, les aménagements mis en place contribuèrent à fonder une tradition de division sexuée du travail.

Cependant, l'ensemble des tentatives qui émanèrent des anciens esclaves fut contré par les anciens propriétaires d'esclaves. En outre, si ces derniers avaient pu bénéficier de mesures de compensation financière de la part de la Couronne britannique, tel ne fut pas le cas pour les anciens

esclaves. En effet, les propriétaires se mirent à saisir systématiquement les tribunaux à l'encontre de leurs nouveaux travailleurs et parvinrent à mettre en place une série de lois visant à limiter la liberté de mouvement de ces derniers, tout en durcissant la répression contre les occupations de terrain illégales, le vagabondage et l'allocation des terrains que les anciens esclaves avaient pris pour coutume de cultiver pour eux-mêmes depuis la période de l'esclavage. L'entreprise menée par les propriétaires fut relativement réussie, car la baisse des salaires et l'application plus stricte du droit à la propriété sur les terres cultivées par les anciens esclaves sur les plantations entrèrent en vigueur. Par conséquent, la question du partage équitable des terres et des richesses apparut comme un objet de discordes majeur entre les groupes opposés, dès les premières années qui firent suite à l'*Emancipation Act* de 1833. La question de l'accès à l'éducation des anciens esclaves, telle qu'elle était apparue dans la loi de 1833, resta lettre morte dans les faits. Parmi les anciens esclaves, seule une minorité de familles et d'individus privilégiés purent en bénéficier, ce qui eut pour conséquence de créer une distinction sociale à l'intérieur du groupe « racial ».

La résistance des anciens esclaves face à la volonté de leurs anciens maîtres prit la forme et les techniques qui avaient eu cours lors de la période de l'esclavage. Ils trouvèrent refuge dans les traditions culturelles, notamment dans les religions d'origines africaines, le folklore, la mémoire collective marquée par des événements fédérateurs, et la langue (le créole jamaïcain). De violentes révoltes explosèrent, notamment celle de Morant Bay¹⁶⁰ en 1865, qui fut menée par le révérend noir Paul Bogle, lui-même

¹⁶⁰ La révolte de paysans qui éclata à Morant Bay (paroisse de St. Thomas) en 1865 fut durement réprimée par le Gouverneur Eyre : 436 paysans y trouvèrent la mort, plus d'un

soutenu par le Métis George William Gordon, et qui illustre parfaitement ce mélange de culturel et de religieux pour contrer l'oppression subie et accéder à davantage de représentation politique. En effet, l'effet majeur produit par la révolte paysanne de 1865 fut le passage de la colonie britannique au statut de *Crown Colony rule*, soit une gestion directe depuis Londres. Jusqu'alors, la Jamaïque avait été gouvernée par une assemblée (présidée par un Gouverneur) dont les membres et les électeurs étaient constitués de la classe des propriétaires terriens. A partir de 1865, le statut de *Crown Colony* mit en place un système dans lequel les pouvoirs exécutif et législatif étaient concentrés entre les mains d'un Gouverneur, nommé par la capitale britannique. D'autre part, une nouvelle assemblée fut créée (*Crown Council*). La majorité des membres qui y siégeaient étaient nommés par le Gouverneur. Le reste était composé d'élus issus de la classe des propriétaires terriens. Par conséquent, le nouveau système politique qui régissait l'île n'était plus responsable devant la population insulaire, mais devant Westminster. Cela donna lieu à une situation dans laquelle le gouvernement jamaïcain ne se souciait que très peu des besoins de la population, laquelle se vit forcée de patienter jusqu'en 1944¹⁶¹ pour acquérir le pouvoir politique de remédier à cela (Edmonds, 2003, 30-31).

Dans cet ordre des choses, à l'aube des années 1870, les travailleurs se virent dans l'obligation de regagner le travail sur les plantations. Les causes de ce retour vers les propriétés des anciens maîtres étaient doubles.

millier de leurs maisons furent incendiées, et la loi *Treason Felony Act*, durcissant les sanctions prises contre tout acte de rébellion, fit partie des premières mesures adoptées par la nouvelle assemblée. Voir Barry Chevannes, « Rastafari and the Paradox of Disorder », in William Berthomière et Christine Chivallon (dirs.), *Les Diasporas dans le monde contemporain. Un état des lieux*, Paris : Karthala et MSHA, 2006, p. 398.

¹⁶¹ Date à laquelle le suffrage universel fut instauré en Jamaïque.

Tout d'abord, le retour vers les grandes propriétés s'explique par les mesures prises par les anciens maîtres concernant la nouvelle organisation du travail sur l'île et leur volonté de limiter au maximum les libertés de leurs anciens esclaves. Ensuite, la crise économique régionale, suite à l'arrêt du commerce avec les Etats-Unis pendant la période de la Guerre de Sécession de 1861 à 1865, limita l'activité économique de l'île, entraînant une baisse des débouchés professionnels pour les travailleurs. Dans ce contexte social et économique, les travailleurs se retrouvèrent en situation de chômage, de salaires réduits et face à une augmentation des prix. En somme, une situation qui différait peu de celle qui avait cours lorsque l'esclavage était légal sur l'île (Gomez 2005, 152).

3.3 Organisation de la société Jamaïcaine

Deux théories s'affrontent sur l'organisation sociale de la Jamaïque. La première décèle une hiérarchisation basée sur la « race » et la classe dans un processus de créolisation. Quant à la seconde, elle met en avant l'idée d'un pluralisme social et culturel dans lequel l'appartenance raciale n'occuperait en réalité que peu de place :

The West Indies are characterized by social and cultural pluralism, that the major social strata are culturally distinct, and that each stratum possesses a different institutional system with regard to family, kinship, education, property, economy, and recreation. (Smith, 1965)

Pour le sociologue jamaïcain M. G. Smith, une distinction existe entre les sections et les classes sociales. Les classes sociales possèdent un système de valeurs communes et se différencient d'un point de vue culturel quant au respect qu'elles portent à des formes comportementales non institutionnalisées telles que les conventions sociales, le niveau de vie, les

habitudes de socialisation et les systèmes de valeurs. Cependant, chaque élément mentionné peut lui aussi être divisé en termes de classe sociale. Pour Smith, l'appartenance « raciale » n'occuperait qu'une place relativement mineure au vu des variantes qui influent sur la structure des sociétés antillaises dans leur intégralité. En conclusion, l'appartenance sociale et l'appartenance raciale jouent leur rôle dans la stratification par le biais du prisme culturel, mais c'est bien la culture qui délimite les frontières avec la strate la plus privilégiée (Clarke, 1975, IX).

La période de l'esclavage en Jamaïque (1655-1838) instaura un système de stratification raciale opérant à trois niveaux. Tout au long de cette période, la loi classait de manière verticale les habitants de l'île en établissant une stricte distinction entre personnes « libres », « affranchi(e)s » et « esclaves ». La caste des « libres » était exclusivement composée de Blancs. Celle des « affranchis », quant à elle, était constituée d'anciens esclaves, souvent métissés, néanmoins toujours rejetés par la classe dominante des Blancs. Enfin, les « esclaves » étaient presque exclusivement noirs, même si dans certains cas, des Métis pouvaient également faire partie de cette catégorie. Aux yeux des hommes libres, la couleur de peau et les traits physiques revêtaient une primordialité égale à celle du sexe ou l'âge des esclaves. De ce fait, dans cette organisation sociale :

Phenotype functioned as a means to categorize enslaved people into specific occupations; later it determined treatment and labor expectations. (Taylor, 2002, 9).

Cette situation peut légitimement être qualifiée d'« aristocratie de l'épiderme »¹⁶². Le système pyramidal élaboré en cette période comprenait

¹⁶² Dans *Transmettre les passés. Les Responsabilités de l'Université* (Paris : Syllepse, 2001), ouvrage dirigé par Marie-Claire Hooek-Demarle et Claude Liauzu, l'article de

pas moins de huit catégories différentes selon lesquelles étaient répertoriées la population insulaire (Sio, 1976, 8) :

1. « Nègre »: individu né de deux parents noirs
2. « Mulâtre »: individu né d'un parent noir et d'un parent blanc
3. « Sambo »: individu né d'un parent mulâtre et d'un parent noir
4. « Quarteron »: individu né d'un parent mulâtre et d'un parent blanc
5. « Mustee »: individu né d'un parent blanc et d'un quarteron
6. « Mustifino »: individu né d'un parent blanc et d'un « mustee »
7. « Quintroon »: individu né d'un parent blanc et d'un « mustifino »
8. « Octoroon »: individu né d'un parent blanc et d'un « quintroon ».

Dans ce système, la couleur blanche dominait et constituait un idéal vers lequel chacun se devait de tendre, dans l'espoir de se « purifier » et par conséquent de s'élever des points de vue phénotypique, social et économique. Les Métis, également appelés *Coloreds* étaient surreprésentés dans les professions qui nécessitaient des qualifications spécifiques et valorisantes (« skilled trades ») car ils étaient jugés plus intelligents que les Noirs par les planteurs. De leur côté, les Noirs étaient confinés aux tâches les plus basses et dont la pénibilité était la plus importante, du fait de la couleur de leur peau qui était associée à la sauvagerie, la barbarie et l'ignorance. A la Jamaïque en particulier et dans la Caraïbe en général, la racialisation et le racisme en tant que facteurs structurant la catégorisation sociale donnèrent naissance à une véritable idéologie. Toutefois, on se doit de garder à l'esprit le fait que dans les sociétés caribéennes se caractérisent

Florence Gauthier, « De l'esclavage à l'aristocratie de l'épiderme. L'exemple des colonies du Royaume de France aux XVIIe et XVIIIe siècles », p. 129-142, se limite au contexte esclavagiste de la France, mais le parallèle avec la situation dans les possessions britanniques nous paraît tout à fait valide.

par la démultiplication des registres et niveaux d'identification et par la capacité des acteurs sociaux à en changer stratégiquement et de manière quasi permanente en fonction des enjeux auxquels ils sont confrontés, (Daniel, 2006).

De la fin de l'esclavage en 1838 à l'apparition du rastafarisme dans les années 1930, l'oppression subie par les classes les plus défavorisées de la Jamaïque se matérialisait de multiples manières. Tout d'abord, l'on se doit de relever l'aspect législatif du phénomène. Cet aspect apparaît au travers de la série de lois votées sur cette période en vue de maintenir la population majoritairement composée d'anciens esclaves¹⁶³ en situation de dépendance économique vis-à-vis des grands propriétaires terriens, d'où l'arsenal de mesures prises pour autoriser l'intervention militaire en période d'agitation sociale contestataire. Cette période se caractérisa par une lutte continue entre deux classes que tout opposait. A une extrémité de cette hiérarchie sociale se trouvait alors la classe des planteurs qui possédait un accès exclusif aux rouages politiques, économiques et législatif de la colonie britannique, en accord avec la métropole européenne. Une situation qui leur assurait une position de domination durable, bien que contestée de manière récurrente. A l'autre extrémité se trouvait la classe des Noirs, pauvres et démunis. Au milieu, se trouvait la classe des Métis, qui occupaient une position de tampon entre les deux extrémités, une position intermédiaire tant d'un point vue économique que social. Lors de conflits, l'alliance de ce dernier groupe avec les deux autres a toujours fluctué au gré des intérêts du moment, mais a pu se faire tant d'un côté que de l'autre.

¹⁶³ En effet, en 1834, la Jamaïque comptait 31 000 Noirs et 42 000 *Coloreds*, selon les statistiques établies par Gad Heuman, *Between Black and White: Race, Politics, and the Free Coloreds in Jamaica, 1792-1865*, Oxford: Clío Press, 1981, p. 7.

Le conflit principal opposant la classe des planteurs aux masses populaires noires portait sur la question de la terre et des salaires. Les tensions autour de ces questions étant devenues encore plus prégnantes dans l'organisation sociale de la période ayant suivi la fin de l'esclavage, les planteurs – en collaboration étroite avec la Couronne britannique – organisèrent à partir des années 1840 l'importation d'une nouvelle main d'œuvre d'origine africaine et asiatique, alors considérée comme plus docile et plus malléable que les anciens esclaves devenus travailleurs (Schuler, 1980). Cette tentative, cependant, ne permit pas de contrer l'effondrement du système économique de la plantation face à la crise internationale du cours du sucre et l'industrialisation galopante en Europe comme dans les Amériques. Pour preuve, entre 1844 et 1854, la moitié des plantations jamaïcaines se virent dans l'obligation de cesser toute activité (Nelson, 1994, 72). La crise économique qui sévit ne remit pas non plus en cause le gouvernement colonial de l'époque qui demeura sourd aux revendications des travailleurs, eux aussi victimes de la crise. De sorte qu'en 1865, la répression sanglante par le Gouverneur Eyre de la révolte de Morant Bay, qui fut menée par le Mulâtre Gordon et le pasteur baptiste noir Bogle, aboutit également à l'administration directe de l'île par le Parlement de Londres de manière à garantir une plus grande stabilité politique ainsi qu'une plus grande sécurité pour les nantis. Si l'administration directe depuis Londres s'est très rapidement avérée plus juste à l'endroit des Noirs que celle qui avait été menée depuis l'établissement de la colonie au XVIII^e siècle, celle-ci n'entreprit aucune réforme du système de répartition des terres. Conséquemment, l'administration métropolitaine ne changea en rien

la structure économique et sociale de l'île.

Cette situation explique le phénomène de migration qui prit corps à l'approche de la fin du XIXe siècle. Ce phénomène qui concernait principalement les populations rurales fut double avec d'une part, une migration à l'étranger et pour les plus démunis, une migration en direction de Kingston, ville qui à la fin du XIXe siècle acquit sa véritable dimension de capitale. Lorsqu'ils arrivèrent à Kingston, le sentiment de déception ressenti par les migrants issus des zones rurales ne fut pas sans analogie avec celui éprouvé par les migrants du Sud des Etats-Unis lors de leur départ pour les centres urbains du Nord, comme cela a été décrit précédemment. L'attitude prédominante de la période considérée comme acquiescente le fait que les descendants d'esclaves, composante majoritaire des classes les plus pauvres et les plus foncées de peau, constituaient une classe inférieure qui devait être traitée comme telle. Cette idéologie limita fortement toute opportunité d'évolution économique et sociale dans une économie pourtant déjà moribonde. Il en résultait que d'un point de vue économique et social, la situation de ce groupe social était quasiment identique à celle de leurs ancêtres. En 1930, un observateur de l'organisation sociale et économique jamaïcaine en contexte urbain faisait la remarque suivante :

Coloured girls are the office workers and shop clerks, and school teachers. In large offices in Kingston, employing scores of workers, practically everyone is coloured; as a rule they are a clean, well-dressed, well-behaved and self-respecting group. Many [are] lawyers, and doctors, usually brown or lighter. Many of these people are as cultured as white people of the same economic status. There is admittedly a colour line or colour lines, but there is as much caste feeling and caste practice between the light-coloured Negroes and full Blacks as between whites and coloured groups. (Clarke, 1975, 120)

Bien qu'une certaine condescendance transparaisse dans les propos rapportés, la description dépeinte n'en demeure pas moins juste dans sa présentation de la nature de la discrimination dont souffrait la classe défavorisée noire jamaïcaine de la période. Cependant, ce qui est à prendre davantage en considération est le rejet du système par une frange de cette population – on s'étonnera ou non que celle-ci en fût la frange la plus démunie et la plus marginalisée – qui se tourna vers des racines anciennes et distantes pour y puiser les bases d'une identité culturelle toute autre, différente de celle de la classe dominante et dont la fonction fut de restaurer la dignité et la vision positive de l'individu et du groupe.

La Jamaïque des années 1930 se présente donc sous la forme d'une société fortement racialisée dans laquelle la couleur de peau est le reflet d'un statut économique précis et bien souvent immuable. Cette organisation sociale pyramidale, qui plaçait à son sommet les Blancs, au milieu les Métis et au plus bas les Noirs, datait de la période esclavagiste, mais n'avait été jusqu'alors que très faiblement remise en question depuis 1834, date de l'émancipation. Ken Post dépeint la situation comme suit :

With few exceptions, to be black in skin and African in appearance was to be poor. To be « brown » - that is, of mixed race - was to belong to an ambivalent category whose members ranged from poor to affluent, but with the majority in clerical or higher positions. Much depended here upon the exact degree of racial mixture, hence the fantastic sensitivity to skin colour, hair texture, shape of nose and lips and other « tell-tale » characteristics. It is not exaggeration to say that « fair » skin and « good » hair and features were the passports to better jobs; the more acceptable they were in terms of the dominant white values, the higher might one expect to rise. (Post, 1970, 188-189)

L'apparence physique, en l'occurrence la couleur de peau, est marqueur de l'appartenance socio-économique. Elle conditionne également la position politique occupée par le groupe qu'elle désigne, notamment au travers des

questions de représentation ou d'absence de présentation. La révolte rasta, par conséquent, passera aussi par le corps, l'apparence physique et vestimentaire. Dans le cadre de notre étude, soulignons que la hiérarchie établie sur trois niveaux, dans la colonie britannique, par son histoire, ne laissa en réalité que très peu de place aux nuances. Dans les faits, la société jamaïcaine, issue de ce contexte spécifique, a construit une opposition frontale de type dichotomique par laquelle les Noirs et Blancs se retrouvent dos à dos et à l'intérieur de laquelle les Métis, les Chinois, les Indiens ou les Syriens, n'occupent que très peu d'espace dans un débat qui oppose les très riches aux très pauvres. Les autres catégories sociales - et donc raciales - ne jouent qu'un rôle intermédiaire entre les deux extrémités de la pyramide insulaire. Dans la Jamaïque des années 1930, les Noirs constituaient les trois quarts de la population totale. Pour ce groupe, être né noir ne signifiait pas uniquement être moins influent que les autres groupes. C'était un signe de dénuement total. (Post, 1970, 189).

3.4 Les Afro-jamaïcains et le rapport au christianisme : les religions africaines, caribbéennes face aux églises méthodistes et baptistes

Avant d'aborder la question de la religion et plus précisément de la religion chrétienne dans la zone caraïbe, il est impératif de se pencher sur celle du christianisme européen. En effet, si à l'époque de Christophe Colomb et de la découverte du « Nouveau Monde », il était encore question de la « *respublica christiana* » - soit un Etat de droit, mais un Etat de droit canon, transcendant les divers Etats temporels, de droit civil et purement

humain¹⁶⁴ - la notion commençait néanmoins à s'estomper au profit du sentiment grandissant d'appartenance nationale pour les nations d'Europe occidentale. Cependant, ces nouvelles aspirations et identifications nationalistes conservèrent la croyance en une unité de l'Europe occidentale, fondée sur la base commune de sa civilisation. Dominait alors l'idée que cette civilisation puisait sa source essentiellement dans la religion chrétienne. Ainsi, l'un des résultats produits par les entreprises coloniales fut l'exportation outre-Atlantique des mœurs et traditions européennes, au cœur desquelles la religion chrétienne occupait une place prépondérante :

As explorers, discoverers, *conquistadores* and traders sought to open up the region for economic exploitation, missionaries and priests sought to introduce what they considered to be the blessings of European civilization to the indigenous peoples and to incorporate them into the fold of Catholicism - the religion of the *respublica christiana*. [...] The task of christianising the indigenous peoples was entrusted to the church. In this regard, the church functioned as an agency of the Crown. (Bisnauth, 1996, 12-13)

Dans les territoires européens des Amériques, puisqu'il revenait aux différentes couronnes de tracer les délimitations géographiques des paroisses et diocèses, ces dernières coïncidèrent invariablement avec le découpage politique des territoires. Cela créa, *de facto*, un rapprochement des deux pouvoirs.

En Jamaïque et dans toute la zone caraïbe anglophone, la question du sous-effectif fut l'un des problèmes majeurs auquel durent se confronter les églises de dénomination luthérienne (protestante évangéliste), calviniste (réformatrice), puritaine (de doctrine calviniste et presbytérienne dans leur

¹⁶⁴ Sur le rapport entre politique et religion dans l'Europe moderne, se reporter aux deux ouvrages suivants : Charles-Olivier Carbonnell et alii, *Une histoire européenne de l'Europe, mythes et fondements (des origines au XVe siècle)*, Toulouse : Privat, 1999 et Jean-Louis Chabot et alii, *L'Héritage religieux et spirituel de l'identité européenne*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 2004.

organisation) et anglicanes en activité. Les terres nouvellement acquises étaient chacune systématiquement divisées en paroisses, dès que se mettait en place l'organisation administrative des territoires (Long, 1774). Cependant, nombreuses étaient les églises – et les paroisses – qui se retrouvaient sans représentants ecclésiastiques et/ou sans églises. De ce fait, pour les représentants de l'Eglise Anglicane par exemple, l'Evêque de Londres se retrouvait pratiquement dans l'obligation de choisir ses pasteurs parmi des personnes bien en deçà des qualifications normalement requises par l'Eglise anglicane métropolitaine. De surcroît, ce personnel religieux comprenait un grand nombre d'hommes qui n'étaient pas nommés par les instances religieuses métropolitaines, mais par la population locale. Ces nominations se voyaient alors approuvées et entérinées par le gouverneur insulaire, davantage soucieux de remplir à tout prix les paroisses et les églises placées sous sa juridiction. Ce phénomène explique pourquoi avant l'année 1825, il n'y avait eu aucune nomination d'évêque dans les Caraïbes britanniques. Seuls les prêtres étaient en poste dans les îles. Cette situation posait assez rapidement la question de la discipline du clergé, tant au niveau de la piété que des qualifications strictement liturgiques et théologiques. Dale Bisnauth, spécialiste des religions dans les Antilles, décrit la situation de l'Eglise dans la Jamaïque du XVIII^e siècle en ces termes :

It was little more than a respectable and ornamental adjunct to the state, the survival of a harmless home institution which would not have been tolerated (apparently by the white plantocracy whom it served and who largely comprised it) had it shown any signs of energy and activity which were not in keeping with the character and role that its membership had assigned to it.[...] The salaries of clergymen (who were thought of as the 'church') were voted by the planter-Assemblies. Clergymen held office at the pleasure of the Governor. At the level of the vestry, which was composed of planters and which functioned as a civil as well as an ecclesiastical body, were dictated the policy and the

programme of the parish church. (Bisnauth, 1989, 59-61)

Etait-ce donc cette église totalement instrumentalisée et contrôlée (salaires et missions) par la classe des planteurs qui devait s'occuper de l'instruction religieuse des esclaves? Il devint alors difficile de faire une distinction nette entre la classe dirigeante, les grands propriétaires et le discours religieux diffusé par l'église locale. Cette image de l'église, telle qu'elle fut initialement représentée dans les îles, loin du regard et du contrôle de la métropole, est celle qui fut mémorisée et intériorisée par la population esclave. Cette première étape implique la représentation d'une figure divine envisagée sous les traits d'un Blanc, propriétaire terrien, défenseur de l'institution esclavagiste et au service intégral de la communauté des planteurs.

Dans les premiers temps de la colonisation du « Nouveau Monde », les Britanniques, à l'instar des Néerlandais, mais contrairement aux Français et aux catholiques en général, n'eurent nullement pour but de transmettre et de partager leurs croyances avec les Amérindiens, dans un premier temps, et avec les esclaves africains, ensuite.

Those were the days when it was widely felt by Europeans that the blessings of Christendom were properly the heritage of Europeans and that to extend the gospel to non-Europeans was to barbarise it. [...] The impact therefore of these religions on the Amerindians and the African slaves was, at best, negligible. (Bisnauth, 1996, 77)

Les Quakers firent partie des groupes de protestants qui furent, les premiers, conviés à se rendre dans le « Nouveau Monde » au XVIIe siècle. En 1665, ils firent leur apparition sur le sol jamaïcain. Ils adoptèrent d'emblée une attitude différente et libérale envers les esclaves qu'ils invitèrent à participer à leurs congrégations. Dès 1755, les Quakers des

Antilles interdirent à leurs membres de prendre part à la traite négrière de quelque manière que ce soit et militèrent pour l'abolition de celle-ci ainsi que celle de l'esclavage. Par conséquent, il s'agit de se pencher sur les facteurs qui pesèrent dans la conversion au christianisme des esclaves et de leur rapport à la religion européenne dans un contexte de créolisation.

Puisque les Africains ont, depuis les débuts de la colonisation britannique des Antilles, constamment constitué une majorité numérique écrasante, chaque aspect de la vie de la région, ce qui inclut la vie religieuse, fut teinté par cette présence. Il est donc nécessaire et d'analyser les continuités culturelles africaines qui se matérialisèrent dans ce contexte. Mais avant toute chose, le domaine spécifique des phénomènes religieux de la diaspora noire/africaine des Amériques implique la prise en compte des différentes visions du monde qui y sont élaborées. Pour ce faire, nous nous appuierons sur la définition de celles-ci proposée par l'anthropologue jamaïcain Barry Chevannes :

In my use of the term, worldview encompasses (a) cosmology, or the systematic beliefs about the nature and origin of the world, the ordering of its constituent parts, and theory of causation; (b) ethics, or the principles and values guiding daily life and relations between people and; (c) the system of meaning and symbols. (Chevannes, 1998, xvi)

Cette définition permet de mettre en lumière la spécificité des traits de religions africaines qui ont été relevés dans les Caraïbes par Roger Bastide, Melville Herskovits (1958 ; 1966) et Orlando Patterson (1967). Ce dernier s'est plus particulièrement intéressé aux manifestations de ces religions dans le contexte jamaïcain. Selon le sociologue américain d'origine jamaïcaine,

les croyances d'origine africaine de l'île sont visibles à travers le monde des esprits, le culte des ancêtres et les rites mortuaires. Herkovits et Parrinder (1969 ; 1970¹⁶⁵), ont tous deux démontré l'existence d'une uniformité religieuse relative tout le long de la côte guinéenne en Afrique. Les figures du *myal* et de l'*obeah* seraient issus de cette région. La figure du premier est connotée positivement et fait référence à un individu – un homme ou une femme - qui posséderait une connaissance des herbes médicinales, une sorte de guérisseur. La seconde figure est connotée négativement dans la mesure où elle désigne un individu - homme ou femme – qui se distingue par sa capacité à manier les esprits maléfiques, tout en étant connaisseur des herbes médicinales qu'il/elle utiliserait à mauvais escient (Moses, 1993, 24). Néanmoins, les deux figures semblent avoir joué des rôles de premier plan dans les révoltes d'esclaves. Ce qui implique que, dans les faits, la religion des esclaves n'était ni une alternative à la résistance ni une échappatoire aux problèmes rencontrés. La religion pratiquée par les esclaves et leurs descendants fut un instrument par le biais duquel une conscience révolutionnaire fut en mesure de prendre forme. La religion des Noirs des Amériques peut alors servir de support à l'esprit du nationalisme noir (Moses, 1993, 24).

Une fois transportées outre-Atlantique, les expressions religieuses africaines ne célébraient pas la vie dans la joie ou de manière ouverte. Les idées de joie et de vie, cependant, assistaient les Africains d'origine dans leur lutte pour leur survie face aux conditions dures et oppressantes de la plantation. Les pratiques religieuses venues d'Afrique intégrèrent les

¹⁶⁵ Geoffrey, Parrinder, *West African Religion: A Study of the Beliefs and the Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, London: Epworth Press, 1969. Du même auteur, *African Traditional Religion*, Westport, Conn.: Greenwood, 1970.

techniques de survie élaborées par les esclaves, au point d'en constituer la partie la plus importante. L'anticipation d'un avenir meilleur était vécue avec beaucoup d'anticipation. Cela se reflétait dans l'extase des danses et des autres rituels qui constituaient les cultes. Cependant, d'un point de vue général, les pratiques religieuses visaient à gérer l'angoisse quant à la manière dont devaient être surmontés les divers moments critiques de l'existence. L'objectif était d'éviter les traumatismes trop profonds. Ainsi, les idées et pratiques religieuses africaines façonnèrent la perspective à travers laquelle les Africains des Caraïbes perçurent et acceptèrent le message chrétien. Avec le temps, cette perspective fut renforcée par la piété protestante, avec une insistance particulière placée sur la notion de vie après la mort. Cette perspective affecta également les Africains des Antilles, dans la mesure où, pendant la période de l'esclavage, la religion chrétienne fonctionna comme un agent puissant de contrôle social. Une fois l'abolition de l'esclavage en vigueur, le christianisme se transforma en un critère/facteur déterminant d'évolution sociale (Bisnauth, 1996, 100).

Comme nous l'avons déjà mentionné, la Jamaïque était l'une des colonies britanniques les plus turbulentes (Patterson, 1970). Peu de possessions européennes situées dans les Amériques peuvent s'enorgueillir d'avoir forcé à deux reprises la puissance coloniale dont ils dépendaient à la négociation et la cohabitation, comme cela fut le cas pour les Marrons en 1739 et 1795. Les événements de Noël 1831, qui s'étendirent jusqu'au début de l'année 1832, portèrent un dernier coup aux résistances anti-abolitionnistes. L'esclavage aboli, la révolte paysanne de 1865 (Morant Bay) coûta la carrière à un gouverneur, et obligea la classe dominante

blanche à passer sous le contrôle direct de Londres. Ainsi, la résistance des Noirs de Jamaïque constitue une véritable tradition dont les origines sont très anciennes et qui s'est développée le plus souvent dans la partie intérieure de l'île. Celle-ci comprenait plusieurs espaces qui étaient alors difficilement accessibles. Les terres intérieures de l'île furent également l'endroit où la classe émergente des paysans, apparue à partir de 1838, vint se réfugier, et c'est là qu'elle façonna sa culture.

Cependant, la religion a de tout temps été l'institution qui fut au centre de la tradition de résistance des Noirs de Jamaïque. Que la résistance ait fait surface de manière coercitive ou par le biais de l'élaboration et du maniement de formes et symboles touchant au langage, aux contes et proverbes ou à la mise en place d'institutions alternatives, la religion est demeurée à travers les siècles le moteur de la paysannerie jamaïcaine. On assiste à la Jamaïque à un phénomène de double adhésion religieuse (« dual membership ») (Chevannes, 1998, 2) qui implique que sous couvert de s'affilier à une église chrétienne¹⁶⁶, les Jamaïcains noirs possédaient simultanément une seconde affiliation à une religion syncrétique d'origine africaine (« African-derived »), dans laquelle ils étaient souvent plus actifs que dans la première. Cette pratique débuta à la fin du XVIII^e siècle, période pendant laquelle la conversion au christianisme fut entreprise par des missionnaires de dénominations diverses, bien que principalement protestantes. Ce phénomène sous-entend deux choses. Premièrement, bien que les autorités sociales et religieuses les aient combattues, ces religions

¹⁶⁶ Pour exemple, dans les recensements établis sur l'île de 1921 à 1943 font de l'Eglise Anglicane la dénomination principale jamaïcaine. En termes d'affiliation, l'Eglise Anglicane et l'Eglise Catholique (moins importante) englobaient à elles deux plus de 90% de la population. Les 10% restants se partageaient entre cultes divers, parmi lesquels on retrouve les cultes revivalistes. Voir Barry Chevannes *ibid*, p. 395.

synchrétiques africaines ont conservé leur importance aux yeux des esclaves et de leurs descendants. Deuxièmement, la conversion au christianisme n'a pas permis d'effacer des sensibilités religieuses remontant jusqu'à l'Afrique, bien que celles-ci aient survécu de manière clandestine.

Le « revivalisme » est le développement, à travers l'histoire, d'idées et de pratiques religieuses nées du mélange de trois sources distinctes : le *myalisme*, le christianisme, et le Grand Renouveau (*Great Revival*) de la fin du XIX^e siècle (Chevannes, 1998, 6). L'apparition du *myalisme*, en 1760, se produisit lors de la rébellion menée par Tacky. En effet, cette révolte se distingua des précédentes par l'unité dont elle fit preuve. Pour la première fois de l'histoire de la Jamaïque coloniale, une révolte fut planifiée et visait à unifier les différents groupes ethniques. Jusqu'alors, les révoltes s'étaient déroulées selon l'appartenance ethnique africaine, avec notamment les groupes akans et koromantyns faisant preuve d'un dynamisme militaire sans relâche (Schuler, 1979). La fédération des différents groupes ethniques contribua alors à la naissance d'une religion panafricaine, qui mélangeait les croyances de l'ensemble des groupes représentés sur l'île. Ces croyances partageaient une vision commune de la multiplicité de l'âme humaine qui se divise entre l'âme, l'esprit et l'ombre. L'âme se dirigera vers l'équivalent de l'Enfer ou du Paradis après la mort, l'esprit a la capacité de voyager la nuit, et enfin l'ombre représente l'intériorité de l'individu, dont l'ombre visible n'est que le reflet tangible. Monica Schuler situe l'origine de l'appellation *myal* en Afrique centrale, en soutenant que la capacité de cette religion à absorber facilement des autres influences est caractéristique des religions de cette région africaine. Il ne reste pas d'informations précises sur la pratique

de cette religion au XVIII^e siècle. Néanmoins, Barry Chevannes nous rappelle que les récits accessibles décrivant l'action menée par Tacky et ses troupes font mention de sociétés secrètes et de rebelles buvant du sang sacrificiel, de manière proche des pratiques vaudoues du Bois Caïman de Saint-Domingue, où la révolte d'esclaves explosa en 1791 (Chevannes, 1998, 7). Le *myalisme* revêt ainsi une orientation révolutionnaire. Il se caractérise par sa fonction de guérisseur, car il prend en compte les causes spirituelles de la maladie et du désordre social. Le *myalisme* s'oppose également à l'*obeah*. La technique maléfique utilisée par les chefs religieux, eux-même appelés *obeahs* est l'attaque des individus en s'en prenant à leur ombre. Les *myalmen* et les *myalwomen* occupaient donc la fonction de docteur. Dans leur opposition aux *obeahs*, les adeptes du *myal* utilisaient la possession¹⁶⁷.

La seconde source d'inspiration du revivalisme est la religion chrétienne. Celle-ci n'est apparue dans la vie des populations afro-caribéennes que dans le dernier quart du XVIII^e siècle (Bisnauth, 1996 ; Chevannes, 1998, Schuler, 1979). Le prosélytisme de l'Eglise morave avait débuté dès la moitié du XVIII^e siècle, mais l'impact de la religion chrétienne ne devint décisif qu'à l'arrivée à la Jamaïque des Eglises baptistes, qui fut accélérée par la fuite de loyalistes britanniques lors de la Guerre d'Indépendance Américaine. Ces loyalistes en fuite prirent soin de faire voyager leurs esclaves avec eux. Parmi ceux-là, certains étaient déjà

¹⁶⁷ Lors de l'importante manifestation *myal* (« Great Myal Procession ») qui se déroula en 1842, des groupes d'hommes-*myal* se réunissaient la nuit tombée afin d'entrer en transe au moyen de chants et de danses. Ensuite, les leaders du culte menaient leurs troupes à la poursuite et, le cas échéant, la destruction des *obeahs* et la libération des « ombres » des victimes de ces derniers, Barry Chevannes, « Introducing the Native Religions of Jamaica », in Barry Chevannes (dir.), *Rastafari and Other Afro-Caribbean Worldviews* New Brunswick, NY : Rutgers University Press, 1998, p. 7.

devenus des chrétiens pratiquants et même des pasteurs. Ce fut le cas de George Liele¹⁶⁸ et George Lewis qui créèrent la première église baptiste en 1783, nommée *Ethiopian Baptist Church* (Erskine, 2005, 8). Le succès de la nouvelle religion fut immédiat, mais très vite aménagé par les esclaves de manière à rentrer dans leur cadre de référence *myal*. Cette appropriation de la doctrine baptiste par les esclaves fut possible grâce à trois raisons majeures. Premièrement, l'autonomie dont bénéficiaient les guides charismatiques (les « bergers ») qui se trouvaient à la tête de leurs fidèles (le « troupeau »). Ensuite, du fait du fonctionnement même de la *Native Baptist Church*, l'adhésion à l'église baptiste ne remet nullement en cause l'adhésion au *myalisme*.

Sous couvert de l'*Eglise Native Baptist*, la révolte menée par Samuel Sharpe, connue sous le nom de « Sam Sharpe Rebellion » ou « Baptist War » de 1831 fut également basée sur le *myalisme*. Enfin, l'arrivée sur l'île en 1860 de la ferveur religieuse du renouveau chrétien (*Great Revival*), partie d'Irlande et qui avait auparavant voyagé en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, contribua à faire enfler les rangs des croyants de toutes les dénominations. La ferveur fut cependant de courte durée, car les pratiques héritées du continent africain – telles que les convulsions et la possession – ne tardèrent pas à effectuer leur retour. Ainsi la période du renouveau chrétien donna naissance à deux nouvelles pratiques : *Zion* et *Pukumina*.

A partir de 1861, les éléments africains, qui furent un temps masqués par le renouveau de ferveur religieuse chrétienne apporté par le revouveau

¹⁶⁸ L'histoire personnelle de George Liele, (Albert, Raboteau, *Slave Religion : 'The Invisible Institution' in the Antebellum South*, New York : Oxford University Press, 1978 ; Noel Erskine, *From Garvey to Marley : Rastafari Theology*, Gainesville : The University Press of Florida, pp 2005) également épilé « Lisle » (Barry Chevannes, *ibid*, 1998), a été traitée dans la section de notre travail consacrée au christianisme afro-américain (2.3).

chrétien, refirent surface dans les cultes au point de créer une scission avec le christianisme orthodoxe. Les racines de ce mouvement religieux étaient à la fois africaines et chrétiennes (Seaga, 1982, 1). Les missionnaires en activité sur l'île (Baptistes et Moraves) furent à l'origine de cette vague, et plus particulièrement les Baptistes. Cependant, les moyens pour atteindre le salut étaient bien plus africains qu'européens. En effet, le *myal*, selon lequel il n'existe pas de séparation entre le « monde spirituel » et le « monde temporel » joua une nouvelle fois un rôle prépondérant en donnant naissance aux pratiques de la *pukumina*¹⁶⁹ et du *Zion*. Le culte *pukumina* fut probablement introduit sur l'île par l'intermédiaire des travailleurs engagés africains arrivés en Jamaïque à partir des années 1840 (Schuler, 1980). A ce sujet, Monica Schuler avance le chiffre de 8 000 Africains originaires d'Afrique de l'ouest et d'Afrique centrale, partis de Sierra Leone et de l'île de Sainte-Hélène pour arriver à la Jamaïque britannique à la seconde moitié du XIXe siècle¹⁷⁰. A la lumière de ce phénomène, les héritages culturels afro-jamaïcains ne découlèrent donc pas de la période de l'esclavage, mais des différents groupes ethniques ayant fait partie de la catégorie des travailleurs engagés de l'époque (« indentured servants »). Parmi ceux-ci, les Yoruba étaient les plus nombreux (Schuler, 1980, 9).

Ces pratiques religieuses furent principalement le fait d'individus

¹⁶⁹ Albert Raboteau, *ibid*, 1978, emploie le terme « Poccomina », Edward Seaga, *Revival Cults in Jamaica : Notes toward a Sociology of Religion*, Kingston, Jamaica : The Institute of Jamaica Publications, 1985, parle de « Pukkumina » et Barry Chevannes, *Rastafari : Roots and Ideology*, Syracuse : Syracuse University Press, 1994 ; *Rastafari and Other Caribbean Worldviews*, New Brunswick, NJ : Rutgers University Press, 1998, utilise « pukumina ». Les différences orthographiques qui apparaissent chez chacun ne semblent pas, cependant, refléter de différence au niveau du contenu de la pratique religieuse.

¹⁷⁰ Sur une période allant de 1841 à 1865 et sur un total de 31 921 travailleurs africains qui furent répartis sur l'ensemble des colonies britanniques des Caraïbes, Monica Schuler, *'Alas, Alas, Kongo' : A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1980, p. 1-2.

issus des classes les plus démunies : travailleurs, vendeurs des marchés, aides ménagères, pêcheurs, main d'œuvre portuaire. La pratique du culte *pukumina* fut un phénomène plutôt urbain. Les groupes de la ville étaient généralement plus actifs que ceux situés dans les zones rurales. A Kingston, les activités de ces groupes restèrent concentrées dans les parties ouest et sud-ouest de la ville, où les traditions et pratiques culturelles tendaient à être maintenues plus systématiquement que dans les autres quartiers. L'appartenance aux cultes revivalistes ne jouissant pas alors d'un bon positionnement dans l'échelle de valeurs chrétiennes dominantes, les membres s'en cachaient en s'affiliant de manière ostentatoire aux églises baptistes ou anglicanes (Seaga, 1982, 5). Les groupes revivalistes et *Zionistes* sont essentiellement composés de femmes. Celles-ci peuvent également accéder à des postes de « leader » dans les deux groupes, bien que cela soit plus fréquent dans le culte *Zion* et assez rare chez *Pukumina*. Les pratiques des cultes *Zion* et *Pukumina* reposent sur la croyance en esprits résidant dans le ciel, pyramide à la tête de laquelle se trouve Dieu, puis les anges, puis les archanges. La distinction entre les deux pratiques se situe au niveau des rituels. En effet, alors que *Zion* ne s'intéresse qu'aux apôtres et aux prophètes parmi les esprits terrestres, *Pukumina* a de plus la volonté d'apaiser les esprits maléfiques (comme les anges déchus) et de leur rendre hommage. L'*Obeah Law* de 1898 et les *Night Noises Prevention Laws* de 1911 furent des exemples de lois qui visaient à limiter les activités de ces deux groupes. A la fin du siècle, le revivalisme subit une ultime évolution à travers les activités d'un prophète-guérisseur du nom d'Alexander Bedward.

Le pasteur Alexander Bedward (1859-1930), incarna l'une des dernières formulations de la doctrine revivaliste, soit une nouvelle évolution du *myalisme*. En 1895, il organisa la marche sur Kingston, la capitale, pour y affronter ceux qu'ils décrivait comme ses « ennemis » (les Blancs) et mettre un terme à la domination des Blancs. Pour cela, il fut arrêté, jugé et accusé de sédition par les autorités. En 1920, Bedward prophétisa la fin du monde et l'ascension au Paradis de tous les vrais croyants. Cette fois, il fut interné dans un hôpital psychiatrique dans lequel il mourut une décennie plus tard. A cette époque, Alexander Bedward faisait partie des leaders afro-jamaïcains qui étaient les plus influents, juste derrière Marcus Mosiah Garvey, que Bedward lui-même considérait comme son compagnon de lutte. Cette idée provenait du fait que le second prénom de Garvey – Mosiah – est un mélange de « Moses » (Moïse en anglais) et « Messiah » (Messie). Pour les membres de la congrégation de Bedward, il devint alors évident que Garvey était le prophète et Bedward le prêtre, à l'image du couple fraternel Moïse-Aaron dont il est question dans l'Exode biblique (Erskine, 2005). Ces deux hommes avaient pour mission de mener les Afro-jamaïcains vers la Terre Promise.

3.5 Migrations jamaïcaines au début du XX^e siècle

L'histoire des migrations jamaïcaines de la moitié du XIX^e siècle aux années 1930 ne se comprend qu'à partir de celle du fonctionnement économique des colonies britanniques antillaises. Jusqu'au XIX^e siècle, l'économie de cette région fut basée sur la production et le commerce agricoles, dans le cadre d'un système de plantation qui fut instauré dès

l'acquisition des territoires¹⁷¹ dans la seconde moitié du XVIIe siècle. D'abord exclusivement dépendante de la culture et la vente du sucre de canne, l'économie de la Jamaïque reposa également sur celle de la banane à la fin du XIXe siècle. La culture, le raffinement, l'exportation et les fluctuations des cours des marchés du sucre, puis de la banane, sont autant d'éléments qui ont guidé les déplacements des individus dont l'activité professionnelle dépendait de ces facteurs.

La production régionale de sucre passa de 185 000 tonnes pour la décennie 1820-1829 à 312 000 tonnes pour la décennie 1920-1929¹⁷². Pour sa part, la production de sucre jamaïcaine connut un déclin significatif à partir de 1845. En effet, la production sucrière insulaire qui atteignait 33 279 tonnes en 1845, chuta annuellement jusqu'en 1899, date à laquelle elle atteignit 19 123 tonnes¹⁷³. La production de sucre fut pratiquement divisée par deux en l'espace d'un demi-siècle. Quant au prix du sucre, qui était fixé par la capitale métropolitaine, il traversa également une période de crise, à partir de 1840, qui fut causée par la compétition émanant des productions cubaines et brésiliennes. Les statistiques présentées par Winston James (1998, 16) nous informent que le prix du sucre par *hundredweight*¹⁷⁴ était de 41 shillings en 1836 et monta jusqu'à 48 shillings par *hundredweight* en 1940. Mais le prix du sucre chuta constamment, à l'instar

¹⁷¹ Parmi lesquels nous citerons : la Jamaïque, la Barbade, Trinité, Guyana.

¹⁷² Statistiques fournies par l'analyse des chiffres officiels effectuée par J. R. Ward, *Poverty and Progress in the Caribbean, 1800-1960*, London : Macmillan, 1985, p. 27.

¹⁷³ David Watts, *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Change since 1492*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 496.

¹⁷⁴ Unité de mesure qui équivaut à 50 802 kilogrammes chez les Britanniques et 45 359 kilogrammes chez les Américains.

de sa production. Ainsi, en 1870, son prix était de 23 shillings par *hundredweight*, 20,5 shillings par *hundredweight* en 1880 ; 13 shillings par *hundredweight* en 1890 et 11, 25 shillings par *hundredweight* en 1900. Le prix du sucre perdit près du quart de sa valeur en un demi-siècle. Les exploitations agricoles furent elles aussi frappées par la crise du sucre (production et prix de vente). Au nombre de 670 en 1836, les exploitations agricoles dont la spécialité était la culture et le raffinement de la canne à sucre n'étaient plus que 162 en 1870 et 74 en 1910. Cependant, si le nombre des domaines diminua de manière vertigineuse, tel ne fut pas le cas pour la taille des plantations. En effet, sur la même période, on assista à un accroissement de la taille des plantations du fait de la consolidation des terres, qui devinrent alors accessibles uniquement aux planteurs les plus riches. Pour les travailleurs noirs, cela signifiait que moins de choix et d'opportunités de travail s'offraient à eux¹⁷⁵ (James, 1998, 16). Enfin, de 1869 à 1880, l'espace agricole insulaire consacré à la culture de la canne à sucre diminua de 45%, notamment à cause du développement de la culture de la banane. La culture bananière visait à pallier la crise du sucre qui survint à partir de 1880. Le fond du problème était, en réalité, le passage d'une économie basée sur l'agriculture à une économie basée sur l'industrie et les services.

¹⁷⁵ Aussi, entre 1871 et 1911, le nombre de personnes employées dans le secteur de l'agriculture baissa de 10%. En 1871, les ouvriers agricoles représentaient 68% de la population active jamaïcaine. Ils n'en représentaient plus que 58,5% en 1911, Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia : Caribbean Radicalism in Early Twentieth Century America*, London and New York: Verso, 1998, p. 22. L'alternative au travail agricole devint alors le travail domestique, un secteur qui se développa parallèlement à celui des professions libérales. De 1861 à 1911, le nombre de docteurs, dentistes, avocats, enseignants et fonctionnaires doubla quasiment, passant de respectivement de 2 489 à 9 211, Winston James, *ibid*, 1998, p. 360, tableau 1.6.

De l'abolition de l'esclavage à la première moitié du XXe siècle, les changements qui survinrent dans l'économie nationale et internationale, auxquels s'ajoutèrent les deux conflits mondiaux, donnèrent lieu à des échappatoires pour les descendants d'esclaves en raison de la demande de main d'œuvre. Le problème qui apparut alors fut celui du lieu de travail. Cette question posa ainsi le dilemme auquel se trouvaient confrontés les travailleurs : choisir entre le gain économique ou sauvegarder la cellule familiale. Cependant, la misère économique était telle que le plus fréquemment, la cellule familiale était sacrifiée. La majorité des agriculteurs devaient sortir du carcan des mesures prises par les planteurs qui visaient à limiter leur liberté de mouvement pour les empêcher de partir vers des destinations où le travail était mieux rémunéré. Par exemple, de 1893 à 1904, trois mesures furent prises par les autorités afin de limiter l'émigration en dehors de l'île. La première d'entre elles, la « Emigration Protection Law » de 1893, fut suivie par la « Emigrants Protection Law », qui elle-même fut amendée en 1904. La première loi instaura le système de permis d'émigration, qui pour être obtenu, nécessitait la caution d'un ou plusieurs garants. La seconde loi et son amendement créèrent une nouvelle taxe dont devaient s'acquitter les émigrants avant leur départ (les « departure taxes »).¹⁷⁶

Le bois et les minéraux étaient les industries d'extraction financées par les compagnies américaines et européennes dans plusieurs îles de l'archipel des Antilles. La Jamaïque, pour sa part, fut exploitée pour sa richesse considérable en bauxite, minéral nécessaire à la production de

¹⁷⁶ Le montant de cette taxe de départ s'élevait à une livre sterling et cinquante shillings (1, 5 £) pour le Panama en 1904, une somme énorme pour l'époque.

l'aluminium. L'ensemble de l'île bénéficia des retombées de l'extraction de la bauxite jusqu'à la Crise de 1929 qui provoqua une vague de chômage massive et persistante. C'est donc dans la région des Antilles que les flux migratoires prirent le plus de vigueur. Les dynamiques internes et externes, régionales et internationales de ces vagues migratoires furent multiples tout au long de l'histoire de la région. Leur début remonte à l'année 1835.

Sur la période qui s'étendit de 1835 à 1885, les migrations se produisaient de manière interne ou régionale. Elles menaçaient la bonne marche de l'industrie du sucre jamaïcaine. Par conséquent, afin de pallier les difficultés qu'ils rencontraient avec leurs anciens esclaves, les planteurs s'assurèrent l'aval de la métropole pour organiser la venue sur l'île de travailleurs étrangers à la région. Ceux-ci furent issus de deux sources distinctes. Le premier groupe était constitué d'Africains qui se trouvaient à bord des cargos clandestins qui continuaient d'alimenter l'île et la région depuis l'abolition de la traite dans les possessions britanniques en 1807. Dans le rôle qu'elle s'octroya de « police des mers », la *Royal Navy* se lançait à la recherche de tels cargos, dont elle confisquait la marchandise. Entre 1839 et 1867, 36 120 d'entre eux furent redistribués dans les possessions britanniques de la région (Gomez, 2005, 164 ; Schuler 1980). Avant ces dates, la *Royal Navy* avait prit pour habitude de rediriger ces cargos clandestins vers les côtes d'Afrique de l'ouest, particulièrement vers les territoires africains de la Sierra Leone et de l'île de Sainte-Hélène. La présence de ces Africains dans les possessions britanniques des Caraïbes ne

fut pas sans incidences sur le renouvellement culturel, spirituel et religieux, ainsi venu d’Afrique¹⁷⁷.

Le second groupe était constitué de travailleurs originaires du sous-continent indien et de Chine. Entre 1838 et 1917, environ 500 000 travailleurs engagés furent importés dans toute la région¹⁷⁸ (Gomez, 2005, 164). Ces arrivées donnèrent lieu à l’émergence de tensions entre les nouvelles communautés (à l’exception des Africains) et les travailleurs afro-jamaïcains. En effet, si les deux groupes étaient au départ liés par leur statut commun de travailleurs, les nouveaux arrivants, du fait de leur couleur de peau, intégrèrent la catégorie sociale des « coloreds » (gens de couleur).

Cette classe, inférieure à celle des Blancs, constituait néanmoins la classe intermédiaire, supérieure à celle des Noirs. L’impact culturel des nouvelles communautés est décelable dans l’introduction de nouvelles pratiques religieuses (telles que l’islam), culinaires (utilisation du curry) et musicales (notamment les instruments). Nous verrons d’ailleurs dans la section consacrée à l’émergence du rastafarisme comment l’influence de cette population s’est manifestée dans la langue, la consommation de la ganja et la coiffure (les *dreadlocks*) des adeptes du rastafarisme. Enfin, à partir de 1865, l’arrivée des travailleurs engagés coïncida avec celle des fonctionnaires de l’administration coloniale, suite au changement de statut de l’île dans l’empire britannique. En effet, l’une des conséquences de la révolte de Morant Bay de 1865 fut la dissolution de l’Assemblée représentative insulaire.

¹⁷⁷ Voir la section précédente sur les religions afro-jamaïcaines (3.4).

¹⁷⁸ A la Jamaïque, mais également à la Trinité, la Grenade, la Martinique, à Sainte-Lucie et Saint-Vincent.

Les migrations des Jamaïcains prirent, dès 1885, une orientation internationale (Gomez, 2005, 163). Les destinations les plus communes étaient alors le Panama, Cuba, la République Dominicaine, le Costa Rica et les Etats-Unis. Initialement entreprise par les Français à partir de 1880, la direction du chantier de la construction du Canal de Panama passa sous le contrôle des Etats-Unis de 1903 à 1914. L'énormité du chantier et son besoin constant en main d'œuvre fournirent l'impulsion à l'ensemble de l'activité migratoire de la période et de la région. Dès 1903, on décomptait 44 000 Antillais travaillant sur le chantier panaméen. La vaste majorité de ceux-ci étaient issus de la Jamaïque et de la Barbade. Lorsque la construction du Canal fut achevée en 1914, les estimations portent à une fourchette allant de 150 000 à 200 000, le nombre d'Antillais qui ont travaillé sur le chantier (Gomez, 2005, 165 ; James, 1998, 15). La firme américaine *United Fruit Company* prit ensuite le relais dans le recrutement de travailleurs pour ses plantations de sucre et de bananes, ainsi que pour la construction de chemin de fer en cours au Costa Rica voisin, mais aussi au Honduras, à Cuba et en République Dominicaine. 400 000 travailleurs Jamaïcains et Haïtiens se rendirent à Cuba entre 1913 et 1928. Après le Panama, la migration vers les autres pays d'Amérique centrale ne fut pas aussi profitable du fait du déclin de l'économie de ces pays dès le début de la Première Guerre Mondiale. Les migrants se redirigèrent alors vers les grands centres urbains des Etats-Unis, vers des villes telles que Miami et New York. La principale destination de cette vague d'immigration fut la ville de New York – et plus précisément le quartier de Harlem, qui accueillit plus de 130 000 Antillais entre les années 1900 et 1930 (Gomez, 2005, 165 ;

James, 1998). Bien que possédant une vision des classes sociales et « raciales » qui différaient grandement de celle des Etats-Unis, les Antillais rencontrèrent et se confrontèrent à la réalité afro-américaine.

Le flux migratoire des Antillais continua après la Deuxième Guerre Mondiale. La bauxite (à la Jamaïque) et le pétrole (à la Trinité) étaient à cette époque les industries principales de la région, mais dans la majorité des îles, la culture et l'exportation du sucre avaient été remplacées par celles de la banane. L'apparition de conglomerats qui régissaient sans partage l'industrie agro-alimentaire, couplée au phénomène de mécanisation grandissante des systèmes de production, provoquèrent l'effondrement de l'économie de plantation. Cet effondrement accrut le taux de le chômage et força davantage les travailleurs à partir chercher du travail là où il se trouvait. La période fut également marquée par le départ de certains vers la métropole européenne, de même que par la participation des sujets coloniaux aux deux conflits mondiaux sous l'étendard britannique. Les rangs de l'armée et le territoire de Grande-Bretagne permirent la rencontre avec les autres sujets coloniaux, et notamment les Africains du continent.

Kingston, la capitale, subit également l'impact de ces mouvements de population. Fondée en 1692, la ville devint la capitale de la Jamaïque coloniale à partir de 1872. Entre 1828 et 1921, la population de la ville de Kingston augmenta de 79%, passant de 35 000 à 62 700¹⁷⁹, mais de manière inégale (Clarke, 1975, 29). Sa population augmenta le plus rapidement entre

¹⁷⁹ En 1921, la population de la Jamaïque atteignait 850 000 habitants. Un demi-siècle auparavant, elle n'en atteignait que 500 000. Neuf ans plus tard (en 1930), elle était de 994 000 habitants, répartis entre 516 019 femmes et 478 000 hommes. Voir « Some Statistics of the Island Population », *Daily Gleaner*, 3 novembre 1930, article diffusant les statistiques établies par le *Registrar General's Department* britannique en 1929.

1921 et 1943. L'augmentation de cette période atteignit 101%, passant de 117 000 à 237 000 habitants¹⁸⁰. Les migrations internes de la Jamaïque ne sont pas survenues de manière abrupte après l'abolition définitive de l'esclavage en 1838. Ceci s'explique par le fait que si les planteurs avaient du travail à offrir de manière continue ainsi qu'un salaire convenable, les anciens esclaves acceptaient de rester sur les plantations. Néanmoins, certains de ces anciens esclaves ont très tôt décidé de se diriger vers les montagnes et collines de manière à cultiver la terre à leur propre compte. De ce fait, on dénombrait 109 000 terrains de moins de 5 arpents en 1922 (Clarke, 1975, 30).

Pour résumer la situation, entre 1881 et 1921 et en dépit de la taxation des départs mise en place au début du XXe siècle, environ 146 000 départs furent enregistrés, dont 46 000 vers les Etats-Unis (James, 1998) ; 45 000 vers le Panama principalement dans le cadre de la construction du Canal achevé en 1914, au moins 20 000 vers Cuba et les derniers 43 000 vers d'autres destinations (Clarke, 1975, 30). De 1880 à 1900, le nombre d'émigrants dépassait largement celui des immigrants internes ou externes. La situation évolua par la suite puisqu'entre 1921 et 1943, les migrations se réalisèrent alors davantage des zones rurales vers la capitale, tandis que dans une moindre mesure certains migrants partis à l'étranger revinrent s'installer sur leur île d'origine. A cette période, plus de 2000 ruraux arrivaient à Kingston annuellement (Clarke, 1975, 32). Ce phénomène donna lieu à une urbanisation massive des populations rurales. Selon Ken Post, entre les

¹⁸⁰ Pour information, de 1841 à 1921, la densité de la Jamaïque évolua de la façon suivante (en miles au carré) : 86 habitants entre 1841 et 1844 ; 132 en 1881 ; 188 en 1911 et 195 en 1921, selon les statistiques issues de l'ouvrage de George Roberts W., *The Population of Jamaica*, Cambridge : Cambridge University Press, 1957, p. 56.

recensements de 1921 et 1943, la population de la paroisse de Kingston passa de 63 700 habitants à 110 000, soit près du double en un peu plus de deux décennies. La paroisse voisine de St-Andrew, dans laquelle se trouvaient les quartiers les plus défavorisés de Kingston, vit sa population passer de 54 000 à 128 000, soit une population multipliée par près de 2,5 fois en 20 ans. L'immigration intérieure représentait alors 46% de l'augmentation de la population de Kingston et 64% de celle de St-Andrew. En 1943, près d'un cinquième de la population totale de l'île (19%) vivait dans la région Kingston-St-Andrew. (Post, 1970, 190, note 2; 1978)

Comme nous l'avons vu, l'économie traditionnelle jamaïcaine s'est principalement fondée, à travers les siècles, sur les cultures sucrières, puis bananières ainsi que sur l'emploi d'une main d'œuvre d'abord constituée d'esclaves, puis d'ouvriers bon marché. La crise que connut l'industrie du sucre à la fin du XIXe siècle, de même que les krachs boursiers de 1929, n'épargnèrent pas l'île¹⁸¹. Face au dénuement économique, à la malnutrition et à la maladie, la solution trouvée par les travailleurs agricoles fut l'émigration. Depuis la fin du XIXe siècle, les Jamaïcains avaient commencé à émigrer à l'étranger. Ils s'en allaient trouver de meilleures opportunités économiques au Panama, à Cuba ou aux Etats-Unis. Cependant, au vu des répercussions mondiales de la crise de 1929, il devint inutile d'émigrer vers l'étranger. Les émigrants eux-mêmes revenaient sur l'île. C'est à ce moment qu'est née, en Jamaïque, l'émigration des zones

¹⁸¹ En 1933, 1933 et 1935, les récoltes bananières, qui représentaient près de 60% des exportations jamaïcaines, furent anéanties par les ouragans qui frappèrent l'île. En 1938, pour les privilégiés qui parvenaient néanmoins à trouver du travail, les salaires des ouvriers ou des travailleurs agricoles travaillant entre 9 et 12 heures par jour oscillaient entre 2 et 3 shillings par jour, Ken Post, « The Bible as Ideology : Ethiopianism in Jamaica, 1930-1938 » in Christopher Allen et R. W. Johnson (eds.), *African Perspectives : Papers in the History, Politics and Economics of Africa Presented to Thomas Hodgkin*, Cambridge : Cambridge University Press, 1970, p. 189.

rurales vers les zones urbaines et l'apparition des ghettos qui en résulta. Traditionnellement, l'organisation syndicale des Antilles britanniques avait toujours été fortement cadrée et réglementée par les autorités qui avaient pour but de les limiter. Cependant, entre 1919 et 1929, décennie de prospérité économique relative due aux exportations de bauxite et de pétrole, certains acquis sociaux devinrent possibles. Toutefois, la crise de 1929 annihila ces avancées sociales. La hausse du chômage, à laquelle vint s'ajouter l'indifférence des autorités coloniales, conduisirent l'île aux turbulences sociales des années 1930. Celles-ci ne se contentèrent pas de revendiquer davantage de protection sociale pour les travailleurs, elles marquèrent également le début de la remise en cause du colonialisme. En 1938, la révolte qui éclata parmi les travailleurs de la paroisse de Saint-Thomas (lieu où se déroulèrent les événements de Morant Bay en 1865) réunit 1400 personnes armées de machettes et de bâtons. La violence des travailleurs fut durement réprimée par les autorités (Gomez, 2005, 169 ; Post, 1970).

En conclusion, la survie économique difficile dans les Antilles britanniques de 1835 à la fin des années 1930 engendra des phénomènes de migrations, de revendications syndicales, ainsi que d'agitation sociale. Parallèlement, ce contexte tumultueux contribua aussi à la conscientisation des classes les plus démunies aux affaires du monde et de la place des Noirs dans celui-ci. L'intérêt porté aux événements éthiopiens et la résurgence de la tradition éthiopianiste dans les années 1930 s'inscrivent dans ce cadre (Gomez, 2005, 173). Ken Post analyse ce contexte comme suit :

If Jamaicans' necessity in the 1930s provided little sustenance for the body, there might yet be some easement for the mind. Increasingly the

masses of West Kingston turned to Pocomania, a mixture of Christian doctrine, belief in spirit and possession, and faith-healing; “prophets” and their “balm-yards” multiplied. Those who could read, in all parts of the island, turned to the Bible for an answer (Post, 1970, 190-191).

C’est dans ce contexte que le rastafarisme, le culte d’Haïle Sélassié (Ras Tafari), fit son apparition.

3.6 La nation éthiopienne et la tradition éthiopianiste dans le contexte des années 1930

Hailé Sélassié Ier (1892-1975), empereur d’Ethiopie de 1930 à 1974, est le dieu des adeptes du rastafarisme. Avant d’aborder la naissance et les fondements de ce mouvement socio-religieux jamaïcain, il est nécessaire de se plonger dans le contexte international des années 1930 et la façon dont son impact fut ressenti dans la diaspora noire/africaine des Amériques. A travers le couronnement de l’empereur en 1930 et la résurgence de la tradition éthiopianiste, le propos de cette section sera de mettre en lumière la distinction entre les « Ethiopies » dont il fut question à cette période, en marquant la différence entre l’entité politique et la tradition religieuse qui date de la fin du XVIIIe siècle.

L’appellation « Ethiopie » vient du grec *aethiops* (Work, 1935, 1 ; Gomez 2005, 13) qui signifie « au visage brûlé ». Dans l’Antiquité, l’Afrique était divisée entre l’Egypte, le monde arabe, et l’Ethiopie, l’Afrique noire. Pour les Européens, frappés par la couleur des Ethiopiens, celle-ci était perçue comme le résultat d’une exposition prolongée au soleil. Cependant, bien qu’intrigués par la couleur de ces peuples qu’ils découvraient à peine, les Européens n’ont pas semblé avoir fait preuve d’une infériorisation basée sur la « race ». De surcroît, les Africains noirs

furent même perçus de manière positive dans le monde méditerranéen (Snowden, 1970). Cependant, en tant qu'appellation, l'Ethiopie demeura ambiguë à travers les siècles dans la mesure où elle fut utilisée de manière à désigner tant le continent africain dans son intégralité que l'entité politique contemporaine. En effet, des cartes du monde datant du XVI^e siècle désignaient l'Afrique sous le nom d'*Aethiopia*, ce qui correspondrait à l'Ethiopie d'aujourd'hui sous le nom *Hamarich*¹⁸² (Edmonds, 2003, 34).

L'histoire moderne de l'Ethiopie (appelée « Abyssinie » par les puissances coloniales de la fin du XIX^e siècle) débuta avec le couronnement du négus¹⁸³ Theodoros II en 1855 dans la ville d'Aksoum. Dès son accès au pouvoir, le souverain entreprit l'unification du pays. D'autre part, il apparut comme mieux disposé que ses prédécesseurs à traiter avec les Européens. En effet, demeurée pratiquement invincible pendant des siècles, la nation africaine avait pour principaux ennemis les Egyptiens et les Arabes. De ce fait, jusqu'au dernier quart du XIX^e siècle, le seul contact avec l'Europe occidentale fut le Portugal, venu prêter main forte au pays lors d'une invasion arabo-musulmane survenue au XVI^e siècle. Les Portugais ayant par la suite voulu eux-mêmes s'emparer du territoire, les Ethiopiens finirent par les expulser par la force et n'entretenaient plus aucun contact avec l'Europe jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Par conséquent, la nouvelle rencontre avec l'Europe en pleine expansion coloniale, à la fin du XIX^e siècle, fut rapidement troublée par l'attitude irrespectueuse des Européens

¹⁸² En réalité, le terme « amharique » (en français) désigne une langue. L'amharique est aujourd'hui la langue officielle de l'Ethiopie. Le terme puise son origine chez les Amharas, les populations au teint clair caractéristique qui peuplent la partie occidentale du pays et qui s'emparèrent du pouvoir entre les XIII^e et XVI^e siècles.

¹⁸³ Le terme signifie « roi des rois » et « empereur ».

qui, depuis l'Antiquité, n'avaient plus coutume de traiter d'égal à égal avec les Africains noirs (Work, 1935, 6-7).

Le négus Ménélik II (1844-1913) accéda au pouvoir en 1889 et rétablit la dynastie des Salomonides qui, d'après la tradition du *Kebrä Nagast* (Brooks, 1995) étaient les descendants de la reine de Saba et du roi Salomon. En effet, les monophysites chrétiens¹⁸⁴, apparus à la fin du Ve siècle, parvinrent à propager leur doctrine religieuse jusqu'aux terres éthiopiennes par l'intermédiaire des communautés de marchands gréco-romains qui étaient établies dans les ports. De tradition coptique monophysite ancienne, l'Éthiopie fut dirigée de 1270 à 1523 (royaume d'Aksoum) par la dynastie salomonide établie par le négus Ménélik. S'inscrivant dans l'intention du négus de légitimer son accès au pouvoir, le récit du *Kebrä Nagast* (« La Gloire des Rois », 1270) fit de Ménélik et de sa descendance les héritiers directs du roi Salomon et de la reine de Saba (2 Chroniques 9). Le récit révèle comment Ménélik, le fils de Salomon, né de l'union entre le roi et la reine de Saba, déroba l'Arche d'Alliance du temple de Jérusalem et la dissimula dans un monastère de la ville d'Aksoum (Brooks, 1995). En cela, la ville acquit son statut de capitale religieuse.

A l'encontre des vellétés de toutes les puissances coloniales de la fin du dix-neuvième siècle, et en particulier la France, l'Italie, l'Allemagne, le Portugal et le Royaume-Uni, Ménélik II parvint à faire main basse sur tous les territoires inoccupés de la région, du Nil à la Mer Rouge et à l'Océan Indien. Le projet du souverain était de tout mettre en œuvre pour que son empire – fût-il le seul dans toute l'Afrique noire – ne tombe pas dans les

¹⁸⁴ Menés par Eutychès, jugés hérétiques par Byzance, ces chrétiens professaient l'unité de la nature humaine et divine du Christ.

maines des puissances européennes. En effet, lors de la Conférence de Berlin (1884-1885)¹⁸⁵, les représentants des principales puissances européennes (l'empire ottoman, la France, la Grande-Bretagne, l'Allemagne), mais aussi les Etats-Unis (même si le pays ne signa pas la déclaration finale) avaient décidé de la façon dont le continent africain devait être partagé, sans provoquer de conflits entre les différentes puissances européennes sur les questions politiques et commerciales. La Conférence adopta notamment l'article 34, qui rendait obligatoire la notification aux autres pays signataires de la déclaration de toute nouvelle conquête territoriale par une puissance européenne (Work, 1935, 31). L'Ethiopie/Abyssinie ne fut pas conviée aux négociations difficiles qui s'étendirent sur un an. Lorsqu'il accéda au pouvoir, Ménélik II nomma son cousin, Ras Makonnen¹⁸⁶ à la tête de la diplomatie éthiopienne. Ce dernier effectua notamment une visite à Rome afin de discuter avec l'Italie du traité d'Ucciali (1889). Pour les Italiens, ce traité devait marquer le début de la mise en place d'un protectorat en Ethiopie/Abyssinie. L'Ethiopie/Abyssinie, pour sa part, en avait une vision totalement divergente.

Le traité qui fut signé par les deux pays ne permit pas d'éviter la dégradation des relations sur les questions commerciales et politiques, ainsi que l'escalade de la tension militaire qui culmina en 1896 à Adoua. En guise d'exemple, en 1890 Ménélik II fut couronné empereur, Lion Conquérant de la Tribu de Judée, l'Elu, Roi des Rois d'Ethiopie. Les cérémonies qui le

¹⁸⁵ La Conférence de Berlin marqua le début de la « mêlée pour l'Afrique » menée par les puissances européennes. Celles-ci rivalisèrent dans la conquête et la colonisation de territoires en terre africaine, Hanna Arendt, *L'Impérialisme*, Paris : Fayard, 2002, p. 19.

¹⁸⁶ Père de Ras Makonnen Tafari, futur négus d'Ethiopie sous le nom d'Hailé Sélassié Ier.

consacrèrent avec sa femme (Taitu, couronnée deux jours plus tard) durèrent huit jours : toutes les puissances européennes en furent informées, tandis que l'Italie continuait d'espérer l'instauration de son protectorat. Par conséquent, le résultat de l'événement fut l'humiliation des deux pays. En effet, l'Italie avait déjà fait l'annonce de l'acquisition d'un protectorat sur l'Ethiopie/Abyssinie, ce que la nouvelle de la cérémonie de couronnement de Ménélik II semblait totalement démentir. Quant à l'Ethiopie/Abyssinie, les réponses qu'elle obtint des Européens qui furent conviés à la cérémonie lui faisaient remarquer qu'en tant que protectorat de l'Italie, les félicitations se devaient d'être adressées directement... à l'Italie (Work, 1935, 101-106). Dans un contexte diplomatique si trouble, la défaite des troupes italiennes infligée par l'armée éthiopienne en 1896 eut un éclat retentissant à travers le monde. En effet, partout se posait la question : à l'heure de la colonisation et de la reconnaissance de la supériorité de l'Europe sur le continent africain, comment expliquer l'échec d'une puissance européenne face à une armée africaine ?

Sur la période qui s'étendit de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e, au vu de son histoire et de ses relations diplomatiques, l'Ethiopie/Abyssinie apparaissait sur la scène internationale comme le seul état d'Afrique noire alors en mesure de traiter avec les Européens d'égal à égal. En outre, l'impact de la défaite italienne eut des répercussions sur l'ensemble du continent africain, ainsi que sa diaspora. Il contribua à l'éveil ou à la consolidation des élans nationalistes :

After the victory over Italy at Adowa in 1896, Ethiopia acquired a special importance in the eyes of Africans as the only surviving African State. After Adowa, Ethiopia became emblematic of African valour and resistance, the bastion of prestige and hope to thousands of Africans who were experiencing the full shock of European conquest, and were beginning to search for an answer to the myth of African inferiority... To articulate West African nationalist intelligentsia of lawyers, merchants, journalists, doctors and clergymen who had since the turn of the century persistently sought to share political power with the colonial ruler, the role of Ethiopia or Ethiopianism in nationalist thought and politics was great and inspiring... In separate African churches, Africans did and could protest imperial rule and build articulate leadership to oppose the domineering and discriminating actions of the colonial officials. (Asante, 1977, 11).

Selon les travaux de Shepperson¹⁸⁷ et Sundkler¹⁸⁸, les églises africaines indépendantes qui ont fait leur apparition dès le milieu des années 1880 en Afrique du Sud et en Afrique Centrale (dans la région des Grands Lacs) s'inscrivent dans une dynamique contestataire s'élevant contre la domination coloniale et les discours d'infériorisation raciale. Néanmoins, outre-Atlantique et à la lumière de événements que nous venons de présenter, les interrogations relatives au développement tardif du rastafarisme demeurent. Quelques éléments de réponse apparaissent dans le contexte géopolitique du début du siècle, notamment à travers les rivalités européennes qui finirent par culminer et donner lieu aux deux conflits mondiaux. Cela dit, l'image dont jouissait l'Ethiopie/Abyssinie doit également être prise en considération. En 1930¹⁸⁹, en pleine période de

¹⁸⁷ George Shepperson et Thomas Price, *Independent African : John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915*, Edinburgh : University Press, 1958 ; George Shepperson, « Ethiopianism and African Nationalism », *Phylon*, vol. 14, n° 1, p. 9-18, 1953 ; « Notes on Negro-American Influences on the Emergence of African Nationalism », *Journal of African History*, v. 1, n° 2, 1960, pp. 299-312 ; « Pan-Africanism and 'pan-Africanism' : Some Historical Notes », *Phylon*, v. 23, n° 4, 1962, p. 346-358.

¹⁸⁸ Bengt Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London, 1948, pp. 38-64.

¹⁸⁹ L'événement fut largement couvert par la presse jamaïcaine et afro-américaine « Lion of Judah, Etc. », *Daily Gleaner*, 4 novembre 1930, pp. 12 ; « To Crown Ras Tafari [sic] King

dépression économique internationale, le fils de Ras Makonnen¹⁹⁰ et neveu de l'impératrice Zaoditou¹⁹¹ devint empereur lors d'une cérémonie qui se déroula dans la cathédrale St. Georges d'Addis-Abeba¹⁹². Sous le nom d'Hailé Sélassié Ier (« Pouvoir de la Trinité »), le souverain fut couronné Roi des Rois, Seigneur des Seigneurs, Lion Conquérant de la Tribu de Judée, l'Elu¹⁹³. L'événement se déroula en présence de hauts dignitaires des grandes puissances et bénéficia également d'une importante couverture médiatique, tant dans les grands média nationaux que dans ceux détenus par la presse noire de la diaspora. En effet, contrairement à la cérémonie de Ménélik II de 1890, en 1930, les invitations envoyées aux puissances mondiales furent acceptées, ce qui contribua à conférer une plus grande légitimité au nouveau Roi des Rois Ethiopiens. Ainsi, force est de constater que l'apparition du mouvement rasta fut nourrie par le contexte géopolitique de l'époque.

La situation de l'Ethiopie de 1935 à 1941, face à une Italie pressée de laver l'affront de 1896¹⁹⁴, força le souverain africain à fuir pour Londres et à chercher le soutien de la communauté internationale en s'adressant à la

on Sunday, November 2 », *Chicago Defender*, 1^{er} novembre 1930, p. 1.

¹⁹⁰ Ras Makonnen était le cousin de Ménélik II. Il fut nommé par ce dernier à la tête de la diplomatie éthiopienne et occupa un rôle déterminant dans les négociations menées avec l'Italie qui aboutirent à la signature du Traité d'Ucciali en 1889.

¹⁹¹ La fille de Ménélik II accéda au pouvoir en 1916, suite au détronement de Lidj Yasou.

¹⁹² Depuis le royaume d'Aksoum, du V^e au X^e siècle avant Jésus-Christ, l'Ethiopie possède sa propre Eglise copte monophysite.

¹⁹³ Les titres ont écho à ceux qui furent adoptés par Ménélik II lors de son couronnement en 1890.

¹⁹⁴ Occupant alors le territoire de la Somalie, l'armée italienne se heurta aux troupes éthiopiennes/abyssiniennes à la frontière des deux territoires. A partir de 1935, l'Italie entreprit une nouvelle invasion de l'Ethiopie/Abyssinie. La victoire momentanée des troupes italiennes conféra le titre d'Empereur d'Ethiopie au roi Emmanuel III en 1936.

tribune de la Ligue des Nations en 1936. Si cet appel à l'aide fut accueilli avec sympathie par les pays membres de l'organisation internationale, cette sympathie ne se matérialisa pas en soutien diplomatique ou militaire concret. Il fallut attendre que les grandes puissances d'Europe occidentale reconnaissent la potentielle dangerosité de l'Italie mussolinienne qui, alliée à l'Allemagne hitlérienne, représenta rapidement une véritable menace pour l'équilibre politique européen. De ce fait, l'Ethiopie finit par obtenir le soutien qu'elle réclamait depuis 1935 et Hailé Sélassié fut en mesure de récupérer son trône en 1941. Mais parallèlement à ces tractations diplomatiques et militaires, des associations de Noirs, tant aux Etats-Unis qu'à la Jamaïque, s'activaient pour témoigner leur soutien au souverain africain (Weisbord, 1972 ; Harris, 1994). Ces initiatives puisaient leurs sources dans une tradition religieuse noire américaine datant de la fin du XVIIIe siècle : « l'éthiopianisme ».

La tradition ethiopianiste est le fruit d'une exégèse biblique centrée sur l'Ancien Testament¹⁹⁵ et le Psaume 38:31 « Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God ». William Scott en propose la définition suivante:

¹⁹⁵ Dans un souci de clarté et de fidélité aux discours étudiés dans ce travail, les références ainsi que les citations bibliques seront systématiquement issues de la version du roi Jacques Ier (*King James*) de la Bible, en circulation depuis le décret royal de 1611 (Jacques Ier Stuart), et ayant depuis fait autorité dans les Amériques Anglophones protestantes. Consciente que la traduction du texte biblique de Louis Segond (1910) demeure l'une des versions majeures de la Bible protestante en français et constitue l'équivalent de la version du roi Jacques, l'utilisation de la version française entraînerait des difficultés quant à l'équivalence des références. A titre d'exemple, alors que la tradition éthiopianiste des Noirs des Amériques repose sur le Psaume 68 :31, celui-ci correspond au Psaume 68 :32 chez Segond.

[..] A complex of romantic, spiritual, and political beliefs associated with the land known as Ethiopia informed the thought and conduct of numerous Afro-Americans. Where they equated Ethiopia with the black empires which once thrived in the different parts of the upper Nile Valley or with the sub-Saharan Africa as a whole, many Afro-Americans so Ethiopia as a black Zion. Stimulated mainly by references to ancient Ethiopia in the Scriptures and in sermons, Afro-Americans often perceived that African territory, however defined, as the Salvation of the race. Some thought that one day a black messiah would emerge from Ethiopia to redeem the African race religiously, socially, and politically. (Scott, 1978,1)

Ainsi, l'éthiopisme peut être perçu - pour certaines populations noires des Amériques, mais aussi du continent africain- comme la recherche active dans le texte biblique de références plus ou moins explicites portant sur la « race » noire. Parmi celles-ci se trouve l'image de l'Ethiopie, qui semble représenter la libération des peuples noirs. De plus, comme le rappelle Wilson Moses (1994, 196), l'une des idées principales qui constitue cette tradition d'exégèse est la mise en avant d'une vision cyclique de l'histoire et prédisant l'imminence d'une nouvelle ascension de l'Ethiopie/Afrique. La tradition implique la recherche d'une gloire africaine appartenant à un passé lointain dans un contexte de domination s'articulant autour des notions de race et de légitimité historique. Parce que la domination des Africains avait été justifiée par leur absence de culture et d'histoire, pour les Africains et leurs descendants, la libération ne paraissait possible uniquement par le biais de la réappropriation de leur histoire et de leur culture. En outre, puisque la Bible et son influence politique étaient perçues comme faisant partie intégrante du système de domination dans lequel ils se trouvaient, les Africains et leurs descendants formulèrent en termes bibliques les idées de rédemption et de délivrance qu'ils élaborèrent.

Du point de vue de l'élaboration d'un discours religieux, la tradition éthiopianiste, née à la fin du XVIIIe siècle dans la communauté afro-américaine, consiste en une recherche dans le texte biblique de références à l'Ethiopie auxquelles l'interprétation donnée avait pour but de s'attaquer aux fondements idéologiques de la mise en esclavage des Africains.

Stimulated mainly by references to ancient Ethiopia in the Scriptures and Sermons, Afro-Americans often perceived that African territory as, however defined as the salvation of the race. Some thought that one day a black messiah would emerge from Ethiopia to redeem the African race religiously, socially and politically. So ingrained did these and related views become that New World Africans often thought of themselves as Ethiopians, using that term to describe themselves and their organisations. (Scott, 1978)

Des églises pionnières telles que *l'African Methodist Episcopal* (A.M.E), insistaient, dans leur nomenclature, sur le lien qu'elle voulait affirmer avec le continent africain. Cette origine était présentée comme positive, dans un contexte discursif hiérarchisant sur la nature des « races » qui culminera au XXe siècle avec l'« hypothèse hamitique » développée par l'anthropologue anglais Charles Seligman¹⁹⁶. Les théories développées s'appuyaient également sur la Bible (*Genèse* 9) qui se voyait interprétée de manière à faire des descendants de Cham (en anglais *Ham*), les habitants de Canaan des esclaves. D'un point de vue purement historique, la tradition éthiopianiste rend interchangeable les termes Afrique et Ethiopie (Bisnauth, 1996, 186). Toutefois, ceci n'est pas propre aux Noirs des Amériques, puisque – rappelons-le – dès 1542, les cartes du monde européennes utilisaient le terme « Ethiopie » pour désigner l'Afrique noire.

¹⁹⁶ Seligman, Charles G., *Les Races de l'Afrique*, Paris : Payot, 1935. L'édition originale parut en Grande-Bretagne en 1930, *Races of Africa*, London : Oxford University Press ; Edith R. Sanders, « The Hamitic Hypothesis, its Origin and Function in Time Perspective », *Journal of African History*, 10, (4), 1969, p. 521-532.

La tradition éthiopianiste jamaïcaine est apparue à l'époque du *Great Awakening* américain, renouveau de la foi protestante, qui survint à la fin du XVIII^e siècle, et se perpétua jusqu'aux années 1930, notamment à travers le soutien apporté à l'Ethiopie/Abyssinie lors de la guerre Italo-éthiopienne de 1935 à 1941. Mais les retombées de ce phénomène religieux que constitue le *Great Awakening*, furent ironiquement, très paradoxales. En effet, la volonté des propriétaires d'esclaves de rendre ces derniers plus dociles par le biais de la conversion à la religion chrétienne, marqua aussi, précisément, le détournement par les esclaves de la Bible qui sera alors utilisée comme arme visant à contrer l'idéologie dominante et l'institution de l'esclavage à travers révoltes, rebellions et toutes autres formes de résistance. Dans le contexte jamaïcain, l'Ethiopie devint synonyme de salut et de rédemption de la « race » noire dès 1784 (Gersham, 1994, 69). A cette date, l'ancien esclave afro-américain George Liele¹⁹⁷, emmené en Jamaïque par son maître en 1783, lors de la Guerre d'Indépendance des Etats-Unis et devenu pasteur, établit la première église baptiste de l'île qu'il nomma : *Ethiopian Baptist Church*. La conscience et le souvenir de l'origine africaine faisaient partie du message que le pasteur désirait transmettre aux membres de sa congrégation, en sus du dogme et des valeurs religieuses. Le pasteur avait pour habitude débiter ses sermons en déclarant : « Arise ye sons of Ethiopia » (Bishton, 1986, 100). Parce que la structure baptiste implique un fort degré d'autonomie, l'héritage des églises baptistes sur le sol jamaïcain est celui d'une association très étroite avec les causes des masses populaires les plus démunies. Comme cela a été démontré

¹⁹⁷ George Liele a été mentionné dans la section 2.3.

précédemment, les classifications sociales et raciales de la société jamaïcaine firent concorder pauvreté avec négritude. Dans l'histoire de l'île caribéenne, William Knibb¹⁹⁸, Paul Bogle et George William Gordon¹⁹⁹, ont chacun incarné cette alliance entre l'église baptiste avec les causes défendues par les franges de la population les plus défavorisées. Le rastafarisme s'inscrit dans cette lignée.

Au vingtième siècle, quelques années seulement avant l'apparition du rastafarisme, Marcus Garvey avait également repris cette thématique éthiopianiste en déclarant que le « nègre nouveau » (*New Negro*) auquel il avait pour projet de donner voix, avait pour dieu le « Dieu d'Ethiopie » (Garvey, 1986). De plus, l'hymne de *l'Universal Negro Improvement Association*, intitulé « *Ethiopia Thou Land Of Our Fathers*, reprenait ce thème en dépeignant le pays (ou le continent) en paradis perdu qui allait bientôt être retrouvé :

The power and sway we once held passed away, but now in the twentieth century we are about to see the rebuilding of Africa; yes, a new civilization, a new culture shall spring up from among our people and the Nile shall once more flow through the land of science, of art, and of literature, wherein will live Black men of the highest learning and the highest accomplishments. (Garvey, 1986, 60-61)

Le Nil est une référence directe à la position géographique de l'Ethiopie. Les références à l'entité politique du temps de Garvey ont, plus tard, alimenté le travail de restauration identitaire qui se dégage du discours des premiers rastas. Effectivement, l'instrumentalisation de l'Ethiopie devint

¹⁹⁸ William Knibb compte parmi les des fondateurs des premières églises baptistes jamaïcaines.

¹⁹⁹ Le pasteur noir baptiste Paul Bogle et l'élite *colored* William Gordon furent les leaders de la révolte paysanne de Morant Bay qui éclata en 1865, dans la paroisse de St Thomas. Tous deux furent exécutés par les autorités coloniales, à l'issue du conflit.

possible par l'enchevêtrement du statut alors acquis par l'entité politique - à la tête de laquelle se trouvait un monarque noir et africain, résistant à la conquête coloniale - et les références précises à la Bible. Ainsi, la logique qui se cache derrière les allusions de Garvey repose sur la position géopolitique qui était alors occupée par l'Ethiopie/Abyssinie. Un autre élément qui entra également en jeu dans la construction du discours éthiopianiste fut le fait que l'état africain était crédité, par des historiens occidentaux, d'une histoire longue de plus de 2000 ans, décrite en termes le plus fréquemment positifs. En outre, la posture adoptée par la dynastie éthiopienne au pouvoir - qui clamait son ascendance du Roi David²⁰⁰, par le biais la liaison entre le roi Salomon et la Reine de Saba - pesa également. Enfin l'existence de traditions juive, chrétienne (et musulmane) anciennes en Ethiopie étaient pour Garvey le signe d'un stade de civilisation élevé, qui s'opposait au polythéisme et à l'animisme du reste de l'Afrique noire. En dépit de l'opinion critique de Garvey envers Hailé Sélassié lors de l'invasion italienne de l'Ethiopie entre 1935 et 1941, l'état africain demeura le prisme à travers lequel les rastas envisagèrent la divinité qu'ils choisirent d'adorer.

Pour sa part, la tradition éthiopianiste de la Jamaïque des années 1930 comprend deux éléments fondamentaux. Tout d'abord, les Noirs incarnent le véritable peuple d'Israël. Ensuite, tous les Noirs sont des Ethiopiens, ce qui permet ainsi de rendre universelle toute expérience noire particulière :

²⁰⁰ D'après la Bible, le roi David est le père du roi Salomon. Ce dernier est né l'union de David et de Betsabée. Voir *Rois I/Kings I*.

What we see here, then is a process by which a new legitimacy is being given by an ideology which permits of an identification [...] between Ethiopia the historical kingdom and Ethiopia as all black people to those who feel themselves to be deprived and oppressed. In a more secular form, it is a process akin to that which Sundkler speaks of as the adoption of a “mythical charter” by the black separatist churches of South Africa - ‘an attempt to give to the independent Church an ancient apostolic succession and a charter, linking their Church with the Bible-which speaks of “Ethiopians” - and with a Christian African kingship’. (Post, 1970, 199)

Le recours au trope de l’Ethiopie, utilisée comme symbole de libération des Noirs dans les traditions discursives, politiques et religieuses, fut perpétué par les fondateurs du rastafarisme en Jamaïque. Cependant, pour ces individus, dans les années 1930 le contact réel avec le territoire africain ne fut possible que par le biais des activités menées par l’*Ethiopian World Federation* (E.W.F) qui après la ville de New York aux Etats-Unis, vint s’établir à Kingston à partir de 1938²⁰¹. L’institution éthiopienne peut être décrite comme un groupe de pression qui, à partir de 1937, choisit de s’implanter à Harlem dans le but de mener une action diplomatique et une campagne de sensibilisation dans le but d’attirer l’opinion publique internationale sur la situation de crise face à l’Italie qui secouait le pays depuis 1935. Il s’agissait également de récolter des fonds destinés à l’effort de guerre national. Le soutien apporté par la diaspora noire/africaine des Amériques à la cause éthiopienne mènera, en 1955, le souverain éthiopien à offrir 500 arpents de terre aux « Blacks of the West » en signe de remerciement²⁰². Cette annonce fut, de toute évidence, très favorablement

²⁰¹ Sur ce sujet, consulter : Robert G. Weisbord, « Black America and the Italian-Ethiopian Crisis: An Episode in Pan-Negroism », *The Historian*, (34) 2, p. 230-241; Joseph E. Harris, *African-American Reactions to War in Ethiopia, 1936-1941*, Baton Rouge and London: Louisiana State University, Baton Rouge, 1994.

²⁰² Le 30 septembre 1955, cette annonce fit la une du quotidien jamaïcain *Daily Gleaner* : « Large Audience Hears Message from Ethiopia ».

reçue par les diverses branches rastas. Elles reçurent ce message comme leur étant particulièrement destiné. Le résultat fut un mouvement d'émigration vers l'Éthiopie, en accord avec leurs préceptes. Ce pan de l'histoire du rastafarisme a récemment fait l'objet d'une thèse de doctorat produite par la jeune docteure Giulia Bonacci²⁰³.

En conclusion, selon Albert Memmi²⁰⁴, pour le colonisé ou la classe dominée d'une société, la réponse à la domination peut prendre deux formes. La première implique l'adoption de la culture du dominant par le colonisé/dominé. De ce processus découle l'émulation des cultures traditionnelles du groupe dominant. C'est par ce biais que la menace du conflit entre les groupes dominant et dominé peut être évitée. La seconde forme consiste en un renouvellement culturel de la part du groupe dominé. Celui-ci vise à reconstruire les éléments culturels qui ont été détruits par le groupe dominant. Cette renaissance culturelle se base, dans la plupart des cas, sur une connaissance du passé. Celle-ci s'avère d'autant plus difficile pour les groupes issus de sociétés de transmission orale dont font partis les Africains qui ont traversé l'océan Atlantique par le biais de la traite négrière. Bien qu'ardue, la tâche n'en a pas moins été entreprise par les adeptes du rastafarisme. Ainsi, par biais de l'élaboration et du maniement à leurs fins la tradition éthiopianiste, le rastafarisme jamaïcain a pu élaborer une identité visant à contrer l'ordre hégémonique colonial en s'inspirant de

²⁰³ « Pionniers et héritiers. Histoire du retour, des Caraïbes à l'Éthiopie (XIX^{ème} et XX^{ème} siècles) », thèse de doctorat d'histoire, sous la direction d'Elikia M'Bokolo, soutenue publiquement le 27 avril 2007 à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Cette thèse a depuis été publiée, Giulia Bonacci, *Exodus ! L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie*, Paris : Scali, 2008.

²⁰⁴ Dans son ouvrage *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris : Corrêa, 1957.

traditions culturelles africaines, européennes, créoles et bibliques. Dans cette optique, les premiers rastas utilisèrent la thématique de l’Ethiopie comme le symbole de la liberté face à l’oppression exercée par « Babylone ». Cela constituait un acte de libération sur les plans culturel, religieux et politique.

3.7 Emergence du rastafarisme

Cette section a pour but la présentation et l’analyse des croyances du rastafarisme. Nous nous y efforçons de mettre au jour de la façon dont le discours religieux fut construit par les fondateurs du mouvement. En effet, la question du maniement du discours religieux se situe au centre de la lutte menée par les adeptes du rastafarisme pour la dignité et l’affirmation identitaire. Par conséquent, notre analyse portera sur les aspects historiques, culturels et théologiques. Ainsi, cette section débutera par une définition du mouvement qui sera accompagnée d’une chronologie. Le but sera de retracer l’évolution du rastafarisme lors des deux premières décennies de son apparition. La question de la culture sera traitée au travers de la coiffure (*dreadlocks*) et du langage « dreadtalk », aussi appelé « I-talk ». Nous nous appliquerons ensuite à interpréter le symbolisme sous-jacent à ces deux phénomènes. Enfin, l’aspect théologique sera abordé au travers des textes fondateurs du mouvement, mais également par le biais du traitement de la Bible dans l’élaboration de la doctrine religieuse. L’ensemble de ces données nous permettra de mener notre réflexion sur la place occupée par l’Afrique dans le discours développé par les premiers rastas. La détermination de celle-ci nous informera sur la relation envisagée par ces

populations afro-jamaïcaines avec leur continent d'origine. Nous nous intéresserons à la manière dont le continent africain est envisagé par le mouvement comme le continent originel, le lieu de départ et de retour.

Dans une situation de colonisation ou de post-colonisation, deux possibilités s'offrent au colonisé : accepter la culture léguée par le colonisateur ou au contraire tenter de faire revivre sa propre culture, puisque celle-ci a été détruite par le colonisateur (Memmi, 2002). Les adeptes du rastafarisme ont choisi cette seconde possibilité. En Jamaïque, les premiers rastas apparurent parmi les classes sociales les plus défavorisées. Le mouvement rastafari se composait alors de descendants d'esclaves africains, colonisés par une classe sociale blanche identique à celle qui régna au temps de l'esclavage. Les premiers rastas concentrèrent leurs efforts sur la création d'une identité positive dont le but était de contrecarrer l'oppression économique, sociale, culturelle et religieuse instaurée par les Blancs sur l'île. En effet, depuis l'établissement des troupes britanniques en Jamaïque à la seconde moitié du XVIIe siècle, l'écrasante majorité de la population insulaire (environ 80% de la population totale) a été de descendance africaine. Mais parce que le système esclavagiste s'inscrivit dans un contexte colonial, les problèmes des Jamaïcains noirs se sont constamment cristallisés autour de la « trinité » que constituent l'identité, la race et la contestation (Nettleford, 1972, 9). De ce fait, les traumatismes des Afro-jamaïcains liés à la traite négrière, à l'esclavage et à la colonisation ont donné naissance à un ensemble d'initiatives spirituelles et créatives qui s'articulent autour de la notion de liberté. La matérialisation de la liberté a impliqué le développement de stratégies visant à ré-humaniser la « race »

noire, notamment en puisant dans la culture originelle africaine réelle ou imaginée. Rappelons que la structure sociale de la Jamaïque a historiquement reposé sur la catégorisation « raciale » dans laquelle le fait d'être noir revêt une signification bien plus grande qu'une simple description phénotypique. La différence institutionnalisée entre Noirs, Blancs et *Coloreds* est renforcée par une agrégation de sens et de valeurs qui viennent se greffer à chacune de ces catégories. Ainsi, le concept de « race » est lié à un ensemble de variantes allant de l'origine à la culture, la catégorisation socioprofessionnelle, l'ascendance, la richesse économique et le niveau d'éducation. Dans un tel contexte, les « races » noires et blanches ont constitué deux extrêmes incompatibles. La première est associée à la pauvreté, au travail manuel (qui est dévalorisé), à un statut inférieur et à l'ignorance. Quant à la seconde, elle dénote l'idée de privilège, de richesse, de haut statut social et de pureté (Nettleford, 1972, 14-21). Ainsi, la prise en compte du fait que l'institution esclavagiste eut en Jamaïque un impact à la fois physique et moral s'impose. Il en va de même pour la domination physique qui fut nécessaire au maintien de l'esclavage. Cette dernière fut également accompagnée d'un discours d'infériorisation raciale (Gilroy, 1993) qui ne fut nullement remis en cause lors de l'affranchissement définitif des esclaves en 1838. En effet, le système racialisant et infériorisant instauré et dans lequel le Blanc – construit comme civilisé – existe en opposition au Noir – construit comme sauvage – était toujours en vigueur en 1930. Le système binaire alors en vigueur, qui renvoyait dos à dos l'Europe et l'Afrique, reposait sur l'opposition et la hiérarchisation (Chevannes, 2006, 394 ; Nandy, 1983). La normalisation, la légitimité et la domination et

des droits des Blancs étaient encore ancrées dans l'esprit des dominants, tout comme dans celle des dominés. Au regard de ce contexte, les adeptes du rastafarisme choisirent de se positionner en dehors de la société jamaïcaine en rejetant l'ordre social.

Le rastafarisme est un mouvement spirituel qui apparut au début des années 1930, dans les environs de Kingston, capitale de la Jamaïque. D'emblée, l'analyse du nom de ce mouvement s'impose. En effet, le terme « rastafari » est le fruit de l'association de deux mots. Le premier, « ras », est un mot d'origine amharique signifiant « prince », « roi » ou « leader ». C'est un titre honorifique utilisé par les dynasties éthiopiennes depuis le XIII^e siècle. Le second composant, « Tafari », est un nom propre. Lorsqu'il fut couronné empereur d'Ethiopie, le 2 novembre 1930, le *ras* Makonnen Tafari devint le négus d'Ethiopie sous le nom d'Hailé Sélassié Ier (Pouvoir de la Trinité) et se vit doté des titres suivants : Roi des Rois, Seigneur des Seigneurs, Lion Conquérant de la Tribu de Juda, l'Elu de Dieu, Lumière du Monde. Les titres que le négus d'Ethiopie s'approprias sont des références bibliques très précises, extraites du livre d'Isaïe et de l'Apocalypse. Les épithètes qui furent associées au nom du monarque sont les adjectifs qui, dans la Bible, se rapportent au Messie. De surcroît, parce qu'il était issu de la dynastie salomonide d'Ethiopie, Hailé Sélassié appartenait à la tribu dont, selon la tradition juive, devait venir le Messie. A partir de ce moment, il devint évident pour certains Jamaïcains, encore marqués par le garveyisme, que le monarque éthiopien était l'incarnation de la prophétie de Garvey (Smith, 1960, 5, Barret, 1977).

Le rapport rendu par les universitaires de l'University of the West

Indies de Mona (Kingston) datant de 1960 permet de connaître les individus qui ont les premiers prêché la divinité d'Hailé Sélassié Ier et l'imminente rédemption de la « race » noire. Ces déclarations étaient basées sur des passages bibliques, notamment celui de l'*Apocalypse* 5 :2-5 :

And I saw a strong angel proclaiming with a loud voice: who is worthy to open the book and loose the seals thereof? And no man, in heaven, nor in earth, neither under the earth, was able to open the book, neither to look thereon. And I wept much, because no man was found worthy to open and to read the book – And one of the elders saith unto me, Weep not: behold, the Lion of the tribe of Judah, the root of David, hath prevailed to open the book, and to loose the seven seals thereof.

Ou encore, le passage tiré d'*Apocalypse* 19:16 dans lequel on peut lire: « And he hath on his venture and on his thigh a name written, « KING OF KINGS AND LORD OF LORDS ». De ce fait, le couronnement du souverain d'Ethiopie fut interprété par plusieurs Jamaïcains comme la venue du Messie annoncé dans les Ecritures et prophétisé quelques années auparavant par Marcus Garvey. En 1916, alors qu'il s'apprêtait à quitter l'île pour les Etats-Unis, celui-ci aurait déclaré :

Look to the East for the crowning of an African king. When that day arrives, liberation will be near. (Barret, 1977; Augier, 1960).

Néanmoins, alors que la majorité des travaux (Barret, 1977 ; Smith et alii, 1960) s'accordent sur les paroles que Garvey aurait prononcées à son départ pour les Etats-Unis en 1916, Barry Chevannes (Chevannes, 2006, 394) a récemment fait état d'une pièce de théâtre écrite par Garvey en 1927 : *The King and Queen of Africa* . Selon l'anthropologue jamaïcain, les paroles prononcées par Garvey ne dateraient pas de son départ pour les Etats-Unis, mais plutôt de son retour sur son île natale 1927, suite à son expulsion par la

justice américaine. Garvey aurait écrit la pièce de théâtre mentionnée, dont il organisa les représentations au siège délocalisé de *l'Universal Negro Improvement Association*, situé à de Kingson (Eldelweiss Park). En effet, à son retour en Jamaïque, Garvey développa un programme d'activités culturelles et éducatives, dont la pièce de théâtre datant de 1927 faisait partie. La réplique « Look to Africa for the crowning of the King and the Queen of Africa to know your redemption is at hand » est un extrait de cette pièce. Celle-ci s'achevait par le couronnement d'un couple royal africain. Le même thème, fut par ailleurs repris dans *The Holy Piby/The Royal Parchroll of Black Supremacy*, qui fut très largement plagié par Leonard Howell en 1935.

Cette partie de notre travail s'interrogera sur les raisons ayant mené au développement du rastafarisme suite à un événement qui à fortiori n'aurait dû concerner que l'Éthiopie (Prashad, 2001). L'apparition du rastafarisme dans la Jamaïque des années 1930 met en lumière le questionnement sur le thème de la représentation du divin et du pouvoir. Jusqu'alors, la figure divine et le pouvoir avaient été conçus et acceptés comme blancs. Ceci fut le cas jusque dans les luttes spirituelles, même dans celles qui faisaient pourtant preuve d'un certain militantisme radical, à l'image du mouvement mené par Alexander Bedward au début du XX^e siècle.

L'une des difficultés majeures rencontrée dans l'analyse du mouvement se situe au niveau de sa délimitation. En effet, les principes et éléments qui constituent le mouvement ne sont pas aisément discernables, tant le mouvement se démarque par son refus de toute centralisation et de tout

dogmatisme. Multiples sont les épithètes qui ont été utilisées pour qualifier le mouvement : « acéphalé », « décentré », « a-centré » ou « anarchique » (Chivallon, 2004). Par conséquent, nous nous appuyerons sur les cinq éléments majeurs réunis par Nathaniel Murell et ses collaborateurs (1998, 5-6).

Tout d'abord le rastafarisme implique la croyance en la beauté du peuple noir et de l'héritage africain. Le second aspect constitue l'élément théologique fondateur du mouvement. Il fait du *ras* Tafari, couronné Hailé Selassié Ier, empereur d'Ethiopie, le Dieu vivant et le Messie des Noirs. Il est Jésus Christ de retour, comme l'annonce l'Evangile, descendant direct du roi Salomon. Le souverain éthiopien est également le « Roi des Rois, Seigneur des Seigneurs, Lion Conquérant de la Tribu de Juda, L'Elu ». Cet élément constitue la croyance la plus importante. Le couronnement du négus éthiopien est ici envisagé comme un rappel de la tradition éthiopianiste. Selon ce courant, la destinée des Noirs de la diaspora est le rapatriement en Afrique, en signe de la libération de l'oppression des Blancs. L'éthiopianisme se définit comme le courant religieux et nationaliste noir qui fit son apparition dès la fin du XVIIIe siècle dans les Amériques et qui accorde à l'Ethiopie, seul pays noir explicitement mentionné dans la Bible, une place centrale dans la rédemption et le salut de la race noire.

Les esclaves afro-jamaïcains avaient conservé l'appellation « Guinée » pour désigner leur terre d'origine. Leur conversion à la religion chrétienne à la fin du XVIIe siècle leur fit troquer le terme « Guinée » pour celui d'« Ethiopie ». C'est donc à travers le prisme du christianisme que fut diffusé le terme désignant l'Afrique (Chevannes, 2006, 394). Pour le

rastafarisme, les Noirs incarnent les enfants d'Israël qui seront un jour délivrés de leur captivité à la suite d'une intervention divine. On retrouve cette croyance chez plusieurs dénominations judéo-chrétiennes noires des Amériques, notamment aux Etats-Unis²⁰⁵. Cependant, l'originalité apportée par le rastafarisme se manifeste dans le caractère imminent de l'intervention divine. Celle-ci sera double, elle touchera tant l'aspect physique que l'aspect spirituel. La délivrance devant être totale, elle se doit de prendre en compte la globalité de l'oppression subie à ces deux niveaux. En effet, le mouvement s'érige contre le processus ancien de normalisation du Blanc, qui à lui seul, représente la légitimité, le pouvoir et le droit. Dans une dynamique binaire, le Noir/l'Africain s'est vu enfermé dans un processus de marginalisation sociale, dans laquelle son phénotype est le reflet de la noirceur de son âme. Le Messie, incarné en la personne d'Hailé Sélassié, représente donc l'image d'un Dieu vivant, humain, proche et accessible. Mais surtout, il est noir. Pour les rastas, le salut a lieu dans ce monde et non dans l'au-delà :

For Rastafari, salvation is in the here and the now of this life as against postponement in the next. Zion is no longer the heaven in the skies but Ethiopia, or Africa, where God is. A second major tenet of the Rastafari is the conclusion that God is black. It derives from the racial characteristic of Haile Selassie himself, and gives to blacks a sense of being one with, of sharing in an attribute of God. Black man is thereby elevated in status. (...) The alienation between God and Man needs no longer to exist, because there is a profound way in which God shares a part of his being with those who were once poor. Man, that is Black Man, is also divine (Chevannes, 1995, 28).

Troisièmement, la notion de rapatriement est une notion centrale de la théologie rasta. Pour les rastas, le rapatriement en Afrique est envisagé

²⁰⁵ Chez les Juifs Noirs (*Black Jews*) de Harlem, par exemple. Voir Yvonne Chireau et Nathaniel Deutsch, *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*, New York: Oxford University Press, 2000.

sur le plan spirituel, culturel et sociologique. Il s'agit d'un retour concret et symbolique, qui consiste à rejeter les valeurs occidentales, préserver la culture et les racines africaines et clamer la fierté « raciale ». La tendance radicale rasta – incarnée par la mouvance des *Dreadlocks* à partir de la fin des années 1940 – réclame que le coût financier du retour en Afrique soit totalement pris en charge par la Grande-Bretagne, au titre de réparations. La base de cette demande est historique et repose sur la compensation de 20 000 000 de livres qui furent versées aux anciens propriétaires d'esclaves de la Jamaïque par la Couronne britannique en 1834. Londres avait reconnu et indemnisé la perte économique représentée par la fin de l'esclavage. Toutefois, les concepts de rapatriement, réparation et rédemption ont une autre origine qui s'appuie également sur l'Ancien Testament. L'idée du retour en Afrique a été maintenue par les esclaves et leurs descendants, précisément par le biais de l'absorption du message chrétien et de son évocation de la captivité, de l'exil et de la promesse du retour (Chevannes, 2006, 393). Enfin, l'idée du retour doit également être envisagée comme la restitution du continent africain à ses ayant-droit légitimes, ce qui implique le retour des Européens en Europe. Cette dernière orientation fait écho activités qui furent menées par Marcus Garvey quelques années auparavant. En effet, la réussite de Garvey se situe dans la captation réussie de l'imaginaire des Noirs aux Etats-Unis, dans les Caraïbes, en Amérique centrale, en Amérique du Sud, ainsi que dans les régions occidentales, orientales et septentrionales d'Afrique. Son programme de retour en Afrique prônait l'unification du continent et l'élévation du continent africain vers une position géopolitique majeure, au même titre que les grandes puissances

de l'époque.

Le rastafarisme est un mouvement politique dans la mesure où sa remise en cause de l'ordre social est une analyse du rapport de forces existant entre les différents segments de la société jamaïcaine. La dimension religieuse du mouvement vient pallier cette carence de poids politique. L'importance du symbolisme découle de ce fait. Quatrièmement, le rastafarisme considère que les manières des Blancs sont néfastes, en particulier dans leur attitude envers les Noirs. De cette vision des choses est née la thématique de la supériorité des Noirs sur les Blancs. Paradoxalement, Ken Post (1970, 203-204) a démontré comment le développement de discours sur la suprématie noire proviendrait d'une intériorisation du racisme anti-Noir de l'époque. Enfin, l'invocation de « Babylone », qui symbolise le monde corrompu et oppressif des Blancs, est utilisée pour annoncer l'imminence de la chute apocalyptique de la Jamaïque. Au moment de celle-ci, le schéma maître-esclave se verra inversé et conformément à la Bible, donnera lieu à la mise en place de la Nouvelle Jérusalem pour les rastas et les Noirs. Bien avant l'apparition du terme « afrocentrisme », le rastafarisme s'est investi dans une entreprise de conscientisation de ses adeptes qui touche aux origines africaines, aux religions afro-caribéennes, à la fierté « raciale » et à la place des Noirs dans la société jamaïcaine, mais aussi dans le monde et dans l'histoire. En somme, le rastafarisme constitue une forme de proto-afrocentrisme.

La chronologie de l'histoire du rastafarisme jamaïcain, de 1930 à 1950, est marquée par cinq étapes majeures. Tout d'abord, l'événement fondateur fut le couronnement de l'empereur éthiopien Hailé Sélassié à

Addis-Abeba, dont la BBC assura la retransmission. Le Duc de Windsor, neveu du roi Edward et héritier du trône, y assista en qualité d'émissaire de la Couronne britannique. Puis, en 1933, Leonard Howell, le premier rasta, vendit 5 000 photos de l'empereur éthiopien en guise de laissez-passer pour l'Ethiopie. Cette initiative marqua les premières tensions avec les autorités puisque Howell fut arrêté et jugé pour sédition. Le rapatriement prévu par Howell devait avoir le lieu à l'occasion du 100^e anniversaire de la déclaration de l'abolition de l'esclavage. D'emblée, le lien était établi entre le nouveau culte et la mémoire de l'esclavage (Chevannes, 2006, 397, note 1). Les medias de l'île, tels que le *Daily Gleaner*, le *Sunday Guardian*, ou la *Jamaica Broadcasting Corporation* (JBC), commencèrent alors à s'intéresser au phénomène rasta quotidiennement. La troisième étape du développement chronologique du mouvement fut la guerre ayant opposé l'Ethiopie à l'Italie de 1935 à 1941 et la création de l'*Ethiopian World Federation*:

When the Italians invaded Ethiopia in 1936, Blacks in Jamaica, the United States, Britain and Africa protested against Benito Mussolini's imperialism and raised funds to support the underground resistance fighters. The Jamaican Rastafarians even appealed to the British government to rescind a law that prevented Jamaicans from joining the Ethiopian army to repel the invaders from the 'promised land'. So strong was the pro-Selassie sentiment among Blacks in the West that it resulted in the Ethiopian World Federation (EWF) organizing chapters in Harlem, New York, in 1937 and in Detroit, Michigan, and Kingston, Jamaica in 1938. (Murell, 1998, 7)

Mise en place sous l'autorité de l'empereur éthiopien, l'organisation faisait partie du cadre plus large des activités diplomatiques menées par la nation africaine visant à garantir un investissement militaire et politique de la communauté internationale dans le conflit qui l'opposait à l'Italie

mussolinienne. D'ordre plus spécifique, la mission de l'*Ethiopian World Federation* était de générer des solidarités chez les populations noires des Amériques, pour lesquelles la symbolique de l'Ethiopie avait depuis des siècles une résonance particulière (Chivallon, 2004, 207 ; Harris, 1994 ; Weisbord, 1972).

Quatrièmement, l'année 1941, marqua la première fermeture par la police de la commune de *Pinnacle Hill*, fondée et dirigée par Leonard Howell. De nombreux habitants de la commune furent arrêtés pour culture illégale de la marijuana et actes de violence²⁰⁶. Enfin, les années 1953 et 1954 furent marquées, respectivement, par l'intensification des activités menées sur l'île par l'*Ethiopian World Federation* et la fermeture définitive de la communauté de *Pinnacle*.

Leonard P. Howell, Joseph Nathaniel Hibbert, H. Archibald Dunkley, Robert Hinds, Paul Erlington²⁰⁷ sont les premiers individus qui prêchèrent le statut divin d'Hailé Sélassié. Tous furent influencés, directement ou indirectement, par le message et les activités de Marcus Garvey et de l'*Universal Negro Improvement Association*. L'impact du garveyisme apparaît dans les idéaux mis en avant par le rastafarisme, plus particulièrement à travers les thèmes de la fierté « raciale » et du retour en Afrique. Toutefois, Garvey lui-même n'eut de son vivant aucune sympathie pour le mouvement émergent (Lewis, 1998). De toute évidence, les idéaux

²⁰⁶ *Daily Gleaner*, 15 juillet 1941; *Daily Gleaner*, 19 août 1941, pp. 6; *Daily Gleaner*, 25 août 1941, p. 16.

²⁰⁷ Sans fournir leurs prénoms ou d'information supplémentaire à leur sujet, Barry Chevannes mentionne deux autres noms : Napier et Powell, Barry Chevannes, « Rastafari and the Paradox of Disorder », in William Berthomière et Christine Chivallon (dirs.), *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris : Karthala et MSH, 2006, p. 396.

mis en avant par les premiers rastas et ceux de Marcus Garvey s'opposaient radicalement. En effet, parce qu'ils développèrent le culte de Jah²⁰⁸ Rastafari (Hailé Selassié), les rastas s'orientèrent d'emblée vers un idéal théocratique tandis que l'idéal de Garvey est toujours resté décidément républicain (Spencer, 1998, 367). De plus, les activités qui furent menées par Garvey et son organisation visaient la gestion des communautés noires du monde entier dans la configuration géopolitique de son époque. La doctrine rasta, pour sa part, s'est d'emblée concentrée sur la libération de la conscience noire individuelle, par le biais d'une approche de la personnalité noire aux niveaux de la morale et de la spiritualité (Lewis, 1998, 153). Enfin, l'organisation de Marcus Garvey se distingue du rastafarisme par son fonctionnement fortement institutionnalisé et centralisé. Selon Rupert Lewis (1992, 77), c'est là que se situe la différence majeure entre garveyisme et rastafarisme.

A l'exception de Hinds, tous les premiers rastas justifiaient d'une expérience de l'immigration et de travail à l'étranger. Le rapport de 1960 des chercheurs de l'University of the West Indies présente Leonard Howell comme ayant combattu lors de la guerre menée par les Ashanti africains contre les Britanniques en 1896 (Smith et alii, 1960). Le portrait dressé le dévoile également comme capable de parler plusieurs langues africaines. Cependant, le portrait plus approfondi que nous dresserons de Howell, fondé sur les travaux de l'anthropologue jamaïcain Barry Chevannes (1994), viendra quelque peu nuancer ces déclarations. Hibbert et Donkley sont tous

²⁰⁸ L'appellation « Jah » est une contraction de « Jeowah », le Dieu d'Israël, Denis-Constant Martin, « Une rencontre historique : reggae, rastafarisme et politique », in Eric Anglès ; Chris Hensley ; Denis-Constant Martin (dirs.), « Les tambours de Jah et les sirènes de Babylone », *Les Cahiers du Ceri*, n°9, 1994, p. 12.

deux revenus en Jamaïque après le couronnement de l'empereur africain dans le but d'y prêcher sa divinité simultanément, mais de manière totalement indépendante. La multiplicité des premiers rastas est le reflet de la variété des dogmes et pratiques qui se développèrent lors des premières années du mouvement. En effet, Hibbert, en sa qualité de franc-maçon - il fut pendant plusieurs années membre de la confrérie de l'*Ancient Order of Ethiopia* et fonda la *Ethiopian Coptic Church* - mit en place une organisation religieuse très disciplinée et focalisée sur la pratique strictement religieuse en faisant usage des textes apocryphes de la Bible. A l'inverse, l'attitude adoptée par le groupe qui fut mené par Paul Erlington se caractérisa par une orientation plus marquée vers l'activisme politique, à travers les revendications sociales et la thématique du rapatriement vers le continent africain.

Pour sa part, Leonard Howell, auteur du texte fondateur *The Promised Key* (1935), a effectué de nombreux voyages entre les Etats-Unis et le continent africain. *The Promised Key* fut publié par une maison d'édition ghanéenne alors dirigée par le futur président nigérian Nnamdi Azikiwe (1904-1996) qui officiait comme rédacteur en chef du journal *African Morning Post* à Accra, au Ghana (Côte de l'Or), mais dont le siège se situait à Dakar (Spencer, 1998, 363). Né en 1898, Howell affirme avoir été soldat au Panama et à Kingston avant d'intégrer le service de transport de l'armée américaine en tant que cuisinier. Dans le cadre de son service, il se rendit à New York en 1918 et fut congédié en 1923. Il y fit la connaissance de Marcus Garvey qu'il qualifia d'« escroc » (Chevannes, 1994, 121). En 1932, Howell revint en Jamaïque, qui traversait alors une

période d'essor des cultes revivalistes. Pour les rastas, Howell est l'un des premiers, si ce n'est le premier, à avoir prêché la doctrine rasta entre la ville de Kingston et la paroisse de St Thomas (Edmonds, 2003, 37). Il fit l'annonce du rapatriement en Afrique des Noirs dont la foi en Hailé Sélassié était sincère et qui portaient la barbe pour le 1^{er} août 1934. Pour ce faire, il s'employa à mettre en vente 5000 photos à l'effigie de l'empereur. Les photos devaient tenir lieu de passeport pour le voyage. Cependant, aucun retour sur le continent africain ne se produit à la date annoncée. La même année, il se retrouva condamné à deux ans de prison pour sédition. En effet, les propos tenus et les annonces faites par Leonard Howell furent jugés trop radicaux.

Entre 1940 et 1954, Leonard Howell fut à la tête de la commune du Pinnacle²⁰⁹, constituée de ses disciples. Ceux-ci étaient nommés les *howellites*. Parmi eux, les fidèles masculins étaient appelés les *beard men*. La communauté était située à Sligoville, dans la paroisse de St Catherine, non loin de Spanish Town, ancienne capitale de la colonie britannique. La communauté de Pinnacle était une terre aménagée et dirigée par Howell. Celui-ci partageait alors sa vie entre trois communautés distinctes, mais qu'il avait toutes fondées: la communauté installée dans la paroisse de St Thomas, celle de Pinnacle, située à St Catherine et une petite communauté qui vivait à Kingston, organisée autour de la gestion d'une boulangerie. Les membres de ces communautés appelaient Howell « Gong »²¹⁰,

²⁰⁹ Le terme est emprunté au vocabulaire chrétien et désigne le faite du Temple de Jérusalem.

²¹⁰ Le terme est d'origine asiatique et constituait l'abréviation du nom que Leonard Howell adoptait lors des cérémonies rituelles : Gangunguru Maragh. Le premier terme signifie « professeur de sagesse », quant au second, il signifie « roi », Ennis Edmonds, *Rastafari* :

« Counsellor » ou « Prince Regent » (Chevannes, 1994, 122, Edmonds, 2003, 38). La teneur du discours politique de Leonard Howell était anticolonialiste. Il allait même jusqu'à encourager et menacer les paysans pour qu'ils ne payent pas leurs impôts (Chevannes, 1994, 122). A Kingston, la capitale, il publia un journal, *The People's Voice*, qui diffusait des nouvelles du continent africain, mais aucun exemplaire de ce journal n'a été retrouvée à ce jour.

C'est la communauté de Pinnacle qui conféra au rastafarisme son association avec le cannabis dans l'esprit de l'opinion publique. En effet, Howell fut le premier cultivateur de masse de cannabis (*ganja*). Il en cultivait suffisamment pour satisfaire une demande grandissante venant de la capitale. La vente du cannabis était la plus grande source de revenus de la communauté. Pour sa production agricole, Howell se servait de la main d'œuvre gratuite que lui fournissaient les membres de sa communauté. Les bénéfices obtenus de cette activité commerciale étaient donc assurés pour Howell. Vishay Prashad (2001, 1988) et Leachim Semaj (1985) ont décelé dans la culture et la consommation du cannabis l'influence des communautés originaires d'Inde présentes sur l'île en leur qualité de travailleurs engagés dans la mesure où les premières communautés de rastas, dont le Pinnacle d'Howell, étaient situées dans les paroisses jamaïcaines où se trouvait le plus grand nombre d'entre elles : Westmoreland, St Thomas et St Catherine. La première loi portant sur la pénalisation de la culture et la consommation du cannabis date de 1912, bien qu'elle ne fût pas ratifiée et mise en vigueur avant 1924 (Chevannes, 2006, 399). A l'époque de la

From Social Outcasts to Culture Bearers, New York : Oxford University Press, 2003, pp. 38. En Jamaïque, le terme est graduellement venu à désigner un chef.

commune de Pinnacle, la culture, la vente et la consommation du cannabis étaient donc illégales. En laissant ses fidèles s'investir dans ces trois activités, Howell s'exposa à la répression des autorités.

Le travail agricole pratiqué par Howell et sa communauté ne se limitait pas à la culture du cannabis. En effet, ils faisaient également la culture des pois, élevaient des vaches, des moutons, des bêtes de somme, des porcs, des canards et des pigeons. Néanmoins, chaque foyer de la communauté de Pinnacle cultivait aussi, pour ses propres besoins, des lopins de terre distribués par Howell. L'organisation de la vie communautaire se déroulait de la manière suivante, chaque famille possédait sa propre sphère de vie individuelle. La communauté accomplissait des travaux d'intérêt général obligatoires qui profitaient à tous. Néanmoins, l'isolement de la communauté de Pinnacle n'était pas total. Après avoir terminé l'école primaire de la communauté, les enfants poursuivaient leur scolarité dans les écoles des villages avoisinants. La communauté avait, en outre, besoin de développer des relations avec les petits commerces extérieurs, notamment pour sa consommation de pain ainsi que pour les aliments qu'ils ne produisaient pas eux-mêmes.

Quant à l'aménagement de la communauté, il consistait en groupes de trois ou quatre petits logements séparés par des rues portant des noms. Ces logements se tenaient sur un point d'eau servant à arroser les cultures et à abreuver le bétail. Dans leur structure, ces logements étaient tout à fait typiques des maisons de paysans pauvres, c'est à dire constitués d'une seule pièce, d'un toit de chaume et d'un sol en terre cuite ainsi que d'une cour extérieure pour toutes les activités domestiques : la cuisine, la lessive ou la

discussion. Au devant des maisons, se trouvaient un terrain de manœuvre et une aire de jeux pour les enfants. Le dimanche, les membres de la communauté de Leonard Howell qui possédaient des moutons les abattaient pour les vendre à ceux qui n'en possédaient pas. Après le repas dominical, l'ensemble des fidèles se rassemblaient en un lieu consacré de la commune - le « parade ground » - où se déroulaient les chants et les danses.

Le fonctionnement quasi isolé et autarcique de la communauté fondée par Leonard Howell finit par attirer l'attention des autorités. Ainsi, Howell fut une nouvelle fois arrêté et incarcéré pendant deux années en 1941 pour culture, consommation et vente de cannabis, mais aussi pour cause de voies de faits perpétrées sur les paysans des environs (Edmonds, 2003, 38). Smith, Augier et Nettleford, dans leur rapport de 1960, ont analysé le fonctionnement de la communauté de Pinnacle en ces termes :

By all accounts, Pinnacle seemed to have been rather more like an old Maroon settlement than a part of Jamaica. Its internal administration was Howell's business, not the Government's. It is therefore understandable that the unit could have persisted as a state within a state for several years without the people or the government of Jamaica being aware of it. (Smith et alii, 1960, 9)

La structure hiérarchique de Pinnacle faisait de Leonard Howell le leader charismatique à la tête de l'organisation. Il dirigeait plusieurs assistants, qui eux-mêmes administraient le reste des fidèles. Howell vivait à l'écart de sa communauté, sur une colline dominant le camp. Lui seul était à la tête de la communauté, lui seul détenait le pouvoir de punir, ce qu'il faisait parfois durement. Howell aurait souhaité réunir tous les rastas dans sa communauté, mais bon nombre de rastas désapprouvaient sa dictature. Il fut celui qui instaura le port de la barbe. Les premiers rastas étaient d'ailleurs désignés sous l'appellation de *Beard Men* (Chevannes, 2006, 397). Bien

avant la généralisation du port des *dreadlocks*²¹¹, le port de la barbe constituait la première transgression sociale dans un environnement où seules les moustaches étaient admises (Chevannes, 2006, 397).

En 1954, la police locale décida d'organiser un raid armé sur la commune de Howell, prétextant une nouvelle fois la culture et la vente du cannabis auxquelles s'adonnait ouvertement la communauté religieuse dont le nombre de fidèles est estimé entre 500 (Chivallon, 2004, 207) et 2000 (Edmonds, 2003, 37). Ce raid mena à la destruction complète de la communauté de Pinnacle. Howell fut une nouvelle fois arrêté par les autorités, mais fut cette-ci fois acquitté lors d'un procès en appel. Il fut interné dans un asile psychiatrique en 1960. Libéré après un séjour de plusieurs années, il mourut dans l'anonymat en 1981 (Edmonds, 2003, 38). Malgré cela, la fermeture définitive de la commune provoqua la dispersion de ses membres à travers l'île, mais particulièrement vers les quartiers pauvres de Kingston et sa région. Ainsi, alors que le but des autorités locales était alors de mettre un terme à cette nouvelle forme de spiritualité et de vie communautaire, l'effet inverse se produisit :

Rastafarians, with their dreadlocks roamed the streets like madmen calling down fire and brimstone on Babylon, using the most profane language to shock the conservative establishment. Their wild behaviour attracted large audiences and their rhetoric of defiance made their presence felt in Kingston. Although many were shocked by their appearance and behaviour, hundreds of the dispossessed began to receive their message and soon several small camps had sprouted in Shanty-Town.²¹² (Barret, 1988, 89)

²¹¹ Coiffure constituée de boucles naturelles et épaisses poussant sur le cheveu crépu du fait de la non utilisation délibérée du peigne, en conformité avec le vœu nazaréen de la Bible (*Numbers* 6 : 5) ou inspirée par les photos de populations africaines (notamment les Massaï et les Mau-Mau du Kenya à partir du début des années 1950) qui circulaient dans la presse de l'époque.

²¹² Terme désignant les bidonvilles de Kingston dans lesquels s'amassaient les populations rurales arrivant dans la capitale dans l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie.

Ainsi, comme le démontre l'analyse de Leonard Barret, le démantèlement de la commune de Pinnacle par les forces de polices eut pour conséquence principale de favoriser la diffusion de la doctrine rasta. En effet, la fermeture du camp, fondé et dirigé par Leonard Howell, ne laissa pas d'autre choix à ses fidèles que de rejoindre les populations dont ils étaient principalement issus, c'est-à-dire celles qui étaient les plus défavorisées et qui vivaient, amassées, dans les quartiers pauvres de la capitale jamaïcaine. D'un mode de vie rural, les premiers adeptes du rastafarisme se retrouvèrent alors en milieu urbain. De sorte que le développement, la diffusion et la pratique du rastafarisme connurent leurs premières modifications. La structure du camp ou de la commune laissa la place aux « maisons » (*houses*), de tailles moindres et dans lesquelles les rastas se réunissaient, sur la base de l'affinité avec un leader, le plus fréquemment plus âgé (« elder »).

Parallèlement à l'établissement et la fermeture de la commune rasta de Leonard Howell, l'un des autres premiers rastas fut « Teacher » Hibbert. Ses fidèles étaient organisés autour des grands principes de la franc-maçonnerie et de l'occultisme. Selon Hibbert, des secrets sont dissimulés dans le livre apocryphe des Maccabées. Cette idée domina l'organisation de Hibbert (Chevannes, 1994, 124). Hibbert impressionnait par sa grande connaissance de la Bible. Il réunit autour de lui bon nombre d'hommes émerveillés par ses pouvoirs occultes notoires et désireux d'apprendre sa magie. Jusqu'à sa mort en 1985, Hibbert demeura connu pour ses pouvoirs occultes. Mais le déclin de son organisation vint de deux raisons principales. Tout d'abord, Hibbert refusait d'initier ses fidèles aux connaissances ésotériques qu'il détenait. D'autre part, il n'acceptait aucune remise en cause de son statut à

la tête du groupe.

Enfin, parmi les premiers rastas, Robert Hinds, fondateur de la *King of Kings Mission*, fut celui dont le nombre de fidèles était, probablement, le plus élevé. Hinds se disait être élu de Dieu de par ses visions (Chevannes, 1994, 127). D'abord partenaire de Leonard Howell, Hinds quitta ce dernier après un court passage en prison, suite à la condamnation qui frappa les deux hommes en 1934. Hinds fonda sa propre organisation à Kingston : la « Mission du Roi des Rois ». A son apogée, l'organisation de Hinds comptait plus de 800 membres. Le problème de Robert Hinds fut celui de la gestion d'une organisation comptant un si grand nombre de membres. Ce problème ne fut jamais résolu par Hinds et ses lieutenants qui, ayant gagné de l'expérience dans l'organisation et la gestion d'un culte, le quittèrent pour fonder leurs propres organisations, emmenant certains membres avec eux.

La structure, de la commune de la « Mission du Roi des Rois » s'articulait de la façon suivante : à sa tête, Hinds (appelé « Leader » ou « Berger »), était considéré comme un prophète par ses fidèles. Positionnés à un rang hiérarchique inférieur au sien, se trouvaient les secrétaires, deux chapelains, un porteur d'armes, douze officiers hommes et douze *water-mothers*. Les secrétaires, et le personnel administratif (*recording officers*) - exclusivement composé d'hommes lettrés - lisaient et enseignaient les textes religieux lors des réunions du groupe et s'occupaient de la correspondance, tout comme des demandes de permis à la police pour défiler dans la capitale. Les chapelains, le personnel administratif masculin et les *water-mothers*, étaient indispensables au bon déroulement des cérémonies de

baptême qui avaient lieu deux fois par an et qui marquaient l'entrée solennelle des candidats dans la congrégation. Avant la cérémonie du baptême, qui était pratiqué par cette communauté, l'individu désirant se joindre à la congrégation devait accepter la doctrine rasta. Cette acceptation de la doctrine précédait l'inscription du nom du nouvel adhérent sur le registre de la congrégation à la fin des réunions de rue. A partir de ce moment, le nouvel adepte était tenu d'assister régulièrement aux réunions hebdomadaires et s'informer sur la religion. Il devait également suivre les instructions données par Hinds quant à la façon dont devait être menée sa nouvelle vie (Chevannes, 1994, 128). Le baptême avait lieu à Ferry River, située à la frontière entre les paroisses de Saint-Andrew et de Saint-Catherine, lors des deux plus importantes fêtes liturgiques : le 1^{er} avril qui marque la nouvelle année éthiopienne et le 1^{er} août, date de l'abolition de l'esclavage dans les colonies britanniques. Les fêtes étaient souvent précédées de jeûnes. La Pâque, la fête liturgique la plus importante, qui commémore l'Exode des Hébreux hors d'Egypte, était précédée d'un jeûne de 3 jours sans nourriture ni eau. La célébration durait 14 jours. L'étendue des festivités concourait à la mise en exergue du caractère éphémère du séjour des descendants d'Africains en Jamaïque. L'île était ainsi envisagée comme un lieu d'exil involontaire et provisoire. Pour le leader et ses fidèles, le rapatriement vers le continent africain constituait un idéal dont la concrétisation était imminente (Chevannes, 1994). Cependant, aucune date précise de rapatriement ne fut arrêtée par Hinds.

Les individus qui occupaient la fonction de porteurs d'armes étaient sélectionnés sur la base du degré de loyauté dont ils faisaient preuve

envers le leader et la communauté. Ils devaient également être dignes de confiance et dotées d'un sens de l'organisation évident. Dans les cultes revivalistes, le rôle du porteur d'armes était d'assister le « Berger » ou n'importe quelle autre personne entrant en état de possession. Chez Robert Hinds cependant, lorsque les membres se rendaient en groupe à un meeting de rue, le porteur d'armes était celui qui portait la lampe éclairant tout le groupe, afin que l'ensemble de la congrégation soit en mesure de suivre la marche. L'influence des cultes revivalistes chez les pionniers rastas fut également discernable dans les rites du baptême. En effet, chez Hinds le baptême était identique à celui des pratiques revivalistes. De plus, Hinds et les pratiques revivalistes eurent aussi en commun le jeûne, considéré par les deux mouvements comme le moyen d'accroître la force spirituelle nécessaire à la lutte contre les forces du Mal.

Lorsqu'une organisation prend de l'ampleur, de nouveaux problèmes peuvent faire surface. Il s'agit alors de parvenir à gérer les problèmes internes et, dans le cas d'une organisation remettant en cause l'ordre social, se pose également le problème de la défense de ses membres. Pour faire face à ces nouveaux problèmes, Hinds nomma un *Cabinet*, afin de gérer les affaires internes. Il procéda également à la nomination de gardes pour assurer la sécurité. Le *Cabinet* était composé de sept hommes, sélectionnés parmi les plus loyaux et les plus prometteurs de la « Mission du Rois des Rois ». Les sept membres du *Cabinet* n'avaient pas de fonctions strictement définies. Ensemble, ils occupaient une position de responsabilité et de leadership. L'une des fonctions spécifiques de ce corps était, néanmoins, celle de tribunal. Le *Cabinet* pouvait s'ériger en tribunal qui jugeait et

infligeait des punitions de plusieurs types, notamment sous forme d'amendes ou de jours de jeûne. Par exemple, Hinds exigeait que la consommation de cannabis se fasse exclusivement chez soi, afin d'éviter le harcèlement des forces policières. Les gardes assuraient la sécurité du groupe, car bien qu'issus des classes paysannes et urbanisées, les rastas devaient faire face à l'hostilité des groupes issus de ces mêmes classes paysannes, mais qui ne faisaient pas partie de la communauté nouvellement établie. Par exemple, il était fréquent que les gardes de Hinds ne portent pas les habits de cérémonie de la commune. En effet, pendant longtemps, les rastas furent emprisonnés, agressés ou insultés, ils devaient donc se faire discrets ou au moins dissimuler leurs insignes et leurs couleurs vert, jaune, rouge²¹³. Le rôle de la police était d'enrayer la propagation des mouvements diffusant des idées anticolonialistes et anti-Blancs. La police gardait l'œil sur les meetings de rue des rastas, confisquait leur littérature et parfois interrompait leurs meetings et leurs manifestations. En résumé, le conflit opposait les rastas, dont les actions visaient à mettre en cause l'ordre social, et les agents qui le maintiennent.

En 1936, l'armée italienne envahit et occupa l'Éthiopie. Les rastas se sentirent concernés et nombreux furent les volontaires qui manifestèrent le désir d'aller rejoindre l'armée éthiopienne. D'autres, non-rastas, se joignent au mouvement à cette occasion. En effet, l'idéologie rasta faisait son chemin. De plus, depuis l'année 1935, la diffusion d'informations portant sur le continent africain devenait plus importante sur l'île, notamment par le biais de deux journaux américains, l'*Ethiopian Observer*

²¹³ Le vert, le jaune et le rouge étaient les couleurs du drapeau éthiopien de l'époque. Le rouge et le vert étaient néanmoins communs aux couleurs du drapeau de l'*Universal Negro Improvement Association* (dont la troisième était le noir) de Marcus Garvey.

et le *Pittsburgh Courier*. Ces deux journaux pouvaient être commandés aux Etats-Unis par l'intermédiaire d'un agent local. Le *Pittsburgh Courier* était lu assidûment par la « Mission du Roi des Rois » de Robert Hinds. Régulièrement, celui-ci en commandait entre 20 et 25 copies pour les membres de sa mission. Le *Pittsburgh Courier* non seulement suivait l'évolution de la guerre en Ethiopie, mais il contenait aussi des articles et des dessins visant à reconstituer l'histoire du peuple noir. Certains de ses collaborateurs (souvent des pasteurs noirs afro-américains) faisaient usage de la Bible dans la tradition éthiopienne pour spéculer sur la couleur (noire) du Christ, de Moïse ou du roi Salomon :

With their strong religious outlook readers would undoubtedly study such claims as convincing proof of the destiny of the black people as God's chosen people, of the black complexion of the messiah, God himself, and of the white man's Babylonian intent in supressing an Israel that one day would again be free (Chevannes, 1994, 134).

Le *Pittsburgh Courier* contribuait ainsi à l'idéalisation de l'Afrique. Le journal, tout comme que d'autres sources, participa au processus de consolidation et d'affirmation de discours anticolonial, anti-Blancs et nationaliste du lectorat noir dont les premiers rastas faisaient partie. C'est en cela que les autorités britanniques se sentirent menacées. Ainsi, puisqu'elles ne pouvaient exercer de contrôle sur la publication et la diffusion de ce type de journaux, elles tentèrent de faire pression sur les rastas pour que ce type de journaux ne circule pas en dehors de leurs communautés. (Chevannes, 1994, 136). Les rastas qui ne tenaient pas compte de ces recommandations, se voyaient, fréquemment, confrontés aux interventions de la police. Celle-ci imposait des couvre-feux sur les meetings des rastas, interdisait leurs

défilés et allait jusqu'à utiliser la répression physique.

Le début du déclin de la « Mission » de Hinds se situe en 1938. Son effondrement définitif se fera au milieu des années 1940 (Chevannes, 1994, 140). Le déclin fut graduel et s'explique, principalement, par l'apparition et la persistance des conflits internes. Hinds avait pris pour habitude de s'approprier les femmes de ses fidèles. La « Mission » fut également victime de sa trop grande décentralisation.

The cabinet members were empowered to lead bands of members into the streets to preach. They did not even have to require the particular permission of Hinds, though Hinds generally approved of the practice. In this way, they gained training, established a name for themselves, as well as following. (Chevannes, 1994, 141)

La jalousie et les luttes intestines pour la direction de la « Mission du Roi des Rois » eurent finalement raison de l'organisation. Lorsque Robert Hinds tomba malade en 1950, il ne lui restait alors plus un seul fidèle pour s'occuper de lui. Il décéda au Kingston Public Hospital au mois de mai de la même année.

Les organisations de Hinds et de Howell comportaient un nombre non négligeable de femmes. Celles-ci n'y furent pas uniquement présentes, elles y jouèrent également des rôles de premier ordre lors des cérémonies, à l'instar des *water-mothers* de Hinds. Dans les pratiques revivalistes, la place des femmes est importante en tant que membres, mais également en tant qu'actrices lors des diverses cérémonies pendant lesquelles elles peuvent occuper de hautes fonctions. L'évolution du rastafarisme à partir de la fin des années 1940 a néanmoins donné lieu à une rupture avec les pratiques revivalistes. L'ampleur de la place des femmes dans la pratique du culte diminua. La fonction du baptême, qui fut cruciale jusqu'alors avait été

centrale, fut supprimée. Seule la pratique du jeûne fut maintenue (Chevannes, 1994, 130). La cérémonie du baptême fut remplacée par la notion de l'*inborn*, c'est-à-dire par le caractère inné du rastafarisme. L'individu qui devient rasta le devient non par conversion, mais plutôt par la voie de la conscience (le plus fréquemment par le rêve ou les visions épiphaniques). Le fait de devenir rasta implique le processus de conscientisation ou d'éveil de la conscience raciale, historique et théologique chez l'individu (Chivallon, 2004, 210). Ce processus s'est vu doublé d'un discours masculinisant qui dictait que seuls les hommes étaient capables d'atteindre ce niveau de conscientisation. Les femmes, pour leur part, devaient impérativement passer par un homme pour y avoir accès. Il s'agit donc de la mise en place d'un système patriarcal.

Une incertitude persiste quant à l'origine et l'apparition de la coiffure *dreadlocks* dans le mouvement rasta. D'une part, certains chercheurs pensent que ce style capillaire est apparu chez les gardes en uniforme postés devant la commune dirigée par Leonard Howell de 1941 à 1944. Leur coiffure particulière avait comme objectif d'effrayer les étrangers et les ennemis de la commune²¹⁴. D'autre part, d'autres chercheurs évoquent la fin des années 1940 et l'émergence de la *House of Youth Black Faith*, une branche plus jeune et plus radicale que les premiers leaders rastas. Selon cette seconde possibilité, l'ambition des *Youth Black Faith* fut la généralisation de la coiffure *dreadlocks* et le port de la barbe, de façon à matérialiser le mépris de ces jeunes rastas pour les conventions sociales de l'époque (Chevannes, 1998, 63). L'ambition de la branche des *Dreadlocks*

²¹⁴Theodore Malloch, « Rastafarianism : A Radical Caribbean Movement/Religion », *Center Journal* 4, n° 4, 1985, p. 74.

fut l'épuration du mouvement de toute pratique pouvant rapprocher leur pratiques des cultes revivalistes, en renforçant l'aspect séparatiste du mouvement, et donc en accentuant la frontière qui existait déjà entre les membres du mouvement et ceux qui n'y adhéraient pas. En effet, les *Dreadlocks* entreprirent de simplifier la structure du mouvement en supprimant les fonctions de leader et de chapelain, le personnel administratif masculin, les *water-mothers* et les porteurs d'armes. Seules deux fonctions furent conservées, celle de porte-parole, en charge de l'organisation des réunions et prières, et celle de responsable de la lecture des textes sacrés. Cette fonction, occupée par le *Tableman*, apparaissait alors comme indispensable au vu de la présence non négligeable de membres illettrés. Enfin, par souci de liberté et d'accroissement de la flexibilité du mouvement, chacun devint libre de se joindre aux discussions et aux prières, sans baptême ou inscription (Chevannes, 1994, 156). La mouvance des *Youth Black Faith* augmenta sa popularité et vit le nombre de ses adhérents croître. De ce fait, la confrontation entre l'ancienne et la nouvelle école devint, au fil des mois, de plus en plus marquée. La jeune génération allait de plus en plus loin dans l'épuration du mouvement. C'est à cette période qu'apparaissent les termes « Dreadful » et « Warrior », conférés aux ascètes :

In earning the name "Warrior", members were motivated not by a sense of office as such, but a sense of deep religious conviction. One who earned that name inspired dread in other brethren by his forthrightness and frankness of his critical remarks and the defence of the principles essential to the Youth Black Faith. "Dreadful" or "Dread" was therefore synonymous with "upright". (Chevannes, 1994, 156)

Poussant le radicalisme plus loin encore, les *Dreadlocks* firent du cannabis

une institution en instaurant la consommation de la plante comme partie intégrante de leurs cérémonies religieuses. Ainsi, l'herbe devint « l'herbe de la sagesse ». La Bible, la seule autorité reconnue – quoique partiellement – leur garantissait leur bon droit. De ce fait, ce n'est pas seulement une révolte contre les premiers leaders rastas des années 1930 qui se produisit. La révolte dirigée contre la société extérieure continua. En effet, la consommation régulière de cannabis, déclarée nécessaire à la pratique du culte, exposa alors le groupe à des confrontations régulières avec la police, car le cannabis demeurait une drogue illicite pour les autorités jamaïcaines. Le non respect de la législation portant sur la culture, la consommation et la vente du cannabis venait renforcer la révolte contre l'ordre établi et les conventions sociales. Elle se manifestait aussi par le port des *dreadlocks* et de la barbe. Barry Chevannes a développé une interprétation très éclairante sur la signification de la coiffure et de l'apparence des rastas dans la société jamaïcaine de l'époque. Selon le chercheur, la défiance exprimée par les rastas *dreadlocks* vis-à-vis des conventions sociales s'érigait non seulement contre les définitions de la réalité sociale des Blancs, mais également contre les aspects de celle-ci qui avaient été intériorisés par les Noirs. En cela, le processus libérateur qui jusqu'alors avait été utilisé par les cultes revivalistes était perçu comme limité, car ils n'opéraient pas assez en profondeur. Ce manque de profondeur concernait notamment les questions de la culture capillaire et du symbolisme attaché à celle-ci. En effet, selon Barry Chevannes, à travers la question de la coiffure et de l'esthétique capillaire, ce sont deux déterminismes qui doivent être gardés à l'esprit : la « race » et le genre. Ainsi, les conceptions « raciales » telles qu'elles avaient

cours sur l'île de la Jamaïque ont influencé les canons esthétiques du cheveu et de la coiffure. De ce fait, les cheveux perçus positivement (« good hair ») étaient ceux d'apparence européenne et ceux perçus négativement (« bad hair ») étaient ceux associés à la texture capillaire africaine. A ceci on se doit d'ajouter les normes qui régissaient la représentation de l'individu, qui elles, étaient liées à la question du genre et plus précisément celle de la distinction entre les hommes et les femmes. Les normes de l'époque instituaient le port du cheveu naturel et court chez l'homme et long, soigné chez la femme. La différence selon le sexe de l'individu ne masquait pas le fait que, pour l'homme comme pour la femme, le cheveu devait être soigné et peigné. Cet impératif social fut délibérément ignoré par les rastas *dreadlocks*. Ces derniers, en refusant délibérément le peigne et par conséquent la coiffure, se positionnèrent, de manière symbolique, en marge de la société (Chevannes, 1995, XX).

Par leur coiffure, les rastas *Dreadlocks* sont également parvenus à accentuer la visibilité physique, sociale et religieuse des adeptes du mouvement, tout en rendant invisibles les femmes et les fidèles qui ne suivaient pas cette nouvelle orientation. Le second résultat obtenu par le biais de la posture des rastas *dreadlocks* fut d'accroître la visibilité accrue du mouvement au point de rendre visible les membres de la génération précédente, ceux qui, pourtant, se peignaient, les *combsome*, tout en arborant fièrement les couleurs de l'Ethiopie ou de l'*Universal Negro Improvement Association* de Marcus Garvey. Barry Chevannes évoque également la ritualisation, chez les *dreadlocks*, de l'anti-féminisme qui se serait matérialisé par le refus de rapports sexuels avec les femmes. Celles-ci

étaient alors perçues par la nouvelle génération de rastas comme les symboles du conformisme social. La coiffure *dreadlocks* revêtirait ainsi une connotation phallique (Chevannes, 1994). On pourrait, cependant, également y déceler une volonté d'ancrer dans le corps l'expression d'une appartenance à un groupe distinct, en sus de l'appartenance « raciale ». En effet le phénotype noir avait jusqu'alors fonctionné comme un marqueur imposé de manière exogène et régissant la catégorisation du Noir dans la société jamaïcaine. En opérant de la sorte, les rastas conservèrent le marquage du corps, mais de manière endogène et, surtout, volontaire.

Après le rapatriement vers Afrique, l'éloignement des premiers rastas, des femmes et de la société en général, les *Dreadlocks*, toujours dans un élan de nationalisme racial, ont aussi adopté de nouvelles façons de parler et de se nourrir. L'expression orale est primordiale dans le mouvement, puisque le verbe est considéré comme une source de pouvoir. A travers le concept du *Word, Sound, Power*, apparu dans les camps (*houses*), les *Dreadlocks* développèrent un vocabulaire qui leur était propre, le *dread-talk*. Celui-ci exprime la nostalgie d'une langue africaine originelle perdue. Les Jamaïcains possèdent leur propre créole²¹⁵, la langue anglaise standard ne leur étant pas toujours naturelle, surtout chez les populations issues des campagnes. Cependant, dans le contexte insulaire, la langue anglaise représente la langue de l'administration, de l'éducation et de la religion chrétienne. C'est un signe de raffinement et la marque d'un degré

²¹⁵ Bien que publié il y a près d'un demi-siècle, le dictionnaire de Frederic Cassidy demeure la référence en la matière : Cassidy, Frederic G., *Jamaica Talk : Three Hundred Years of the English Language in Jamaica*, London : MacMillan, 1961.

d'élévation sociale. Le *Dreadlock* se définissant comme un Noir nouveau, il se doit de posséder sa langue nouvelle qui traduira ses inclinaisons morales et religieuses.

Apparu avec les *Youth Black Faith* en 1949 (Chevannes, 1995), le *Dread Talk* a pu apparaître bien avant, dès les premières communautés rastas des années 1930, si l'on en croit Velma Pollard (2000, 25). Le *Dread Talk* diffère du créole jamaïcain, qui est principalement utilisé par le Jamaïcain pauvre (Pollard, 2000). En ce sens, une analyse profonde du fonctionnement social et politique jamaïcain apparaît dans l'usage du *dread talk* par le rasta. Celui-ci met au jour :

[But] the socio-political image which the poor black man, in this case the Rasta man, has had of himself in a society where lightness of skin tone, economic competence and certain social privileges have traditionally gone together must be included in any consideration of Rastafarian words. For the man who is making the words is a man looking up from under, a man pressed down economically and socially by the establishment. His speech form represents an attempt to bend the lexicon of Jamaica Creole to reflect his social situation and his religious views. (Pollard, 2000, 4)

De ce fait, le *I-talk*, également connu sous l'appellation « *dread talk* », est un parti pris contestataire qui envisage le langage comme un terrain de lutte où peuvent s'exprimer et prendre forme, la vision critique de la société et la réappropriation du pouvoir et de la dignité des populations les plus défavorisées. Ceci est rendu possible par l'élaboration d'un argot qui joue sur la polysémie des mots et les possibilités infinies de reformulations. En développant le concept du « word sound power », selon lequel la parole prononcée est le reflet de l'emprise de l'être sur le monde, les rastas entreprirent une sorte de déconstruction de la langue anglaise. Ainsi, le pronom « I » est le son prédominant du *dread talk*. « I » est utilisé en sujet,

objet ou en pronominal, au singulier comme au pluriel. Il peut également être utilisé en début de certains mots (« *I-ditate* » au lieu de « *meditate* », « *I-cient* » au lieu de « *ancient* », « *I-ssembly* » au lieu de « *assembly* ») Il remplace le « *mi* » du créole jamaïcain (« *me* » en anglais). L'individualité prime dans un contexte qui a continuellement nié l'individualité du noir de même que son humanité. Le maniement des mots permet donc aux rastas de mettre en oeuvre un processus de ré-humanisation de la communauté, par le biais de l'individu. Ce n'est pas seulement la marque d'un individualisme débridé, comme le montrent les analyses de Chivallon (2004) et Edmonds (2003). L'utilisation du « je », sujet, traduit le rejet du « moi » objet, qui serait le reflet syntaxique de la réification de l'individu dans la société de plantation et coloniale jamaïcaine (Pollard, 2000, 11 ; Owens, 1976, 65). La démarcation communautaire ainsi effectuée prit également corps à travers l'adoption d'un régime alimentaire spécifique. Le « nouveau » rasta se mit à manger « I-tal », c'est à dire le plus naturellement. La viande, le sel et les fruits de mer furent donc proscrits.

La création et le maniement de cette nouvelle façon de parler a donné naissance à une nouvelle organisation du monde, tout en mettant en cause la langue anglaise, qui jusqu'ici constituait le canon de la culture et de la civilisation. L'idée de transgression apparut également dans la déléctation assumée des rastas pour l'emploi, en public, d'injures verbales, les *ten shillings words*, à une époque où ceux-ci étaient passibles d'amendes pour trouble de l'ordre public (Chevannes, 2006, 401).

Lorsqu'elle fut intégralement consommée, dans les années 1950, la

séparation des courants *Dreadlocks* et *Combsomes*²¹⁶ marqua l'ascendance des *Dreadlocks* sur l'ensemble de la mouvance rasta :

The leadership that emerged as a result of the new trend in the Rastafari movement did so within a more open and democratic structure. These leaders defended the principles of the organization and expounded the doctrine of the faith more forcefully and with greater commitment than had the leaders of the past. The Bonogees²¹⁷ had a new kind of charisma, based not on mysticism like Hinds and Howell, but moral authority. (Chevannes, 1994, 158).

La tendance rasta que constituent les *dreadlocks* ne fut pas révolutionnaire, mais simplement réformatrice. Elle ne remit aucunement en cause les préceptes fondateurs du mouvement, tels que la foi en la divinité d'Hailé Sélassié ou la supériorité du Noir. Elle se concentra son effort sur la purge du mouvement de l'influence prégnante des cultes revivalistes (Chevannes, 1994). Cette entreprise est d'autant plus intéressante que les cultes revivalistes, d'un point de vue anthropologique, semblent véritablement constituer l'héritage africain. Pour retrouver l'Afrique, le continent originel, les rastas choisirent de s'en éloigner pour mieux le recréer. Ce processus de recréation de l'identité africaine impliqua également l'élaboration d'un nouveau langage dont l'ambition était de refléter la nouvelle approche du monde et de la société à travers le prisme rasta.

CONCLUSION PARTIE 3

Le rastafarisme est un mouvement politico-religieux dont la catégorisation définitive n'est pas aisée. Les travaux de Christine Chivallon (2004, 205) présentent le mouvement comme défiant tout effort de

²¹⁶ Les rastas qui se peignent, de l'anglais « comb », le peigne.

²¹⁷ Les frères Bonogee étaient des maîtres à penser rastas, à la poupe de la branche *Dreadlocks*.

définition. Nous dirons, toutefois, que la doctrine rasta se base sur une relation particulière au pouvoir. Cette relation se fonde sur une conscience exacerbée de la violence que provoque l'exercice de celui-ci. Cette violence, nous l'avons vu dans ce chapitre, s'est manifestée à tous les stades de l'histoire de la Jamaïque. De la traite à l'esclavage et de l'abolition de l'esclavage aux répercussions socio-économiques qui lui firent suite, les populations d'ascendance africaine de la Jamaïque ont eu à faire face à des violences physiques, mais aussi discursives et économiques. Le rastafarisme, dès son apparition dans les années 1930, entreprit une lutte contre ce discours et ces conditions. De ce fait, les difficultés que le chercheur rencontre pour définir de manière précise ce mouvement n'émanent non pas du caractère anarchique des premières années de mouvement, mais plutôt d'une volonté affirmée des leaders et des adeptes du mouvement de, respectivement, développer et suivre une nouvelle doctrine de manière libre et indépendante. Par conséquent, la liberté, la flexibilité, la négritude y apparaissent comme les fondements de ce que l'on nommera tour à tour « mouvement », « religion », ou « philosophie ». La doctrine du rastafarisme, bien que se manifestant dans des registres multiples, n'en reste pas moins populaire et anti canonique. En effet, les premiers rastas étaient principalement issus des classes paysannes, urbaines et urbanisées les plus défavorisées. Nous avons démontré comment, dans le contexte insulaire, le dénuement économique et social entraînait en adéquation totale avec la catégorisation raciale. Les rastas s'élevèrent alors contre l'intégralité des symboles de pouvoir et d'autorité. Pour ce faire, ils proposèrent les leurs et élaborèrent leurs propres canons, même si ceux-ci

sont issus de traditions identifiables. Ainsi, dans les années 1930, le rastafarisme se situa aux confins du garveyisme, de l'éthiopianisme et des pratiques religieuses revivalistes. Le rejet des canons de la société dominante a logiquement déclenché de vives réactions de la part de celle-ci, notamment à travers l'utilisation fréquente et violente de la force, par le biais de la police, pour mettre un terme aux premières communautés. En effet, une telle attitude représentait une menace de l'ordre établi. Le fait de mettre en avant l'idée de l'existence d'un dieu noir et vivant traduisait le rejet sans équivoque de l'intégralité de la symbolique chrétienne occidentale. Mais au-delà de cela, la nouvelle relation à Dieu et à la représentation de celui-ci constitue le soubassement du défi de l'autorité. Car la croyance qui fut mise en lumière conféra au Noir une part de divin tout en conférant au divin une part d'humanité noire, dans la mesure où le Noir et Dieu partagent la même identité qui est une et indivisible.

L'évolution du rastafarisme, lors des vingt premières années de son existence, se traduisit par l'élaboration initiale, qui fut effectuée par les premiers « pères fondateurs », d'une nouvelle composante religieuse s'appuyant fortement sur les traditions de la Jamaïque. On peut alors parler de continuité culturelle manifeste, plutôt que de « création religieuse »²¹⁸, qui se caractérisa par le leadership individuel. Howell, Hibbert, Donkley, Hinds ou Erlington étaient chacun des chefs charismatiques qui avaient fondé et dirigé des communes dont les fidèles se devaient de les suivre et de

²¹⁸ Au sens où Denis-Constant Martin l'utilise dans *Aux Sources du reggae, musique, société et politique en Jamaïque*, Roquevaire : Parenthèses, 1993 et « Une rencontre historique : reggae, rastafarisme et politique », in « Les Tambours de Jah et les sirènes de Babylone », *Cahiers du CERI*, n°9, 1994.

les respecter. Néanmoins, dès le début du mouvement, les scissions furent multiples et semblèrent démontrer d'emblée ce refus de leadership individuel qui contrastait avec un discours dont le message était si libérateur. Logiquement, l'érosion du regroupement autour d'un chef se matérialisa graduellement pour atteindre son apogée avec l'ascendance de la mouvance des *Dreadlocks* à la fin des années 1940. Les *Dreadlocks* militèrent alors contre toute tentative d'institutionnalisation du mouvement, et en faveur d'une vision religieuse autonome. Loin d'une volonté révolutionnaire, la mouvance des *Dreadlocks* doit surtout être envisagée comme réformatrice. En effet, le but de la seconde génération des adeptes du rastafarisme fut de se démarquer doublement de la société jamaïcaine – dominante ou non – et également de leurs aînés. Pour eux, devenir rasta consistait à le devenir dans leur chair, leur apparence physique et leur vie quotidienne. En résumé, la mouvance *Dreadlocks* marqua à son apparition une radicalisation du rastafarisme qui, non plus confinée dans des communautés, vint alors se confronter à la société. Les *Dreadlocks* s'engagèrent dans un refus sans concession des conventions sociales établies par la société blanche coloniale et respectées de tous. Pour cela, ils développèrent des pratiques distinctes, plus particulièrement dans leur coiffure et leur manière de parler. Du fait de la sacralisation du cannabis, du port de la barbe, puis celui des *locks*, et enfin grâce à la création et le maniement d'un langage qui leur est propre, les rastas ont fait apparaître la barrière sociale invisible, mais très réelle, celle qui sépare le pauvre du riche, le Noir du Blanc, l'Africain de l'Européen, le sauvage du civilisé.

En définitive, la croyance en la divinité d'Hailé Sélassié, la

consommation du cannabis, l'adoption des couleurs de l'*Universal Negro Improvement Association* de Marcus Garvey (le rouge, le noir et le vert), ainsi que celles de l'Éthiopie (le vert, le jaune et le rouge), le port des *locks*, un régime alimentaire strict (végétarien, voire végétalien et sans sel : nourriture *I-tal*²¹⁹) peuvent servir de base à la définition du rastafarisme. Le mouvement doit être appréhendé comme faisant preuve d'un rejet de la société dominante, d'une forte identification au continent africain imaginé, et comme constituant une aspiration spirituelle. Il est nécessaire de bien saisir cette dynamique, car dans les premières décennies de son existence, le mouvement rasta ne s'est nullement posé dans une dynamique de lutte frontale puisque les premiers messages furent diffusés principalement à l'intérieur de communautés. Le maniement de la symbolique de l'Afrique fonctionna alors comme un moyen de traduire la conscience critique des rapports sociaux (Chivallon, 2004, 211). Les rastas ne situaient donc pas dans une opérationnalité à la façon de Marcus Garvey qui, bien qu'il fût soldé par un échec, entreprit l'organisation du rapatriement des Africains de la diaspora vers l'Afrique. Le discours de rapatriement tenu par les premiers rastas demeura rhétorique et ne devint effectif qu'à partir des années 1960.

Le rastafarisme fut stigmatisé par les autorités coloniales à cause de son utilisation de symboles forts, jugés dangereux car leur but était de déstabiliser les normes sociales et esthétiques en vigueur, ce qui pouvait ainsi aller jusqu'à troubler le bon fonctionnement de la société. Le rastafarisme s'inscrit non seulement dans la dynamique d'une réinterprétation et d'une réappropriation de l'Ancien Testament, mais il se

²¹⁹ Le terme « I-tal » signifie vital.

situé également à l'intersection de plusieurs mouvements culturels, idéologiques et religieux du contexte de la Jamaïque et de la diaspora noire/africaine des Amériques. Parmi ceux-ci, on peut évoquer : le garveyisme, cultes revivalistes et les traditions religieuses afro-chrétiennes, fruits d'un syncrétisme religieux caractéristique de la région. Sous cet angle d'approche, le rastafarisme effectue une manipulation racialiste des symboles. Ceux-ci sont puisés dans les religions africaines, judéo-chrétiennes et afro-jamaïcaines. Cette fusion des influences multiples est caractéristique de la Caraïbe et a donné lieu, dans les Amériques, à plusieurs autres expressions religieuses, telles que le vaudou haïtien, la santería cubaine, les religions yoruba et orisha à Trinité-et-Tobago, le culte shango de la Grenade et le candomblé brésilien.²²⁰

Dès 1930, le rastafarisme proposa, aux pauvres de la capitale jamaïcaine, aux paysans des campagnes ainsi qu'à l'ensemble de la diaspora noire/africaine, une vision alternative du monde, un mode de vie et une spiritualité innovante, de nature oppositionnelle. La doctrine rasta offre une vision messianique de la libération des couches sociales pauvres, noires et profondément religieuses. Les adeptes du rastafarisme croient en la divinité de l'empereur éthiopien Hailé Sélassié. Celui-ci incarne le messie noir venu sur terre pour libérer les peuples noirs des oppressions dont ils sont victimes. Ce messie a pour mission d'assurer leur rédemption dans un paradis terrestre, plus précisément en Ethiopie, la Terre Promise. Ancré dans l'histoire du commerce des esclaves africains dans le « Nouveau Monde », le rastafarisme se donne pour objectif de réparer l'histoire par le biais de son

²²⁰ Sur la question des religions afro-américaines (au sens large), se référer à l'ouvrage de Stéfania Capone, *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, Paris : Karthala, 2005.

principe théologique fondateur. Celui-ci s'articule autour du rapatriement de la diaspora noire/africaine en Ethiopie.

L'un des autres éléments qui complexifie l'analyse du rastafarisme est l'ambiguïté dont fait montre ce mouvement. En effet, il constitue un paradoxe en ce qu'il met en lumière la présence de deux forces sociales contradictoires, mais indissociables : l'une créatrice, l'autre destructrice. Chacune de ces forces se nourrit de l'autre. Les deux se renforcent mutuellement. Le rastafarisme est à la fois le symbole et la source d'inspiration de cette énergie créatrice, tout en incarnant celle du désordre. Les théories de Balandier (1988) sur la signification sociale du désordre, qui ont été reprises par Chevannes (2006), mettent en avant le caractère inévitable du désordre dans toute tentative d'organisation sociétale. L'ordre et son contraire font en réalité partie du même ensemble. En ce sens, le rastafarisme est une incarnation puissante du désordre de la société. En effet, le mouvement a servi de révélateur radical du fonctionnement et des limites des conventions sociales de la Jamaïque coloniale, auxquels le mouvement s'est d'emblée attaqué et qu'il s'est évertué à repousser. Par conséquent, le rastafarime est réformateur, tout en occupant une position ambiguë, puisqu'il détruit un ordre social tout en en proposant un nouveau. Cependant, cette ambiguïté se situe au cœur même de l'influence qu'il a exercé dès son apparition.

Jusqu'à Alexander Bedward, les divers cultes revivalistes de la Jamaïque n'avaient jamais entrepris de processus d'indigénisation de l'iconographie chrétienne (Chevannes, 2006, 394-395). Les icônes religieuses étaient adorées dans leurs représentations demeurées fidèles à

celles léguées par les missionnaires européens. Cela n'enlève rien à la tradition de résistance à la classe dominante dont ont fait preuve, à travers les siècles, les cultes revivalistes. D'ailleurs, la conviction du caractère pur et supérieur de la « race » noire a de tout temps fait l'objet d'une fierté particulière dans la résistance au discours dominant qui faisait de la race blanche un idéal. Pour le rastafarisme, cette résistance s'avéra, néanmoins, insuffisante, précisément parce qu'elle ne s'attaquait pas à ce qui était perçu comme le cœur du problème : la représentation.

PARTIE 4

NATION D'ISLAM ET RASTAFARISME :

REGARDS CROISES

4.1 Le racialisme religieux

Par le discours, les valeurs et la théologie qu'ils mettent en avant, la Nation d'Islam afro-américaine et le rastafarisme afro-jamaïcain procèdent à la racialisation de la figure divine qu'ils ont chacun créée. Par ce biais, il s'agit de déceler et de contrer les mécanismes de racialisation jusqu'alors perçus comme ayant été l'apanage des seuls Blancs.

Les premiers rastas prêchèrent la divinité d'Hailé Sélassié, l'empereur éthiopien qui fut couronné en 1930. Un tel événement, qui aurait pu ne concerner que le peuple éthiopien, eut un impact non escompté sur certaines populations d'origine africaine des Amériques. En effet, aux yeux des fondateurs du rastafarisme, le couronnement de l'empereur éthiopien fut interprété comme la venue du messie annoncée dans l'Apocalypse.

L'accès aux documents qui constituent la théologie rasta est limité. Les études sur les premières années du mouvement ont souvent été menées oralement par le biais de l'anthropologie et de la récolte d'informations (Chevannes, 1994). Néanmoins, on peut déceler trois textes majeurs qui édictent les grands principes des premières années. Ceux-ci sont *The Holy Piby*, publié par Robert Rogers aux Etats-Unis en 1924 (Rogers, 1996), membre de l'église Athlyi. Le second texte fut publié en Jamaïque par Fitz Balintine Pettersburgh vers 1926. Il s'intitule *The Royal Parchment Scroll of Black Supremacy* (Pettersburgh, 1996). Enfin, le troisième texte, publié par Leonard Howell en 1935, a, en réalité, plagié, souvent mot pour mot, le texte de Balintine Pettersburgh.

L'ouvrage publié par Robert Rogers en 1924, *The Holy Piby : The Blackman's Bible*, se compose de près de cent pages. Les propos sont organisés en quatre « livres », suivis d'une série de questions-réponses destinées aux adeptes de la *House of Athlyi* et de la *Afro Athlican Constructive Church*, fondée en 1913 dans la ville de Newark, située dans l'Etat du New Jersey, aux Etats-Unis. Le fondateur était originaire de l'île d'Anguilla, qui était alors une possession britannique. Il émigra ensuite aux Etats-Unis avant de fonder son église et partir en mission pendant plus d'un an à travers les Amériques à partir dès 1921. L'ouvrage conclut avec les douze commandements de l'église sur la base desquels Rogers met en garde le lecteur contre : « [...]the gospels that are not of God through Ethiopia. For it shall rob and destroy as many as accept it ». (Rogers, 2000, 78). Dans cette déclaration apparaît la méfiance à l'égard de la religion chrétienne, présentée comme destructrice pour les Noirs. La religion est ainsi liée à l'expérience de la communauté imaginée. La religion prônée par Rogers met en évidence le caractère « naturel » que doit revêtir la religion du Noir. L'essence même est au cœur des préoccupations. La conception étroite de la « race » dont il est ici question applique des caractéristiques essentielles et génétiques à un groupe donné. En cela, elles sont donc envisagées comme uniques, pures et transmissibles d'une génération à l'autre. Elles constituent le fondement de la communauté envisagée qui distingue les différents groupes et communautés, ancrées dans le sang des membres d'une « race » donnée. En effet, selon ce type de théorie, dans le contexte des Amériques, ce qui fut alors perçu – ou construit – comme l'essence a fréquemment conditionné l'expérience du Noir. Confronté à une telle organisation socio-

raciale, se tourner vers le continent d'origine semble être l'unique voie possible. Celle qui mènerait à la libération de l'esprit du Noir. Ainsi, Rogers écrit :

And it came to pass that I saw a great host of Negroes marching upon the earth and there was a light upon them, the I looked towards the heaven and behold I saw the natural man standing in the east and the star of his crown gave light to the pathway of the children of Ethiopia. (Rogers, 2000, 87)

Cette citation, pourtant datée de 1924, semble annoncer le couronnement de l'empereur éthiopien qui ne surviendra que six années plus tard. Elle fut d'ailleurs interprétée comme telle. En outre, Rogers considérait Marcus Garvey comme un prophète qui, cependant, ne s'était pas assez intéressé à la question religieuse. Pour le prédicateur de l'église de Newark, il était nécessaire que le Noir croie en un dieu fait à son image (Rogers, 2000, 93). Dans cette perspective, le vocabulaire utilisé pour désigner les Noirs inclut « Children of Ham » et « Ethiopians », deux termes présentés comme valorisant (Rogers, 2000, 58).

Publié à la Jamaïque en 1926, *The Royal Parchment of Black Supremacy* de Fitz Balantine Pettersburgh, se compose de 82 pages divisées en cinquante chapitres. Il y est question de la place du Noir dans le monde et dans l'histoire. La « race » noire est ainsi présentée comme ayant été créée la première et celle qui, en réalité, domine le monde. Par ailleurs, Pettersburgh était au courant de la situation des Noirs aux Etats-Unis, des activités menées par l'église de Robert Rogers ainsi que celles de Marcus Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association* (Pettersburgh, 1996). En effet, le chapitre numéro 28 de l'ouvrage est intitulé « General Marcus Garvey and Bishop Rogers ». Ce chapitre met l'accent sur la dimension

radicale et militante, voire militaire, de Garvey, spécifiquement dans son projet de retour en Afrique. Pour sa part, Robert Rogers est présenté en tant que « messenger » garveyiste (Pettersburgh, 1996, 47). Le texte de Pettersburgh fut repris, souvent au mot près, par Howell.

Dans son ouvrage, *The Promised Key*, Leonard Howell, l'un des premiers rastas, propose de révéler à son lectorat, ou son auditoire, les « clés » des secrets qui accéléreront la libération des Noirs du monde. Le texte est bref, il ne dépasse pas 30 pages. Il se divise en dix-sept sections qui traitent chacune d'un sujet particulier. Ces sujets portent, tour à tour, sur des questions liées à la religion, l'ésotérisme, et la théologie mais aussi au culte en lui-même, notamment la pratique du jeûne (« How to Fast »). Les titres des chapitres évoquent la révélation imminente de vérités longtemps dissimulées. Parmi eux on trouve « The False Religion », « The Promised Key », « Ethiopia's Kingdom », « The Healing ». Howell propose à son lecteur - ou son auditoire - une « clé » symbolique qui permettra à celui-ci de mieux comprendre une réalité masquée de manière à guérir des effets négatifs produits par une telle ignorance.

Selon Leonard Howell, fondateur en 1940 de la première communauté de rastas jamaïcaine, le couronnement d'Hailé Sélassié était la réalisation du Psaume 21 (Howell, 1996, 3). Cela implique que l'empereur d'Ethiopie incarnait à la fois la réponse divine aux prières des Noirs de la diaspora des Amériques de même que la fin des intentions maléfiques émanant des ennemis de la « race ». Le Salut de la « race » noire surviendrait au travers de la grandeur et de la majesté de l'empereur récemment couronné (*Psaume*, 21 :5). Howell écrit :

King Alpha and Queen Omega are the Pay masters of the World, Bible owners and money mint. Do not forget they are black people if you please. (Howell, 1996, 7)

L'importance du couple impérial éthiopien réside dans leur essence noire. Ils sont à l'image des individus qui doivent croire en eux-mêmes pour leur Salut. D'autre part, le livre d'Esaïe 47 est mentionné pour, une nouvelle fois, justifier la nouvelle croyance. Le livre biblique choisi annonçait la fin du règne de la « Vierge, fille de Babylone » (*Esaïe*, 47 :1), dont les stratagèmes ont été révélés. Pour Howell, cette déchéance annonçait, par opposition, l'ascension du Noir (Howell, 1996, 4). Elle ouvrait l'ère de la suprématie noire tant attendue et qui, pendant si longtemps, avait été retardée par les machinations des Blancs. En cela, la croyance en Hailé Sélassié devait également servir à unir les Noirs de la diaspora :

Owing to the Universal rend of our ancient and modern Kingdoms we are at this junction of our history scattered over the globe into sectional groups. (Howell, 1996, 4)

Si Howell puise ses justifications dans la Bible, celle-ci n'en demeure pas moins un document qui a été falsifié. La conspiration menée par les Blancs, depuis le XVII^e siècle, prend la forme de la publication de la Bible du roi Jacques 1^{er} qui a décrété que l'« Alpha » et l'« Omega » - les surnoms attribués à Hailé Sélassié et sa femme, l'impératrice Menen, qui sont aussi des références au Messie de l'Apocalypse - soient exclus du texte canonique en raison de leur couleur de peau (Howell, 1996, 20). En cela, la Bible est un document qui a été délibérément falsifié (Howell, 1996, 22). Le projet mené par Leonard Howell, par conséquent, fut celui de la réhabilitation des Noirs et de l'éveil de leur conscience à la vérité, si longtemps déformée. Dans son texte, Howell s'adresse aux « Ethiopiens » du monde (Howell, 22)

et offre une relecture de la Bible. Selon celle-ci, le couple impérial éthiopien, ancêtre des Noirs, est le résident véritable et légitime du Jardin d'Eden dont il est question dans la *Genèse*. De surcroît, la lignée dans laquelle s'inscrivent l'empereur et l'impératrice d'Ethiopie diffère de celle d'Adam, Eve, Abraham et Isaac, premiers personnages de la Bible qui sont à l'origine de l'humanité et du peuple d'Israël. A l'inverse du récit offert par la Bible, pour Leonard Howell, ceux-ci sont les ancêtres des esclavagistes anglo-saxons (Howell, 1996, 22). Ainsi, aucune distinction n'est faite entre les premiers patriarches et les responsables de la traite et de l'esclavage dans les Amériques. Puisque l'Ancien Testament établit la généalogie des Blancs, les Noirs doivent établir la leur, en s'écartant de ou en offrant une nouvelle interprétation du texte biblique.

La conscience diasporique fait partie intégrante du discours racialisé développé par Howell. En effet, à plusieurs reprises, ces écrits mentionnent la situation des Noirs aux Etats-Unis. Parmi les exemples que l'on retrouve, dans le chapitre nommé « Rapers » (sic), il déplore : « The AMERICAN rapers Klu-Klux-Klan and mob lynching policy ! » (Howell, 1996, 24). Les Noirs constituent une communauté liée par deux éléments essentiels, leur couleur de peau et le statut inférieur qui leur est attribué dans les sociétés dans lesquelles ils se trouvent. Il en va de même pour la violence à laquelle ils ont à faire face.

L'un des exemples de cette violence fut le viol des femmes noires par les maîtres blancs. Celui-ci fut, selon l'auteur, utilisé de manière systématique par les Blancs pour augmenter le nombre de Métis et, de fait, faire baisser le nombre de Noirs. Cette stratégie aboutit à deux

conséquences. La première fut la création d'une troisième « race » - le terme « third class people » est employé - qui est clairement présentée comme inférieure aux Noirs. La seconde conséquence fut la frustration généralisée des hommes noirs qui fut provoquée de manière intentionnelle. Ces derniers, contrairement aux maîtres blancs, se virent interdire l'« accès » aux femmes de l'autre « race », tout en se retrouvant privés des « meilleures » femmes de leur « race », selon les termes employés par Howell (Howell, 1996, 24). La figure du Blanc, associée à celle du maître, est opposée à celle du Noir. Ces deux figures n'ont en commun ni l'ascendance ancestrale ancrée dans la religion, ni la géographie puisque le monde « anglo-saxon » est opposé à l'Afrique et à l'Ethiopie.

Les caractérisations de Howell mettent en place un monde binaire, non nuancé, dans lequel les frontières sont clairement délimitées. L'Ethiopie représente l'ensemble du continent africain (Howell, 1996, 25). L'Ethiopien Hailé Sélassié, en sa double qualité d'Ethiopien et d'Africain, est le Dieu de tous les Noirs. Les Blancs, pour leur part, sont des esclavagistes qui, intrinsèquement mal intentionnés, ont profité de la naïveté des Africains pour développer le commerce des esclaves. Sur ce point, Howell écrit :

Slave traders went into Ethiopia and damaged her seeds, beyond any earthly cure. Because she had too much sympathy for a wilful idlers of various nations. So they went into her and robbed her lands, money and took her seeds to be slaves. (Howell, 1996, 25).

Dans ce passage, l'idée du vol de la terre est associée à l'image du viol par le biais de l'utilisation d'une métaphore sexuée qui révèle l'identité féminine de la nation « éthiopienne » présentée. Suite à cet événement déterminant, survenu dans l'histoire des Noirs du continent et de la diaspora, la situation dans laquelle se trouvaient les Noirs au moment où Howell

publia son texte était celle du dénuement le plus total tant sur le continent que dans la diaspora. Face à de telles conditions, seule l'imposition de la suprématie noire pouvait permettre la libération des Noirs. Cette libération impliquait une reconstruction identitaire touchant également à la reconstruction de l'histoire, de la religion, mais aussi du langage qui devaient reformuler ces expériences :

All that Ethiopians have to do now, is build anew. Get out a new dictionary and a new Board of Education and Money Mint. The outfit shall be called Black Supremacy; signed by his and her Majesty Ras Tafari and Queen Omega The King of Kings, head of this world. (Howell, 1996, 25).

Pour le Noir, tout est doit être réinventé et repensé. Il s'agit d'une transformation qui va au plus profond de l'essence et de l'expérience noires. Cette initiative est nécessaire parce que le Noir a été forcé, par le biais de la religion chrétienne qui lui a été imposée, de porter toute son attention sur la vie après la mort, au mépris de la vie vécue dans le monde des vivants. Il est donc nécessaire de mettre un terme à la supercherie qui doit, en outre, être identifiée, dénoncée et mise à mal. Ainsi, le christianisme est présenté comme touchant à trois points essentiels de la vie des Noirs, l'infériorisation « raciale », coupable d'instaurer la honte et le manque de dignité chez les Noirs, la question politique, dans la mesure où l'infériorisation que nous venons de mentionner s'est également traduite par une exclusion systématique du tissu national. Enfin, l'aspect économique fut, lui aussi touché, par le simple fait que l'esclavage était une institution qui instaura la gratuité du travail effectué par l'esclave. « Cruelle », « hypocrite » « inique » et « mauvaise », tels sont les adjectifs employés pour décrire la religion du Blanc. La nouvelle religion du Noir, la foi en la divinité d'Hailé

Sélassié implique que : « [P]ersons of good will to the Kingdom of His Majesty Ras Tafari will be forever. The others will remain dead forever » (Howell, 1996, 31). Il s'agit donc, pour Leonard Howell, d'éveiller les consciences de la communauté par le biais de la résurrection mentale du Noir.

La difficulté d'accéder aux textes théologiques fondateurs s'applique également à la Nation d'Islam. Au-delà des enseignements et des valeurs inculqués aux membres de l'organisation religieuse afro-américaine qui furent, lors des premières années, diffusés principalement oralement, c'est vers le « Mythe de Yakub », qui relate la création du monde, que convergent les grands principes de la Nation d'Islam. Le « Mythe de Yakub », à l'instar de *The Promised Key*, publié par le Jamaïcain Howell, participe, lui aussi, du processus de racialisation du discours religieux qui fut opéré par les fondateurs de la Nation d'Islam, W. D. Fard et Elijah Muhammad. En sa fonction de récit de la création du monde et des « races », le mythe fondateur de la Nation d'Islam propose de répondre au questionnement communautaire à propos de la présence afro-américaine sur le territoire américain.

Selon ce récit, le monde se divise en deux races que tout oppose, tant la couleur de peau que la morale. En effet, la « race » blanche est présentée comme le résultat des manipulations génétiques menées à partir de la « race » noire par « Yakub », le savant fou. La caractéristique principale de cette race « dégénérée » et dont l'existence est, somme toute, récente est sa méchanceté. En cela, le Blanc se révèle être l'incarnation du Diable. « The white man is the Devil » (Muhammad, 1965). L'interprétation de telles

paroles ne peut se faire sans la prise en compte de la notion de légitimité, qui occupe une place centrale dans la théogonie développée par la Nation d'Islam. D'après celle-ci, le caractère diabolique du Blanc découle de son impureté. Il est le fruit d'une manipulation scientifique qui fut menée à des fins maléfiques contre la race noire. Cette dernière apparaît donc comme la race originelle, celle qui a donné naissance aux autres qui n'en sont que des variations nécessairement inférieures. Sur ce point, la Nation d'Islam a développé un discours qui est proche de celui des premiers rastas et selon lequel la race noire serait la race « suprême », du fait de la primauté de son existence par rapport aux autres. En cela, elle est supérieure aux autres.

Les notions de pureté et de légitimité se profilent également dans le traitement de la question liée au métissage et aux relations interraciales. Tout d'abord, lors de la manipulation génétique entreprise par Yakub, les Blancs durent passer par plusieurs teintes différentes avant de devenir totalement blancs. En partant de la couleur noire, l'ambition du scientifique était d'arriver à la couleur blanche, soit l'inverse de la couleur de départ. Les couleurs noire et blanche se situent à l'opposé des nuances qu'il fut nécessaire de traverser avant de parvenir au résultat escompté. Par conséquent, ces deux couleurs constituent deux extrémités. De ce fait, toutes les couleurs se situant entre ces deux extrémités sont considérées comme impures car elles ne sont que des transitions. Cette explication fournie sur la création du monde et des « races » fait référence aux temps de l'esclavage et des relations entre maîtres et esclaves. Dans le contexte d'extrême coercition effective, les relations entre hommes blancs et femmes noires

sont imaginées comme la répétition de l'entreprise génétique de Yakub que nous avons décrite précédemment.

Comme chez les premiers rastas, le récit de la Nation d'Islam présente la « race » noire comme la première des « races ». Elle est la « race » originelle. La couleur noire est ainsi présentée comme la véritable couleur de l'humanité. Cette position tente de faire comprendre à la communauté visée leur véritable origine, mais aussi l'origine de l'humanité. Comme cela fut le cas dans le rastafarisme jamaïcain, une relecture de la Bible s'imposa, même si le livre des chrétiens est qualifié de « poison »²²¹ par Muhammad (Muhammad, 1965). Ainsi, si les Blancs et les Noirs diffèrent jusque leurs genèses respectives, leurs religions respectives ne peuvent être identiques. Parce que le Noir des Amériques se trouve emprisonné dans un corps à la fois racialisé et stigmatisé, la seule libération efficace, selon chaque groupe, consiste en une émancipation de la conscience.

4.2 La territorialisation

L'idée du retour est une constante chez les populations de la diaspora africaine (Skinner, 1982). Cette idée s'est manifestée au travers des mutineries qui se déroulèrent sur les négriers, les pétitions pour un « retour » des populations africaines du « Nouveau Monde », les « retours » concrétisés (Sierra Leone et Libéria), ainsi que l'apparition et le succès des grandes organisations nationalistes noires telles que l'*Universal Negro*

²²¹ Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, Chicago: Temple n°2, 1965, p. 89.

Improvement Association de Marcus Garvey. Au sein de la diaspora noire/africaine des Amériques, figurent ceux qui ont souhaité le retour vers la terre d'origine, ceux qui l'ont effectué, et ceux qui ont exprimé la nostalgie de l'Afrique. Ceux-là, n'ayant jamais envisagé un retour proprement dit, ont développé une pensée nationaliste basée sur une certaine conception du continent africain. Cette idée de l'Afrique sert de base dans la lutte pour un statut égalitaire au sein du pays d'adoption. Le recours à l'Afrique permet à la communauté de se penser en tant que peuple et nation, dont la grandeur passée permet d'amoindrir la situation déplorable dans le lieu de résidence actuel. Si les populations originaires d'Afrique sont arrivées dans le contexte des Amériques en tant qu'esclaves, cela signifie que sans le recours au discours alternatif l'esclavage constituerait l'unique fondement et le seul commencement du récit de l'histoire des communautés constituées par son biais. Par conséquent, la référence au continent d'origine matérialise une identification à l'Afrique et son héritage. Un lien psychologique est établi avec le continent vers lequel un retour spirituel est effectué. Celui-ci permet d'envisager une histoire et un récit communautaires fédérateurs qui sont en mesure de dépasser le discours officiel imposé et subi.

Les relations qui existent entre les populations de la diaspora africaine et leur terre ancestrale sont des relations complexes et remplies de contradictions. La première d'entre elles apparaît lorsque la nation d'accueil tente de justifier le statut d'infériorité des « diasporés », tandis que derniers refusent le statut qui leur est imposé. Fréquemment, le groupe dominant fait alors preuve de mépris envers la ou les terres d'origine de leurs victimes, ce

qui déclenche chez ces dernières une sorte de sentiment d'obligation de défendre celles-ci (Skinner, 1982, 17). Les peuples qui se trouvent en situation de diaspora développent alors des mythes, soit des rationalisations et des théories qui visent alors à apporter des explications aux causes de leur situation. Dans la plupart des cas, ces explications servent à contrer celles qui ont été avancées par les responsables de la dispersion involontaire.

Pour Elliott Skinner, il n'existe pas de preuve que les premiers esclaves de la diaspora africaine des Amériques aient eu recours à la religion pour justifier, ou au moins expliquer, leur dispersion par le biais de l'esclavage (Skinner, 1982). Cependant, au fil des siècles, ce serait, toujours selon l'auteur, les pasteurs noirs des Amériques qui auraient conçu le discours théorique destiné à justifier la mise en esclavage de la race noire. La traite négrière et l'esclavage furent alors présentés comme ayant été nécessaires à la régénération, à la conversion au christianisme ainsi qu'au développement socio-culturel du continent africain (Lincoln, 1984). Dans son argumentation, Skinner cite en exemple l'historien, George Washington Williams, auteur de *History of the Negro Race in America from 1619 to 1800*,²²² qui soutient également cette thèse (Skinner, 1982, 20). En dépit de cette tradition discursive, plus tard, au vingtième siècle, la Nation d'Islam et le rastafarisme tentèrent, à leur tour, d'apporter des explications religieuses très élaborées, mais surtout très opposées aux théories précédentes qui avaient interprété le rôle de l'esclavage dans l'expérience et la destinée des Noirs des Amériques.

²²² George Washington William, *History of the Negro Race in America from 1619 to 1800*, New York : Putnam and Sons, 1883.

D'une façon générale, la diaspora noire/africaine n'a jamais fait campagne pour un retour massif en Afrique. Le plus fréquemment, il fut question de la sélection des émigrants selon les besoins spécifiques du continent ancestral. Néanmoins, Skinner décèle une contradiction majeure chez les populations en situation de diaspora. Celle-ci consiste en un refus récurrent, de la part des « diasporés » des Amériques, de matérialiser ce retour, lorsque celui-ci fut possible (Skinner, 1982, 24). Ce phénomène prouve que l'immense majorité des Africains de la diaspora n'a jamais envisagé le retour concret en Afrique. Cependant, un grand nombre d'Africains de la diaspora a, néanmoins, revendiqué, à différentes périodes, une identité africaine. Celle-ci renvoie, non pas à un pays spécifique, mais plutôt au continent dans sa totalité. L'illustration la plus évidente de cette tendance demeure la construction de l'Ethiopie dans la tradition éthiopianiste. Par conséquent, et uniquement dans une certaine mesure, les Noirs de la diaspora noire/africaine des Amériques se sont révélés, à travers l'histoire, être de véritables panafricanistes. Le terme doit être, ici, saisi dans son sens littéral. A cela, s'ajoute le fait que ces populations ont souvent considéré leurs situations culturelles, économiques, sociales et politiques à venir comme étant liées à la situation du continent africain, plutôt qu'au territoire de résidence.

Sur ce point, l'exemple que nous offre l'histoire américaine de l'évolution des termes qui ont désigné la communauté afro-américaine, par exemple, illustre à quel point il fut difficile pour ses membres de faire partie intégrante du tissu national. En effet, cette difficulté est reflétée par les utilisations successives des termes « africain » et « éthiopien », qui

remontent au XVIII^e siècle, à celui de « de couleur », qui fut utilisé à partir du début du XIX^e siècle, pour enfin parvenir, vers la fin du XIX^e siècle, à celui de « *Negro* ». A ce propos, Theodore Draper indique que les Afro-américains :

[But] they could not call themselves « American », for they had no fixed legal or customary status yet in the land of their birth. The gradual change in nomenclature was one aspect of the freedmen's insistence that they had a right to remain in America and to be recognized, eventually, as citizens. It also emphasized their determination to fight for the emancipation of those still enslaved rather than to become leaders, after emigration, in some black nation to be established overseas. Thus the term « colored » and « Negro » were stages of both Americanization and self-realization (...). (Draper, 1971, 20).

La difficulté d'intégration à la nation américaine aurait motivé les expressions nationalistes qui auraient jalonné l'histoire des Afro-américains, selon l'analyse de Theodore Draper. Ce dernier ajoute :

The non-American or even anti-American nationalist impulse was rooted in frustration and despair, not in a natural allegiance to another country. Thus emigration was far more a negative reaction than a positive identification. (Draper, 1971, 41).

Au vu de l'analyse proposée, on est en droit de s'interroger sur l'utilité, dans le contexte américain, d'envisager le nationalisme noir en tant que simple expression d'un sentiment de frustration né du rejet de l'Amérique blanche. En utilisant la longue vie, emplie de revirements et de changements de cap de Martin Delany, considéré comme le père du nationalisme noir afro-américain, Theodore Draper insiste sur le fait qu'historiquement, à chaque fois que les Afro-américains ont eu la possibilité d'acquérir davantage de droits sur le territoire américain, ils ont abandonné le rêve du retour, caractéristique de la tendance nationaliste. Cependant, lorsqu'ils firent surface, les projets nationalistes d'émigration afro-américains ont inclus, dans les années 1820, Haïti et le Canada. (Draper, 1971, 19) Ainsi, l'Afrique

n'a jamais été la seule destination envisagée par les nationalistes afro-américains, tradition dans laquelle s'inscrit la Nation d'Islam, mais qui va à l'inverse du nationalisme afro-jamaïcain, tel qu'il est formulé par le rastafarisme. La thèse avancée par Draper résiste donc uniquement si l'on se cantonne au seul contexte des Etats-Unis en passant outre le contexte diasporique. Ce dont il s'agit, en réalité, est le fruit d'une combinaison de facteurs externes et internes au contexte américain qui semblent déterminer l'attachement des Noirs au projet nationaliste. En définitive, la question ne se limite pas au seul niveau de l'affect et de la frustration, elle tourne bien autour du politique.

La référence à l'Afrique, lorsqu'elle a lieu, fonctionne à plusieurs niveaux, celui de l'héritage, de la revendication de la couleur de la peau et de l'afrocentrisme. Le plus souvent, un lien est établi avec une origine africaine qui est pensée au travers des dimensions culturelles, raciales ou historiques. C'est précisément cette origine africaine qui force le questionnement sur la nature et la place de l'origine dans la « diaspora africaine ». Selon la géographe Christine Chivallon, les débats académiques, tout comme les débats militants, qui portent sur l'africanité²²³ de certaines pratiques communautaires (familiales, religieuses) dans les Amériques, s'articulent autour de trois axes. Ceux-ci sont la thèse de continuité parfaite et pure ; la créolisation envisagée comme rencontre entre deux univers menant à la formation d'un nouvel univers culturellement complexe ; et l'aliénation (Chivallon, 2004). Ce dernier élément met l'accent sur l'intériorisation des structures coloniales et l'impossibilité d'une

²²³ Le terme est utilisé afin de traduire le terme anglais d'« africaness ».

appropriation du passé. Isolés et discriminés en raison de la couleur de la peau, les Noirs renversent alors le stigmatisme pour en faire un drapeau d'unité. Cependant, être « nationaliste » noir revêt plusieurs sens. Si le mouvement de la négritude, qui fut mené par Senghor, Césaire et Damas, prôna le retour symbolique à une Afrique ancestrale, le panafricanisme insiste sur l'autodétermination politique des Africains d'Afrique. L'afrocentrisme, quant à lui, renverse l'ethnocentrisme occidental pour faire de l'Égypte et/ou de l'Éthiopie la première civilisation. L'ambiguïté du retour, réel ou symbolique, en Afrique, apparaît clairement dans le mouvement jamaïcain rasta.

De son côté, la territorialisation opérée par la Nation d'Islam se manifeste à deux niveaux. Le premier est d'ordre physique ou géographique, le second est d'ordre discursif, dans la mesure où il relève du discours qui est élaboré de manière à contrer le discours de la classe dominante. La séparation géographique se matérialisa uniquement dans le cas jamaïcain où, parmi les premiers adeptes du mouvement, certains se regroupèrent dans des communautés dirigées par des guides spirituels et vivant en autarcie, dans des domaines isolés du reste de la population²²⁴. Cela ne fut pas le cas pour la Nation d'Islam qui, forcée de se plier aux contraintes numériques et géographiques du contexte américain, dut se contenter de louer des salles de réunion, au départ, puis d'acquérir ses propres « temples ». Néanmoins, dans les deux cas, on assiste à une

²²⁴ Cette déclaration ne vise pas à contredire le fait que la « Mission du Roi des Rois », fondée par Hinds, était située dans la capitale jamaïcaine et non dans ses alentours. Les membres de cette communauté vivaient chez eux et se réunissaient dans les locaux de leur guide, dans lesquels ils ne résidaient pas. En cela, la communauté de Hinds nuance les propos sur Howell et la possibilité de mettre en œuvre la séparation physique du reste de la population. Toutefois, rappelons ici que le rastafarisme se démarque par la multiplicité et la simultanéité des premiers rastas. Voir la troisième partie de ce travail (3.7).

territorialisation de la pratique religieuse dans le contexte urbain. Vue dans son ensemble, le processus de territorialisation engloba la démarcation par le régime alimentaire, l'éducation, la séparation physique – réelle ou symbolique - des membres extérieurs et le refus des relations interraciales.

Dans les récits qu'ils proposent à leurs groupes de fidèles, la Nation d'Islam et les premiers rastas localisent leur origine propre dans des territoires qui ne sont ni ancrés dans leurs nations respectives, ni dans la Bible. Le terme générique d'Éthiopie, chez les rastas, désigne, tour à tour, l'ensemble du continent et la nation éthiopienne de l'empereur Haïlé Sélassié. Pour sa part, la Nation d'Islam s'est orientée vers le continent asiatique en déclarant que la ville de la Mecque, située en Arabie Saoudite, était le véritable lieu d'origine des Afro-américains. Dans le cas d'un retour ou de l'acquisition d'une terre, les destinations mentionnées par les deux groupes diffèrent également. En effet, le programme officiel de la Nation d'Islam stipule clairement que le territoire réclamé, séparé des Blancs, ne se trouve pas nécessairement sur le territoire américain. Toutefois, en dehors du continent américain, aucun autre lieu n'est clairement nommé. Selon les mots de Elijah Muhammad :

We want our people in America whose parents or grand-parents were descendants from slaves, to be allowed, to establish a separate state or territory of their own – either on this continent or elsewhere. (Muhammad, 1965, 161)

La légitimité de cette revendication provient, selon le groupe, de la contribution au développement de la nation américaine qu'ont largement effectuée les Américains. C'est une demande de réparations qui est émise par la Nation d'Islam. Cette demande se fonde sur le fait que :

[Since] we cannot get along with them [les Américains Blancs] in peace and equality after giving them 400 years of our sweat blood and receiving in return some of the worst treatment human beings have ever experienced, we believe our contributions to this land and the suffering forced upon us by white America justifies our demand for complete separation in a state or territory of our own. (Muhammad, 1965, 161)

De toute évidence, chaque groupe s'inscrit dans une dynamique de séparation de la nation à laquelle ils appartiennent. Cependant, il faut se pencher d'avantage sur les implications qu'entraînent les lieux d'origine qui furent ainsi choisis. Chez les premiers rastas, le retour à l'Afrique noire constitue une tentative de valorisation du phénotype noir. Il s'agit d'une recatégorisation de l'essence noire. Celle-ci se voit surclassée parce que, jusqu'alors, elle avait été déclassée. De leur côté, les fondateurs de la Nation d'Islam, en décidant d'associer la communauté afro-américaine à la Mecque et, par conséquent, à la religion musulmane, se sont investis dans la sacralisation d'une altérité religieuse revendiquée face à l'Amérique blanche et chrétienne. La prise en compte de ces éléments nous permet de soutenir que, dans le cas du rastafarisme, l'identité raciale constitue la religion. Tandis que, pour sa part, la Nation d'Islam utilise une identité religieuse pour aller au-delà de l'identité racialisante qui été fabriquée et imposée de force à la communauté afro-américaine.

Les lieux cités dans le mythe de la création de la Nation d'Islam incluent la Mecque, l'Europe, l'Afrique et les Etats-Unis. Tous reflètent les pérégrinations des Afro-américains et des Blancs, leurs ennemis. Les Afro-américains, vivant actuellement en exil sur le territoire américain, ont été déchus d'un paradis perdu, situé en Asie. Cette idée de déchéance doit être rapprochée de celle subie par Adam et Eve dans la Genèse. De surcroît, il

convient de remarquer que le continent africain se voit représenté comme un endroit de perdition pour les Noirs, dans lequel ceux-ci sont devenus sauvages. L'Europe, pour sa part, a connu une longue période de vide civilisationnel avant d'accéder à la domination sur le reste du monde. Les deux origines généralement assignées aux descendants d'esclaves et aux descendants des maîtres, aux Etats-Unis, se voient toutes deux dénigrées et ignorées. Non seulement la Nation d'Islam rectifie l'histoire de l'Afro-américain, mais elle délocalise également les origines géographiques en effectuant une décentralisation simultanée des continents africain et européen.

Une autre façon de marquer la séparation symbolique entre la communauté nouvellement créée et le reste de la population, fut pour les premiers rastas jamaïcains, la création des communes. En instaurant un mode de vie collectif, isolé du monde extérieur et dirigé par un leader charismatique, l'objectif fut clairement de matérialiser physiquement et géographiquement la frontière communautaire. Ce qu'il est intéressant de remarquer dans ce cas de figure est le fait que cela ne fut possible que dans le cas de la Jamaïque. La Nation d'Islam ne put jamais matérialiser ce désir de séparation au-delà de l'établissement de « temples » et de « mosquées ». Cette distinction fait apparaître la question de la propriété de la terre et l'autonomie dont pouvait jouir chacun des deux groupes.

Un autre recours qui fut accessible aux rastas, mais pas à la Nation d'Islam fut le langage. La « langue » rasta, appelée « dread talk » ou « I-talk » se développa avec les rastas de la seconde génération. Celle-ci fit preuve d'un radicalisme qui dépassait largement celui de la génération

précédente. En effet, les *Dreadlocks* se démarquèrent des rastas de la première génération précisément par la coiffure qu'ils arborèrent ainsi que la manière de façon de parler qu'ils créèrent. La coiffure *dreadlock* visait deux objectifs. Le premier était d'imiter la coiffure du lion, en référence à l'une des appellations de leur dieu, Hailé Sélassié qui, en 1930, fut couronné « Lion Conquérant de la tribu de Juda ». Deuxièmement, cette coiffure qui imitait la crinière du lion visait également à inspirer le peur chez les personnes qui n'étaient pas adeptes du mouvement. En cela, la coiffure arborée par les *Dreadlocks* reflétait leur positionnement religieux tout en ancrant d'avantage leur foi dans leur corps. Ainsi, si la couleur de la peau – noire – avait constitué le point de départ de l'élan religieux, la force de l'investissement dans cette la nouvelle foi était dorénavant exhibée, mais surtout, elle était tournée vers l'extérieur. Dans les deux cas, l'adoption des *dreadlocks* et du « dreadtalk », le phénomène se produisit en dehors des premières communes. Les fermetures de celles-ci eurent lieu dès 1935. Ces fermetures, parce qu'elles mirent à la mal la séparation physique qui, jusqu'alors, avait eu cours, déclenchèrent une nouvelle forme de signalisation de l'appartenance. Par le biais de la territorialisation linguistique, les *Dreadlocks* eurent recours à la fonction performative du langage. A leurs yeux, si le rastafarisme contribuait à la production d'une nouvelle identité, d'une nouvelle réalité et d'une nouvelle conscience pour le Noir, celles-ci devaient aussi être reflétées dans le vocabulaire et la grammaire utilisés par le « nouveau » Noir. Le rôle du « dreadtalk » était, par conséquent, double. Il venait formuler, mais aussi consolider la nouvelle

identité créée. En cela, il constitue un rejet de la langue anglaise, mais aussi du créole jamaïcain.

Pour la Nation d'Islam tant que pour le rastafarisme, la territorialisation impliqua un rejet de la culture dominante à la laquelle chacun était confronté, dans son espace national, colonial ou transnational, le cas échéant. Le contexte américain donna lieu à un rejet rhétorique violent qui s'explique par la pesanteur de la situation socio-raciale et le statut minoritaire occupé par la communauté afro-américaine. Pour sa part, le rejet qui émana des rastas jamaïcains, dont l'île était située loin de la métropole coloniale, fut plus diffus. Cet aspect doit prendre en compte la supériorité numérique constante et ancienne de la population afro-jamaïcaine.

4.3 Le processus d'humanisation du divin

La personnification de la figure divine opérée par la Nation d'Islam et le rastafarisme, à travers W. Fard et Hailé Sélassié, révèle le rapport ambigu que les deux groupes entretiennent avec la religion chrétienne et la Bible.

Le rôle joué par la Bible au sein des populations de la diaspora noire/africaine des Amériques est considérable. Tout d'abord, le rôle du livre des chrétiens a, traditionnellement, intéressé ces populations du fait de la présence de lieux et personnages noirs ou africains dans le texte. Ensuite, l'interprétation qui fut conférée, à travers les siècles, à ces lieux et personnages a donné lieu à la production de discours et d'interprétations simultanés, bien que diamétralement opposés, celui des maîtres et celui des

esclaves, dans un premier temps, puis celui des Blancs et des Noirs, lors des périodes qui firent suite aux abolitions. Dans l'oppression comme dans la résistance, c'est le même texte qui fut utilisé. Ainsi, force est de constater que certaines parties retinrent tout particulièrement l'attention des Noirs de la diaspora et donnèrent lieu à des pratiques d'exégèse biblique ciblées. Parmi celles-ci, le statut de l'Éthiopie est particulier. Même lorsqu'ils prétendent s'écarter du texte biblique en se tournant vers des textes apocryphes tels que la *Bible des Maccabées* ou le *Kebra Nagast*, les rastas s'appuient en réalité sur le récit de l'Ancien Testament qui place l'Arche de l'Alliance, symbole de l'union sacrée entre Dieu et Israël, en Éthiopie.

Né dans les années 1930, le rastafarisme voit en l'empereur éthiopien Hailé Sélassié le dieu noir vivant et fait du Blanc l'inférieur du Noir. En se tournant vers le *Kebra Nagast*, les rastas puisent dans une tradition éthiopienne ancienne. Le récit, qui ne fait pas partie du canon biblique établi par le roi Jacques 1^{er}, est le livre sacré d'Éthiopie, nation chrétienne depuis au moins la moitié du IV^e siècle. Son titre signifie « La Gloire des Rois » en langue amharique. Le texte, mélange de sources bibliques, coraniques et apocryphes, est apparu en Éthiopie au XII^e siècle, siècle lors duquel il fut utilisé par la dynastie salomonide éthiopienne pour légitimer sa prise de pouvoir. En s'emparant du récit du *Kebra Nagast*, les rastas se positionnent dans une lignée historique différente de la société dans laquelle il se trouve, tout en adoptant les valeurs la classe dominante éthiopienne et ses discours discutables, mais légitimisés. D'un statut d'exclus, les rastas accèdent à une position de force. Le problème ne se situe non pas au niveau des questions liées à la vérité ou à la légitimité, mais au

niveau de l'acquisition du pouvoir pour légitimer une histoire particulière.

Chez la Nation d'Islam, comme chez les premiers rastas, la figure divine est personnifiée. A cela, s'ajoute le fait que cette figure divine incarnée est vivante et visible. Elle fut vivante et vue jusqu'en 1934 dans le cas de la Nation d'Islam et, chez les rastas, Hailé Sélassié vécut jusqu'en 1976. Le fait d'humaniser la figure divine constitue un éloignement radical du discours chrétien. Selon ce discours, après la crucifixion du Christ, dont le retour est annoncé et attendu, le débat porte précisément sur le retour de celui-ci. Les chrétiens prient donc dans l'attente du retour messianique, mais également dans l'optique d'une rencontre avec Dieu qui pourrait n'avoir lieu qu'après la mort. Pour le rastafarisme, comme pour la Nation d'Islam, c'est bien cette attente qui est insupportable et, par conséquent, rejetée. De ce fait, le Dieu mis en avant se doit d'être utile et proche. Ces deux qualités permettent d'envisager l'imminence du salut et de la rédemption des Noirs concernés. Cette imminence permet également de mettre un terme à l'attente, sans cesse repoussée, de la rencontre.

L'un des autres effets produits par ce processus d'humanisation est la représentation physique de la figure envisagée. Pour chaque groupe, le Dieu adoré est à l'image de ses adorateurs. Et puisque le physique est ancré dans un espace géographique et politique qui a été hautement racialisé, ce dieu s'avère efficace, plus proche de la communauté, mais l'efficacité et la crédibilité de celui-ci se voient également accrues précisément parce qu'il est noir, ou du moins non-blanc.²²⁵ C'est un dieu concret, ancré dans la vie d'ici-bas, pas celle qui a lieu après la mort.

²²⁵ Comme nous l'avons mentionné dans la partie de ce travail consacrée à la Nation d'Islam, des zones d'ombre subsistent quant à la véritable identité et aux origines de

Dans un autre registre, force est de constater que le fait de rendre la figure divine humaine joue un rôle double puisqu'il implique aussi une déification du Noir. Ce dernier, issu d'un contexte et d'une histoire qui l'on laissé sujet à la domination, l'oppression et la dévalorisation exercée par les Blancs, se voit ainsi capable d'accéder au statut divin, dans un mouvement dialectique. La création d'un dieu authentique et légitime transforme donc le statut de l'humain noir, puisque celui-ci est à son image. Celle-ci est tangible, vivante et palpable.

Le discours qui fut adopté et diffusé par la Nation d'Islam, entre 1930 et 1950, consistait en la reconnaissance et l'acceptation de W. D. Fard comme la réincarnation d'Allah. « Master » Fard Muhammad était « Allah in the flesh ». Les travaux récemment publiés ont, cependant, démontré que la nature de ce message ne semble pas avoir émané de Fard lui-même. Au contraire, il semblerait que cette partie de la théologie de l'organisation religieuse afro-américaine ait été élaborée par Elijah Muhammad. (Gomez, 2005) Dans cette théologie, ce dernier bénéficie du statut de « Messenger d'Allah » (Muhammad, 1965, 15-18). Ce qu'il convient de constater dans l'initiative prise par Muhammad est le fait qu'il n'ait pas procédé à sa propre déification. Néanmoins, en procédant à la déification de Fard, son maître, qui disparut de manière si soudaine et mystérieuse, Elijah Muhammad fut en mesure de mettre en avant la relation particulière qu'il aurait entretenue avec le fondateur de la Nation d'Islam. Selon les dires de Muhammad, Fard lui aurait confié ses secrets avant de partir. Mais surtout,

Wallace Fard, le fondateur de la Nation d'Islam. En plus d'en être le fondateur, la théologie de l'organisation religieuse, telle qu'elle fut consolidée par Elijah Muhammad, présente Fard comme « Allah in the flesh ». Tout ce qu'il est possible de dire est que Fard n'était pas afro-américain. Ses photos, toutes en noir et blanc, montrent un homme qui apparaît comme quasiment blanc.

Fard lui aurait transmis le pouvoir de diriger la Nation d'Islam avant de disparaître. Par le biais de l'association au divin qu'il aurait lui-même créée, Muhammad s'élève lui-même au rang de prophète. Cette figure de prophète est à l'instar de celle du Prophète Mohammed, le récipiendaire de la parole divine retranscrite dans le Coran. Elijah Muhammad, pour sa part, se présente comme celui qui a vu Dieu. Il l'a également côtoyé et a reçu de lui des instructions spécifiques, transmises sans intermédiaire.

La Chahada musulmane, la profession de foi du croyant, se récite comme suit : « Je témoigne qu'il n'y a pas de divinité qui soit digne d'être adorée si ce n'est Allah le Dieu et que Mohammad est Son messenger ». Elle apparaît à plusieurs reprises dans le Coran, notamment dans les sourates 7 et 49 :

Dis : « O hommes ! Je suis pour vous tous le Messenger d'Allah, à qui appartient la royauté des cieux et de la terre. Pas de divinité à part Lui. Il donne la vie et il donne la mort. Croyez donc en Allah, en son Messenger, le Prophète illettré qui croit en Allah et en ses paroles. Et suivez-le afin que vous soyez bien guidés ». (Coran, 7 :158)

Les vrais croyants sont seulement ceux qui croient en Allah et en Son Messenger, qui par la suite ne doutent point et qui luttent avec leurs biens et leurs personnes dans le chemin d'Allah. Ceux-là sont les véridiques. (Coran, 49 :15)

Dans la version de l'islam qui lui est propre, la profession de foi de la Nation d'Islam apparaît ainsi :

I bear witness that there is no God by Allah, Who came in the person of Master Fard Muhammad, and I bear witness that the Most Honorable Elijah Muhammad is the Last Messenger of Allah to the Black men and women in America.

Les modifications apportées par la Nation d'Islam portent sur l'incarnation divine en la personne de W.D. Fard et le fait qu'Elijah Muhammad y est

présenté comme le dernier messenger d'Allah, malgré la sourate 33 du Coran qui déclare :

Muhammad n'a jamais été le père de l'un de vos hommes²²⁶, mais le messenger d'Allah et le dernier des prophètes. Allah est omniscient. (Coran, 33 :41)

De surcroît, la sourate 41 met en garde le croyant de la manière suivante :

Ceux qui dénaturent le sens de Nos versets (le Coran) ne Nous échappent pas. Celui qui sera jeté au feu sera-t-il meilleur que celui qui viendra en toute sécurité le Jour de la Résurrection ? Faites ce que vous voulez car il est Clairvoyant sur tout ce que vous faites. (Coran, 41 :40)

Cependant, notre propos n'est pas d'évaluer la véracité théologique des préceptes mis en avant par deux premiers leaders de la Nation d'Islam afro-américaine. L'intérêt que nous portons à l'organisation se focalise sur la façon dont la théologie est élaborée ainsi que sur la fonction que sert cette théologie d'un point de vue communautaire. L'islam sunnite est l'islam qui suit la « sunna », la tradition du prophète Mohammad. Cette tradition est contenue dans les hadîths. La Nation d'Islam, quant à elle, est parvenue à se constituer sa propre « sunna », au détail près que le prophète Muhammad y est transformé et adapté au contexte spécifique américain à travers la personne d'Elijah Muhammad. Il s'agit donc bien d'un islam sunnite, mais qui repose sur une interprétation particulière du sens de la sunna.

²²⁶ Ceci est une référence au fait que le prophète Mohammed n'eut que des filles. Son fils, Zayd, était adopté.

4.4 « Négritude » et africanité

La teneur de l'orientation nationaliste exprimée par la Nation d'Islam et le rastafarisme, aux Etats-Unis et en Jamaïque, diffère sur le plan du rapport au Blanc. En effet, dans le rastafarisme jamaïcain, la rédemption du Blanc demeure envisageable, bien qu'elle soit conditionnée par la prise de conscience de celui ainsi que le rejet de la domination exercée par son groupe « racial » et social (Chevannes, 1998, 29). Cela n'est pas le cas pour la Nation d'Islam afro-américaine. Cela constitue, par ailleurs, l'une des différences majeures qui apparaît entre les contextes américain et jamaïcain. Cette différence porte, notamment, sur l'orientation et la formulation du débat racial. Les Etats-Unis, par leur structure sociale axée sur la hiérarchisation « raciale » s'oppose à l'île de la Jamaïque, dans laquelle la classe sociale se superpose à la catégorisation raciale. Cet environnement a d'ailleurs pesé sur le développement d'un radicalisme fort et ancien (James, 1998, 87-87).

Nous l'avons dit précédemment, les débuts de la Nation d'Islam et du rastafarisme furent caractérisés par une forte implantation dans des communautés noires défavorisées. Pour chacune de ces communautés, l'histoire de la traite et de l'esclavage constitue le fondement de la présence de ces populations dans cette partie du monde. De ce fait, il devient nécessaire, pour tout contre-discours développé dans un tel contexte, de se positionner par rapport au discours identitaire et racial ayant cours dans la nation d'accueil.

Les Noirs des Amériques furent transportés du continent africain en direction des Amériques par le biais du commerce triangulaire. L'une des

façons de tracer les origines de ces populations qui furent déplacées de la sorte serait, en tout logique, de se réclamer du continent africain. Cette démarche est celle qui fut adoptée par les rastas. Cependant, la vision rasta de l'Afrique est une vision racialisée qui ne prend pas en compte les populations d'Afrique du Nord en raison de la différence phénotypique. Ces populations ne sont pas incluses dans l'idéalisation du lieu d'origine précisément parce qu'elles n'ont pas fait partie du voyage vers les Amériques. Ainsi, si la couleur de peau fut le facteur décisif dans le départ du continent africain et dans l'oppression subie en terre d'exil, le retour envisagé vers le lieu d'origine ne peut concerner uniquement les populations qui furent touchées. Conséquemment, plus que le caractère africain, c'est le caractère noir, la « négritude » qui se trouve au centre des préoccupations des premiers rastas. Dans une telle logique, la déclaration d'Edouard Glissant, à propos du rastafarisme, prend alors tout son sens. Selon l'écrivain, « Le Rastafari est le passage à l'acte de la Négritude²²⁷. » (Glissant, 1981, 200-201). La « terre-mère » se voit idéalisée par le discours et les pratiques. L'africanité se voit sacralisée. La sacralisation opérée inscrit le rastafarisme dans la diaspora noire et africaine des Amériques.

A l'inverse des rastas, la créativité dont témoigne le mythe de la création développé par la Nation d'Islam se manifeste dans son rapport à l'Afrique. En effet, pour l'organisation, le lieu d'origine, communément admis, des Afro-américains n'apparaît pas naturellement à travers le

²²⁷ La « Négritude » évoquée par Edouard Glissant désigne bien, cette fois, le courant littéraire du monde francophone des années 1930.

continent africain. Par son rejet de l'appellation « Negro »²²⁸, la Nation d'Islam fait montre de sa compréhension du caractère raciste de l'oppression subie par la communauté afro-américaine. Néanmoins, elle rejette les justifications apportées à un tel traitement. De ce fait, si à l'intérieur des frontières américaines la « négritude » de la communauté afro-américaine est bien réelle, les racines de cette « négritude » ne remontent pas au continent africain, mais au continent asiatique. Par ce moyen, la Nation d'Islam passe d'une identité raciale pour parvenir à une identité religieuse déracialisée.

Le problème majeur, tel qu'il fut identifié par les premiers rastas, fut la question de l'Afrique et le rapport au continent d'origine et la couleur de peau. C'est pourquoi l'emphase de leur action porte sur la « négritude ». Alors que, de leur côté, les membres de la Nation d'Islam eurent pour préoccupation première la figure du Blanc et leur positionnement face à celui-ci. Ainsi, dans le cas de cette dernière, le repli salvateur s'est effectué par l'élaboration d'une identité musulmane hyper racialisée dans le contexte américain, mais qui se retrouve, de fait, quasiment déracialisée dans sa dimension religieuse. Les rastas, quant à eux, ont pris le parti de déifier une figure politique et symbolique de taille. En effet, le couronnement de l'empereur, lors d'une cérémonie qui se distingua par son faste - tandis que la quasi-totalité du continent était sous domination européenne - ne pouvait être qu'un signe du caractère divin du souverain pour les habitants d'une partie du monde fondée sur la traite, l'esclavage, la racialisation et le racisme.

²²⁸ De manière systématique, les premiers textes de la Nation d'Islam utilisent le terme « so-called negro of America » pour désigner les Afro-américains. Plus tard, le terme employé sera « Noirs ».

Dans le cas de la Nation d'Islam, la stratégie adoptée fut celle de diabolisation du groupe considéré comme responsable de la misère subie. Au processus de déification de l'empereur éthiopien mis en œuvre par le rastafarisme s'oppose celui de diabolisation de la « race » blanche des Etats-Unis. Cette opposition du continent africain au continent asiatique, soit l'essence noire face à l'essence musulmane, indique que le regard des rastas se focalisa sur les membres de la communauté imaginée pendant que celui de la Nation d'Islam fut porté sur le Blanc. Lorsque que le premier groupe tenta de contrer un discours spécifique par la réhabilitation du phénotype noir, le second porta toute son attention sur le phénotype du Blanc, « the blue-eyed devil ». Quelque fut la démarche racialisante adoptée par chaque groupe, dans les deux cas, l'initiative naquit d'une volonté de résistance aux pratiques racialisantes anciennes.

CONCLUSION GENERALE

La nation d'Islam et le rastafarisme représentent deux courants nationalistes noirs des Amériques qui ont formulé leurs revendications respectives en s'appuyant sur le discours religieux. Ces deux groupes font suite au nationalisme politique de Garvey et sont contemporains du nationalisme culturel exprimé par les poètes francophones de la Négritude. Ainsi, à partir de 1930, la Nation d'Islam et le rastafarisme entamèrent une appropriation du discours panafricain. Mais celui-ci, issu des élites de la diaspora africaine des Amériques, fut adapté aux classes populaires les plus démunies. Cette appropriation des grands principes Panafricains n'est pas sans rappeler la méthode utilisée par Marcus Garvey et l'*Universal Negro Improvement Association*, moins d'une décennie auparavant.

C'est bien une rencontre de type diasporique qui eut lieu dans les grandes villes du Nord des Etats-Unis, en particulier celle de New York où, dans les années 1920, la population originaire des Caraïbes représentait 21,4%, 20% et 0,7% de la population noire de Manhattan, de la ville de New York et des Etats-Unis, respectivement.²²⁹ En cela, l'étude de la diaspora exige une approche comparatiste des pratiques et des discours qui furent adoptés, car comme le résume Stéphane Dufoix :

²²⁹ U.S. Department of Commerce, *Fifteenth Census of the United States : 1930, Population*, vol. II, Tableaux 17 et 23, p. 41 et 70 ; U.S. Department of Labor, Bureau of Immigration, *Annual Report of the Commissioner General of Immigration to the Secretary of Labor*, Washington D.C.: Government Printing Office 1899-1932.

Le langage fait exister l'impossible et nous y fait croire. Les mots dessinent les choses, leur fournissent une ou des définitions, et, selon l'autorité de ceux qui les prononcent, on le pouvoir de construire des objets qui ont du sens. Le terme « diaspora » fabrique et donne sens à du lien entre les gens en tissant des fils d'Ariane sur des dizaines de milliers de kilomètres, comme une lumière familière dans le labyrinthe des autres. (Dufoix, 2003, 5)

Dans le contexte des « Amériques noires », la formation de la diaspora, c'est-à-dire la dispersion originelle, est née d'un phénomène principal : le commerce des esclaves. Bien qu'ayant existé dans l'Antiquité, la traite des esclaves a atteint un niveau de racialisation, un systématisme et des proportions sans précédent dans les sociétés européennes et leurs colonies. Les Noirs ont ainsi été capturés, achetés, vendus et asservis aux Blancs. L'estimation communément admise du nombre total d'esclaves transportés vers les Amériques au cours du commerce transatlantique est de 11 millions. Entre XVI^e et le XIX^e siècle, les esclaves africains furent envoyés vers le Brésil (4 millions), les territoires Espagnols (2,5 millions), les Antilles britanniques (2 millions), les Antilles françaises et la Guyane (1,6 millions), 500 000 vers l'Amérique du Nord (principalement les colonies de la Couronne britannique qui déclarèrent leur indépendance et devinrent les Etats-Unis d'Amérique en 1776), et enfin 500 000 vers les Antilles néerlandaises et le Surinam (Dufoix, 2003, 16).

Séparés les uns des autres pendant plusieurs siècles, privés d'institutions, condamnés à une existence que le sociologue Orlando Patterson a qualifié de « mort sociale »²³⁰, ces hommes, ces femmes et ces enfants, arrachés au sol africain, et leurs descendants ont-ils jamais été unis dans une identification commune ? Si oui, laquelle ? Leur provenance

²³⁰ Voir Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 1982.

d'Afrique ? La couleur de leur peau ? La transmission par-delà l'océan et les générations de pratiques et de croyances ? L'expérience de l'esclavage par elle-même ? Telles sont les questions autour desquelles se sont concentrés les débats qui ont porté sur les multiples communautés noires africaines, avec pour axe principal l'interrogation sur le lien avec l'Afrique. Ce rapport au continent d'origine, selon les orientations, fut perçu comme un lien de continuité ou de rupture ou bien, au contraire, il donna également lieu à la constatation inévitable d'une absence d'origine et au développement d'une culture commune précisément fondée sur l'hybridité (Dufoix, 2003, 16-17).

Ce travail aura démontré comment l'espace géographique des Amériques, le « Nouveau Monde », par l'histoire de sa colonisation et des sociétés qui en ont émergé, a donné lieu à un processus de classification sociale basé sur l'appartenance raciale supposée. Celle-ci a abouti à la production des identités noire et blanche, de manière simultanée et oppositionnelle. Les variations des expressions identitaires noires ont, tout particulièrement, fait l'objet de notre étude. Cette étude nous a permis mettre en exergue les conditions dans lesquelles elles furent produites et les mécanismes qui ont mené, au fil des siècles, à leur globalisation et leur consolidation. Par le biais de l'utilisation de l'outil analytique qu'est la diaspora, il devient alors possible de mettre au jour les nuances de cette identité. Ainsi, chacun à leur façon, la Nation d'islam et le rastafarisme, tous deux ancrés dans des contextes spécifiques, fournissent deux formulations différentes de l'identité noire des Amériques. Si celles-ci se rejoignent sur les racines dans lesquelles elles puisent leurs origines, elles se distinguent principalement dans leur rapport au continent africain et leur conception de

la « négritude » à l'intérieur, comme à l'extérieur, des frontières américaines et jamaïcaines. Ainsi, il nous est apparu que le rastafarisme interroge le rapport des Afro-jamaïcains à l'Afrique. La Nation d'Islam, pour sa part, questionne la relation des Afro-américains à la nation américaine.

A partir de sources secondaires qui se composent d'études anthropologiques, historiques, sociologiques et culturelles, notre étude a porté sur les facteurs qui peuvent expliquer l'apparition quasiment simultanée de la Nation d'Islam et du rastafarisme en 1930, dans deux centres urbains et distincts des Amériques. Envisagés par ce travail comme deux expressions nationalistes noires, nous nous sommes attachés à mettre en lumière tant les points de convergence que les points de divergence de ces deux groupes. Cette démarche aura nécessité, au préalable, l'analyse des questions liées à la traite négrière, à l'esclavage, à la colonisation, aux processus d'acculturation et de créolisation, au développement économique (système de la plantation) et aux stratégies de résistance, principalement par le biais de la religion.

L'analyse des sources primaires disponibles, pour leur part, a contribué à la compréhension des origines des différences idéologiques qui séparent les deux groupes. De ce fait, les sources primaires, qui délimitent la genèse de la Nation d'Islam et du rastafarisme, permettent d'établir le lien qui existe entre les mouvements des populations dont sont issus leurs membres respectifs. En effet, les raisons de ces différences idéologiques apparaissent dans ces mouvements et pérégrinations. Il en est de même pour le maniement de la symbolisation chez chacun de ces deux groupes.

L'ambition de notre travail a été d'apporter des éléments de réponse aux trois questions suivantes. Tout d'abord, comment le caractère simultané de l'apparition de la Nation d'Islam afro-américaine et du rastafarisme afro-jamaïcain peut-il s'expliquer ? Ensuite, est-ce que l'histoire et la nature des mouvements propres aux populations noires des Etats-Unis et de la Jamaïque sont en mesure d'éclairer les différences idéologiques des deux groupes étudiés ? Enfin, nous nous sommes intéressés au symbolisme utilisé par la Nation d'Islam et le rastafarisme dans leur représentation respective de la figure divine. En effet, à travers les phénomènes de racialisation et de territorialisation, décelables chez les deux groupes, nous nous sommes interrogés sur les lieux de genèse et de retour envisagés. La symbolisation montre à tel point sont marquées les différences entre les deux mouvements. L'outil analytique qu'est le concept de diaspora permet de démontrer que le mouvement des populations explique l'apparition de la Nation d'Islam et du rastafarisme, deux mouvements nationalistes noirs, simultanément et dans deux lieux distincts. Ces mouvements expliquent, en outre, les différences qui apparaissent au niveau idéologique. Enfin, l'étude de la symbolisation et surtout par le biais d'une méthodologie se focalisant sur la dynamique genèse/retour de la Nation d'Islam et du rastafarisme permettent la différenciation entre négritude et africanité. En dépit des différences qui font surface, des différences qui apparaissent, la figure divine mise en avant par ces deux groupes demeure noire, humaine, masculine et vivante.

En appuyant notre travail principalement sur les travaux qui traitent des questions du nationalisme noir (Moses 1978, 1996, 1998)) et de la diaspora noire/africaine des Amériques (Gilroy, 1993 ; Chivallon, 2004 ; Gomez,

2005), des activités menées par Marcus Garvey (Martin, 1986 ; Lewis, 1988 ; Stein, 1986 ; Hill, 1987), de la Nation d'Islam (Lincoln, 1994 ; Gardell, 1995, Clegg, 1997 ; Gomez, 2005), du rastafarisme (Chevannes, 1994 ; Edmonds, 2003 ; Erskine, 2005), il nous est apparu qu'il était possible de complexifier et de nuancer la formulation du phénomène de racialisation des Noirs de la diaspora des Amériques. Cela implique une plus grande prise en compte de la subtilité qui existe entre les notions de « négritude » et d'africanité. En effet, dans le cadre d'une approche de la Nation d'Islam et du rastafarisme, le premier niveau d'analyse mène vers une rhétorique oppositionnelle de type Blancs/Noirs. En réalité, chacun des deux groupes tente depuis ses débuts, de contrer le mouvement, que celui-ci ait eu lieu en provenance d'Afrique, à l'origine, ou, par la suite, dans l'espace des Amériques. L'objectif a été, pour ces deux groupes, d'être au moins en mesure de contrôler ou de mettre un terme à l'errance et au déplacement. Dans une telle situation, la religion joue le rôle d'un baume visant à guérir les blessures liées à l'arrachement du « pays natal ». Les populations noires des Amériques que nous avons étudiées témoignent d'un besoin d'ancrage historique, discursif et national. Ce dernier facteur doit être lié de la question de la citoyenneté. Elle-même se décline en une série de questions portant sur l'enracinement ou le refus d'enracinement dans le nouvel environnement, ainsi que la volonté, la possibilité et l'impossibilité d'enracinement, pour les descendants d'esclaves, en Jamaïque et aux Etats-Unis.

Le rastafarisme entreprend une reconstitution de l'individu. La Nation d'Islam, quant à elle, s'intéresse à la reconstitution de la communauté par le biais de l'individu. En effet, selon la Nation d'Islam, l'individu n'existe qu'au sein d'une communauté. La différence des deux approches se traduit par la structure des deux groupes. En effet, l'accent placé sur l'individualité explique le caractère fortement décentralisé que revêt le rastafarisme, tandis que la Nation d'Islam se caractérise par la rigidité de ses institutions, sa discipline et le culte de ses leaders. L'islam afro-américain a débuté comme faisant partie intégrante d'une recherche communautaire très largement ancrée dans la religion et la spiritualité et visant à trouver des armes destinées à combattre le racisme et à définir l'identité noire aux Etats-Unis de manière endogène. Ainsi, pour l'islam afro-américain, l'élément constitutif fut la domination blanche. La Nation d'Islam, seul groupe pour lequel on peut parler d'un islam véritablement afro-américain, manifeste son refus de ce que Stephen Carter nomme la « domestication de la religion ».²³¹ Ce terme désigne le processus par lequel la religion est rendue incapable de résister à l'Etat et par conséquent à la culture dominante.

Alors que la Nation d'Islam, comme son nom peut le suggérer, revendique de manière résolue son caractère nationaliste, qui implique une séparation territoriale, ses ambitions diffèrent de celles du rastafarisme. Celui-ci agit davantage au niveau du nationalisme culturel, tout en militant pour un hypothétique retour en Afrique/Ethiopie. Pour autant, le retour n'est qu'une fiction, une façon de faire vivre et de réinventer une Afrique dont le territoire est le souvenir même de la dispersion, encore plus vivant dans

²³¹ Stephen J. Carter, *God's Name in Vain : The Wrongs and Rights of Religion in Politics*, New York : Basic, 2000.

l'éparpillement qu'il ne le serait dans la réunion (Dufoix, 2003, 16-18). L'ambiguïté qui subsiste au niveau de la vision rasta du continent africain et de l'entité politique éthiopienne empêche sa classification en tant qu'expression nationaliste au sens strict du terme. Par ailleurs, la situation raciale jamaïcaine a fait que, de tous temps, les populations d'ascendance africaine constituèrent une majorité écrasante. Ce facteur pesa lourdement dans la formulation d'une rhétorique nationaliste jamaïcaine, et non rasta, lors de la lutte politique pour l'indépendance vis-à-vis du Royaume-Uni, qui aboutit en 1962.

Entre les années 1930 et les années 1950, la Nation d'Islam rejeta sa citoyenneté américaine en préconisant à ses membres de ne pas effectuer leur service militaire pour l'armée nationale, en n'exerçant pas le droit de vote que les hommes afro-américains avaient obtenu, de manière très controversée et disputée en 1870²³², ou en brandissant de manière extrêmement fière et revendicatrice leur propre drapeau. Ce drapeau est composé d'un croissant de lune et d'une étoile, à l'inverse du symbole musulman orthodoxe, agrémenté d'une devise, « Liberty, Equality and Justice for all », de laquelle ressort, sans équivoque, le caractère profondément américain de l'organisation religieuse tant résonnent les idéaux et principes fondateurs de la nation américaine. Le groupe milite pour une séparation totale de la population américaine blanche. Cependant, aucune volonté de retour en Afrique n'est clairement exprimée. En cela, la

²³² Dans la mesure où le combat de l'époque opposait les féministes américaines blanches aux hommes afro-américains. Finalement, ce sont les hommes afro-américains qui obtinrent le droit de vote, dans ce qui constitua alors une grande division entre les mouvements féministes blancs, issus des classes moyennes, et la lutte pour le droit de vote des Afro-américains.

Nation d'Islam va à l'encontre du programme qui fut élaboré par Marcus Garvey *Universal Negro Improvement Association*. Par ailleurs, l'identité développée par la Nation d'Islam est l'énigmatique origine « asiatique ». En fondant sa conception identitaire exclusivement sur le plan religieux, et plus précisément musulman, la Nation d'Islam, et c'est peut-être bien là que se dévoile toute l'ironie de la situation, élude de cette manière la question purement raciale dans le contexte extra-national. C'est à dire que tout en se positionnant très fermement sur le plan racial lorsqu'il s'agit du débat qui a lieu au sein de la nation américaine, l'identité *asiatic* revendiquée permet à ses membres, une fois sortis du contexte discursif national de s'allier avec tous les musulmans du monde, au nom d'une foi commune, qui dépasse alors les barrières raciales si omniprésentes dans l'histoire des Etats-Unis. Tout cela ne place aucunement l'Afrique au cœur des préoccupations de l'organisation. Ainsi, par le biais de l'utilisation du prisme de la diaspora noire/africaine, au fil de notre étude analytique, il devient possible de déceler, dans l'idéologie de l'organisation afro-américaine, une véritable « décentralisation » de l'Afrique, le continent censé être celui d'origine. Le recours à ce terme implique que le continent ne se retrouve pas au centre du discours élaboré sur les thèmes traditionnels de l'origine et du retour. En revanche, le rapport aux Blancs des Etats-Unis, le groupe des dominants, pour sa part, demeure au centre des préoccupations. En cela, la Nation d'Islam s'inscrit dans la diaspora noire des Amériques.

Pour ces deux groupes, la Nation d'Islam et le rastafarisme, la remise en question de la couleur de Dieu vise à établir la véritable couleur de l'Homme et l'importance cruciale de celle-ci sur le plan politique. Selon ces deux groupes, la religion chrétienne, parce que c'est une religion blanche, est jugée incapable de faire preuve d'universalisme dans sa pratique et dans l'application concrète des préceptes qu'elle prône. Pour conclure, face à ce qui est perçu comme une situation de supercherie religieuse et politique, chacun de ces deux groupes a mis en place un système de pensée et une échelle de valeurs dans lesquels le Noir acquiert un caractère divin. Dans un mouvement dialectique, la figure divine, quant à elle, acquiert une humanité. Aux yeux de la communauté qui fut constituée sur la base de l'appartenance raciale, seul cet ordre des choses était susceptible de conférer le pouvoir et la dignité qui, jusqu'alors, faisaient si cruellement défaut. Qu'il porte sur l'individu et la communauté racialisés ou sur la représentation de la figure divine, le processus de racialisation est une entreprise d'ordre politique qui peut être menée tant par le groupe dominant que le groupe dominé. Dans cette configuration, la couleur de Dieu est celle du pouvoir.

BIBLIOGRAPHIE

B.1 Diaspora

Bastide, Roger

1967 *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris: Payot.

Bennett, Herman L.

2000 « The Subject in the Plot: National Boundaries and the 'History' of the Black Atlantic », *African Studies Review*, 43, 1, p. 101-124.

Berthomière, William; Chivallon, Christine

2006 *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris : Editions Karthala et MSHA.

Bogues, Antony

2003 *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, New York: Routledge.

Bonnett, A.; Watson, L. G. (eds.)

1990 *Emerging Perspectives on the Black Diaspora*, New York: University Press of America.

Bracey, John H.; Meier, August; Rudwick, Elliot (eds.)

1970 *Black Nationalism in America*, Indianapolis and New York: the Bobbs-Merrill Company, Inc.

Brubaker, Roger

2001 « Au-delà de l'identité », *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, 139, p. 66-85.

Bruneau, Michel

2004 *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris : Anthropos.

Centlivres, Pierre

2006 « La Diaspora comme condition ordinaire », in Berthomières, William ; Chivallon, Christine, *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris : Editions Karthala et MSHA, p. 33-37.

Chivallon, Christine

2002 « L'expérience de la diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, 161, p. 51-74.

2004 *La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris : CNRS Editions.

- Chivallon, Christine; Martin, Denis-Constant
 2006 « Une culture contre la politique? Des sociétés américaines face au politique », in Berthomière, William; Chivallon, Christine, *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris : Editions Karthala et MSHA, p. 339-346.
- Clark Hine, Darlene (ed.)
 1986 *The State of Afro-American History: Past, Present, and Future*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press.
- Clark Hine, Darlene; McLeod, Jacqueline (eds.)
 1999 *Crossing Boundaries: Comparative History of Black People in Diaspora*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Clifford, James
 1992 « Travelling Cultures », in Grossberg, L., Nelson C., Treicher P. A. (eds.), *Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 96-116.
- 1994 « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9, 3, p. 302-338.
- Cohen, Robin
 1995 « Rethinking 'Babylon': Iconoclastic Conceptions of the Diasporic Experience », *New Community*, 21, 1, p. 5-18.
- 1997 *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle: University of Washington Press.
- 2006 « Diaspora: Changing Meanings and the Limits of the Concept », in Berthomière, William; Chivallon, Christine, *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris: Editions Karthala et MSHA, pp. 39-48.
- Conniff, Michael L.; Davis, Thomas J. (eds.)
 1994 *Africans in the Americas: A History of the Black Diaspora*, New York: St. Martin's Press.
- Daniel, Justin
 2006 « Les formes d'expression politique dans la Caraïbe : ambivalence et paradoxes de la production de l'ordre politique », in Berthomière, William; Chivallon, Christine *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris : Editions Karthala et MSHA, p.361-376.
- Dodson, Howard
 2001 « The Transatlantic Slave Trade and the Making of the Modern World », in Walker, Sheila S. (ed.) *African Roots/American Cultures*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Dufoix, Stéphane
 2003 *Les Diasporas*, Paris: Presses Universitaires de France.

Edwards, Brent Hayes

2001 « The Uses of Diaspora », *Social Text* 19 (1, 66), Durham, NC: Duke University Press, p.45-73.

2003 *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, UK, 2003.

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London and New York: Verso.

2000 *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gomez, Michael A.

1999 « African Identity and Slavery in the Americas », *Radical History Review*, 75, p. 111-120.

2005 *Reversing Sail: A History of the African Diaspora*, New York: Cambridge University Press.

2006 *Diasporic Africa: A Reader*, New York and London: New York University Press.

Goulbourne, Harry

2006 « A Distrust of Politics? People of African Heritage in Britain and the Atlantic World », in Berthomière, William; Chivallon, Christine, *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris: Editions Karthala et MSHA, p. 377-390.

Hall, Stuart

1994 [1990] « Cultural Identity and Diaspora », in William, Patrick; Christmas, Laura L. (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, London: Harvester-Wheatsheaf.

1999 « Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad », *Small Axe*, no. 6, p. 1-18.

Harris, Joseph E.

1982 (ed.) *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C.: Howard University Press.

2001 « The African Diaspora in World History and Politics », in Walker, Sheila S. (ed.) *African Roots/American Cultures*, Lanham, Maryland : Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Hintzen, Percy

2006 « Diaspora, Globalization and the Politics of Identity », in Berthomière, William; Chivallon, Christine, *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris : Editions Karthala et MSHA, pp. 107-124.

Inikori, Joseph E.; Engerman, Stanley L.

1992 *The Atlantic Slave Trade: Effects on Economies, Societies, and Peoples in Africa, the Americas, and Europe*, Durham, NC: Duke University Press.

Jalloh, Alusine; Maizlish, Stephen E. (eds.)

1996 *The African Diaspora*, College Station: Texas A&M University Press.

James, Winston A.

1998 *Holding Aloft the Banner of Ethiopia : Caribbean Radicalism in Early Twentieth America*, New York and London: Verso.

Kasinitz, Philip

1992 *Caribbean New York: Black Immigrants and the Politics of Race*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kelley, Robin D. G.

1999 « But a Local Phase of World Problem: Black History's Global Vision, 1883-1950 », *The Journal of American History*, vol. 86, n° 3, p. 1045-1077.

Knight, Franklin W.

1990 *The Caribbean : The Genesis of a Fragmented Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.

Lanternari, Vittorio

1962 *Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris : Maspero.

Lemelle, Sydney; Kelley, Robin (eds.)

1994 *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*, New York and London: Verso.

Lewis, Rupert

1992 « The Contemporary Significance of the African Diaspora in the Americas », *Caribbean Quarterly*, 38 (2-3), p. 73-80.

Mintz, Sidney W.

1974 *Caribbean Transformations*, Chicago: Aldine.

Mintz, Sidney W.; Price Richard (eds.)

1992 [1976] *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston: Beacon Press.

Mitchell, Katharyne

1997 « Different Diasporas and the Hype of Hybridity », *Environment and Planning: Society and Space*, 15, p. 533-553.

Mudimbe, Valentin Y.

1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.

1994 *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.

Okpewho, Isidore; Boyce-Davies, Carole and Mazrui Ali A. (eds.)

1999 *The African Diaspora : African Origins and New World Identities*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Palmer, Colin

1998 « Defining and Studying the Modern Diaspora », *American Historical Association Newsletter*, p. 22-27.

Patterson, Tiffany Ruby

2006 « Diaspora and Beyond: The Promise and Limitations of Black Transnational Studies in the United States », in Berthomière, William; Chivallon, Christin *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris: Editions Karthala et MSHA, p. 125-134.

Patterson, Tiffany R.; Kelley, Robin D. G.

2000 « Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the New World », *African Studies Reviews*, 43 (1), p. 11-46.

Prashad, Vijay

2001 *Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity*, Boston: Beacon Press.

Price, Richard

2001 « The Miracle of Creolization: A Retrospective », *New West Indian Guide*, 75, p. 35-64.

Pulis, John W. (ed.)

1999 *Religion, Diaspora, and Cultural Identity: A Reader in the Anglophone Caribbean*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.

Safran, William

1991 « Diaspora in Modern Societies: Myth of Homeland and Return », *Diaspora* 1, 1, p. 83-99.

Scott, David

1997 « 'An Obscure Miracle of Connection': Discursive Tradition and Black Diaspora Criticism », *Small Axe*, 1, p. 19-38.

Schnapper, Dominique

2001 « De l'état-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, 17, 2, p. 9-34.

Segal, Roland

1995 *The Black Diaspora*, London: Faber & Faber.

Sheffer, Gabriel (ed.)

1986 *Modern Diasporas in International Politics*, New York: Saint Martin's Press.

Shepperson, George

1966 « The African Abroad or the African Diaspora », *African Forum*, 2, p. 76-93.

Soumahoro, Maboula

2007 « Christianity on Trial : The Nation of Islam and the Rastafari, 1930-1950, in Trost, Theodore L., *The African Diaspora and the Study of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, p. 35-48.

Thompson, Vincent Bakpetu

1987 *The Making of the African Diaspora in the Americas, 1441-1900*, New York: Longman.

Thornton, John K.

1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic, 1400-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tully-Sitchet, Christine

2002 « Noirs américains, rêve d'Afrique et invention de retour », *Hommes et Migrations*, 1235, p. 72-81.

Walker, Sheila S. (ed.)

2001 *African Roots/American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*, Boston: Rowman and Littlefield.

Walters, Ronald W.

1993 *Pan-Africanism in the African Diaspora: An Analysis of Modern Afrocentric Political Movements*, Detroit: Wayne State University Press.

Watkins-Owens, Irma

1996 *Blood Relations: Caribbean Immigrants and the Harlem Community, 1900-1930*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Weisborg, Robert G.

1973 *Ebony Kinship: Africa, Africans, and the Afro-American*, Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, Inc.

William, Eric

1975 *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, Paris : Présence Africaine.

Wilson, Peter J.

1973 *Crab Antics: The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*, New Haven: Yale University Press.

Yai, Olabiyi B.

2001 « African Diasporan Concepts and Practice of the Nation and Their Implications in the Modern World », in Walker, Sheila S. (ed.), *African Roots/American Cultures*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Yelvington Kevin A.

2001 « The Anthropology in Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions », *Annual Review of Anthropology*, 30, p. 227-260.

B.2 Nationalisme, P(p)anafricanisme

Adekele, Tunde

1998 *Unafrikan Americans: Nineteenth Century Black Nationalists and the Civilizing Mission*, Lexington: University Press of Kentucky.

Adi, Hakin

2000 « Pan-Africanism and West African Nationalism in Britain », *African Studies Review*, 43, 1, p. 69-82.

Akpan, Monday B.

1973 « Black Imperialism: Americo-Liberian Rule over the African Peoples of Liberia, 1841-1964 », *Canadian Review of African Studies*, vol. 7, n°2, p. 217-236.

Anderson, Benedict

1999 [1983] *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso.

2006 *L'Imaginaire National. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte.

Asante Molefi

1987 *The Afrocentric Idea*, Philadelphia: Temple University Press.

Asante, S. K. B.

1977 *African Protest: West Africa and the Italo-Ethiopia Crisis, 1934-1941*, London: Longman.

Beyan, Amos J.

1991 *The American Colonization Society and the Creation of the Liberian State: A Historical Perspective, 1822-1900*, Lanham, Maryland: University Press of America.

Draper, Theodore

1971 *The Rediscovery of Black Nationalism*, London: Secker & Warburg.

Du Bois, W. E. B.

1946 *The World and Africa: An Inquiry into the Part which Africa Has Played in World History*, New York: International Publishers.

Essedebé, Olisanwuche

1982 *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1776-1963*, Washington D.C.: Howard University Press.

Geiss, Imanuel

1974 *The Pan-African Movement: A History of Pan-Africanism in America, Europe, and Africa*, New York: Africana.

Harris, Joseph E.

1994 *African-American Reactions to War in Ethiopia, 1936-1941*, Baton Rouge and London: Louisiana State University.

Herskovitz, Melville

1958 [1941] *The Myth of the Negro Past*, Boston: Beacon Press.

1966 *The New World Negro*, Bloomington: Indiana University Press.

Hill, Adelaide Crowell; Kilson, Martin (eds.)

1969 *Apropos of Africa: Sentiments of Negro American Leaders on Africa from the 1800s to the 1950s*, London: Frank Cass and Company Limited.

Hinks, Peter P.

1997 *To Awake My Afflicted Brethren: David Walker and the Problem of Antebellum Slave Resistance*, University Park: The Pennsylvania State University Press.

Hobsbawm, Eric J.

1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, New York: Cambridge University Press, 1990.

Holloway, Joseph (ed.)

1990 *Africanisms in American Culture*, Bloomington: Indiana University Press.

Howe, Stephen

1998 *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes*, London and New York: Verso.

Jenkins, Everett Jr.

2000 *Pan-African Chronology III: A Comprehensive Reference to the Black Quest for Freedom in Africa, the Americas Europe and Asia, 1914-1929*, Jefferson, NC and London: McFarland & Company, Inc. Publishers.

Kelley, Robin D.G.

2002 *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston: Beacon Press.

Lynch, Hollis R.

1967 *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot, 1832-1912*, London, New York: Oxford University Press.

Magubane, Bernard Makhosezwe

1994 [1987] *The Ties that Bind, African-American Consciousness of Africa*, Trenton, NJ: Africa World Press.

Mc Cartney, John T.

1992 *Black Power Ideologies: An Essay in African-American Political Thought*, Philadelphia: Temple University Press.

Miller, Floyd J.

1975 *The Search for Black Nationality: Black Emigration and Colonization, 1787-1863*, Champaign, Illinois: University Press of Illinois.

Moses, Wilson Jeremiah

1978 *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*, New York: Anchor Books.

1994 [1982] *Black Messiah and Uncle Toms: Social and Literary Manipulations of a Religious Myth*, University Park: Pennsylvania State University Press.

1996 *Classical Black Nationalism*, New York: New York University Press.

1998 *Afrotopia: The Roots of African American Popular History*, Cambridge: Cambridge University Press.

2004 *Creative Conflict in African American Thought: Frederick Douglass, Alexander Crummel, Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois, and Marcus Garvey*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Ogbar, Jeffrey O. G.

1997 « Prophet Nat and God's Children of Darkness: Black Religious Nationalism », *The Journal of Religious Thought*, Vol. 53/54, no. 1, p. 51-71.

Pinkey, Alphonso

1976 *Red, Black and Green: Black Nationalism in the United States*, New York: Cambridge University Press.

Redkey, Edwin S.

1969 *Black Exodus*, New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Robinson Cedric J.

1983 *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

1994 « W. E. B. Dubois and Black Sovereignty », in Sydney. Lemelle and Robin Kelley (eds.), *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*, New York and London: Verso, p. 145-157.

Ross, Red

1972 « Black Americans and the Italo-Ethiopian Relief, 1935-1936 », *Ethiopia Observer*, 15, p. 123-131.

Scott, William R.

1975 *Going to the Promised Land: Afro-American Immigrants in Ethiopia, 1930-1935*, Atlanta: Institute of the Black World.

1978 « Black Nationalism and the Italo-Ethiopian Conflict, 1934-1936 », *Journal of Negro History*, vol. 63, n°2, Avril, p. 118-134.

Shack, William A.

1974 « Ethiopia and Afro-Americans : Some Historical Notes, 1920-1970 », *Phylon*, v. 35, n° 2, p. 142-155.

Shepperson, George

1962 « Pan-Africanism and “pan-Africanism”: Some Historical Notes », *Phylon*, v. 23, n° 4, p. 346-358.

1968 « Ethiopianism Past and Present », in Baeta, C. G. (ed.), *Christianity in Tropical Africa*, London: Oxford University Press.

Soumahoro, Maboula

1999 « The Creation of the State of Liberia, 1818-1848 », Mémoire de maîtrise sous la direction de Collomp, Catherine, Université Paris XII-Val de Marne, Créteil.

Staudenraus, P. J.

1961 *The African Colonization Movement, 1816-1965*, New York: Columbia University Press.

Stuckey, Sterling

1972 *The Ideological Origins of Black Nationalism*, Boston: Beacon Press.

1987 *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, New York: Oxford University Press.

Van Deburg, William L. (ed.)

1997 *Modern Black Nationalism: From Marcus Garvey to Louis Farrakhan*, New York and London: New York University Press.

Walker, David

1995 [1830] *Walker's Appeal in Four Articles; Together with a Preamble to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and very Expressly, to those of the United States of America*, New York: Hill and Wang.

Weisbord, Robert G.

1972 « Black America and the Italian-Ethiopian Crisis : An Episode in Pan-Negroism », *The Historian*, v. 34, n° 2, p. 230-241.

B.3 Nation d'Islam , histoire afro-américaine

Ali, Noble Drew

1927 *The Holy Koran of the Moorish Holy Temple of Science 7, Know Yourself and Your father God-Allah, That You Learn to Love Instead of Hate. Everyman Need to Worship Under His Own Vine and Fig Tree. The Uniting of Asia.*

Allen, Ernest Jr.

1994 « When Japan Was 'Champion of the Darker Races': Satokata Takahashi and the Flowering of Black Messianic Nationalism », *Black Scholar*, 24, p. 23-46.

1996 Religious Heterodoxy and Nationalist Tradition: The Continuing Evolution of the Nation of Islam, *The Black Scholar*, 26, p. 2-34.

1998 « Identity and Destiny : The Formative Views of the Moorish Science Temple and the Nation of Islam », in Haddad, Yvonne Y; Esposito, John L. (eds.), *Muslims on the Americanization Path?*, New York : New York University Press, p. 163-214.

Aptheker, Herbert,

1963[1943] *American Negro Slave Revolts*, New York: International Publishers.

Baer, Hans

1984 *The Black Spiritual Movement: A Religious Response to Racism*, Knoxville: University of Tennessee Press.

Baer, Hans; Merrill, Singer (eds.)

1993 *Afro-American Religion in the Twentieth Century: Varieties of Protest and Accommodation*, Knoxville: The University of Tennessee Press.

Berg, Herbert

2005 « Mythmaking in the African American Muslim Context: The Moorish Science Temple, the Nation of Islam, and the American Society of Muslims », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73, n°3, p. 685–703.

Berlin, Ira

1974 *Slaves Without Masters: Free Blacks in the Antebellum South*, New York: Pantheon.

Berry, Mary Frances; Blassingame, John

1982 *Long Memory: The Black Experience in America*, New York: Oxford University Press.

Bethel, Elizabeth Rauh

1977 *The Roots of African-American Identity: Memory and History in Free Antebellum Communities*, New York: St. Martin's Press.

Beynon, Erdmann Doane

1938 « The Voodoo Cult Among Negro Migrants in Detroit », *American Journal of Sociology*, Vol. 43, Issue 6, p. 894-907.

Blassingame, John W.

1979 *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, New York: Oxford University Press.

Blyden, Edward Wilmot

1967 [1888] *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Broderick, Francis L.; Meier, August (eds.)

1965 *Negro Protest Thought in the Twentieth Century*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

Brown, L. Carl

2000 *Religion and the State: The Muslim Approach to Politics*, New York: Columbia University Press.

Butler, Jon

1990 *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge, MA : Harvard University Press.

Chapman, Mark L.

1996 *Christianity on Trial: African American Religious Thought Before and After Black Power*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

Chireau, Yvonne; Deutsch, Nathaniel (eds.)

2000 *Black Zion : African American Religious Encounters with Judaism*, New York: Oxford University Press.

Clegg, Claude Andrew

1997 *An Original Man: The Life and Times of Elijah Muhammad*, New York: Saint Martin's Press.

Cone, James H.

1984 *For My People: Black Theology and the Black Church*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

1986 [1970] *A Black Theology of Liberation*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

Curtin, Philip D.

1969 *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison: University of Wisconsin Press.

Curtis, Edward E. IV

2002 *Islam in Black America: Identity, Liberation, and Difference In African-American Islamic Thought*, Albany, NY: State University of New York Press.

Cushmeer, Bernard

1971 [1970] *This is the One: Messenger Elijah Muhammad, We Need Not Look for Another*, Phoenix, AZ: Truth Publications.

DeCaro, Louis A.

1998 *Malcom and the Cross: The Nation of Islam, Malcom X, and Christianity*, New York: New York University Press.

Deutsch, Nathaniel

2000 « The Proximate Other: The Nation of Islam and Judaism », in Chireau, Yvonne and Deutsch, Nathaniel, *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*, New York: Oxford University Press, p. 91-117.

Drake, St. Clair; Cayton, Horace

1993 [1945] *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, Chicago: University of Chicago Press.

Duignan, Peter.; Gann Lewis H.

1984 *The United States and Africa: A History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Essien-Udom, E. U.

1969 [1964] *Black Nationalism: A Search for an Identity in America*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Evanzz, Karl

1999 *The Messenger: The Rise and Fall of Elijah Muhammad*, New York: Vintage Books.

Fauset, Arthur Huff

2001 [1944] *Black Gods of the Metropolis: Negro Cults in the Urban North*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Foner, Philip S.

1975 *History of Black Americans from Africa to the Emergence of the Cotton Kingdom*, Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Frazier, Franklin E.

1957 *The Negro in the United States*, New York: Macmillan.

1964 *The Negro Church in America*, New York: Schocken.

Fulop, Timothy E.; Albert J. Raboteau, Albert, J. (eds.)

1997 [1996] *African-American Religion: Interpretive Essays in History and Culture*, New York and London: Routledge.

Gardell, Mattias

1995 *In the Name of Elijah Muhammad : Louis Farrakhan and the Nation of Islam*, Durham, NC, Duke University Press.

Genovese, Eugene D.

1974 [1972] *Roll, Jordan, Roll: The World Slaves Made*, New York: Pantheon Books.

Glaude, Eddie S. Jr,

2000 *Exodus! Religion, Race, and Nationalism in Early Nineteenth-Century Black America*, Chicago: the University of Chicago Press.

Gomez, Michael A.

1998 *Exchanging Our Country Marks: The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

2005 *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, New York: Cambridge University Press.

Guedj, Pauline

2003 « Des 'Afro-Asiatiques' et des 'Africains'. Islam et afrocentrisme aux Etats-Unis », *Cahiers d'Etudes africaines*, Paris Editions EHESS, XLIII, (4), 172, p. 739-760.

Grossman, James R.

1989 *Land of Hope: Black Southerners and the Great Migration*, Chicago: The University Press of Chicago.

Haddad, Yvonne Yazbeck ; Smith, Jane Idleman (eds.)

1993 *Mission to America: Five Islamic sectarian Communities in North America*, Gainesville: University of Florida Press.

Jackson, Sherman A.

2005 *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection*, New York: Oxford University Press.

Jones, William R.

1973 *Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology*, Garden City, NY: Doubleday.

Kelley, Robin D. G.

1994 *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, New York: The Free Press.

Képel, Gilles

1994 *A l'Ouest d'Allah*, Paris : Editions du Seuil, 1994.

Kolchin, Peter

1995 [1993] *American Slavery, 1619-1877*, London: Penguin Books.

Kornweibel, Theodore Jr. (ed.)

1981 *In Search of the Promised Land : Essays in Black Urban History*, Port Washington, NY, and London: Kennikat Press.

Lee, Martha F.

1996 *The Nation of Islam: An American Millenarian Movement*, Syracuse, NY : Syracuse University Press.

Leinwald, Gerald,

1968 *The Negro in the City*, New York: Washington Square Press.

Lieb, Michael

1998 *Aliens, UFOs, the Crisis of Race, and the Advent of End Time*, Durham and London: Duke University Press.

- Lincoln, Eric C.
 1994 [1961] *The Black Muslims in America*, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- 1974 (ed.) *The Black Experience in Religion*, New York: Anchor Press Doubleday.
- 1984 *Race, Religion and the Continuing American Dilemma*, New York : Hill and Wang.
- Lincoln, Eric C.; Mamiya Louis H. (eds.)
 1990 *The Black Church in the African American Experience*, Durham and London: Duke University Press.
- Lomax, Louis
 1979 *When the Word is Given: A Report on Elijah Muhammad, Malcom X, and the Black Muslim World*, Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Magida, Arthur
 1995 *Prophet of Rage: Louis Farrakhan and his Nation*, New York: Basic Books.
- Marsh, Clifton E.
 1984 *From Black Muslims to Muslims: The Transition from Separatism to Islam, 1930-1980*, Metuchen, NJ, and London: The Scarecrow Press Inc.
- 1996 *From Black Muslims to Muslims : The Resurrection, Transformation and Change of the Lost-Found Nation of Islam in America, 1930-1995*, Metuchen, NJ, and London: Scarecrow Press.
- McCloud, Aminah Beverly
 1995 *African American Islam*, New York and London: Routledge.
- Meier, August
 1963 *Negro Thought in America: 1880-1915*, Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Meier, August; Rudwick, Elliott
 1979 *Black Detroit and the Rise of the UAW*, New York: Oxford University Press.
- Morrison, Carlos D.
 1996 *The Rhetoric of the Nation of Islam, 1930-1975: A Functional Approach*, Thèse de doctorat, Howard University, Washington D.C.
- Moxley Rouse, Carolyn
 2004 *Engaged Surrender: African-American Women and Islam*, Berkeley: University of California Press.

Muhammad, Elijah

- 1957 *The Supreme Wisdom: Solution to the So-called Negroes' Problem*, Chicago: University of Islam.
- 1965 *Message to the Blackman in America*, Muhammad's Temple no. 2, Chicago, Illinois.
- 1967 *How to Eat to Live*, Book 1, Newport News, Virginia: National Newport News and Commentator.
- 1970 « The Black Muslim Program », in McCuen, Gary E. ; Bender, David L. (eds.), *The Radical Left and the Far Right : Fringe Groups Speak on the Problem of Race*, Anoka, Minnesota: Greenhaven Press, p. 34-38.
- 1972 *How to Eat to Live*, Book 2, Chicago: Muhammad's Temple of Islam No. 2.
- 1973 *The Fall of America*, Muhammad's Temple No. 2, Chicago, Illinois.
- 1974 *Our Saviour Has Arrived*, Chicago: Muhammad's Temple No. 2.
- 1992 *The Theology of Time*, Hampton, VA: United Brothers and United Sisters Communications Systems.
- 1994 *History of the Nation of Islam*, Cleveland: Secretarius Publication.

Muhammad, Silis

- 1985 *The Wake of the Nation of Islam*, College Park, Georgia: Silis Muhammad.

Parks, Gregory

- 1992 *Freedom, Justice and Equality: The Teachings of the Nation of Islam*, Hampton, VA: United Brothers and United Sisters Communications Systems.

Raboteau, Albert J.

- 1978 *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, New York: Oxford University Press.

Rashad, Adib

- 1994 *Elijah Muhammad and the Ideological Foundations of the Nation of Islam*, Hampton, Virginia: United Brothers and United Sisters Communications Systems.
- 1995 *Islam, Black Nationalism and Slavery: A Detailed History*, Beltsville, MD: Writers' Inc.

Shalaby, Ibrahim M.; Chilcott, John H.

- 1992 *The Education of a Black Muslim*, Tucson: Impresora Sahuaro.

- Scott, William R.
1993 *The Sons of Sheba's Race: African-Americans and the Italo-Ethiopian War, 1935-1941*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Smith, Theophus
1994 *Conjuring Culture: Biblical Formations of Black America*, New York: Oxford University Press.
- Steinberg, Steven
1981 *The Ethnic Myth: Race, Class and Ethnicity in America*, Boston: Beacon Press.
- Totter, Joe William Jr. (ed.)
1991 *The Great Migration in Historical Perspective: New Dimensions of Race, Class and Gender*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Turner, Richard Brent
1997 *Islam in the African-American Experience*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Vincent, Theodore G. (ed.)
1990 [1973] *Voices of a Black Nation: Political Journalism in the Harlem Renaissance*, Trenton, N.J.: Africa World Press.
- Wilson, Peter Lamborn
1993 *Sacred Drifts: Essays on the Margin of Islam*, San Francisco: City Lights Books.
- Wilmore, Gayraud
1972 *Black Religion and Black Radicalism*, C. Eric Lincoln Series on Black Religion, Garden City, New York: Doubleday and Company Inc.
- Wimbush, Vincent L.; Rodman, Rosamond C. (eds.)
2000 *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*, New York: Continuum Publishing Group.
- X, Malcom; Haley, Alex
1988 [1965] *The Autobiography of Malcom X*, New York: Ballantine Books.

B.4 Rastafarisme, Jamaïque

- Ahkell, Jah
1999 *Emperor Haile Selassie and the Rastafarians*, Chicago: Research Associates School Times.

Allahan, Anton (ed.)

2001 *Caribbean Charisma: Reflections on Leadership, Legitimacy, and Populist Politics*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Alleyne, Mervyn C.

1985 « A Linguistic Perspective on the Caribbean », in Mintz, Sidney; Price, Sally (eds.), *Caribbean Contours*, London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 155-179.

1988 *Roots of Jamaican Culture*, London: Pluto Press.

2002 *The Construction and Representation of Race and Ethnicity in the Caribbean*, Kingston: University of the West Indies Press.

1996 [1988] *Africa: Roots of Jamaican Culture*, Chicago: Research Associates School Times Publication.

Anglès, Eric; Hensley, Chris; Martin, Denis-Constant

1994 « Les tambours de Jah et les sirènes de Babylone. Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine », *Les Cahiers du CERI*, n°9.

Augier, Roy; Nettleford, Rex; Smith M. G.

1960 *Report on The Rastafari Movement in Kingston, Jamaica*, Kingston: Institute of Social and Economic Research.

Austin-Broos, Diane J.

1987 « Pentecostals and Rastafarians: Cultural, Political and Gender Relations of Two Religious Movements », *Social and Economic Studies*, 36, 4, p. 1-39.

1997 *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*, Chicago: University of Chicago Press.

Barret, Leonard E.

1967 *The Rastafarians: A Study in Messianic Cultism in Jamaica, West Indies*, Thèse de doctorat, Philadelphia: Temple University.

1974 *Soul Force: African Heritage in Afro-American Religion*, Garden City, New York: Anchor Books.

1977 *Rastafarians: The Dreadlocks of Jamaica*, London: Sangster's and Heinemann Educational Books, Ltd.

1978 « African Roots in Jamaican Indigenous Religion », *Journal of Religious Thought*, 35, p. 7-26.

1988 *The Rastafarians: Sounds of Cultural Dissonance*, Boston: Beacon Press.

- Beckles, Hilary; Shepherd, Verene (eds.)
 1993 *Caribbean Freedom: Society and Economy From Emancipation to the Present*, Kingston, Jamaica and London: Ian Randle Publishers and James Currey Publishers.
- Beckwith Martha
 1929 *Black Roadways : A Study of Jamaican Folklife*, Chapel Hill : University of North Carolina.
- Benn, Denis M.
 2004 *The Caribbean: An Intellectual History, 1774-2003*, Kingston, Jamaica and Miami: Ian Randle Publishers.
- Bennett, Hazel; Sherlock Philip
 1998 *The Story of the Jamaican People*, Kingston: Ian Randle Publishers.
- Benitez-Rojo, Antonio
 1996 [1992] *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*, Durham, NC: Duke University Press.
- Besson, Jean
 1998 [1995] « Religion as Resistance in Jamaican Peasant Life: The Baptist Church, Revival Worldview and Rastafari Movement », in Chevannes, Barry, *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, p. 43-76.
- Bilby, Kenneth
 1985 « The Holy Herb: Notes on the Background of Cannabis in Jamaica », in Nettleford, Rex (ed.), *Caribbean Quarterly: Rastafari*, Kingston, Jamaica: University of the West Indies, p. 82-103.
- Bilby Kenneth; Leib, Elliot
 1986 « Kumina, the Howellite Church and the Emergence of Rastafarian Traditional Music in Jamaica », *Jamaican Journal*, vol. 19, n°3, p. 22-28.
- Bishton, Derek
 1986 *Blackheart Man: A Journey into Rasta*, London: Chatto and Windus.
- Bisnauth, Dale A.
 1996 [1989] *History of Religions in the Caribbean*, Kingston, Jamaica: Kingston Publishers Limited.
- Bogues, Anthony
 1982 « Race and Class: 400 Years of Plantation Society in Jamaica », in *Dub Version: Über Jamaikas Wirklichkeit*, Epp, Rainer and Frederking, Klaus, Berlin: Rotbuch Verlag, p. 44-64.

- 1998 « Investigating the Caribbean Intellectual Tradition », in *Small Axe*, n°4, p. 29-46.
- 2002 « Nationalism and Jamaican Political Thought », in Richard, Glen and Monteith Kathleen E. A. (eds.), *Jamaica in Slavery and Freedom: History, Heritage and Culture*, Kinston: University Press of the West Indies, p. 363-387.
- « Politics, Nation and Postcolony: Caribbean Inflections », *Small Axe*, n°11, p.1-30.
- Bolland, Nigel O.
- 2000 « The Challenge of Rewriting West Indian Histories », *Small Axe*, no. 8, p. 216-223.
- 2002 « Creolisation and Creole Societies: A Cultural Nationalist View of Caribbean History », in Shepherd, Verene A.; Richards, Glen L., *Questioning Creole: Creolisation Discourse in Caribbean Culture*, Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers, p. 15-46.
- Bowen, Errol W.
- 1975 « Rastafarianism and the New Society », *Savacou*, 5, p. 41-50.
- Braithwaite, Kamau E.
- 1971 *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, London: Oxford University Press.
- Breiner, Lawrence A.
- 1985-86 « The English Bible in Jamaican Rastafarianism », *Journal of Religious Thought*, 42, 2, p. 30-43.
- Brooks, Miguel F.
- 1995 *Kebra Nagast (The Glory of Kings)*, Kingston, Jamaica: LMH Publishing Limited.
- Brown, Aggrey
- 1979 *Color, Class and Politics in Jamaica*, New Brunswick, New Jersey: Transaction.
- Bryan, Patrick
- 2000 [1991] *The Jamaican People 1880-1902: Race, Class and Social Control*, Kingston: University of the West Indies Press.
- Burton, Richard D. E.
- 1995 *Afro-Creole: Power, Opposition, and Play in the Caribbean*, Ithaca: Cornell University Press.
- Campbell, Horace
- 1980 « Rastafari: A Culture of Resistance », *Race and Class*, 22, 1, p. 1-22.

« The Rastafarians in the Eastern Caribbean », *Caribbean Quarterly*, 26, p. 42-61.

1994 [1987] *Rasta and Resistance: From Marcus Garvey to Walter Rodney*, Trenton, NJ : Africa World Press.

Campbell, Mavis

1988 *The Maroons of Jamaica, 1655-1796: A History of Resistance, Collaboration, and Betrayal*, South Hadley, Maryland: Bergin and Garvey.

Chevannes, Barry

1977 « The Literature of Rastafari », *Social and Economic Studies*, 26, p. 239-262.

1978 *The Social Origin of the Rastafari Movement*, Mona, Jamaica: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies.

1985 « Healing the Nation: Rastafari Exorcism of the Ideology of Racism in Jamaica », in Nettleford, Rex, *Caribbean Quarterly: Rastafari*, Kingston: University of the West Indies, p. 104-124.

1994 *Rastafari: Roots and Ideology*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Chevannes, Barry (ed.)

1998 [1995] (ed.) *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

« Introducing the Native Religions of Jamaica », in *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, p. 1-19.

« New Approach to Rastafari », in *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, p. 20-42.

« The Origin of the Dreadlocks », in *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, p. 77-96.

« The Phallus and the Outcast: The Symbolism of the Dreadlocks in Jamaica », in *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, p. 97-126.

Barry, Chevannes

1998 « Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism », in Murell, N., Spencer, W., McFarlane, A. (eds.), *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Philadelphia: Temple University Press, p. 55-71.

2006 « Rastafari and the Paradox of Disorder », in Bethomière, W. et Chivallon, C., *Les Diasporas dans le monde contemporain. Un état des lieux*, Paris : Karthala et MSHA, p. 391-407.

Clarke, Colin G.

1975 *Kingston, Jamaica: Urban Development and Social Change, 1692-1962*, Berkeley: University of California Press.

Clarke, Colin G. (ed.)

1991 *Society and Politics in the Caribbean*, London: Macmillan.

Constant, Martin [pseudonyme de Denis-Constant Martin]

1993 [1982] *Aux Sources du reggae, musique, société et politique en Jamaïque*, Roquevaire : Parenthèses.

Crahan, Margaret E.; Knight, Franklin W. (eds.)

1979 *Africa and the Caribbean: The Legacies of a Link*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

« The African Migration and the Origins of an Afro-American Society and Culture », in Crahan, Margaret E.; Knight, Franklin W. (eds.) *Africa and the Caribbean: The Legacies of a Link*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, p. 1-19.

Craton, Michael

1982 *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca, NY : Cornell University Press.

Cross, Malcom; Heuman Gad J. (eds.)

1988 *Labour in the Caribbean: From Emancipation to Independence*, London: Macmillan Caribbean.

Crumrine, Ross N. (ed.)

1978 *Ritual, Symbolism and Ceremonialism in the Americas: Studies in Symbolic Anthropology*, Greenley, CO: Museum of Anthropology, University of Northern Colorado.

Curtis, Philip D.

1970 *Two Jamaicas*, New York: Atheneum Press.

1973 [1964] *The Image of Africa: British Ideas and Actions, 1780-1850*, Madison: University of Wisconsin Press.

- Curtius, Anny Dominique
2006 *Symbioses d'une mémoire, manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris : L'Harmattan.
- Dannin, Robert
2002 *Black Pilgrimage to Islam*, New York: Oxford University Press.
- Dunn, Richard S.
1972 *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Edmonds, Ennis Barrington
1998 « The Structure and Ethos of Rastafari », in Murell, N., Spencer, W., McFarlane, A. (eds.), *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Philadelphia: Temple University Press, p. 349-360.
2003 *Rastafari: From Outcasts to Culture Bearers*, New York: Oxford University Press.
- Erskine, Noel Leo
1981 *Decolonizing Theology: A Caribbean Perspective*, New York: Orbis Books.
2005 *From Garvey to Marley: Rastafari Theology*, Gainesville: The University Press of Florida.
- Ferguson, James
1999 *The Story of the Caribbean People*, Kingston: Ian Randle Publishers.
- Fernandez Olmos, Margarite; Paravisini-Gebert, Lizabeth (eds.)
1997 *Sacred Possessions : Vodou, Santeria, Obeah and the Caribbean*, New Brunswick, NJ : Rutgers University Press.
- Forsythe, Dennis
1985 « West Indian Culture through the Prism of Rastafarianism », in Nettleford, Rex, *Caribbean Quarterly: Rastafari*, Kingston: University of the West Indies, p. 82-103.
- Gossai, Hemchand; Murrell Nathaniel S.
2000 *Religion, Culture, and Tradition in the Caribbean*, New York: St. Martin's Press.
- Gray, Obika
2004 *Demeaned But Empowered: The Social Power of the Urban Poor in Jamaica*, Kingston: University of the West Indies Press.
- Hadden, Jeffrey K.; Shupe, Anson (eds.)
1986 *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political Order*, New York: Paragon.

Hagelberg, G. B.

1985 « Sugar in the Caribbean : Turning Sunshine into Money », in Mintz, Sidney; Price, Sally (eds.), *Caribbean Contours*, London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 85-126.

Hall, Kenneth O. (ed.)

2006 *Rex N: Rex Nettleford, Selected Speeches*, Kingston, Jamaica and Miami: Ian Randle Publishers.

Haussman, Gerald

1997 *The Kebra Nagast : The Lost Bible of Rastafarian Wisdom and Faith from Ethiopia and Jamaica*, New York: Saint Martin's Press.

Henriques, Fernando

1968 *Family and Colour in Jamaica*, London: Macgibbon and Kee.

Henry, Paget

1997 « Rastafarianism and the Reality of Dread », in Gordon, Lewis R., *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, (ed.), New York: Routledge.

2000 *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, New York and London: Verso.

2002 « Culture, Politics and Writing in Afro-Caribbean Philosophy: A Reply to Critics », *Small Axe*, no. 11, p. 179-190.

Higman, Barry W.

1984 *Slave Populations of the British Caribbean, 1807-1834*, Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

2000 « History-Writing in the English Speaking Caribbean », *Small Axe*, no. 8, p. 242-249.

Hill, Robert A.

1983 « Leonard P. Howell and Millenarian Visions in Early Rastafari », *Jamaica Journal*, 16, 1, p. 24-39.

Hintzen, Percy C.

2002 « Race and Creole Ethnicity in the Caribbean », in Shepherd, Verene A ; Richards, Glen L. (eds.), *Questioning Creole: Creolisation Discourse in Caribbean Culture*, Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers and Oxford: James Currey Publishers, p. 92-110.

Holt, Thomas C.,

1992 *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

Hoenisch, Michael

1989 « Symbolic Politics: Perceptions of the Early Rastafari Movement », *Massachusetts Review*, 29, p. 432-449.

Hoetink, Hermannus

1972 « National Identity, Culture, and Race in the Caribbean », in Campbell, Ernest Q. (ed.), *Racial Tensions and National Identity*, Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, p. 17-44.

1979 « The Cultural Links », in Crahan, Margaret; Knight, Franklin W. (eds.), *Africa and the Caribbean: The Legacies of a Link*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, p. 20-40.

1985 « 'Race' and Color in the Caribbean », in Mintz, Sidney; Price, Sally (eds.), *Caribbean Contours*, London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 55-84.

Homiak, John P.

1985 « 'The Ancient Days': Seated Black Eldership, Oral Tradition and Ritual in Rastafari Culture », Thèse de doctorat, Brandeis University.

1998 [1995] « Dub History: Soundings on Rastafari Livity and Language », in Chevannes, Barry (ed.), *Rastafari and Other Caribbean Worldviews*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press p. 127-181.

Horowitz, Michael M. (ed.)

1971 *Peoples and Cultures of the Caribbean*, Garden City, NY : Natural History Press.

Howell, Leonard P.

1996 [1935] *The Promised Key*, Kingston, Jamaica: Headstart Printing and Publishing.

Hurbon, Laennec

1986 « New Religious Movements in the Caribbean », in Beckford, James A. (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Beverly Hills, California: Sage/UNESCO, pp. 146-176.

Hurwitz, Samuel J.

1971 *Jamaica: A Historical Portrait*, New York: Praeger.

Jackson, Michael

1980 « Rastafarianism », *Theology*, 83, p. 26-34.

Jacobs, Virginia Lee

1985 *Roots of Rastafari*, San Diego, California: Avant.

Johnson-Hill, Jack Anthony

1995 *I-Sight: The World of Rastafari*, Latham, Maryland: Scarecrow.

Kale, Madhavi

1998 *Fragments of Empire: Capital, Slavery, and Indian Indentured Labor in the British Caribbean*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kitzinger, Sheila

1969 « Protest and Mysticism: The Rastafarian Cult in Jamaica », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 2, p. 240-262.

Lake, Obiagele

1998 *Rastafari Women: Subordination in the Midst of Liberation Theology*, Durham, NC : Carolina Academic.

Lampe, Armando

2001 *Christianity in the Caribbean: Essays on Church History*, Kingston: University of the West Indies Press.

Landman-Bogues, Jacqueline

1976 « Rastafarian Food Habits », *Cajanus*, vol. 9, n°4, p.228-233.

Lawson, Winston A.

1996 *Religion and Race: African and European Roots in conflict: A Jamaican Testament*, New York: Peter Lang.

Lee, Hélène

1999 *Le Premier rasta*, Paris: Flammarion.

Lewis, Gordon K.

1983 *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects, 1492-1900*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Lewis, William F.

1986 « The Rastafari: Millennial Cultists or Unregenerated Peasants? », *Peasant Studies*, 14, p. 5-26.

1993 *Soul Rebels*, Prospect Heights, Illinois: Waverland Press.

Littlewood, Roland

1998 [1995] « History, Memory and Appropriation: Some Problems in the Analysis of Origins », in Chevannes, Barry, *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, p. 233-252.

Long, Edward, A.

1970 [1774] *The History of Jamaica*, London : Frank Cass.

Lovejoy, Paul; Trotman, David

2002 « Enslaved Africans and their Expectations of Slave Life in the Americas : Towards a Reconsideration of Models of 'Creolisation' », in Shepherd, Verene A ; Richards, Glen L. (eds.), *Questioning Creole: Creolisation Discourse in Caribbean Culture*, Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers and Oxford: James Currey Publishers, p. 67-91.

Lowenthal, David

1976 *West Indian Societies*, London: Oxford University Press.

Mack, Douglas R.A.

1999 *From Babylon to Rastafari: Origins and History of the Rastafari Movement*, Chicago: Research Associates School Times Publications and Frontline Distribution International Inc.

Malloch, Theodore

1985 « Rastafarianism: A Radical Caribbean Movement/Religion », *Center Journal*, 4, 4, p. 67-87.

Mansingh, Ajai ; Mansingh, Laxim

1985 « Hindu Influences on Rastafarianism », in Nettleford, Rex, *Caribbean Quaterly: Rastafari*, Kingston: University of the West Indies, p. 43-66.

Martin, Denis-Constant

1994 « Une rencontre historique : reggae, rastafarisme et politique », in *Les Tambours de Jah et les sirènes de Babylone. Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine*, Les Cahiers du CERI, n°9, p. 5-15.

Mazrui, Ali A.

1990 « Religious Alternatives in the Black Diaspora: From Malcom X to Rastafari », *Caribbean Affairs*, 3, 1, p. 157-160.

McPherson, Everton S. P.

1991 *Rastafari and Politics: Sixty Years of a Developing Cultural Ideology. Sociology of Development Perspective*, Clarendon, Jamaica: Black International Iyabinghi.

1993 *The Culture-History and Universal Spread of Rastafari*, Clarendon, Jamaica: Black International Iyabinghi.

Meeks, Brian; Lindahl, Folke (eds.)

2001 *New Caribbean Thought: A Reader*, Kingston: University of the West Indies Press.

Mintz, Sidney W.

1971 « The Caribbean as a Socio-Cultural Area », in Horowitz, Michael M. (ed.), *Peoples and Cultures of the Caribbean*, Garden City, New York: Natural History Press, p. 18-46.

- 1985 « From Plantations to Peasantries in the Caribbean », in Mintz, Sidney; Price, Sally (eds.), *Caribbean Contours*, London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 127-153.
- Mintz, W. Sidney; Price, Sally (eds.)
1985 *Caribbean Contours*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Mitchell, Mozella G.
2006 *Crucial Issues in Caribbean Religions*, New York: Peter Lang Publishing.
- Moore, Brian L.; Johnson Michelle A.
2004 *Neither Led nor Driven: Contesting British Cultural Imperialism in Jamaica, 1865-1920*, Kingston: University of the West Indies Press.
- Morrish, Ivor
1982 *Obeah, Christ and Rastaman: Jamaica and its Religion*, Cambridge: James Clarke Company.
- Murell, Nathaniel S., Spencer, William D., McFarlane, Adrian A. (eds.)
1998 *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Philadelphia: Temple University Press.
- Nelson, Gersham A.
1994 « Rastafarians and Ethiopianism », in Lemelle, Sydney and Kelley, Robin D. G. (eds.) *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*, London and New York: Verso, p. 66-84.
- Nettleford, Rex M.
1972 [1970] *Mirror, Mirror: Identity, Race and Protest in Jamaica*, New York: William Morrow and Company, Inc.
- 1978 *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica*, Kinston: Institute of Jamaica.
- 1989 « The Caribbean: The Cultural Imperative », *Caribbean Quarterly*, 34, 3, p. 4-14.
- Niaah, Jalani A
2003 « Poverty (Lab) Oratory: Rastafari and Cultural Studies », *Cultural Studies*, vol. 17, n°6, London: Routledge, p. 823-842.
- Norris, Katrin
1962 *Jamaica: The Search for an Identity*, London: Oxford University Press.

Noyce, John L.

1978 *The Rastafarians in Britain and Jamaica*, Brighton, England: University of Sussex Press.

Owens, Joseph

1973 « The Rastafarians of Jamaica », in Hamid, Idris (ed.), *Troubling of the Waters*, San Fernando, Trinidad: Rahaman, p. 165-170.

1975 « Literature on the Rastafari Movement, 1955-1974: A Review », *Savacou*, 11-12, p.86-105.

1976 *Dread: The Rastafarians of Jamaica*, Kingston, Jamaica : Sangster's Book Stores Ltd.

Patterson, Orlando

1964 « Ras Tafari: Cult of Outcasts », *New Society*, 4, 111, p. 15-17.

1965 *The Children of Sisyphus*, Boston: Houghton Mifflin.

1967 *The Sociology of Slavery: An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London: MacGibbon and Kee Ltd.

1970 « Slavery and Slave Revolts : A Socio-Historical Analysis of the First Maroon War : Jamaica, 1655-1740 », *Social and Economic Studies*, 19, 3, p. 289-325.

Pettersburgh, Fitz Balintine (Rev.)

1996 [1926] *The Royal Parchment Scroll of Black Supremacy*, Kingston, Jamaica: Headstart Printing and Publishing.

Philips, Peter

1988 « Race, Class, Nationalism: A Perspective on Twentieth Century Social Movements in Jamaica », *Social and Economic Studies*, 37, 3, p. 97-123.

Pollard, Velma

1982 « The Social History of Dread Talk », *Caribbean Quarterly*, 28, 2, p. 17-40.

1985 « The Social History of Dread Talk: The Speech of the Rastafarian in Jamaica », *Rastafari*, Kingston, Jamaica: Caribbean Quarterly, University of the West Indies, p. 32-41.

2000 [1994] *Dread Talk: The Language of Rastafari*, Kingston: Canoe Press/University of the West Indies.

Post, Ken

1970 « The Bible as Ideology: Ethiopianism in Jamaica, 1930-38 », in Christopher Allen et R. W. Johnson (eds.), *African Perspectives: Papers in the History, Politics and Economics of Africa Presented to Thomas Hodgkin*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 185-222.

1978 *Arise Ye Starvelings: The Jamaican Labour Rebellion of 1938 and its Aftermath*, The Hague: Martinus, Nijhoff.

Premdas, Ralph R. (ed.)

1999 *Identity, Ethnicity and Culture in the Caribbean*, Saint-Augustine, Trinidad and Tobago: University of the West Indies (School of Continuing Studies).

Price-Reavis, Charles,

2001 « Neither Cross, nor Crown: Identity Formation, Nigrescence, and Social Change among Jamaica's First and Second Rastafarians », Thèse de doctorat, New York: The Graduate Center, The City University of New York.

Richard, Glen; Monteith, Kathleen E.A. (eds.)

2002 *Jamaica in Slavery and Freedom: History, Heritage and Culture*, Kingston: University Press of the West Indies.

Rogers, Claudia

1977 « What's a Rasta? », *Caribbean Review*, 7, 1, p. 9-12.

Rogers, Robert Athlyi

2000 [1924] *The Holy Piby: The Blackman's Bible*, Kingston, Jamaica: Headstart Printing and Publishing Co., Ltd.

Rowe, Maureen

1985 « The Woman in Rastafari », in *Rastafari*, Kingston, Jamaica: *Caribbean Quarterly*, the University of the West Indies, p. 13-21.

1998 « Gender and Family Relations in Rastafari: A Personal Perspective », in Murrell et al. (eds.), *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Philadelphia: Temple University Press, p. 73-88.

Schuler, Monica

1979 « Myalism and the African Religious Tradition in Jamaica », in Grahame, Margaret; Knight, Franklin (eds.), *Africa and the Caribbean: The Legacies of a Link*, Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, p. 65-79.

1980 « 'Alas, Alas, Kongo': A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865 », Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Scott, David

1999 « The Archaeology of Black Memory: An Interview of Robert A. Hill », *Small Axe*, vol.3, n°1, Mona, Kingston, Jamaica: The University Press of the West Indies, p. 80-150.

Scott, William

1978 « And Ethiopia Shall Stretch Forth Its Hands: The Origins of Ethiopianism in Afro-American Thought 1767-1896 », *Umoja*, 11 (1), p. 1-14.

Seaga, Edward

1982 [1969] *Revival Cults in Jamaica: Notes towards a Sociology of Religion*, Kingston, Jamaica: The Institute of Jamaica Publications.

Semaj, Leachim Tufari

1980 « Race and Identity and Children of the African Diaspora: Contributions of Rastafarianism », *Caribe*, 4, 4, p. 14-18.

1985 « Rastafari: From Religion to Social Theory », in Nettleford, Rex, *Caribbean Quaterly: Rastafari*, Kingston: University of the West Indies, p. 23-31.

Shepherd, Verene; Beckles, Hilary M. (eds.)

2000 *Caribbean Slavery in the Atlantic World: A Student Reader*, Kingston, Jamaica: Ian Randle; Oxford: James Currey; Princeton, NJ : Markus Weiner.

Shepherd, Verene A.; Richards, Glen L. (eds.)

1998 *The Creole Society Model Revisited: Essays in Honour of Kamau Braithwaite*, in *The Caribbean Quaterly*, v. 44, nos. 1&2, Mona, Kingston, Jamaica: The University of the West Indies.

2002 *Questioning Creole: Creolisation Discourse in Caribbean Culture*, Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers and Oxford: James Currey Publishers.

Simpson, George Eaton

1955 « Political Cultism in Western Kingston », *Social and Economic Studies*, 5, p. 133-149.

« The Ras Tafari Movement in Jamaica: A Study in Race and Class Conflict », *Social Forces*, vol. 34, n°2, p. 168-170.

1970 « The Ras Tafari Movement in Jamaica in its Millennial Aspect », in Thrupp, Sylvia L. (ed.), *Millennial Dreams in Action*, The Hague: Mouton, p. 160-165.

Religious Cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti, Rios Pedras, Puerto Rico: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico.

1978 *Black Religions in the New World*, New York: Columbia University Press.

1985 « Religion and Social Justice: Some Reflections of the Rastafari Movement », *Phylon*, 46, 4, p. 286-291.

Singham, Archibald W.; Singham, Nancy L.

1973 « Cultural Domination and Political Subordination: Notes Towards a Theory of the Caribbean Political System », *Comparative Studies in Society and History*, 15, 3, p. 258-288.

Sio, Arnold A.

1976 « Race, Color, and Miscegenation : The Free Colored of Jamaica and Barbados », *Caribbean Studies*, 16, 1976, p. 8.

Smith, M. G.

1961 « The Plural Framework of Jamaican Society », *The British Journal of Sociology*, Vol. 12, No. 3, p. 249-262.

1965 *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley: University of California Press.

Spencer, William D.

1998 « The First Chant: Leonard Howell's *The Promised Key* », in Murell, Nathaniel et alii, *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Philadelphia: Temple University Press.

1999 *Dread Jesus*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Stewart, Dianne Marie Burrowes

1977 *Evolution of African-Derived Religions in Jamaica: Toward a Caribbean Theology of Collective Memory*, Thèse de doctorat, Union Theological Seminary, Columbia University, New York.

2005 *Three Eyes for the Journey: African Dimensions of the Jamaican Religious Experience*, New York: Oxford University Press.

Stone, Carl

1973 *Class, Race, and Political Behaviour in Urban Jamaica*, Kingston, Jamaica: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies.

1985 « A Political Profile of the Caribbean », in Mintz, Sidney; Price, Sally (eds.), *Caribbean Contours*, London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 13-53.

Stone, Carl; Brow, Aggrey (eds.)

1977 *Essays on Power and Change in Jamaica*, Kingston, Jamaica: Jamaica Publishing.

Surlin, Stuart H.

1988 « Authoritarianism and Alienation among African-Oriented Jamaicans », *Journal of Black Studies*, 19, p. 232-249.

Tafari, Ikael

1989 « Rastafari in Transition: Cultural Confrontation and Political Change in Ethiopia and the Caribbean », *Bulletin of Eastern Caribbean Affairs*, 15, 1, p. 1-13.

Tafari, Jabulani

1985 « The Rastafari: Successors of Marcus Garvey » in Nettleford, Rex (ed.), *Caribbean Quarterly: Rastafari*, Kingston: University of the West Indies, p. 1-12.

Tafari-Ama, Imani M.

1998 « Rastawoman as Rebel: Case Studies in Jamaica », in Murrell, Samuel N. et al. (eds.), *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Philadelphia: Temple University Press, p. 89-106.

Taylor, Patrick D. M.

1990 « Perspectives on History in Rastafari Thought », *Studies in Religion*, 19, p. 191-225.

1991 « Rastafari, the Other and Exodus Politics: EATUP (Ethiopian-African Theocracy Union Policy) », *Journal of Religious Studies*, 17, 1-2, p. 95-107.

2001 *Nation Dance: Religion, Identity and Cultural Difference in the Caribbean*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Torres-Saillant, Silvio

2006 *An Intellectual History of the Caribbean*, New York: Palgrave Macmillan.

Van Velzen, Thoden H.U.E.

1998 [1995] « African-American Worldviews in the Caribbean », in Chevannes, Barry (ed.), *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, NJ : Rutgers University Press, p. 196-210.

Warner-Lewis, Maureen

2003 *Central Africa in the Caribbean: Transcending Time, Transforming Culture*, Kingston: University of the West Indies Press.

Watson, Lewelyn

1974 « Patterns of Black Protest in Jamaica: The Case of the Rastafarians », *Journal of Black Studies*, 4, p. 329-343.

Weisbord, Robert G.

1970 « Birish West Indian Reaction to the Italian-Ethiopian War : An Episode in Pan-Africanism », *Caribbean Studies*, 10, Avril, p. 34-31.

Welcome, Patricia B.

1989 « Prejudice, Discrimination, and the Rastafarian Experience », *Bulletin of Eastern Caribbean Affairs*, 15, 1, p. 14-19.

Williams, Eric

1961[1944] *Capitalism and Slavery*, New York: Russel and Russel.

Williams, Ras Ishon

1985 « The Seven Principles of Rastafari », in Nettleford, Rex, *Caribbean Quaterly: Rastafari*, Kingston: University of the West Indies, p. 16-22.

Wilmot, Swithin

2002 « The Politics of Samuel Clarke: Black Creole Politician in Free Jamaica, 1851-1865 », in Shepherd, V. A.; Richards G. L., *Questioning Creole: Creolisation Discourse in Caribbean Culture*, Kingston, Jamaica: Ian Randle, James Curry, p. 227-241.

Yawney, Carole D.

1972 « Herb and the Chalice: The Symbolic Life of the Children of Slaves in Jamaica », Project G 218, Subsidy no. 522, Toronto: Addiction Research Foundation.

1976 « Remnants of All Nations: Rastafarian Attitudes to Race and Nationality », in Henry, Francis (ed.), *Ethnicity in the Americas*, The Hague: Mouton, p. 231-262.

1978 « Dread Wasteland: Rastafarian Ritual in West Kingston, Jamaica », in Crumrine, Ross N. (ed.), *Ritual, Symbolism and Ceremonialism in the Americas: Studies in Symbolic Anthropology*, Greenley, Colorado: Museum of Anthropology, University of Northern Colorado, p. 154-174.

« Lions in Babylon: The Rastafarians of Jamaica as Visionary Movement », Thèse de doctorat, McGill University.

1983 « To Grow a Daughter: Cultural Liberation and the Dynamics of Oppression in Jamaica », in Miles, Angela; Finn, Géraldine. (eds.), *Feminism in Canada : From Pressure to Politics*, Montreal: Black Rose, p. 119-144.

« Rastafarian Sistrin by the Rivers of Babylon », *Canadian Women Studies*, 5, 2, p. 73-75.

1990 « The Global Status of Rastafari », *Caribbean Times*, July 10, p. 24-25.

Zips, Werner

1999 *Black Rebels: African-Caribbean Freedom Fighters in Jamaica*, Princeton, USA: Markus Wiener Publishers and Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers.

B.5 Marcus Garvey, UNIA

Un nombre important de documents, publiés ou non, existent sur Marcus Garvey, le garveysisme et l'*Universal Negro Improvement Association*. La plupart d'entre eux sont réunis dans trois collections américaines : la Fisk University, située dans la ville de Nashville (Tennessee), le Schomburg Center For Research in Black Culture de la ville de New York, et l'University of California Los Angeles (UCLA). Cette dernière collection est dirigée par Robert Hill. Notre bibliographie se limitera aux principaux articles et livres écrits sur ou par le leader jamaïcain, ainsi que par Amy Ashwood Garvey et Amy Jacques Garvey, ses deux épouses.

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*, 14, p. 105-127.

Aron, Birgit

1947 *The Garvey Movement*, Mémoire de maîtrise, New York: Columbia University.

Bair, Barbara

1992 « True Women, Real Men : Gender, Ideology, and Social Roles in the Garvey Movement », in Reverby, Susan; Helly, Dorothy (eds.), *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History: Essays from the 7th Berkshire Conference on the History of Women*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

1994 « Pan-Africanism as a Process: Adelaide Casely Hayford, Garveyism, and the Cultural Roots of Nationalism », in Lemelle, Sydney; Kelley, Robin (eds.), *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*, New York: Verso, p.121-144.

Bowen, John W. E. (ed.)

1896 *Africa and the American Negro*, Atlanta: Gannon Theological Seminary.

Brotz, Howard (ed.)

1966 *Negro Social and Political Thought, 1850-1920*, New York: Basic Books.

Burkett, Randall K.

1978 *Garveyism as a Religious Movement : The Institutionalization of a Black Civil Religion*, Metuchen, N. J. and London: The Scarecrow Press Inc. and The American Theological Library Association.

Black Redemption: Churchmen Speak for the Garvey Movement, Philadelphia: Temple University Press.

Carnergie, Charles V.

1999 « Garvey and the Black Transnation », *Small Axe*, no. 5, p. 48-71.

Clarke, John Henrick

1974 *Marcus Garvey and the Vision of Africa*, New York: First Vintage Books.

1994 « The American Antecedents of Marcus Garvey », in Lewis, Rupert; Warner-Lewis, Maureen (eds.), *Garvey, Africa, Europe, and the Americas*, Trenton, NJ: Africa World Press, p. 1-16.

Cronon, E. David

1974 [1955] *Black Moses: The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, Madison: University of Wisconsin Press.

Drake, St. Clair

1970 *The Redemption of Africa and Black Religion*, Chicago: Third World Press.

Du Bois, W. E. B.

1920 « Marcus Garvey », *Crisis*, 21, p. 58-60.

1921 « Marcus Garvey », *Crisis*, 21, p.112-115.

1923 « The Black Star Line », *Crisis*, 24, p. 210-214.

« The U.N.I.A », *Crisis*, 25, p. 120-122.

1924 « A Lunatic or a Traitor », *Crisis*, 28, pp. 8-9.

1974 [1923] « Back to Africa », in John Henrik Clarke (ed.), *Marcus Garvey and the Vision of Africa*, New York: Vintage Books (Random House), p. 105-119.

Edwards, Adolph

1967 *Marcus Garvey, 1887-1940*, London: New Beacon.

- Elkins, W. F.
1994 « Marcus Garvey, the Negro Word, and the British West Indies », in Lewis, Rupert; Warner-Lewis, Maureen (eds.), *Garvey, Africa, Europe, and the Americas*, Trenton, NJ: Africa World Press, p. 33-46.
- Elmes, A. F.
1974 [1925] « Garvey and Garveyism : An Estimate », in Clarke, John Henrik (ed.), *Marcus Garvey and the Vision of Africa*, New York: Vintage Books (Random House), p. 120-126.
- Fax, Elton
1972 *Garvey: The Story of a Pioneer Black Nationalist*, Dodd Mead, New York.
- Fierce, Milfried C.
1972 « Economic Aspect of the Marcus Garvey Movement », *Black Scholar*, 3, p. 50-61.
- Frazier, Franklin E.
1962 *Black Bourgeoisie*, London: Collier.
- Garvey, Amy Ashwood
1924 « Garvey and Liberia », *Crisis*, 28, p. 154-155.
Garvey, Amy Jacques (ed.)
1986 [1923] *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or Africa for the Africans Volumes I and II*, Dover, MA: The Majority Press.
- 1970 *Garvey and Garveyism*, New York: Collier Books.
- Garvey, Amy ; Essien-Udom, Essien Udom (eds.)
1977 *More Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, London: Frank Cass.
- Gilroy, Paul
1999 « Black Fascism », *Transition*, volume 9, n° 1-2, p. 70-91.
- Grant, Colin
2007 *Negro with Hat*, New York: Oxford University Press, London: Random House.
- 2008 *Negro with Hat: The Rise and Fall of Marcus Garvey*, New York: Oxford University Press.
- Grant, George S.
1923 « Garveyism and the Ku Klux Klan », *Messenger*, Octobre, p. 835-836, 842.

Harlan, Louis R. (ed.)

1972 *The Booker T. Washington Papers*, Urbana: University of Illinois Press.

Haron, John

1968 *The Garvey Movement and the Black Muslims and their Relation to Activist Millenarian Movements*, Mémoire de maîtrise, New York: Columbia University.

Hill, Robert A.; Bair, Barbara (eds.)

1987 *Marcus Garvey and the U.N.I.A. Papers*, Berkeley: University of California Press, 9 volumes.

1987 *Marcus Garvey: Life and Lessons*, Berkeley: University of California Press.

Huggins, George

1994 [1986] « Marcus Garvey and the League of Nations, 1921-1931: An Episode in the International Relations of the UNIA », in Lewis, Rupert; Warner-Lewis, Maureen (eds.), *Garvey, Africa, Europe, and the Americas*, Trenton, NJ: Africa World Press, p. 135-146.

Hughes, Arnold

1994 [1986] « Africa and the Garvey Movement in the Interwar Years », in Lewis, Rupert; Warner-Lewis, Maureen (eds.), *Garvey, Africa, Europe, and the Americas*, Trenton, NJ: Africa World Press, p. 98-120.

Johnson, James Weldon

1968 [1930] *Black Manhattan*, New York : Atheneum.

Lewis, Rupert, and Bryan, Patrick (eds.)

1988 *Garvey: His Work and Impact*, Mona, Jamaica : Institute of Social and Economic Research and Department of Extra-Mural Studies, University of the West Indies.

Lewis, Rupert

1987 « Garvey's Significance in Jamaica's Historical Evolution », *Jamaica Journal*, vol. 20, n° 3, août-octobre, p. 56.

1988 *Marcus Garvey: Anti-Colonial Champion*, Trenton, NJ : Africa World Press.

1994 « The Question of Imperialism and Aspects of Garvey's Political Activities in Jamaica, 1929-1930 », in Rupert Lewis, Warner-Lewis, Maureen (eds.), *Garvey, Africa, Europe, and the Americas*, Trenton, NJ: Africa World Press, p. 79-98.

Lewis, Rupert, Warner-Lewis, Maureen (eds.)

1994 [1986] *Garvey, Africa, Europe, and the Americas*, Trenton, NJ: Africa World Press.

Lewis, Rupert,

1998 « Marcus Garvey and the Early Rastafarian : Continuity and Discontinuity », in Murell, N., Spencer, W., McFarlane, A. (eds.), *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Philadelphia: Temple University Press, p. 145-158.

2003 *Marcus Garvey's Jamaica, 1929-1932*, CD-Rom contenant les journaux *The Blackman* (1929-1931) et *The New Jamaican* (1932), Kingston, Jamaïque : VILCOMM/Infocom Centre, University of the West Indies, Mona.

Locke, Alain

1969 [1925] *The New Negro*, New York: Atheneum.

Martin, Tony

1986 [1976] *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and The Universal Negro Improvement Association*, Westport, Connecticut and London: Greenwood Press.

1983 *Literary Garveyism: Garvey, Black Arts and the Harlem Renaissance*, Dover, Massachusetts: Majority Press.

1984 *The Pan-African Connection*, Dover, Massachusetts: Majority Press.

1987 « International Aspects of The Garvey Movement », *Jamaica Journal*, vol. 20, n° 3 août-octobre, p. 11.

1993 « Marcus Garvey, the Caribbean, and the Struggle for Black Jamaican Nationhood », in Beckles, Hilary; Shepherd, Verene, *Caribbean Freedom: Economy and Society from Emancipation to the Present*, Kingston: Ian Randle Publishers; London: James Currey Publishers.

« Garvey and Scattered Africa, in Joseph Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora* », Washington D.C.: Howard University Press, p. 441-447.

McKay, Claude

1940 *Harlem: Negro Metropolis*, New York: Dutton.

Meier, August

1963 *Negro Thought in America: 1880-1915*, Ann Arbor : University of Michigan Press.

The Messenger (journal afro-américain)

1922 « Marcus Garvey Must Go », Octobre, p. 508.

Moses, Wilson J.

1979 « Literary Garveyism : The Novels of Reverend Sutton E. Griggs », *Phylon*, v. 40, n° 3, p. 203-216.

Mulza, Hugh

1963 *A Star to Steer*, New York: International Publishers.

1974 « Memoirs of a Captain of the Black Star Line », in John Henrik Clarke (ed.), *Marcus Garvey and the Vision of Africa*, New York: Vintage Books (Random House), p. 127-138.

Nettleford, Rex

2006 [2000] « Bustamante and Marcus Garvey: Icons for All Seasons – Their Legacies », in Hall, Kenneth O. (ed.), *Rex N: Rex Nettleford, Selected Speeches*, Kingston, Jamaica and Miami: Ian Randle Publishers, p. 193-205.

Osofsky, Gilbert

1963 *Harlem: The Making of a Ghetto*, New York: Harper Torchbooks.

Randolph, Philip A.

1922 « Black Zionism », *The Messenger*, Janvier, p. 330-331 et 334-335.

Reid, Ira D.

1949 « Negro Movements and Messiahs, 1900-1949 », *Phylon*, 9.

Rudwick, Elliot M.

1959 « Du Bois Versus Garvey : Race Propagandists at War », *Journal of Negro Education*, 28, p. 421-429.

Rushing, Byron

1972 « A Note on the Origin of the African Orthodox Church », *Journal of Negro History*, Janvier, p. 37-39.

Sewell, Tony

1990 *Garvey's Children: The Legacy of Marcus Garvey*, Trenton, New Jersey: Africa World Press.

Stein, Judith

1986 *Marcus Garvey and the UNIA: Race and Class in Modern Society*, Baton Rouge and London: Louisiana State University.

Taylor, Ula Yvette

2002 *The Veiled Garvey: The Life and Times of Amy Jacques Garvey*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Téte-Adjalogo, Têtèvi Godwin

1995 *Marcus Garvey, père de l'unité Africaine des peuples : sa vie, sa pensée, ses réalisations*, 2 volumes, Paris : L'Harmattan.

Vincent, Theodore

1971 *Black Power and the Garvey Movement*, Berkeley, California: Ramparts Press.

Washington, Booker T.

1901 *Up From Slavery: An Autobiography*, Garden City, N.Y.: Doubleday & Co.

Yard, Lionel M.

1989 *Biography of Amy Ashwood Garvey, 1897-1969: Co-founder of the Universal Negro Improvement Association*, The Associated Publishers, Inc.

Site internet consacré à Marcus Garvey et à l'*Universal Negro Improvement Association Papers Project* élaboré par l'University of California Los Angeles (UCLA): <http://www.international.ucla.edu/africa/mgpp/>

B.6 Divers

Arendt, Hannah

2002 [1951] *L'Impérialisme*, Paris : Fayard.

Balandier, Georges

1988 *Le désordre, éloge du mouvement*, Paris: Fayard.

Bhabha, Homi

1994 *The Locations of Culture*, London and New York: Routledge.

Black, Les.; Solomos, John. (eds.)

2000 *Theories of Race and Racism : A Reader*, London and New York: Routledge.

Boyarín, Daniel

1990 *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Boyer, Pascal

2001 *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris: Gallimard.

Cassidy, Frederic G.

1961 *Jamaica Talk: Three Hundred Years of the English Language in Jamaica*, London: MacMillan.

- Clawson, Mary Ann
1989 *Constructing Brotherhood: Class Gender, and Fraternalism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Crawford, George W.
1917 *Prince Hall and His Followers*, New York: The Crisis.
- Davis, David B.
1966 *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Davis, Harry E.
1946 *A History of Freemasonry among Negroes in America*, Cleveland: United Supreme Council, Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry, Northern Jurisdiction, U.S.A., Prince Hall affiliation.
- Delaney, Martin R.
1853 *Origins and Objects of Ancient Freemasonry; Its Introduction into the United States, and Legitimacy among Colored Men*, Pittsburgh: The Crisis.
- Demott, Bobby J.
1986 *Freemasonry in American Culture and Society*, Landham, MD: Press of America.
- Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni
1996 *La religion*, Paris: Seuil.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger: Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge & K. Paul.
- Dowling, Eva S. and Levi.
1909 *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*: London: C. F. Cazenove and Los Angeles: Royal Publishing.
- Du Bois, W.E.B
1969 [1903] *The Souls of Black Folk*, New American Library, New York.
- Dumeil, Lynn
1984 *Freemasonry and American Culture*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Durkheim, Emile
1960 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris : Presses Universitaires de France.

- Fraser, Cary
 1994 *Ambivalent Anti-Colonialism: The United States and the Genesis of West Indian Independence, 1940-1964*, New York: Monthly Review Press.
- Frey, Sylvia R; Wood, Betty (eds.)
 1998 *Come Shouting to Zion: African American Protestantism in the American South and the British Caribbean to 1830*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Gaines, Kevin K.
 1996 *Uplifting the Race: Black Leadership, Politics, and Culture in the Twentieth Century*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Gisel, Pierre
 2007 *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Glissant, Edouard
 1981 *Le Discours antillais*, Paris: Le Seuil.
- Goulbourne, Harry (ed.)
 2001 *Race and Ethnicity: Critical Concepts in Sociology*, London and New York: Routledge, Volume 1.
- Haynes, Stephen R.
 2002 *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, New York: Oxford University Press.
- Henry, Francis (ed.)
 1976 *Ethnicity in the Americas*, The Hague: Mouton.
- Hope, Cain (ed.)
 1993 *The Original African Heritage Study Bible*, King James Version, James C. Winston Publishing Company, Third Printing.
- James, C.L.R.
 1938 *The Black Jacobins; Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York: Dial Press.
- Johnson, Sylvester A.
 2002 The « Children of Ham in America: Divine Identity and the Hamitic Idea in 19th Century Christianity », Thèse de doctorat New York: Union Theological Seminary, Columbia University, New York.
- King, Preston
 2001 « On the Meaning and History of Slavery », in Goulbourne, Harry (ed.), *Race and Ethnicity: Critical Concepts in Sociology*, London and New York: Routledge, Volume 1.

Knight, Stephen

1984 *The Brotherhood: The secret World of the Freemasons*, London: Granada Publishing.

La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse

1984 *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Arabie Saoudite.

Marks, Carole

1989 *Farewell – We're Good and Gone: The Great Black Migration*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Marx, Anthony W.

1998 *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Memmi, Albert

2002 [1957] *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris : Galimard.

Metzer, Bruce; Coogan, Michael D. (eds)

1993 *The Oxford Companion to the Bible*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Nandy, Ashis

1983 *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi: Oxford University Press.

Anonyme

2000 *The Original Maccabees Bible*, Research Associates School Times Publications and Frontline Distribution International Inc.

Parrinder, Geoffrey

1969 *West African Religion : A Study of the Beliefs and the Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, London: Epworth Press.

1970 *African Traditional Religion*, Westport, Conn.: Greenwood.

Patterson, Orlando

1982 *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Porter, Joshua R.

2001 *La Bible oubliée. Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris : Albin Michel.

Robinson, John J.

1989 *Born in Blood: The Lost Secrets of Freemasonry*, New York: Evans.

Roediger, David

1999 [1991] *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, London and New York: Verso.

Said, Edward W.

1975 *Beginnings: Intention and Method*, New York: Basic Books, Inc.

Skinner, Elliott P.

1992 *African American and U.S Policy Toward Africa, 1850-1924: In Defense of Black Nationality*, Washington D.C.: Howard University Press.

Shepperson, George; Price Thomas

1958 *Independent African : John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915*, Edinburgh : University Press.

George Shepperson

1953 « Ethiopianism and African Nationalism », *Phylon*, vol. 14, n° 1, p. 9-18.

1960 « Notes on Negro-American Influences on the Emergence of African Nationalism », *Journal of African History*, v. 1, n° 2, p. 299-312.

Simmel, Georg

1998 *La religion*, Paris: Circé.

Snowden, Franck M. Jr.

1970 *Africans in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Stevenson, David

1988 *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710*, Cambridge, England: Cambridge University Press.

Trouillot, Michel-Rolph

1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.

Van Buren Vooris, Harold

1949 *Negro Masonry in the United States*, New York: Emerson.

Walkes, Joseph A. Jr.

1979 *Black Square and Compass: 200 Years of Prince Hall Masonry*, New York: Writers Press.

Watson, G. Llewellyn

1973 « Social Structure and Social Movements : The Black Muslims in the U.S.A. and the Ras-Tafarians in Jamaica », *The British Journal of Sociology*, XXIV, 2, p. 188-204.

Weisberger, William

1993 *Speculative Freemasonry and the Enlightenment*, New York: Columbia University Press.

Whalen, William J.

1998 *Christianity and American Freemasonry*, San Francisco: Ignatius Press.

Wigal, Donald

2000 *Anciennes cartes marines, 1290-1699. A la découverte du Nouveau Monde*, New York : Parkstone Press.

Williams, Loretta J.

1980 *Black Freemasonry and Middle-Class Realities*, Columbia and London: University of Missouri Press.

Work, Frank Ernest

1935 *Ethiopia, a Pawn in European Diplomacy*, Thèse de doctorat, The Ohio State University.

Young, Robert J. C.

1995 « Le colonialisme et la machine désirante », traduit de l'anglais par Isabelle Lee. 30 décembre 2005. [Document consulté le 16 avril 2007]. <<http://robertjcyoung.com/colonialisme/pdf>>

Sites Internet:

www.noi.org (site officiel de la Nation d'Islam)

www.nationofislam.org

Entretiens

Adams, « General », New York, juillet 2003.

Alfred, Laurent, Columbia University (IRAAS), New York, octobre 2003.

« Ira », Kingston, Jamaïque, (UWI Mona), mai 2003.

Beniyahyisrayl, Kahleb, Kingston, Jamaïque (UWI Mona), mai 2003.

M-1 (Dead Prez), New York, octobre 2003.

INDEX

- Ahmadiyya, 127, 200, 201
- Alexander McGuire, 111, 117
- Allah, 186, 189, 191, 192, 193, 194, 210, 215, 223, 227, 229, 233, 240, 382, 383, 384, 410, 414
- Bible, 14, 43, 113, 114, 117, 118, 119, 149, 183, 223, 231, 237, 240, 247, 298, 299, 307, 308, 309, 311, 312, 315, 318, 321, 324, 328, 333, 334, 339, 343, 358, 361, 362, 368, 375, 379, 417, 420, 424, 430, 443, 444, 445
- Black Star Line*, 2, 42, 51, 62, 68, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 109, 124, 125, 437, 440
- Black Star Line Steamship, 88, 90, 91, 92
- Coran, 192, 196, 226, 229, 240, 383, 384, 444
- Diaspora, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 47, 49, 50, 61, 63, 68, 73, 83, 84, 94, 95, 96, 98, 108, 109, 112, 118, 124, 126, 181, 243, 279, 299, 304, 305, 313, 321, 353, 354, 361, 364, 368, 369, 370, 373, 379, 386, 389, 390, 391, 393, 397, 400, 404
- Du Bois, W. E. B., 35, 406, 436
- Elijah Muhammad, 74, 128, 129, 131, 203, 204, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 223, 225, 227, 230, 231, 233, 240, 247, 248, 366, 368, 375, 382, 383, 384, 411, 412, 413, 414, 416
- Ethiopian World Federation, 312, 325, 326
- Ethiopianisme, 86, 306, 307, 350
- Ethiopie, 3, 43, 78, 86, 122, 236, 239, 241, 243, 244, 299, 301, 303, 309, 311, 313, 317, 318, 320, 324, 325, 338, 354, 357, 359, 361, 362, 371, 375, 380, 387, 395
- Fard, 129, 131, 203, 204, 207, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 229, 231, 238, 240, 242, 243, 245, 247, 366, 379, 382, 383
- Garvey, Marcus, 49-126
- Ghulam Ahmad, 196, 217
- Guaranty Bank and Trust Company, 234
- Hailé Sélassié, 43, 299, 303, 305, 306, 312, 317, 318, 321, 324, 326, 328, 348, 352, 354, 357, 361, 362, 364, 365, 375, 378, 379, 380, 381
- Haïti, 30, 31, 89, 93, 97, 372

Hinds, 326, 327, 335,
 337, 339, 340, 348,
 351, 374
 Howell, 324, 326, 327,
 328, 329, 330, 332,
 333, 340, 348, 351,
 360, 361, 362, 363,
 364, 365, 366, 374,
 424, 425
 Kebra Nagast, 301, 380,
 420, 424
 King of Kings Mission,
 335
 Leonard Howell, 128,
 319, 324, 325, 327,
 328, 329, 331, 332,
 334, 335, 341, 358,
 360, 361, 362, 365,
 432
 Libéria, 28, 34, 36, 43,
 64, 66, 68, 80, 90, 93,
 97, 98, 99, 100, 167,
 170, 173, 175, 368
 Mission du Roi des Rois,
 335, 339, 340, 374
 Mohammed Alexander
 Russel Webb, 186
 Moorish Industrial
 Group, 194
*Moorish Science Temple
 of America*, 2, 127,
 170, 182, 183, 189,
 190, 191, 193, 195,
 200, 203, 208, 212,
 241, 242, 247, 248
 Nation d'Islam, 4, 5, 6,
 10, 11, 18, 26, 37, 41,
 44, 46, 47, 50, 52, 74,
 128, 129, 130, 131,
 132, 152, 170, 182,
 183, 184, 189, 195,
 196, 202, 203, 204,
 205, 206, 207, 208,
 209, 210, 211, 212,
 213, 214, 215, 217,
 218, 219, 220, 221,
 223, 224, 225, 226,
 227, 228, 230, 231,
 232, 233, 234, 235,
 236, 237, 238, 239,
 240, 241, 242, 244,
 246, 247, 248, 357,
 365, 366, 367, 370,
 372, 374, 375, 376,
 377, 379, 381, 382,
 383, 384, 385, 386,
 387, 388, 389, 391,
 392, 393, 394, 395,
 396, 397, 446
 Nationalisme noir, 2, 28,
 29, 30, 33, 35, 41, 122,
 170, 176, 281, 353,
 372, 393
Negro World, 51, 60, 77,
 79, 99, 100, 105, 106,
 107, 108, 109, 115,
 116, 121
 Noble Drew Ali, 127,
 170, 182, 184, 189,
 190, 191, 192, 193,
 194, 195, 200, 209,
 212, 220, 242
 Panafricanisme, 2, 34,
 35, 37, 42, 73, 170,
 188, 374
 Rastafarisme, 1, 250,
 356, 399, 417
The Promised Key, 328,
 360, 366, 425, 432
 William Edward
 Burghardt Du Bois, 35
 World's Columbian
 Exposition, 184, 186
 World's Parliament of
 Religions, 184, 185,
 186, 188

