

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

ÉTUDE SUR LE MOUVEMENT DES NOIRS AMÉRICAINS MUSULMANS

Par

 **Malika Benson**

661 592

Thèse présentée à

**La faculté des Études Supérieures et Post-Doctorales
en vue de l'obtention d'une Maîtrise en Sociologie**

Directeur: Professeur J. Yvon Thériault

Université d'Ottawa

Janvier 2000



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-48134-4

Canada

LE MOUVEMENT DES NOIRS AMÉRICAINS MUSULMANS

Longtemps a prévalu dans l'imaginaire collectif l'idée que le mouvement des Noirs américains musulmans était un mouvement religieux, qu'on y retrouvait certains éléments propres au politique mais qu'ultimement il s'agissait d'un mouvement religieux. Les mouvements sociaux contemporains semblaient comporter une dimension universelle qu'on ne retrouvait pas dans le mouvement des Noirs américains musulmans. Car comment un mouvement religieux de ce type pouvait-il prétendre interpeller les grandes valeurs universelles. Pourtant, ce mouvement qui comporte plusieurs dimensions nébuleuses à courte vue, comporte également une dimension universelle. Car ultimement, ce mouvement plaide pour la reconnaissance des grands principes universels.

Démontrer qu'il est possible de revendiquer le droit à l'universel à partir d'une identité particulière, tel est l'objectif de cette étude. Le couple universel / communauté a longtemps été perçu comme deux conceptions opposées. Or, plusieurs auteurs reconnaissent désormais que ces deux conceptions constituent le noyau des revendications identitaires contemporaines. De même, ces deux conceptions sont présentes dans le mouvement des Noirs américains musulmans sous la forme de l'identité religieuse - axe de la communauté et de la subjectivité- et sous la forme de la revendication d'autonomie territoriale- axe de l'universel.

La présente étude tente de donner une explication de la place qu'occupe la religion musulmane dans la revendication d'autonomie territoriale des Noirs américains musulmans. Elle cherche également à démontrer que le mouvement des Noirs américains musulmans n'est pas uniquement constitué des opinions de quelques vociférateurs idéalistes mais qu'il est la lutte d'une collectivité qui cherche à créer une société plus égalitaire.

REMERCIEMENTS

Cette étude, effectuée dans le cadre d'une thèse de maîtrise, m'a conduite non seulement à dresser un tableau de la communauté noire américaine, à évoquer le problème racial mais à y prendre part. Elle m'a permis de mieux comprendre l'ampleur des problèmes que vivent les noirs quotidiennement. Et elle a suscité en moi, le profond désir de participer, de contribuer et d'œuvrer à l'essor des communautés noires. Pour tout cela, je souhaite vivement remercier tous ceux et celles qui ont rendu cette étude possible.

Je remercie Monsieur J. Yvon Thériault d'avoir accepté de diriger cette thèse. Je tiens à lui exprimer ma plus profonde gratitude de m'avoir fait bénéficier des ses vastes connaissances et de sa riche expérience. Son contact au fil des mois a été pour moi une source constante de stimulation et d'inspiration. -Je vous dois d'avoir cristallisé mon intérêt pour la sociologie politique et rendu possible des études supérieures dans ce domaine.-

Mes remerciements s'adressent également aux professeurs Diane Pacom et Serge Denis qui ont accepté de siéger sur mon jury. Vos conseils et suggestions m'ont été d'une grande utilité pendant la rédaction de ce projet. Je tiens aussi à remercier Marie-Blanche Tahon pour sa relecture finale. Professeurs, collègues, amis, je tiens à vous remercier pour l'intérêt que vous avez porté à ma recherche ainsi qu'aux problèmes que vivent les minorités ethniques.

Benjamin Onogo, cher ami, cher frère, je tiens à te remercier pour tout le support que tu m'as fourni tout le long de ce travail. Nos nombreuses conversations m'ont été très précieuses.

Enfin, je remercie ma famille de m'avoir fourni confort et encouragements. Je tiens à remercier d'une façon très spéciale ma mère pour son amour, sa compréhension et son encouragement.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1	
Les frontières mouvantes du communautarisme et du libéralisme	5
La conception libérale dans l'histoire américaine	6
Le communautarisme dans l'histoire américaine	13
Les variations du libéralisme moderne	18
Vision utilitaire de la promotion et la protection des droits collectifs	22
Vers une analyse multiforme des mouvements sociaux contemporains	26
Chapitre 2	
L'historique des mouvements Noirs américains	32
La mouvance des mouvements intégrationnistes	34
La place de la religion dans les communautés noires américaines	42
Le mouvement des droits civiques	45
Les mouvements sécessionnistes dans les annales de l'histoire américaine	48
L'émergence d'un être nouveau	50
Historique du mouvement des Noirs américains musulmans	54
Religiosité et paradis terrestre	58
Chapitre 3	
La thématique de l'Islam dans les discours des Noirs américains musulmans	61
Les pères fondateurs et l'idée du renoncement	64
Le discours identitaire d'Elijah Muhammad	64
Le discours d'appropriation de l'histoire	66
Une nouvelle identité	69
L'Islam révolutionnaire dans les discours de Malcolm X	71
La résurrection du mouvement	78
Israël et le titre de peuple choisi dans les discours de Louis Farrakhan	80
Chapitre 4	
La revendication d'autonomie territoriale	85
Elijah Muhammad sur la séparation territoriale	85
Malcolm X sur la séparation territoriale	92
Les discours de Louis Farrakhan sur l'autonomie territoriale	98
Chapitre 5	
Entre l'universel et le particulier	116
La hantise de l'Islam et les droits universels	117
Les ratés de la démocratie américaine	122
Les mouvements d'ethnicité	129
L'autonomie territoriale	133
La constitution du sujet et la revendication collective	138

Conclusion	143
Bibliographie	145

INTRODUCTION

Si la modernité dans son déploiement promettait la fin des ordres et des dominations terrestres, force est de constater que l'humanité n'a jamais été aussi divisée. Il y a quelques années, Ghandi disait à l'égard de la modernité et de la démocratie qui l'accompagne: "*la démocratie devait assurer aux plus faibles les mêmes chances qu'aux plus forts*" (Jurant 1988:11). Or, nous sommes loin de cet idéal démocratique. Ceci constitue d'ailleurs un paradoxe à l'heure où les sociétés semblent faire preuve d'une certaine ouverture. Ouverture aux autres cultures, ouverture aux autres sociétés, nouveaux ensembles géo-politiques, interdépendances économique et autres. L'ouverture des frontières a d'abord été voulue comme un gage de paix et de prospérité. Or, l'ouverture à laquelle nous assistons actuellement s'accompagne d'une certaine fermeture. Comme l'évoque Turgeon, la croissance effrénée des villes et les brassages de populations pulvérisent les cadres de références établis et suscitent des réactions diverses telles le repli communautaire, la crainte, la xénophobie dont témoigne la recrudescence des mouvements sociaux (Turgeon 1998:13). Toutefois, les mouvements sociaux modernes loin de se réduire à leurs composantes ombrageuses, peuvent également plaider pour une égalité authentique, pour une plus grande justice sociale. Paradoxalement, c'est dans cette dualité que semblent se manifester bon nombre des mouvements sociaux modernes.

Les sociétés occidentales sont aujourd'hui traversées par un éclatement des discours sociaux. La citoyenneté moderne ne nécessite plus une rupture entre le particulier et l'universel. À cet effet, Charles Taylor dira que l'exigence universelle promeut la reconnaissance (Taylor 1994:58). Car il

ne peut y avoir d'égalité authentique sans la reconnaissance, soutient Taylor. Or, dans les faits, la démocratie gère difficilement ces deux besoins fondamentaux. Et c'est ainsi qu'émergent des formes de résistance variées et qu'émergea notamment le mouvement des Noirs américains musulmans.

Reconnaissance identitaire, droits humains et universels, ces deux conceptions sillonneront constamment notre réflexion. Nous verrons que ces deux besoins légitimes sont au coeur de la revendication du mouvement des Noirs américains musulmans. Et que c'est dans sa capacité de gérer à la fois sa revendication d'autonomie territoriale et sa requête de reconnaissance que réside son potentiel émancipateur.

Dans cette étude, nous aurons pour but de démontrer que le mouvement des Noirs américains musulmans comporte dans son discours des éléments appartenant aux deux logiques prédominantes du débat philosophico-politique soit, celle du communautarisme et celle du libéralisme. À la lumière des débats politiques entre les communautariens et les libéraux, nous tenterons d'examiner comment ces deux conceptions, opposées en apparence, sont au coeur des discours sociaux des protagonistes du mouvement des Noirs américains musulmans. Ainsi, nous découvrirons que le mouvement des Noirs américains musulmans basé sur l'appropriation du passé et la fierté identitaire est également un mouvement d'égalité et de liberté.

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur le grand débat entre les communautariens et les libéraux afin de démontrer qu'il n'existe pas de société communautaire ou libérale *pure*. Les sociétés sont toujours l'arrimage de ces deux composantes. Telle est, verrons-nous, la nature des

mouvements sociaux modernes. Ils sont, pour la plupart, le résultat d'une tension entre ces deux composantes, opposées en apparence, toutefois complémentaires. À cet effet, nous analyserons des textes de Michael Sandel, Michael Walzer, de Charles Taylor et de Will Kymlicka. Afin de démontrer le caractère multiaxial des mouvements sociaux modernes, nous nous attarderons au triangle d'Alain Touraine et à la trilogie de Michel Wieviorka. C'est ce sur quoi portera le premier chapitre. Dans le deuxième chapitre, nous ferons un parcours historique des mouvements sociaux Noirs américains afin de mieux comprendre d'où le mouvement des Noirs américains musulmans tire sa légitimité et pourquoi, aujourd'hui encore, il perdure. Ce survol historique nous permettra également de situer le mouvement dans le temps et de faire la lumière sur les divers événements qui ont contribué à la notoriété du mouvement des Noirs américains musulmans. Dans le troisième chapitre, il sera question d'examiner les discours religieux de trois protagonistes du mouvement. Cela nous permettra de démontrer plus explicitement les éléments de communautarisme présents dans le discours des Noirs américains musulmans. Aussi, pourrions-nous suggérer que ces discours communautariens, comme les qualifieraient plusieurs, se séparent difficilement du discours universel. Le quatrième chapitre, quant à lui, portera sur les éléments universels dans les discours des Noirs américains musulmans. Bien que ce chapitre intitulé "la revendication d'autonomie territoriale" semble constituer un chapitre sur le communautarisme, il fait l'analyse de cette requête et démontre qu'ultimement cette revendication est universelle. En revendiquant une place à part, les Noirs américains revendiquent ultimement leurs droits universels et humains. Enfin, dans notre dernier chapitre intitulé "entre l'universel et le particulier," nous tenterons de faire la somme de tout ce qui a été abordé dans l'étude afin de démontrer que le mouvement des Noirs américains musulmans, loin de se réduire uniquement à sa face ombrageuse, comporte une face lumineuse à travers son projet de

revendication d'autonomie territoriale. Car tout compte fait, cette lutte inlassable contre les préjugés, les injustices et les discriminations menée par les Noirs américains musulmans est une lutte pour l'égalité effective et la liberté véritable.

LES FRONTIÈRES MOUVANTES DU COMMUNAUTARISME ET DU LIBÉRALISME

Il existe, dans les sociétés modernes, une pluralité de mouvements sociaux. Les plus récentes études démontrent qu'il s'agit, dans la majorité de cas, de mouvements identitaires qui semblent rompre avec la culture rationaliste démocratique pour laquelle l'individu doit se libérer de son identité particulière afin d'accéder à l'universel. Or, en parallèle, nous assistons à la recrudescence des discours portant sur les droits universels. Comment expliquer la présence de ces deux tendances éloignées, voire antinomiques en apparence? Si ces couples d'opposés nous semblent inconciliables, nous verrons que l'existence du mouvement social contemporain dépend de sa capacité d'articuler ses nombreuses dimensions constitutives.

En fait, nous retrouvons aujourd'hui une multitude de mouvements sociaux qui ne peuvent être situés ni du côté du communautarisme ni du côté du libéralisme. À défaut de ne pouvoir situer ces mouvements dans des catégories bien définies, certains -les communautariens- tenteront de parler de libéralisme minimal; d'autres -les libéraux- parleront de néo-libéralisme; d'autres encore tenteront d'expliquer les manifestations des mouvements sociaux récents par des figures explicatives. Ne voulant pas tomber dans une quête interminable du détail, nous analyserons dans cette section quelques auteurs qui nous permettront de comprendre les frontières mouvantes du libéralisme et du communautarisme. Notre analyse du libéralisme et du communautarisme nous démontrera que loin de constituer deux conceptions diamétralement opposées, le libéralisme et le communautarisme peuvent être perçus comme le résultat des éléments constitutifs de la réalité sociale et donc des mouvements sociaux contemporains. Bref, ces deux notions, loin de constituer un couple de deux

systèmes opposés, forment le noyau de plusieurs mouvements sociaux contemporains.

Dans ce chapitre, nous tenterons de comprendre la réalité multi-forme des mouvements sociaux contemporains. Dans un premier temps, nous examinerons la position de Michael Sandel sur le libéralisme moderne. Elle nous permettra d'examiner de plus près la soi-disante neutralité de l'État américain. Dans un deuxième temps, nous analyserons les deux figures du libéralisme énoncées par Charles Taylor afin de comprendre d'où les revendications collectives tirent leur légitimité. Troisièmement, nous jetterons un bref regard sur la position de Will Kymlicka qui n'écarte pas la dimension collective des sociétés libérales. Enfin, nous examinerons brièvement le triangle d'Alain Touraine et celui de Michel Wieviorka. Ces trilogies nous permettront de comprendre que le mouvement social est l'effort, difficile, fragile et instable des acteurs pour combiner l'universel, le communautaire et l'innovation culturelle.

LA CONCEPTION LIBÉRALE DANS L'HISTOIRE AMÉRICAINE

L'histoire des États-Unis est celle d'une longue tradition de débats entre les penseurs libéraux et les républicains. Depuis fort longtemps a prévalu l'idée selon laquelle la Constitution américaine ne devait pas favoriser une conception particulière du bien commun. Or, l'idée du bien commun n'a jamais pu être écartée de l'espace public. Les Américains ne sont jamais parvenus à une neutralité totale à l'égard de certaines conceptions de la bonne vie. Et cette tension entre le bien commun et les droits individuels a été un problème récurrent dans la société américaine. La guerre civile de 1861 à 1865 a d'ailleurs été suscitée par des individus qui s'opposaient aux politiques esclavagistes des États du Sud et ceux qui adhéraient à une vision libérale sur la question de l'esclave conforme

à la Constitution américaine qui accorde le droit à chacun de choisir sa propre moralité sans que la société le lui impose. En dépit de la prédominance du libéralisme, l'histoire nous démontre qu'à l'issue de la guerre, le Nord, en abolissant l'esclavage dans les États du Sud, a imposé son idée du bien commun au Sud. En fait, la question est beaucoup plus complexe que nous ne le croyons. D'où la nécessité que nous examinions de plus près ces deux grandes tendances.

Selon Michael Sandel¹, nous retrouvons, au cœur du débat des libéraux, l'idéal du juste. Cet idéal repose sur la conception des droits individuels comme étant inviolables en raison du caractère sacré et pré-politique de la vie humaine. Pour les libéraux, la protection des droits individuels est le seul moyen de protéger le citoyen américain de la tyrannie de la majorité. Chaque citoyen détient le droit d'adhérer à la conception du bien et de la bonne vie qu'il choisit, soutiennent les libéraux. En n'affichant aucun parti pris, la constitution américaine rend ce contexte de liberté individuelle possible. En revanche, étant égaux en droits, toute négation de la liberté d'un citoyen américain peut être contestée en raison de la primauté accordée aux droits individuels. Cette conception de l'État, que Michael Sandel appelle la république procédurale, se base sur la conception de l'individu libéré inspirée de la tradition libérale et de ses grands auteurs. Selon Sandel:

In this historical sense, liberalism describes a tradition of thought that emphasizes toleration and respect for individual rights and that runs from John Locke, Immanuel Kant, and John Stuart Mill to John Rawls (Sandel 1996:5).

L'individu, dans la théorie libérale, occupe une place centrale. C'est d'ailleurs ce que Sandel

¹ Dans son livre, *Democracy's Discontent*, Michael Sandel analyse les différentes manifestations du libéralisme. Il soutient qu'en dépit de la prédominance du libéralisme, le communautaire oriente et affecte la politique américaine.

appelle "*the separateness of persons.*" Autrement dit, les droits fondamentaux et individuels ne peuvent être violés en raison d'une conception particulière de la bonne vie ou encore en raison d'un idéal de bien commun. Cette primauté accordée aux droits individuels marque également le refus, dans la théorie libérale, que les groupes minoritaires soient contraints par la majorité. Cette dernière peut avoir un effet tyrannique sur ceux et celles qui ne partagent pas la même vision de société. Pour échapper à la tyrannie de la majorité, l'État ne doit afficher aucune préférence pour une conception particulière de la bonne vie. Sandel soutient que:

In the view of modern-day Kantians, certain rights are so fundamental that even the general welfare cannot override them. As John Rawls writes in *A Theory of Justice*, "Each person possesses an inviolability founded justice that even the welfare of society as a whole cannot override..."The rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interest (Sandel 1996:10).

En raison de ces droits fondamentaux et inviolables, aucune conception du bien commun ne peut prévaloir sur les droits individuels. Bien que les théories des nombreux auteurs diffèrent sur certains aspects, il n'en demeure pas moins que la tradition libérale se base sur la conception d'un individu transcendant, c'est-à-dire un individu libéré de tout contexte d'histoire, de religion, de valeurs qui pourraient le particulariser. Il s'agit d'une conception individualiste du citoyen.

La figure de l'individu libéré, inspiré de la théorie de la transcendance d'Emmanuel Kant, se base sur la conception d'un individu qui n'est pas mu par une tradition arbitraire, une histoire ou une moralité qui le contraint à vivre d'une certaine façon (Sandel 1996:342). Pour plusieurs, seule cette conception de l'individu peut encourager un contexte d'égalité et de justice sociale car en détachant l'individu des contextes qui le particularisent, elle le fait accéder à l'universel:

The liberal ethic derives much of its moral force from the appeal of the self-image that animates it. This appeal has at least two sources. First, the image of the self as free and independent, unencumbered by aims and attachments it does not choose for itself, offers a powerful liberating vision. Freed from the sanctions of custom and tradition and inherited status, unbound by moral ties antecedent to choice, the liberal self is installed as sovereign, cast as the author of the only obligations that constrain. More than the simple sum of circumstance, we become capable of the dignity that consists in being persons of our own creating, making, choosing... We are self-originating sources of valid claims (Sandel 1996:12).

Il poursuit:

A second appeal of the liberal self-image consists in the case it implies for equal respect. The idea that there is more to a person than the roles he plays or the customs she keeps or the faith he affirms suggests a basis for respect independent of life's contingencies. Liberal justice is blind to such differences between persons as race, religion, ethnicity and gender, for in the liberal self-image, these features do not really define our identity in the first place. They are not constituents but merely attributes of the self, the sort of things the state should look beyond (Sandel 1996:12).

Car dans la tradition libérale, l'individu doit être reconnu pour ses attributs universels. Et c'est sur ces principes universels que les lois sociales doivent se définir. En n'accordant aucune préférence à une conception particulière de la bonne vie, l'État concède le droit à chaque individu de choisir la vie qu'il veut mener.

En se basant sur cette vision de l'individu, la constitution américaine accorde la priorité aux droits individuels sur les droits collectifs. Dans un premier temps, elle a pour objectif de n'afficher aucun parti pris pour une conception particulière de la bonne vie accordant ainsi le droit à chaque citoyen américain de choisir la conception de la bonne vie à laquelle il veut adhérer. Dans un deuxième temps, son but est de protéger les citoyens Américains contre une décision du bien commun qui pourrait être imposée par la majorité. Pour les penseurs libéraux, cette vision

égalitariste, bien qu'idéaliste, accorde à chaque Américain le droit et la liberté de choisir sa propre moralité. Le libéralisme requiert également que soit accordé à chaque citoyen un minimum vital.

La conception universelle de l'individu selon les théoriciens libéraux se base sur l'idéal de justice sociale. L'idéal de justice reconnaît à chaque individu le droit à un minimum vital. Selon Sandel:

Liberalism as an ethic of sharing emphasizes the arbitrariness of fortune and the importance of certain material prerequisites for the meaningful exercise of equal liberties. Since necessitous men are not free men, and since in any case the distribution of assets and endowments that make for success is arbitrary from a moral point of view, egalitarian liberals would tax the rich to help the poor secure the prerequisites of dignified life. Thus the liberal case for the welfare state depends not on a theory of the common good or on some strong notion of communal obligation, but instead on the rights we would agree to respect if we could abstract from interest and ends (Sandel 1996:16).

Cette allocation permettrait une répartition des ressources sur des bases plus égalitaires et contribuerait ainsi à créer un climat d'égalité entre les citoyens. Au fond, ce qui justifie la primauté accordée aux droits individuels sur les droits collectifs est que la neutralité de l'État envers le bien permet de créer un cadre social qui accorde le droit à chaque individu ou à chaque groupe de choisir la conception de la bonne vie à laquelle il veut adhérer. Cette conception se base sur l'idée du droit notamment du droit à la vie qui, pour les libéraux, requiert un minimum de ressources économiques.

Car comme le soutient Sandel:

Egalitarian liberals support the welfare state and favor a scheme of civil liberties together with certain social and economic rights—rights to welfare, education, health care, and so on. They argue that respecting the capacity of persons to pursue their own ends requires government to assure the minimal prerequisites of a dignified life (Sandel 1996:11).

Nous avons jusqu'ici beaucoup parlé de droits, d'État de droits et de primauté accordée aux droits individuels. Examinons maintenant comment se pose la question des droits individuels dans le contexte de la démocratie américaine.

La démocratie américaine, contrairement aux autres démocraties, s'est édifiée dans le contexte d'une colonie de peuplement. La colonie anglaise regroupait dès le départ des populations d'origines variées. Signalons que le cas américain n'est pas la reconstitution d'un ancien régime mais la constitution d'une démocratie sans précédent historique fixe. Depuis l'époque coloniale, les colons anglais avaient toujours favorisé une conception individualiste et égalitaire des droits. Or, la constitution anglaise, peu représentative des droits individuels, n'a pas été contestée avant que les colons ne prennent conscience que, par la taxation du commerce de la colonie, l'Angleterre violait les droits des colons anglais en ne leur accordant aucun droit de décision sur les politiques qui les concernaient (Sandel 1996: 29). C'est ainsi que l'indépendance fut la rupture officielle avec la constitution anglaise qui accordait la primauté à une conception du bien commun aux dépens de la conception plus individualiste à laquelle adhéraient bon nombre des colons non loyalistes en Amérique. Aussi, c'est par l'abolition de la constitution anglaise et l'élaboration de la constitution américaine que les Américains introduisirent une conception libérale. Selon Sandel:

The English constitution was understood to embody the natural, inalienable rights given by God. But the emergence of American constitutionalism brought a steadily increasing emphasis on the universal, inherent, infeasible qualities of rights (Sandel 1996:31).

Après avoir remporté la lutte pour l'indépendance de la mère patrie, les Américains se sont constitués

une société où les droits individuels devaient prévaloir sur l'idée du bien commun. Comme l'évoque

Sandel:

The procedural republic represents the triumph of a liberal public philosophy over a republican one, and accordingly reverses the terms of relation between liberty and self-government (Sandel 1996:27).

La tendance à vouloir définir la constitution et les citoyens tantôt de façon libérale tantôt de façon républicaine a été un débat récurrent dans l'histoire des Américains. Selon Sandel:

On the liberal view, liberty is defined in opposition to democracy, as a constraint on self-government. I am free insofar as I am a bearer of rights that guarantee my immunity from certain majority decisions. On the republican view, liberty is understood as a consequence of self-government. I am free insofar as I am a member of a political community that controls its own fate, and a participant in the decisions that govern its affairs (Sandel 1996:26).

Or, l'histoire des États-Unis nous démontre qu'à plusieurs reprises la conception individualiste universaliste a prévalu sur la conception plus collectiviste et républicaine même par les gouvernements républicains. Par exemple, l'étude de Michael Walzer affirme que la conception républicaine n'a jamais été aussi conforme à l'idée du bien commun que certains auraient voulu le prétendre. Dans son texte intitulé, "*What's Going On,*" Michael Walzer tente d'analyser le tournant individualiste qu'a pris la droite américaine républicaine depuis les années soixante. Selon Walzer:

The right, right now, seized the ideological initiative and sets the political agenda. Its ideology has the contradictory doubleness that I have been describing: nostalgia for a Norman Rockwell America, on the one hand, and a hard, angry, radically individualist survivalism, on the other (Walzer 1996:11).

Bien que l'image de l'Amérique de Norman Rockwell qu'utilise Walzer ne soit pas partagée par tous les Américains, le portrait qu'il tente de tracer de la nouvelle droite américaine est bien réel.

Contrairement aux républicains de naguère, les derniers gouvernements républicains ont été marqués par des politiques néo-libérales et même individualistes. Nous ne voulons pas dire que le républicanisme récent et le libéralisme s'équivalent; loin de là. Il est toutefois important de reconnaître qu'il existe des versions du républicanisme qui se rapprochent du libéralisme. Cette dialectique constante entre le bien commun et la conception libérale a marqué et marque encore la société américaine.

LE COMMUNAUTARISME DANS L'HISTOIRE AMÉRICAINE

Comme nous l'avons souligné au départ, dans l'histoire des États-Unis, la pensée communautaire a toutefois toujours été présente. Les républicains ont énormément contribué à la constitution de l'union des états Américains. Car cette union se base aussi sur le partage de certaines valeurs communes, d'une conception commune du citoyen, bref, d'objectifs politiques communs. La conception anglo-saxonne et le puritanisme des anciens colons anglais ont d'ailleurs longtemps été utilisés pour représenter l'Américain. En dépit du fait que l'on retrouvait aux États-Unis une pluralité d'individus de provenances différentes, la tradition anglo-saxonne a longtemps prédominé dans la société américaine. Cette idée d'une figure partagée et partageable renvoie à l'idée de l'élément fondamental du communautarisme, soit la communauté.

Il existe une pluralité de façons de définir la communauté. Nous retrouvons toutefois des traits communs sur lesquels bon nombre de théoriciens s'accordent. Richard Sennett (1979) dans son ouvrage intitulé, *Les tyrannies de l'intimité*, tente de définir la communauté. Quoique son ouvrage porte sur les effets néfastes de la communauté, il a toutefois, le mérite de nous procurer des

éléments très importants. Pour Sennett, la communauté est un lieu de partage, un lieu où les individus qui partagent une vision commune se regroupent: *“La communauté est en partie fondée sur un imaginaire. Ce qui caractérise la Gemeinschaft moderne, c’est que les gens croient partager la même vie affective et les mêmes motivations,”* soutient Sennett (Sennett 1979:246). Cette idée de partage est au coeur de la conception communautarienne. De même, elle a été très présente dans la tradition républicaine américaine. Comme tente de l’expliquer Michael Sandel: *“Central to republican theory is the idea that liberty depends on sharing in self-government”* (Sandel 1996:5). Cette idée de partage est au coeur de la communauté, elle n’est pas antinomique avec la liberté qu’avancent les théoriciens libéraux quoiqu’elle y apporte des nuances. Pour celui-ci:

According to republican political theory, however, sharing in self-rule involves something more. It means deliberating with fellow citizens about the common good and helping to shape the destiny of the political community (Sandel 1996:5).

Il poursuit:

But to deliberate well about the common good requires more than the capacity to choose one’s ends and to respect others’ rights to do the same. It requires a knowledge of public affairs and also a sense of belonging, a concern for the whole, a moral bond with the community whose fate is at stake... To share in self-rule therefore requires that citizens possess, or come to acquire, certain qualities of character, or civic virtues (Sandel 1996:6).

Voilà pourquoi, les Américains ne peuvent prétendre être complètement neutres à l’égard d’une conception particulière de la bonne vie. Car pour les communautariens, la délibération mène à un accord commun sur le bien. Et d’une certaine manière, il s’agit d’un élément fondamental et nécessaire à la démocratie.

Comme nous n'avons cessé de le rappeler, la pensée communautarienne dominante accorde une place importante à l'idée du bien commun dans les sociétés contemporaines. Pour les communautariens, la liberté consiste à faire partie d'une communauté politique qui contrôle sa destinée grâce à la participation d'un peuple souverain. Il s'agit là d'une conception collectiviste où la primauté est donnée au peuple souverain vu comme étant un. Dans cette conception, l'individu accepte de renoncer à ses intérêts personnels au nom d'un plus grand bien soit, le bien commun. Dans ce cas, l'autonomie ne se situe pas au niveau individuel mais elle est collective. Un peuple autonome est un peuple qui contrôle ses institutions, son territoire, bref, sa destinée ou encore son historicité et tente de se donner une vision partageable du bien commun. D'ailleurs, la majorité des démocraties modernes ont été construites sur l'idée de la république. Par contre pour ceux qui s'opposent à une telle vision, notamment les libéraux, la démocratie représente de prime abord le pouvoir des individus. Comme l'évoque Sandel:

From the standpoint of liberal political theory, democracy can be justified, not for the virtues it cultivates or the way of life it promotes, but because it enforces the right of each person to respect and concern as an individual capable of choosing his or her own ends (Sandel 1996:52).

Cependant, d'autres diront que dans les faits, l'application de la règle démocratique semble avoir un effet contraire. Selon Sandel:

In practice, however, the democratic process may violate that right in at least two ways. First, it may fail to be fully inclusive, and so fail to give equal weight to the interests and preferences of all. Second, even where all have equal access and the preferences of each have equal weight, some may vote preferences that are themselves at odds with the ideal of equal respect. Some may, in other words, vote intolerant or prejudiced preferences. But then the democratic process may produce policies at odds with neutrality- policies that presuppose that certain sorts of persons, or ways of life, are intrinsically less worthy than others (Sandel 1996:52).

Cette crainte du pouvoir tyrannique qu'exercent les groupes majoritaires sur les minorités est une des critiques les plus fréquentes faites aux communautariens. En riposte, ces derniers argumentent le fait qu'il est nécessaire dans toute société de définir des règles communes qui permettent la vie en société. Car pour ceux-ci, indépendamment des intérêts divergents, les citoyens d'une société doivent faire preuve d'un certain civisme pour vivre ensemble. Pour Sandel:

To share in self-rule therefore requires that citizens possess, or come to acquire, certain qualities of characters, or civic virtues. This means that republican politics cannot be neutral toward the values and ends its citizens espouse (Sandel :1996:6).

Allons plus loin dans notre analyse du communautarisme en examinant ce que disent les communautariens sur la conception idéaliste de l'individu libéré.

Nous avons vu antérieurement que la conception libérale repose sur l'idée d'un individu libéré des contextes qui le particularisent. Cette idée est à la base de la conception libérale du sujet démocratique. Dans la Grèce antique, l'exercice de la démocratie était réservé uniquement aux individus capables de se libérer du domaine de la nécessité. D'où le fait que les femmes, les esclaves, les enfants étaient exclus de l'exercice du politique. Cette idée de l'individu libéré a été reprise comme type idéal par les grands penseurs des démocraties modernes. Car pour ces derniers, seuls les individus capables de s'abstraire des contextes particuliers pouvaient s'adonner à la politique. Cependant, pour les communautariens, indépendamment de ce qui rend l'individu universel, il est toujours lié à un contexte, un temps, une histoire qui accordent un sens particulier à son identité. Et cette inscription dans une histoire et dans une communauté définit et façonne, du moins partiellement, ses orientations collectives et individuelles. Car comme l'évoque Sandel:

To imagine a person incapable of constitutive attachments such as these is not to conceive an ideally free and rational agent, but to imagine a person wholly without character, without moral depth. For to have character is to know that I move in a history I neither summon nor command, which carries consequences nonetheless for my choices and conduct (Sandel 1984:90).

Cette double appartenance est inhérente à tout individu. Tout individu possède des traits qui le lient à l'universel et d'autres aux contextes particuliers. Certains argumenteront que dans des sociétés pluriethniques où les individus ne partagent pas les mêmes conceptions dans plusieurs domaines, il faut trouver un moyen de vivre ensemble. C'est pourquoi les Américains ont eu à s'entendre sur des valeurs communes, des valeurs qui peuvent être partagées par les individus d'appartenances différentes. Bref, en dépit de la préférence octroyée aux droits individuels dans l'histoire américaine, les Américains devaient s'accorder sur l'utilisation d'une langue commune, d'une culture religieuse et une manière d'être qui leur était commune.

Ce mouvement de va-et-vient entre le communautarisme et le libéralisme peut être illustré par la Guerre civile américaine. Le débat du dix-neuvième siècle sur l'abolition de l'esclavage portait sur les différentes conceptions de la bonne vie. Pour les abolitionnistes, l'abolition de l'esclavage était nécessaire car les États-Unis reposaient sur des principes de liberté et d'égalité (Sandel 1996:22). Dans un tel contexte, aucun être humain ne devait être tenu au travail forcé. L'Amérique était une société où les droits humains devaient être accordés à tous les citoyens, soutenaient les abolitionnistes. L'esclavage était moralement un mal en soi. Pour d'autres, l'Amérique était d'abord une société où chacun avait le droit de posséder ou de ne pas posséder des esclaves -*The Lincoln-Douglas Debat* (Sandel 1996:21-24). Pour ceux qui adhéraient à cette conception libérale, la

question du caractère immoral de l'esclavage devait être écartée du débat public, chacun détient le droit à sa propre conception morale sur la question de l'esclavage. Peu après, le Sud fit sécession et l'union fut rétablie par la force. En dépit des motifs qui animaient ce conflit, une règle fut imposée aux États du Sud au nom du caractère immoral de l'esclavage. Bref, l'histoire nous démontre qu'il a été impossible pour la nation américaine d'adhérer complètement à une conception libérale. Le mouvement de va-et-vient entre les deux conceptions a toujours existé sous des formes variées rendant parfois méconnaissable une conception de l'autre.

LES VARIATIONS DU LIBÉRALISME MODERNE

Nous avons vu antérieurement que le communautarisme comme le libéralisme ne sont pas des notions pures. Nous retrouvons dans ces deux conceptions des éléments appartenant à plusieurs facettes de la réalité sociale. Dans l'histoire américaine, nous pouvons voir que bien que la préférence ait toujours été accordée aux politiques libérales, l'idée du bien commun n'a jamais été véritablement écartée de l'espace public américain. Encore, l'histoire américaine nous démontre qu'il est non seulement important de garantir les droits individuels mais que les valeurs culturelles sont également des biens communs qui méritent d'être protégés. Ainsi, les écoles et certaines institutions publiques sont devenues des canaux de transmission de la culture nationale et des valeurs de l'époque. Or, que signifie pour des citoyens qui appartiennent à des groupes culturels ou ethniques différents d'être reconnus comme égaux dans le domaine de la vie politique? Il y a plusieurs façons de répondre à cette question. À une telle question, les libéraux répondraient que les institutions publiques n'ont ni le droit, ni l'obligation de chercher à reconnaître nos spécificités culturelles lorsqu'elles nous traitent en citoyens libres et égaux. Autrement dit, le problème ne se pose que lorsqu'il y a abus à l'égard des

grandes valeurs sociales, lorsqu'un droit fondamental, universel et individuel est violé en raison de l'appartenance à un groupe particulier. Or, comme nous l'avons vu antérieurement, l'incapacité des institutions américaines d'appliquer la règle de la neutralité aux citoyens de façon équitable demeure un des grands problèmes de la nation américaine.

Dans un tel contexte, c'est-à-dire un contexte où la primauté est accordée aux droits individuels, peut-il y exister une conciliation entre la règle de la neutralité de l'État et la transmission de la culture historique et nationale? Certains affirmeraient que oui. D'autres perçoivent cette conciliation comme étant impossible. Pourtant ces deux composantes font partie de la réalité sociale américaine. Que faire lorsque le libéralisme contemporain échoue à reconnaître le pluralisme culturel et à s'y adapter? Dans son livre intitulé, *Multiculturalisme*, Charles Taylor (1994) affirme qu'une société libérale a le droit d'adopter une position favorable à la protection d'un bien commun en raison de la valeur de ce bien en soi par les membres de cette communauté historique.

Charles Taylor, un des nombreux auteurs qui réfléchit sur la question des droits collectifs dans les sociétés libérales, croit que le libéralisme moderne peut prendre plusieurs formes. Comme le fait remarquer Pierre Bonin, Taylor fait d'ailleurs une distinction entre deux libéralismes. Pour celui-ci:

D'une part, il y a le libéralisme qui reconnaît à chaque citoyen un ensemble de libertés et de droits fondamentaux. Ces droits et libertés reçoivent une protection absolue et ne peuvent varier d'un contexte culturel à l'autre. Ce type de libéralisme exige de plus que l'État, lors de ses inévitables et nécessaires interventions dans la vie économique, sociale et culturelle, prenne soin de ne pas favoriser une conception du bien plutôt qu'une autre. Une société libérale est une société qui n'adhère à aucune vision substantielle des finalités de la vie humaine et l'État qui doit incarner cet idéal ne doit, par conséquent, jamais se fixer de buts ou d'objectifs collectifs. Cette seconde

exigence de premier type de libéralisme correspond, à ce qu'il est maintenant convenu de nommer la règle de neutralité de l'État (Bonin 1994:2).

Par ailleurs, pour Taylor, une société libérale peut s'organiser à partir d'une conception du bien et poursuivre des buts et intérêts collectifs, sans que cela soit considéré comme une dévalorisation de ceux qui ne partagent pas ces objectifs (Bonin 1994:4). Autrement dit, un bien qui est poursuivi en commun n'est pas incompatible avec la tradition libérale si elle respecte la diversité de ses minorités (Houle 1996:144). Au fond, Taylor, à travers la première de ces deux conceptions de l'État, analyse les mêmes catégories d'opposés présentées par Sandel dans son ouvrage. Toutefois, Taylor, contrairement à Sandel, n'oppose pas l'idée du bien commun à celle du libéralisme. Taylor refuse de faire de la neutralité de l'État le principe fondateur du libéralisme. Pour celui-ci, le pluralisme religieux et les conceptions individuelles du bien impliquent que l'État soit neutre envers ceux-ci, mais ce ne saurait être le cas lorsqu'il s'agit de l'existence de la communauté historique (Houle 1996:142). Dans les cas où il est question de valeurs historiques, l'État a le droit de protéger ces valeurs; affirme Taylor. Et pour ce dernier, une société qui accorde de l'importance à l'idée du bien commun demeure libérale par la protection qu'elle concède à certains droits et libertés fondamentaux et par la tolérance dont elle fait preuve à l'égard des minorités, surtout celles qui ne partagent pas les mêmes intérêts que la majorité. L'analyse de Taylor a le mérite d'ajouter un élément fondamental à notre étude à savoir, la possibilité de protéger les droits des minorités tout en adhérant à une conception particulière et partagée de la bonne vie. En effet, dans la société américaine, le libéralisme a parfois cohabité avec des éléments de communitarisme. On voit qu'en matière d'éducation, de culture, de gestion des ressources environnementales ou autres, il est difficile de s'assurer que les communautés concernées soient neutres à l'égard d'une conception particulière de la bonne vie. Or, la conciliation ou l'alliance

des deux composantes de la réalité américaine, comme nous l'avons vu, n'est pas toujours facile. Elle fait d'ailleurs l'objet de plusieurs mouvements de revendication actuels, notamment des mouvements identitaires (Thériault 1987:35). Aussi, mérite-t-elle d'être examinée de plus près.

Les problèmes de reconnaissance² politique pour les groupes culturels minoritaires comptent aujourd'hui parmi les plus aigus et les plus épineux pour beaucoup de sociétés démocratiques (Taylor 1994:16). Tout comme le démontre l'analyse de Michael Sandel, la neutralité de l'État ne saurait être la norme dans les sociétés modernes. En invoquant Taylor, François Houle soutient:

L'idéal d'authenticité est pour Taylor un aspect incontournable de l'individualisme moderne. Que les opinions et croyances d'un individu soient siennes, qu'il se considère responsable de sa vie et de réaliser son potentiel d'originalité, qu'il attache de l'importance à son épanouissement, à son auto-développement tels qu'il les conçoit, voilà des acquis dont l'individu moderne ne peut faire abstraction. Ces perceptions de ce qu'un individu devrait être font partie de la culture des sociétés libérales occidentales, et on ne saurait, selon Taylor, vouloir les éliminer. Cependant, une certaine responsabilisation doit accompagner l'individualisme, de telle sorte qu'une tension se manifeste entre les diverses formes d'égoïsme et la reconnaissance d'exigences transcendant le soi et associées à l'éthique de l'authenticité (Houle 1996:155).

Ainsi, lorsque nous pénétrons le public, nous le pénétrons avec nos particularismes, nous amenons tout un système de normes intériorisées en fonction de nos groupes d'appartenance, de notre sexe, de notre culture, bref, de notre position sociale; nous ne cessons d'être nous-mêmes. En dépit des lois prônant l'égalité, nous ne pouvons faire fi de l'individu particulier que nous sommes. En

²Dans son livre intitulé, *Multiculturalisme*, Charles Taylor (1994) examine les différents problèmes auxquels se heurtent les sociétés démocratiques modernes. Parmi les grands enjeux, Taylor identifie le désir de reconnaissance au cœur de la controverse sur le multiculturalisme des sociétés actuelles. Pour Taylor, la démocratie moderne se doit de reconnaître la spécificité de certains groupes au nom du droit dont disposent ces groupes d'être traités de façon égalitaire. L'idéal démocratique promeut la reconnaissance, soutient Taylor

revanche, il est faux de croire que nous ne sommes que le résultat d'un contexte imposé de l'extérieur et donc incapables de nous abstraire de ces contextes de culture, de normes que nous n'avons pas choisies. Nous sommes également des êtres conscients de notre appartenance à l'humanité. Quoique l'analyse de Taylor soit discriminatoire³ à certains égards, elle met en évidence la reconnaissance perçue par plusieurs comme étant un besoin humain vital (Houle 1996: 157).

De fait, certains croient que seule la reconnaissance publique d'une identité particulière peut amener une égalité véritable. Dans le cas où le libéralisme contemporain échoue à reconnaître le pluralisme culturel et à s'y adapter, pour Will Kymlicka, il est légitime que l'État promeuve et protège les droits de la collectivité défavorisée. En l'occurrence, le bien commun n'agit pas comme une négation des droits individuels et donc de l'État libéral. Telle est la position de Will Kymlicka. Examinons brièvement sa conception des droits collectifs.

VISION UTILITAIRE DE LA PROMOTION ET LA PROTECTION DES DROITS COLLECTIFS

Pour Taylor, la reconnaissance est un élément important. Les groupes ont le droit de protéger un bien collectif au nom de la valeur de ce bien en soi parfois même aux dépens des droits individuels. De même, pour Kymlicka, la protection des droits d'une collectivité est parfois nécessaire pour remédier aux traitements discriminatoires que subissent certains en raison de leur appartenance à un groupe particulier. Par contre, la position de Will Kymlicka ne vise pas à favoriser la collectivité aux

³ Il y a toujours le risque lorsqu'on reconnaît la spécificité et l'importance d'un groupe, d'en discriminer d'autres. Cela est d'ailleurs le cas, lorsque le groupe reconnu est majoritaire. Beaucoup d'auteurs dont Richard Sennett (1979)s'y réfèrent en parlant de la tyrannie de la majorité.

dépens des individus, elle vise plutôt à protéger les individus de la discrimination subie en raison de leur appartenance à un groupe défavorisé. Ainsi, la promotion et la protection d'un bien commun ne sont qu'un moyen de favoriser les groupes qui sont les plus vulnérables sur le plan social. Dans ce cas, la protection du groupe est purement instrumentale. Car pour Kymlicka, la collectivité est perçue comme un moyen, une façon de revendiquer un tort en vue de protéger ultimement des droits individuels. Pour Kymlicka, la promotion et la protection des droits des collectivités est légitime:

Dans le but d'atténuer les conséquences pratiques très souvent catastrophiques pour les minorités nationales d'une conception du libéralisme n'affirmant que la neutralité de l'État et niant la nécessité de la reconnaissance de leur culture, Kymlicka tente de justifier à l'intérieur d'une problématique libérale la possibilité qu'un État accorde davantage de pouvoir à des groupes désavantagés. Ceci afin qu'ils puissent développer des pratiques contribuant à la promotion de leurs fins individuelles (Houle 1996:148).

Car comme le soutient Houle, quand bien même l'État n'afficherait aucune préférence pour une conception particulière de la bonne vie, les États promeuvent inévitablement une identité particulière, que ce soit en adoptant une langue officielle, en légiférant sur les congés publics, ou en obligeant tous les enfants à apprendre la langue et l'histoire du pays (Houle 1996:140). Nul ne saurait le nier.

L'analyse de Michel Seymour abonde dans le même sens. Pour celui-ci:

(...) la création d'institutions économiques, politiques et culturelles, l'élection de représentants au sein de ces institutions particulières, etc. Les individualistes considèrent souvent de tels exemples et essaient de réduire ces actions à des effets cumulatifs d'actions individuelles particulières ou à des actions de représentants institutionnels (...) Mais lorsque certains groupes culturels, ethniques ou linguistiques, en tant que communautés nationales ou nations, se donnent eux-mêmes des institutions, leurs actions ne sont pas réductibles à la somme des actions individuelles, pas plus que réductibles à un ensemble d'actions réalisées par les représentants institutionnels. Ces actions deviennent irréductiblement sociales. Ce sont elles qui nous entraînent sur le terrain des droits collectifs (Seymour 1994:59).

Voilà pourquoi, l'État doit protéger les droits des collectivités défavorisées, soutient Will Kymlicka. Car en protégeant les droits des collectivités discriminées, l'État protège les droits fondamentaux et individuels.

Dans un premier temps, la position de Kymlicka semble s'opposer à la conception libérale selon laquelle l'État devrait adopter une attitude neutre à l'égard des groupes ethniques ou culturels. Il y aurait lieu de croire que Kymlicka favorise une conception plus collectiviste. Or, dans son analyse Kymlicka dit adopter une position libérale. Car pour celui-ci, si la promotion et la protection des droits collectifs sont parfois nécessaires, ils servent à protéger les droits fondamentaux des individus. Aussi, si les conditions sociales constituent une entrave à l'épanouissement de certains individus en raison de leur appartenance à un groupe particulier, les droits collectifs de ce groupe doivent être protégés afin de remédier à la violation des droits fondamentaux des individualités. Ainsi, la protection des droits de la collectivité permettra de créer un climat favorable à l'épanouissement des individus défavorisés ainsi qu'à l'application véritable des droits fondamentaux de l'État libéral.

En effet, la théorie de Kymlicka se distingue de la théorie libérale classique sur le rôle que devrait occuper l'État dans une société libérale. Les penseurs libéraux voudraient que soient seuls reconnus les droits individuels c'est-à-dire, la possibilité que détient chaque individu de revendiquer ses droits fondamentaux. Comme nous l'avons vu antérieurement, la règle de la neutralité de l'État libéral requiert que ce dernier n'intervienne pas en accordant une préférence à une vision particulière du bien ou de la bonne vie. Ce faisant, l'État n'impose pas une règle à ses citoyens. Car dans la conception libérale, en aucun temps, la primauté ne doit être accordée aux droits collectifs par rapport

aux droits individuels. Or, l'analyse de Kymlicka semble ajouter un autre élément à notre analyse du libéralisme. La promotion et la protection des droits collectifs peuvent recouvrir un caractère individualisant et ce, afin de garantir les principes fondamentaux de l'État libéral. Pour Kymlicka, cette conception du libéralisme ouverte aux revendications de certains groupes défavorisés n'est pas incompatible avec le libéralisme moderne pourvu qu'elle ait comme fin ultime la protection des droits fondamentaux des individus. Cette conception s'appuie également sur le fait qu'il est bien difficile dans des sociétés pluralistes de protéger les groupes défavorisés. Au total, le rôle conféré aux droits collectifs dans la théorie de Kymlicka est purement instrumental.

Pour bon nombre de théoriciens, les frontières mouvantes entre le libéralisme et le communautarisme rendent l'utilisation d'un modèle rigide et inflexible quasi-impossible. Ce sont les raisons pour lesquelles il est difficile de parler de l'État libéral sans faire référence aux éléments de communautarisme qu'il comporte et vice versa. Les analyses de Taylor et de Kymlicka nous ont démontré qu'il n'existe pas de mouvements sociaux qui ne comportent pas des éléments appartenant aux deux tendances. Aussi, dans cette étude notre défi est de ne pas situer les mouvements sociaux contemporains dans une catégorie ou d'argumenter pourquoi la tendance est d'un côté ou de l'autre. Nous voulons plutôt constituer un cadre qui nous permettra de comprendre que les mouvements sociaux contemporains sont le résultat d'une tension entre ces deux grandes tendances.

VERS UNE ANALYSE MULTIFORME DES MOUVEMENTS SOCIAUX CONTEMPORAINS

Le tableau que nous avons tenté de brosser nous permet de constater que la différence entre communautarisme et libéralisme est loin d'être explicite. Et d'une certaine façon cette constatation explique la présence constante de mouvements sociaux revendiquant tantôt la nécessité de définir la société en termes purement libéraux, tantôt le retour au communautarisme dans une société libérale. Pour ce qui est des mouvements sociaux qui revendiquent un certain libéralisme, ils le font souvent à partir des grands principes universels alors que les mouvements de revendication du communautaire se basent sur le désir de reconnaissance identitaire, revendication parfois susceptible d'entrer en conflit avec ceux des autres groupes minoritaires. Or, notre analyse nous démontre que la frontière mouvante entre communautarisme et libéralisme ne nous permet pas de parler de mouvements libéraux et de mouvements communautaires. Nous nous devons de constituer un cadre analytique qui nous permettrait de prendre en considération les éléments appartenant aux deux tendances dominantes. Ainsi, dans cette section notre objectif est de démontrer le caractère multiforme des mouvements sociaux contemporains. Pour débiter examinons la position d'Alain Touraine.

Alain Touraine (1978) dans son livre intitulé, *La voix et le regard*, tente de donner une définition plus précise des mouvements sociaux dans le contexte actuel. Pour Touraine, les mouvements sociaux sont d'abord des conduites socialement conflictuelles mais aussi culturellement orientées et non pas uniquement la manifestation des contradictions objectives d'un système de domination (Touraine 1978:107). Deuxièmement, l'action des mouvements sociaux n'est pas dirigée fondamentalement vers l'État, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être identifiée à une action politique

pour la conquête du pouvoir; elle est une action de classe, dirigée contre un adversaire proprement social. Il peut y avoir convergence ou alliance, jamais unification entre un mouvement social et une action de transformation du pouvoir de l'État (Touraine 1978: 108). Enfin, un mouvement social n'est pas créateur d'une société plus moderne ou plus avancée que celle qu'il combat; il défend, dans un champ culturel et historique donné, une autre société. Il faut remplacer le thème du dépassement par celui de l'alternative, soutient Touraine (Touraine 1978:108). Bien que nous n'adhérons pas entièrement à la position de Touraine, celle-ci nous donne des éléments nécessaires pour la construction de notre cadre analytique ainsi que pour l'analyse que nous ferons ultérieurement. D'une part, le premier élément du mouvement social comme étant culturellement orienté nous permettra de comprendre les multiples instances sociales vers lesquelles est dirigée l'action du mouvement étudié. D'autre part, le troisième élément énoncé par Touraine nous permettra de comprendre pourquoi ce mouvement se démarque sur plusieurs axes d'un projet de société moderne tel que les définissent plusieurs. Enfin, nous nous distancierons de la position de Touraine sur les mouvements sociaux lorsqu'il affirme que ceux-ci s'opèrent uniquement dans la sphère du social et ne visent pas la transformation du pouvoir de l'État. Notre analyse prendra en considération la manifestation du mouvement autant dans le social que dans le politique. Retournons à l'analyse de Touraine.

Touraine tente de constituer une grille analytique qui tiendrait compte des nombreuses dimensions que comportent les mouvements sociaux. Il présente le mouvement social comme une combinaison de trois principes. Dans un premier temps, il y a le principe d'identité qui consiste à dire au nom de qui le mouvement parle, quels intérêts il protège ou il défend. Le groupe de revendications doit être défini et être socialement identifiable. Dans un deuxième temps, nous retrouvons le principe

d'opposition. Un mouvement social lutte toujours contre une opposition qu'il cherche à briser. Enfin, tout mouvement social se bat sur un terrain. Son action s'inspire d'une pensée qui se veut la plus noble. Même quand il représente ou défend les intérêts d'un groupe particulier, un mouvement social dit le faire au nom de valeurs et de réalités universelles, qui sont reconnues ou devraient l'être, par la collectivité tout entière (Rocher 1992:508). Ces éléments nous seront d'une grande utilité dans notre analyse ultérieure. Car contrairement à ce que pensent plusieurs, l'adversaire peut changer dans la vie d'un mouvement social c'est-à-dire le groupe d'adversaires peut s'élargir à certains moments et diminuer à d'autres. Ces trois éléments regroupés forment un triangle où l'interdépendance des trois principes est totale (Touraine 1978:109). Soulignons que pour Touraine, un mouvement social ne peut jamais être défini par un objectif ou un principe pris isolément. Il n'est que l'ensemble formé par ces trois composantes, ensemble instable, jamais complètement cohérent et presque toujours mélangé à d'autres modes d'actions collectives (Touraine 1978:112). Bien que le triangle IOT d'Alain Touraine nous permette de faire une analyse assez adéquate des mouvements sociaux contemporains, il ne tient pas compte de certains éléments tels que la subjectivité des acteurs que nous retrouvons au sein de bon nombre de revendications contemporaines. Ainsi, avant de procéder, jetons un bref regard sur l'analyse qu'en fait Wieviorka.

Michel Wieviorka⁴, à l'instar de Touraine, a élaboré une trilogie ayant pour but d'expliquer la manifestation des mouvements sociaux contemporains. Or, contrairement à Touraine, son triangle

⁴Michel Wieviorka (1993) dans son livre intitulé, *la démocratie à l'épreuve*, examine les différentes manifestations anti-démocratiques que vivent les sociétés en cette fin de siècle. Or, loin de se réduire à une analyse pessimiste, il examine les potentialités que comportent le nationalisme, le populisme et l'ethnicité. Son fameux triangle de l'ethnicité est particulièrement éclairant à cet effet.

ne porte pas sur la totalité des mouvements sociaux contemporains mais porte uniquement sur les mouvements d'ethnicité. Pour Wieviorka:

L'ethnicité, dans cette perspective, n'est pas l'individualisme hérité des Lumières (avec ses valeurs universelles fermant l'espace public aux identités collectives et aux particularismes, qui sont pour elles autant d'obstacles ou de résistances à la marche en avant du progrès), mais elle ne saurait s'en passer. Elle n'est pas non plus le communautarisme, soucieux d'assurer l'homogénéité du groupe, voire sa pureté, de maîtriser les moeurs, de se retirer d'une modernité perçue comme corruptrice, mais elle entretient avec lui une relation indispensable. Elle n'est pas davantage l'innovation culturelle, l'inventivité, la capacité de trouver la voie d'une émancipation, individuelle et collective, dans laquelle le sujet se crée lui-même, éventuellement à partir d'emprunts syncrétiques provenant de toute sorte d'héritages, mais elle l'inclut nécessairement. Individualisme, communautarisme, subjectivité: l'ethnicité n'est aucun de ces trois éléments pris isolément, mais elle ne peut pas en faire l'économie. Elle est l'effort, difficile, fragile, instable, pour les combiner ou les articuler avec toujours le risque de voir cet effort échouer, et l'acteur basculer pour s'installer sur un seul d'entre eux. L'ethnicité est un ensemble de conduites et de pensées qui gèrent, dans la conscience de l'acteur, un espace à trois dimensions, elle est balisée par trois pôles qui sont chacun à la fois nécessaires et, pris un par un, insuffisants (Wieviorka 1993:124).

Il poursuit:

Telle est à nos yeux la définition sociologique de l'ethnicité: un espace, organisé autour de trois pôles, à l'intérieur duquel l'acteur circule (Wieviorka 1993:125).

Pour Wieviorka, le pôle de l'individualisme articule deux réalités complémentaires à savoir: le politique ou le civique et le social (Wieviorka 1993:125). La première correspond aux demandes des acteurs d'accéder pleinement aux droits civiques, à la citoyenneté, à l'égalité, elle renvoie à des projets indissociables des idées de liberté individuelle et démocratique (Wieviorka 1993:125). La seconde marque le refus des acteurs ethniques de l'exclusion sociale, de la pauvreté, des rapports de domination (Wieviorka 1993:125). Le pôle communautaire peut revêtir plusieurs aspects qui éventuellement se superposent (Wieviorka 1993:126). Selon Wieviorka:

Il peut enfermer l'acteur dans ses liens avec le pays ou la région d'origine, dans le maintien d'un type particulier de structure familiale, prendre un tour avant tout religieux. Il peut être associé à des formes de ségrégation résidentielle, voulue et non imposée. La communauté apporte à ses membres des réseaux de solidarité, économique mais aussi morale (Wieviorka 1993:127).

De fait, le pôle de la communauté peut entraîner le fondamentalisme, le sectarisme, la fermeture de la communauté impliquant non seulement la soumission à ses règles de chacun de ses membres, mais aussi des conduites exemplaires (Wieviorka 1993:127). Le troisième pôle énuméré par Wieviorka est celui de la subjectivité. Pour Wieviorka, la subjectivité ethnique se maintient, dans une tension continuelle entre le sujet individuel et le sujet collectif, car elle implique un certain dégage-ment, une distanciation de l'acteur par rapport à sa communauté tout en exigeant que ce dernier fasse référence à son identité. Comme le soutient Wieviorka, sa faiblesse doit beaucoup à la difficulté qu'il y a, pour l'acteur, à conjuguer la référence identitaire, collective et une demande d'égalité, individuelle, inscrite dans le premier des trois sommets de notre triangle (Wieviorka 1993:132). Enfin, Wieviorka conclut en arguant que le triangle de l'ethnicité est un espace désarticulé du point de vue des acteurs qui y circulent. Pour celui-ci le triangle de l'ethnicité:

(...) n'autorise pas de lien direct entre l'individualisme et le communautarisme, qui, dans leurs versions les plus pures sociologiquement, sont en totale opposition; il n'existe que par la médiation, entre ces deux pôles, du troisième terme que constitue la subjectivité. Médiation elle-même périlleuse, puisque la subjectivité implique un désengagement de l'acteur par rapport à sa communauté (Wieviorka 1993:135).

L'ethnicité est ainsi le regroupement de ces trois dimensions nécessaires mais insuffisantes lorsque prises une par une.

En somme, résumons l'idée maîtresse de Wieviorka:

L'ethnicité n'est pas la gestion harmonieuse d'un ensemble de trois significations, mais la circulation erratique, largement imprévisible, d'acteurs dont l'espace est balisé par les valeurs universelles d'un côté, les particularismes de l'autre et qui ne peuvent passer d'un pôle à l'autre qu'en s'appuyant sur une subjectivité que la société hésite ou se refuse à leur reconnaître (Wieviorka 1993:136).

Cette analyse nous sera fort utile dans les chapitres qui suivront. Alors que le triangle IOT d'Alain Touraine nous permettra de situer les discours des représentants du mouvement des Noirs américains musulmans sur la place publique, le triangle de Wieviorka nous permettra de faire une analyse des multiples facettes que comporte tout mouvement ethnique mais également de la difficulté qu'il éprouve à maintenir un équilibre entre ces trois pôles.

Procédons maintenant à une analyse historique du mouvement des *Black muslims* dans la société américaine.

L'HISTORIQUE DES MOUVEMENTS NOIRS AMÉRICAINS

Avant de passer à l'analyse des discours prononcés par les protagonistes du mouvement des Noirs américains musulmans, il nous apparaît essentiel d'examiner le contexte historique dans lequel ce mouvement a émergé. D'une part, cet examen nous permettra de relater les événements qui ont mené à une augmentation des membres du mouvement des Noirs américains musulmans vers les années soixante. D'autre part, l'analyse historique nous permettra de comprendre les assises du mouvement ainsi que sa capacité de résistance à travers les années.

L'histoire des Noirs américains est riche et complexe. Les quelques pages que nous avons consacrées à la retracer sont par elles-mêmes insuffisantes. Il est impossible de résumer la totalité de cette histoire dans un chapitre même en dépit du fait que nous avons décidé de limiter notre étude à la période qui a suivi la guerre civile. Nous tenons aussi à préciser que l'objectif de ce chapitre n'est pas de raconter l'histoire sociale des Noirs américains mais bien de rapporter les grands événements de l'histoire des afro-américains, c'est-à-dire ceux qui ont contribué à la transformation des Noirs américains en sujets politiques ainsi qu'à l'émergence du mouvement des Noirs américains musulmans. Notre but est d'éclairer certains événements historiques particulièrement significatifs pour la suite de notre étude. Par conséquent, nous avons sélectionné certains faits historiques et en avons délaissé d'autres. Cependant, nous pensons que les événements rapportés nous permettront de comprendre les principales étapes franchies par les Noirs américains ainsi que la rhétorique prédominante du mouvement des Noirs américains musulmans. Précisons encore que l'objectif de ce chapitre n'est pas de rapporter tous les événements de l'histoire des Noirs américains mais bien

d'examiner le contexte dans lequel s'inscrit le mouvement des Noirs américains musulmans.

Ainsi, nous avons choisi quatre contextes qui nous sont apparus particulièrement importants pour comprendre l'émergence du mouvement des Noirs américains musulmans. Dans un premier temps, nous examinerons l'atmosphère du Sud post-esclavagiste ainsi que celle du Nord. C'est en référence à ce contexte qu'il nous sera possible de comprendre les formes que prendront par la suite le mouvement noir. Dans un deuxième temps, nous nous attarderons aux événements des années soixante. Nous nous intéresserons particulièrement au mouvement des droits civiques, un des événements les plus significatifs de l'histoire des Noirs américains. Nous avons jugé cette étape importante car ce mouvement a su opérer un grand revirement dans l'histoire et l'imaginaire des Noirs américains. Dans la deuxième partie de ce chapitre nous examinerons les mouvements radicaux qu'a connus la communauté noire américaine. À cet effet, nous avons sélectionné la phase *black is beautiful* pour illustrer le second tournant significatif de l'histoire des Noirs américains. Suite à cela, nous ferons un examen rétrospectif des événements entourant l'émergence du mouvement des Noirs américains musulmans. Enfin, nous examinerons la dualité religiosité et paradis terrestre.

Avant de procéder, nous tenons à signaler que ce chapitre, comme l'étude entière d'ailleurs, ne porte que sur une partie de la doctrine du mouvement des Noirs américains musulmans : la dimension universaliste ou communautarienne de leur revendication politique. D'autres dimensions notamment la position de la femme, les rapports de sexe, le rôle que joue la violence et bien d'autres seront peu ou pas touchées. Nous avons choisi de retenir les discours des trois protagonistes du mouvement sur le communautariste et le libéralisme afin de démontrer la dualité que comporte les

mouvements sociaux contemporains, dualité à laquelle le mouvement des Noirs américains musulmans n'échappe pas. Ainsi, dans ce chapitre, nous serons confrontés à une histoire exploratoire; histoire poreuse donc, nécessairement lacunaire et qui, par sa subjectivité, paraîtra à certains superficielle ou arbitraire (Férréol 1994:141). Néanmoins, cette démarche est essentielle et il convient de l'encourager car au-delà de ses propres insuffisances, elle est nécessaire à la compréhension de notre objet d'étude.

LA MOUVANCE DES MOUVEMENTS INTÉGRATIONNISTES

My color, the colored race of people on earth, are going to shed themselves of these slavery ways (Horton 1997 :93)...We ask nothing more and will be content with nothing less... That the law no longer knows white nor black, but simply men. On such principles are democratic societies built (Horton 1997:87).

La défaite du Sud en 1865 permettra l'émergence de nombreux mouvements sociaux dans les communautés noires américaines. Cette guerre civile, que plusieurs voudraient qualifier de guerre à caractère moral, a mis un terme à trois siècles d'esclavage. Ainsi, elle constituera une brèche irréversible vers une plus grande liberté pour les Noirs américains et contribuera à la transformation des enfants de l'oncle Tom⁵ en sujets politiques. Or, cette transformation ne se fera pas du jour au lendemain. Les Noirs américains demeureront longtemps après l'abolition de l'esclavage, les victimes de la logique de la déshumanisation⁶. Au fond, la défaite du Sud ne fera que marquer l'ampleur de

⁵Le roman de Richard Wright, *Uncle Tom's Children*, ne décrit pas simplement la vie rurale des Noirs américains dans le Sud des États-Unis mais illustre également l'image véhiculée des Noirs américains de l'époque (Horton 1997 :141-142).

⁶Frantz Fanon dans son ouvrage intitulé, *Les damnés de la terre*, utilise ce terme pour illustrer l'ampleur des effets de l'idéologie de l'opresseur sur le peuple dominé. La déshumanisation fait non seulement référence à un dénigrement de la culture du dominé mais elle consiste également à réduire le dominé en sous-homme.

cette idéologie infériorisante. Dès lors, il se dessinera une tension non seulement entre les Noirs et les Blancs mais également à l'intérieur des communautés afro-américaines quant à la façon dont le problème racial doit être traité. C'est ainsi qu'émergeront deux grandes tendances dans les communautés noires américaines: d'une part, les mouvements intégrationnistes, d'autre part, les mouvements plus radicaux ainsi que les mouvements sécessionnistes. Amorçons l'analyse de ces deux grandes tendances.

Le nationalisme afro-américain ne peut être attribué uniquement aux mouvements sociaux qui ont suivi la guerre civile de 1861-65. Tout au contraire, il existait bien avant 1865 une multitude de mouvements de rébellions et d'insurrections armées. Toutefois, pour les fins de notre analyse, nous limiterons aux mouvements qui ont suivi la guerre civile. Cette période est plus apte à expliquer les problèmes que vivent actuellement les Noirs américains car du moment que l'humanité et la liberté des esclaves a été proclamée, les justifications raciales n'avaient plus lieu d'être, les discriminations sont alors devenues injustifiables, voire paradoxales.

L'intérêt pour la question raciale aux États-Unis s'accroît peu après l'émancipation des Noirs américains du Sud. La défaite du Sud représentait une victoire pour les esclaves affranchis. Ceux-ci croyaient que l'abolition de l'esclavage, contraire aux principes d'égalité et de liberté inscrits dans la constitution américaine, allait permettre leur intégration et leur émancipation. Et pour une période de dix ans, les Noirs américains ont pu bénéficier des mêmes droits que les Blancs (Infopedia 1996). Or, cette égalité forcée fut de courte durée. Lorsque les troupes nordistes se retirèrent du Sud, la situation des Noirs américains changea brusquement. À leur grande déception, ils ne furent affranchis

du joug de l'esclavage physique que pour se retrouver sous un autre joug, celui de la différenciation systémique perpétuée par l'idéologie de la déshumanisation et par l'entremise des lois ségrégationnistes du Sud. En dépit des efforts et du militantisme de plusieurs Noirs américains pour conscientiser et dénoncer ces injustices, ceux-ci n'arriveront pas à contourner les croyances solidement ancrées dans les moeurs. Au grand désespoir des abolitionnistes qui avaient longuement combattu pour l'abolition de l'esclavage, la Cour suprême légiféra en faveur d'une loi visant l'instauration d'un système de ségrégation dans les états du Sud. C'est ainsi qu'en 1896, les lois "*Jim Crow*"⁷ furent conçues afin de garder à l'écart les Noirs des institutions sudistes. Comme l'évoque Horton dans son ouvrage:

The spectacle of Black sacrifice in the Civil War and the wars that were to follow provided no lasting relief for Blacks, no enduring justification for their freedom, no national resolve for a racial justice. Rejection, however, did not kill the desire (Robinson 1997:82).

En dépit de leur incapacité à changer les croyances, les Noirs américains continuèrent à croire qu'un jour la loi et les institutions américaines ne connaîtront aucune distinction raciale. C'était d'ailleurs, le grand rêve de plusieurs militants intégrationnistes Noirs américains (Horton 1997:156).

Au début du siècle, Booker T. Washington⁸, un avocat noir de la classe moyenne du Sud,

⁷ Les lois *Jim Crow* avaient pour but de priver les Noirs d'exercer leur droit de vote dans les états du Sud. Elle se basait sur l'idée de l'infériorité des races. Comme tente de l'expliquer Michel Fabre, si une race est inférieure à l'autre socialement, la Constitution des États-Unis ne peut les placer sur le même plan. Ainsi naquit la théorie de l'égalité des races dans la séparation. Or, comme l'explique Michel Fabre, les lois *Jim Crow* établissaient plus qu'une différence, une véritable inégalité. Qui plus est, l'expression *Jim Crow*, mise à la mode par l'acteur Dan Rice aidait à consolider le mythe du noir bête et bestial, image véhiculée des Noirs américains longtemps après l'esclavage (Fabre 1968:23).

⁸ De 1879 à sa mort en 1915 Booker Taliaferro Washington fut une figure très importante dans le milieu académique noir américain. Il encouragea énormément l'entrepreneuriat noir américain. Il fonda le

croyait que la voie vers la reconnaissance et l'intégration des Noirs américains débutaient avec la reconstruction du Sud. Pour Washington, la question raciale américaine devait se résoudre de façon pacifique. Celui-ci croyait que petit à petit les Américains accepteraient et intégreraient les Noirs dans leur société. Washington croyait également que l'éducation, l'effort et la bonne volonté permettraient aux Noirs américains de franchir les obstacles et faciliteraient ainsi leur intégration économique, structurelle et culturelle dans la société américaine. Selon Washington:

The wisest among my race understand that agitation of question of social equality is the extremist folly, and that the progress... that will come to us must be the result of severe and constant struggle rather than of artificial forcing (Robinson 1997:107).

La position conciliatrice de Washington sera adoptée des années après sa mort par plusieurs autres leaders Noirs américains, notamment Martin Luther King, le chantre de la non-violence et de l'intégration à l'amiable (Horton 1997:156). Elle sera également adoptée par les Églises noires américaines qui, rappelons-le, avant l'avènement de la théologie noire américaine, ont énormément contribué à garder les Afro-Américains dans une attitude de résignation à l'égard de leurs conditions sociales. Bien que la lutte pour l'intégration représentait une lâcheté pour certains Noirs américains du début du siècle, nous ne pouvons nier sa contribution aux communautés afro-américaines notamment en ce qui a trait à l'appel aux Afro-Américains à s'auto-définir et à s'entraider. Cette attitude permettra à Washington de financer un journal d'affaires pour les communautés noires dans les villes du Sud (Horton 1997:110). De plus, il établira une organisation nationale pour les hommes d'affaires Noirs américains qui connaîtra une croissance exceptionnelle en huit ans. En effet, les sentiments à l'égard de Washington sont partagés. Pour certains, il était un homme de grand mérite.

National Business League (Infopedia 1995).

D'autres voyaient dans ses propos, notamment le discours prononcé à l'exposition d'Atlanta en 1895, une certaine lâcheté, une volonté de fonctionner et de travailler à l'intérieur d'un système discriminatoire à l'égard des Noirs. D'une certaine façon, l'image de Washington ainsi que celle de plusieurs de ses successeurs démontreront l'ampleur du problème des Noirs américains soit, le ghetto psychologique dans lequel l'idéologie les avait enfermés mais aussi la nécessité de se débarrasser de cet esclavage psychique. Poursuivons notre parcours historique.

L'atmosphère dans le Sud changea peu après l'affranchissement des esclaves en 1865. Cependant, la libération avait ouvert la voie à une activité intellectuelle dans les communautés noires américaines. Washington n'était pas le seul à contribuer à cette activité intellectuelle. W.E.B. Dubois, à l'instar de Washington, luttait pour l'émancipation des communautés noires américaines. Il admirait le travail que menait Washington dans le domaine de l'éducation ainsi que son engagement dans la lutte pour promouvoir et encourager les entrepreneurs Noirs du Sud. Cependant, Dubois ne partageait ni l'optimisme de Washington à l'égard des Blancs, ni sa volonté de travailler à l'intérieur de la logique de la suprématie blanche (Horton 1997:111). Pour Dubois, l'émancipation des Afro-Américains passait par la reconnaissance d'une pleine citoyenneté (Horton 1997:111). Toute sa vie, la reconnaissance des Noirs américains demeura au cœur de ses revendications. En 1905, il fonda le mouvement Niagara qui se transformera en une association ayant pour but de promouvoir l'identité noire américaine et de défendre les intérêts des Noirs américains. Bien que le mouvement de Dubois n'attirât pas l'intérêt des masses, il est toutefois le précurseur de plusieurs mouvements et représente ainsi un tournant important pour les communautés noires américaines. De ce mouvement naquit en 1909 l'association NAACP, "*National Association for the Advancement of*

Colored People,” un organisme dédié à la défense et à la promotion des droits des Afro-Américains.

De fait, l’association NAACP a énormément contribué à la lutte pour les droits civiques.

Selon Blumberg:

some analysts prefer to place the beginning of the movement somewhere in the early decade of the twentieth century with the formation of the integration oriented National Association for the Advancement of Colored People in 1909 (Blumberg 1984:3).

L’association NAACP connut de nombreux succès sur le plan social. Or, elle se heurta également à plusieurs embûches sur le plan politique. Durant quarante ans, NAACP tentera, sans succès, de faire pression afin que le Congrès américain légifère en faveur d’une loi qui interdirait le lynchage⁹ dans le Sud. Car la perpétuation des lynchages au Sud, les lois *Jim Crow* et le ressentiment rendaient difficile la vie sociale des Noirs américains dans le Sud. Bien que NAACP menât une lutte ardue contre les injustices que subissaient les Noirs dans le Sud, certains leaders Noirs américains prirent conscience que la lutte devait être menée sur un autre front. Il fallait amener l’establishment américain à abolir ce système de castes. Et c’est ainsi que se construisirent, pendant des années, une identité collective ainsi qu’une forme de dissidence dans les communautés afro-américaines du sud.

Par ailleurs, la période qui suivit la reconstruction fut marquée par la migration d’un nombre important de Noirs américains vers les grandes villes du Nord. Selon Horton: “*for a brief moment, the most eloquent and effective reponse to lynching was Black migration to the North* (Horton

⁹ De 1882 à 1901 la pratique du lynchage c’est-à-dire, exécuter sommairement, sans jugement régulier et par une décision collective (un criminel ou supposé tel), était énormément pratiquée envers toute personne accusée d’un crime avant même que cette dernière ait subit un procès (Infopedia 1996).

1997:110).” Or, cet exode n’améliora guère la situation sociale et économique de ceux qui avaient fui car la vie dans les ghettos du Nord n’était pas très différente de celle des villes du Sud. Bien que la situation des Noirs américains était différente dans le Nord, il existait tout de même un système de discrimination similaire dans les villes du Nord.

La situation des Noirs dans les ghettos du Nord ne différait pas beaucoup de leur situation dans les états du Sud du moins dans la façon dont les Noirs américains étaient traités. Dans les faits, la ségrégation spatiale, physique, dont les Noirs faisaient l’objet dans les villes du Nord, était similaire aux lois *Jim Crow* du Sud. Comme tente de l’expliquer Dominique Schnapper, l’enfermement des Noirs dans le ghetto est l’expression d’un dualisme racial qui traverse toutes les institutions de la société américaine (Schnapper 1998:189). Qu’il s’agisse de la ségrégation économique du Nord ou de la ségrégation spatial du Sud, les Noirs ne pouvaient pas, géographiquement, habiter dans les mêmes quartiers que les Blancs en raison du statut différentiel que leur avait conféré la nation américaine. Bref, les relations à l’espace étaient la condition et le symbole des relations entre les hommes (Schnapper 1998:191).

Au fond, le ghetto du Nord remplissait les fonctions similaires que les lois *Jim Crow* du Sud. Il était un moyen de mettre à distance les Noirs et d’affirmer la supériorité des Blancs (Schnapper 1998:240). Dans son livre, *La démocratie à l’épreuve*, Michel Wieviorka tente d’expliquer ce phénomène par la notion d’infériorisation. Pour celui-ci, la logique d’infériorisation accorde au groupe racisé une place dans la société, mais à deux conditions: les membres de ce groupe doivent être situés au plus bas de l’échelle sociale, confinés dans le travail pénible, être les plus exploités des

travailleurs; ils doivent aussi être le moins visibles possible, ne pas apparaître par exemple dans la presse, sinon sous l'aspect de la saleté, de l'ignorance ou de la criminalité (Wieviorka 1993:49).

Avec l'abolition de l'esclavage, dans les états du Sud, les Noirs, qui entretenaient des rapports inégaux mais étroits avec leurs maîtres, ont été séparés des blancs. Or, dans le Nord, la séparation avait toujours existé. Aujourd'hui, bon nombre de théoriciens évoquent les raisons économiques pour expliquer la séparation spatiale des Noirs et des Blancs, pour d'autres ce sont les raisons d'ordre culturel qui expliqueraient la séparation résidentielle. Quelles que soient les raisons, les écarts salariaux, éducationnels et sociaux avaient fait en sorte que les seuls logements que les Noirs pouvaient occuper se retrouvaient dans des endroits géographiquement éloignés c'est-à-dire en périphérie des villes, et dans les villes, seuls les endroits géographiquement défavorables leur étaient accessibles. Horton rappelle ainsi la situation à l'époque:

We were not permitted to sit on any of the benches, or lie on the grass or drink water from the fountains on scorching hot days. We could not even get close enough to the flowers to get a good smell. Other aromas, however, were plentiful. Water and sewer lines, like garbage collection routes, usually ended where southern black neighborhoods began (Horton 1997:99).

La situation n'était guère différente dans les quartiers Noirs des grandes villes nordistes. Et c'est dans ce contexte d'infériorisation et de ségrégation qu'émergea le plus grand mouvement intégrationniste que connaîtront les Noirs américains, le mouvement des droits civiques. Avant d'entamer l'examen du mouvement des droits civiques, examinons brièvement la place qu'occupait la religion dans les communautés noires américaines.

LA PLACE DE LA RELIGION DANS LES COMMUNAUTÉS NOIRES AMÉRICAINES

Pendant l'esclavage, les Noirs américains se regroupaient dans des Églises afin de tenter de donner un sens au contexte dans lequel Dieu les avait placés. Dans l'histoire américaine, le christianisme avait longtemps servi à renforcer et à justifier la discrimination faite aux Noirs (Fabre 1968:14). En parallèle, le christianisme servait également d'échappatoire pour les esclaves. Selon Michel Fabre, le christianisme représentait une évasion, une échappatoire, il établissait aussi un lien entre les esclaves rassemblés par la pensée et donnait un sens à leur exil dans un monde étranger (Fabre 1968:13). Dans le récit biblique du peuple juif, les Noirs américains voyaient l'expérience et l'espoir d'une libération. Enfin, la religion leur offrait une interprétation de leur existence sur le sol américain, mais elle n'entreprit pas de modifier leur condition terrestre (Fabre 1968:14). Dans la période post-esclavagiste, la religion joua un rôle similaire. Elle ne tenta ni de militer en faveur d'une plus grande égalité ni de modifier la vie des Noirs. Selon Dominique Schnapper, les protestants des États-Unis, indifférents au destin spirituel des populations dominées, ont plutôt cherché dans la bible des arguments justifiant l'esclavage (Schnapper 1998:243). Elle leur promettait toutefois une vie meilleure dans le monde de l'au-delà, le monde de l'éternel. Bref, les esclaves espéraient qu'après leur mort ils seraient récompensés au paradis.

Pendant la période post-esclavagiste et préalable aux droits civiques, l'Église représentait la seule institution où les Noirs pouvaient se regrouper. Dans les états du Sud, les lois *Jim Crow* avaient rendu la fréquentation des lieux publics quasi impossible. C'est d'ailleurs pourquoi les Noirs se sont retournés vers les églises. Il existait des endroits majoritairement fréquentés par des Noirs tels les salons de barbier. Toutefois, ces endroits étaient essentiellement fréquentés par des hommes. L'église

représentait par contre un lieux de regroupement familial. C'est ainsi que l'Église acquit un caractère important auprès des communautés noires américaines. L'Église jouait plusieurs rôles. Lors de la crise économique des années trente, elle aidait les familles pauvres à subvenir à certains de leurs besoins essentiels. Elle occupait également le rôle de centre d'éducation avant que les écoles ségréguées du Sud ne soient pleinement instituées. Ces regroupements donnèrent lieu à de nouvelles façons d'interpréter les saintes écritures. C'est ainsi que naquit la *black theology*¹⁰.

L'avènement de la théologie des Noirs américains ainsi qu'un certain nombre d'événements abominables tel le meurtre de Emmitt Till¹¹ et l'acquittement de ses meurtriers, entraîna des changements dans les Églises. C'est ainsi qu'un bon nombre d'Églises changèrent leur façon de représenter les injustices subies par les Noirs. James H. Cone rappelle l'euphorie qui suivit l'avènement de la *black theology*:

Every sunday morning black people gather in our churches, to find out where we are in relation to the actualization of our dream. The black church community really believes that where there is no vision the people perish. If people have no dreams they will accept the world as it is and will not seek to change it. To dream is to know what "is ain't suppose to be" (Van Deburg 1997:308).

Bref, une partie de l'Église s'était transformée en institution noire susceptible de raviver le désir d'émancipation, de libération et d'intégration des communautés noires américaines.

¹⁰ La théologie noire américaine ou la théologie révolutionnaire est la combinaison de la religion et de la politique. Martin Luther King est celui qui a le mieux su la traduire dans ses discours. Pour celui-ci, l'égalité que prônent les Évangiles doit se traduire dans une égalité sociale effective (Grolier 1996).

¹¹ En 1955, Emmitt Till fut assassiné pour avoir adressé la parole à une femme blanche dans une ville du Sud des États-Unis. Sa mère qui résidait à Chicago demanda le retour du corps de son fils afin de l'exposer à cercueil ouvert. La photo fut publiée par Jet Magazine. Cela suscita l'indignation des collectivités noires américaines à l'échelle nationale.

En somme, les mouvements issus des Églises chrétiennes se situent plus près des rêves intégrationnistes que des positions plus radicales prônées par certains groupes. Les intégrationnistes chrétiens croyaient que l'égalité triompherait éventuellement sur toute action de discrimination envers les Noirs américains. Car pour ceux-ci, les Noirs américains, à l'instar des Blancs, appartenaient à cette grande race humaine. Comme l'évoque James H. Cone: "*since humanity is one, and cannot be isolated into racial and national groups, there will be no freedom for anyone until there is freedom for all. Liberation knows no color bar; liberation embraces the whole of humanity*" (Van Deburg 1997:313). Ainsi, en dépit du fait que l'Église noire américaine a longtemps contribué à la reproduction de la société oppressive, elle a également contribué à la mise en place des conditions qui mèneront les Noirs vers une plus grande revendication d'égalité dans la société américaine. Avant de poursuivre, il nous paraît essentiel de faire un bref survol des événements entourant la deuxième guerre mondiale et la façon dont elle a contribué à la mobilisation des Noirs dans la lutte pour les droits civiques.

On ne saurait en effet passer sous silence la prise de conscience que suscita la deuxième Guerre mondiale auprès des Noirs américains. En précipitant les effets dévastateurs d'une idéologie de supériorité raciale ainsi que les dangers entraînés par ce genre d'idéologie, les Noirs, dont plusieurs combattaient sur les fronts des États-Unis contre un ennemi commun au nom de la démocratie, ont pris conscience des injustices dans leur propre pays. Comme le rapporte Horton:

...according to a writer for the *Courier*, the black americans war was not against Hitler in Europe, but against Hitler in America. Our war is not to defend democracy, but to get a democracy we have never had (Horton 1997:147).

C'est alors que plusieurs Noirs comprirent que seule la reconnaissance d'une pleine citoyenneté leur permettrait d'obtenir l'égalité authentique.

LE MOUVEMENT DES DROITS CIVIQUES

"We as a people will get to the promised land." -Martin Luther King (Van Deburg 1997:308)

C'est l'arrestation de Rosa Parks, en décembre 1955, alors qu'elle était à bord d'un autobus de la ville de Montgomery, qui précipita la lutte pour les droits civiques (Horton 1997:203). Madame Parks fut arrêtée pour avoir refusé de céder son siège à un passager blanc. Il existait pourtant des mouvements de libération bien avant le mouvement des droits civiques. Toutefois, l'arrestation de Madame Park suscita d'emblée l'indignation et la colère des habitants de Montgomery, fait sans précédent, qui se concrétisèrent par le boycott des autobus de la ville pour une période d'un an. Suite à cela, la Cour suprême amenda la loi sur la ségrégation à Montgomery perçue comme étant inconstitutionnelle (Horton 1997:155). En fait, la ségrégation fut abolie car le boycott des autobus avait été trop coûteux en termes économiques pour que le gouvernement permette qu'il puisse continuer. Bref, la logique économique avait une fois de plus pris le dessus. L'histoire des États-Unis nous démontre d'ailleurs que la nation américaine a souvent utilisé la logique d'infériorisation des Noirs pour justifier certaines décisions économiques. Cette logique lui permettait de justifier les services inférieurs accordés aux Noirs. Toutefois, lorsque la logique d'infériorisation constituait une menace pour l'économie, elle ne tarda pas à être remise en question. Les événements entourant la ville de Montgomery le démontrent bien. Et c'est justement contre cette logique d'infériorisation

et de différenciation que luttait le mouvement des droits civiques.

Le pasteur Martin Luther King¹², le leader du mouvement des droits civiques, avait une vision très optimiste de l'Amérique. Lors de son discours, qui suivit la marche de Washington, le pasteur King partagea ses aspirations pour la société américaine (Horton 1997:203). Il rappela aux Américains les principes fondateurs de la nation et la façon dont cette dernière avait été infidèle au respect de ces principes en traitant les Noirs en citoyens de deuxième classe. Il poursuivit son discours en évoquant son plus grand rêve pour l'Amérique: "*I have a dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed we hold these truths to be self-evident that all men are created equal*" (Horton 1997:165). Ce mouvement, qui fit de la lutte pour l'émancipation une cause célèbre, entraînera l'attribution des droits civiques aux Noirs des états du Sud, en 1964, peu après l'assassinat du président Kennedy.

De Booker T. Washington à Martin Luther King, en passant par W.E.B. Dubois et bien d'autres, les mouvements intégrationnistes inscrits dans les annales de l'histoire américaine s'allieront parfois aux mouvements plus radicaux afin de combattre pour une cause commune soit, la reconnaissance des Noirs américains comme sujets égaux, dignes d'une pleine citoyenneté. Or, les droits civiques n'entraîneront pas d'emblée l'égalité authentique que les collectivités noires avaient tant désirée. Dans les faits, les droits civiques auront peu de répercussions immédiates sur les populations les plus défavorisées (Horton 1997:173). Cette triste constatation amènera le pasteur

¹² Martin Luther King, un jeune pasteur protestant de l'état de Georgie, fut le leader principal du mouvement des droits civiques des années soixante.

King, quelques années après l'attribution des droits civiques, à affirmer que la lutte devait désormais se mener sur un autre front soit, celui de la pauvreté. Selon le pasteur King:

In 1963... in Washington, D.C., ...I tried to talk to the nation about a dream that I had had, and I must confess... that not long after talking about that dream I started seeing it turn into a nightmare...just a few weeks after I had talked about it. It was when four beautiful...Negro girls were murdered in a church in Birmingham, Alabama. I watched that dream turn into a nightmare as I moved through the ghettos of the nation and saw black brothers and sisters perishing on a lonely island of poverty in the midst of vast ocean of material prosperity, and saw the nation doing nothing to grapple with the Negroes' problem of poverty. I saw that dream turn into a nightmare as I watched my black brothers and sisters in the midst of anger and understandable outrage, in the midst of their hurt, in the midst of their disappointment, turn to misguided riots to try to solve that problem. I saw the dream turn into a nightmare as I watched the war in Vietnam escalating... Yes, I am personally the victim of deferred dreams, of blasted hopes (Cone 1991:213).

Ces nombreux constats, le désenchantement des Noirs américains ainsi que les inégalités culminantes mèneront le pasteur King à constituer un autre mouvement intégrationniste mais cette fois consacré à la lutte contre la pauvreté; lutte pour laquelle il se dévouera complètement jusqu'à son assassinat en 1968. Regardons maintenant du côté des mouvements sécessionnistes.

LES MOUVEMENTS SÉCESSIONNISTES DANS LES ANNALES DE L'HISTOIRE AMÉRICAINNE

Les mouvements intégrationnistes ont beaucoup influencé les communautés afro-américaines. Mais, au même moment qu'ils se déployaient, les mouvements sécessionnistes se développaient aussi. Cette dissidence avait toujours été présente. Mais ce n'est que dans les années soixante que beaucoup de Noirs américains ont pris conscience de l'ampleur du problème noir. Nous pouvons attribuer cela à deux changements importants. D'abord, la lutte pour les droits civiques avait entraîné une perception différente de la discrimination. Les Noirs prirent conscience de leur humanité à travers la *black theology* et comprirent alors l'importance de la lutte. Deuxièmement, la phase de fierté identitaire contribua à faire croître leur intérêt pour des mouvements plus radicaux.

Un des grands mouvements sécessionnistes du vingtième siècle est le mouvement "*the Universal Negro Improvement Association*"¹³, créé par Marcus Garvey. Bien qu'il existât des mouvements sécessionnistes bien avant, bon nombre de théoriciens attribuent à Marcus Garvey le droit d'aînesse sur le nationalisme séparatiste dans les communautés noires américaines. Selon Van Deburg:

Marcus Garvey is the best know revolutionist in the black american community. It was he who put forward the declaration of Rights of the Negro People. However his declaration didn't only concern the blacks in America but concerned negroes all over the world. And for that it was a universal declaration (Van Deburg 1997:23).

De fait, le mouvement de Garvey connut un énorme succès auprès des collectivités afro-américaines.

¹³ Ce mouvement ayant pour but de réunir les Noirs du monde entier émergea dans les années 20. Malheureusement, le mouvement connut sa fin par l'accusation et la déportation de son fondateur, Marcus Garvey en 1927.

Comme le rappelle Malcolm X:

I remember seeing the big, shiny photographs of Marcus Garvey that were passed from hand to hand, he recalled in delight.... and I remember how the meetings always closed with my father saying, several times and the people chanting after him, Up you mighty race, you can accomplish what you will (Cone 1991:153).

Cependant, en raison d'un conflit d'intérêts, certaines organisations afro-américaines complotèrent contre Garvey et contribuèrent ainsi à son arrestation, à sa déportation et éventuellement, à la mort de son mouvement (Infopedia 1996). Quoique le mouvement de Marcus Garvey connût un succès éphémère, il contribua considérablement à la constitution d'une identité noire américaine. Garvey, en déclarant que les Noirs avaient droit à l'égalité, à la liberté et à la dignité humaine, leur conférait une identité universelle, une dignité humaine au même titre que celles dont bénéficiaient les Blancs. Au fond, le caractère de la déclaration de Garvey est semblable à celle qu'ont utilisé les leaders intégrationnistes. Par contre, contrairement à ses homologues, Garvey prônait l'auto-détermination des Noirs. Pour celui-ci, les Noirs ne pouvaient s'émanciper que dans un territoire qu'ils contrôlaient. D'ailleurs, Garvey ne fut pas le seul à prôner le séparatisme, encore dans les années 20 W. E. B. Dubois, un des grands défenseurs des intérêts des Noirs américains, prônait également le panafricanisme, le retour des Noirs en Afrique. Le mouvement de Dubois avait pour objectif de peindre une image fabuleuse du pays d'origine. Signalons toutefois que les théories égalitaristes de W. E. B. Dubois, contrairement à celles de Garvey, visaient une égalité individuelle et non collective. Pour Dubois: "*the doctrine of racial equality does not interfere with individual liberty, rather, it fulfills it (Van Deburg 1997:41).*" Or, pour plusieurs leaders le caractère individualiste de la doctrine égalitariste de Dubois constituait sa face sombre. Car l'individualisme représentait pour plusieurs leaders Noirs américains, la perte de la ferveur de la collectivité parce que la discrimination était un

tort collectif subi par l'ensemble de la collectivité noire américaine. C'est pourquoi il était essentiel que la revendication soit collective. Pour plusieurs leaders, dont Garvey fut le premier, seule la revendication collective peut permettre de remédier aux torts individuels.

Avant de poursuivre notre analyse, il nous apparaît essentiel d'examiner en profondeur le tournant significatif que représente la phase connue sous les appellations de "*self-love, self pride*" ou encore "*black is beautiful*." Cette phase, déterminante pour les collectivités noires américaines, contribua également à la mobilisation des Noirs dans les années soixante. Au fait, elle contribuera à accroître l'intérêt pour le mouvement des musulmans Noirs après la déception des Noirs face à l'absence de changements entraînés par les droits civiques. Ainsi, dans la prochaine section, nous porterons plus d'attention sur le processus de déshumanisation impliqué dans les mécanismes de ségrégation et la tentative contraire d'affirmation identitaire entreprise par les Noirs américains.

L'ÉMERGENCE D'UN ÊTRE NOUVEAU

L'auteur qui, à notre avis, traduit le mieux les effets d'une idéologie infériorisante sur un peuple dominé est Frantz Fanon (1961) dans son ouvrage intitulé, *Les damnés de la terre*. Bien que l'analyse de Fanon porte sur les peuples encore physiquement colonisés et qu'elle ait été écrite au début des années soixante, elle nous permet toutefois de comprendre la façon dont se construit l'idéologie de la déshumanisation du peuple dominé. Pour Fanon, la colonisation ne se limite pas à la contrainte physique soit par la police et la gendarmerie, elle fait du colonisé une sorte de quintessence du mal: "*Pour les colons, l'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de*

valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est l'ennemi des valeurs. Et, en ce sens, il est le mal absolu" (Fanon 1961: 72). Fanon tente également d'expliquer le rôle de la religion, qui est en partie porteuse de l'idéologie du dominant. Pour Fanon: "*l'église n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu mais bien dans la voie du blanc, dans la voie du maître, dans la voie de l'opresseur (Fanon 1961:72).*" D'où la nécessité que le peuple opprimé se débarrasse de cette idéologie omniprésente. C'est d'ailleurs en rejetant cette idéologie que le peuple opprimé se redécouvre, découvre son humanité et arrive à comprendre l'importance de lutter pour l'égalité authentique.

Dans l'histoire des Noirs américains, le rejet de l'idéologie de domination et leur transformation en sujets politiques ont été essentiels dans leur lutte sociale. C'est d'ailleurs pourquoi plusieurs des mouvements radicaux ont tenté tant bien que mal de redonner une importance aux attributs des Noirs que les Américains blancs avaient tenté de stigmatiser. Ce fut d'ailleurs le cas du mouvement de J. A. Rogers¹⁴ qui prêcha longtemps la nécessité que les Noirs redécouvrent leur histoire, leurs origines et non pas celles que leur avait dictées l'opresseur. Ce fut également le message de Amy Jacques Garvey, l'épouse de Marcus Garvey, "*I'm a negro and I'm beautiful,*" un message qui encouragea les Noirs à apprécier leurs attributs physiques. Bref, la lutte pour l'égalité et la liberté devait forcément passer par une acceptation de soi. Et c'est justement lorsque les Noirs ont reconnu qu'ils appartenaient à la race humaine au même titre que leurs oppresseurs qu'ils ont pu véritablement lutter pour des droits humains fondamentaux.

¹⁴ J. A. Rogers tenta d'éduquer les Noirs américains sur l'importance de l'histoire. Pour celui-ci, l'individu qui ne connaît pas ses origines dépend de l'opinion d'autrui.

Si les mouvements radicaux ont prôné cette forme de dissidence, nous tenons à signaler que certains leaders intégrationnistes avaient également pris conscience de l'importance de la fierté identitaire pour les Noirs américains (Horton 1997:173). Martin Luther King, le leader principal du mouvement des droits civiques, ne s'est jamais opposé aux arguments pour la reconnaissance identitaire qu'émettaient certains mouvements radicaux. Comme le rapporte Horton:

Although Martin Luther King believed the Black Power movement would decrease white support for the black struggle, he acknowledged that black people needed a positive sense of identity in order to advance. "Psychological freedom, a firm sense of self-esteem is the most powerful weapon against the long night of physical slavery," he said. "No Lincolnian emancipation proclamation or Johnsonian civil rights bill can totally bring this kind of freedom" (Horton 1997:173).

On voit qu'en dépit des positions différentes de ces deux tendances dans les communautés noires, cette phase, qui fut connue sous des appellations diverses, était une condition indispensable dans la lutte pour l'émancipation. Elle était une forme de "*empowerment*" dont les Noirs avaient besoin afin d'être aptes à porter de l'avant leurs revendications pour l'égalité.

C'est ainsi que les écrits de Garvey et de Fanon contribuèrent à la mise à nu de l'ampleur et de la portée de l'idéologie de la déshumanisation. Ils suscitèrent également une prise de conscience sur la nécessité de se débarrasser de ce mal psychique afin d'aller de l'avant. En incitant les opprimés à rejeter l'idéologie de l'opresseur, Fanon incitait les Noirs à valoriser leur culture et leurs particularités. Nous ne pouvons insister assez sur l'importance et la signification de ce tournant pour les communautés noires américaines. À travers l'idéologie de la déshumanisation, les Américains avaient réduit les Noirs à des sous-hommes. La hantise, la peur des représailles individuelles et collectives, notamment la peur du lynchage, avaient rendu la vie sociale des Noirs quasi impossible.

Les plaisirs les plus simples leur échappaient en raison d'une différence physique. De plus, les Blancs avaient misé sur les images de l'oncle Tom, l'image du noir bête et passif, afin de démontrer que les Noirs acceptaient et reconnaissaient la place qui leur avait été assignée. Les propos de bell hooks illustrent bien la position qui était assignée aux Noirs depuis l'esclavage et les effets de cette position infériorisante sur ceux-ci. Pour hooks:

Black slaves and later manuted servants, could be brutally punished for looking, for appearing to observe the whites they were serving, as only a subject can observe, or see. To be fully an object then was to lack the capacity to see or recongnize reality (hooks 1995:35).

C'est d'ailleurs pourquoi la phase de revalorisation fut si importante dans la lutte pour l'émancipation des Noirs américains. En les revalorisant, elle contribua à les "humaniser." Elle contribua également à exorciser les doutes et les incertitudes qui les tourmentaient. Cette étape était nécessaire car elle transforma les Noirs américains, autrefois considérés comme des objets du discours social, en sujets, en êtres humains, bref, en faiseurs d'histoire. Enfin, ce tournant entraîna la politisation du sujet noir américain. Cette phase était indispensable à la mobilisation collective des années soixante car à partir du moment où l'on reconnaît sa propre humanité, on est capable de comprendre la nécessité et l'importance de combattre pour qu'elle soit reconnue et respectée par les autres. C'est ainsi que plusieurs Noirs prirent conscience de l'importance de ce combat et décidèrent de lutter afin de faire accéder tous les Noirs à la pleine citoyenneté américaine. Et c'est dans ce contexte d'humanisation et de valorisation identitaire, influencé par les indépendances africaines, qu'émerge un être nouveau, un être qui devait pouvoir reconnaître son humanité et l'importance de celle-ci pour sa communauté, pour les générations futures. Jetons un bref regard sur le contexte politique et social dans lequel ce mouvement a émergé.

KNOWLEDGE OF SELF AND OTHERS / HISTORIQUE DU MOUVEMENT DES NOIRS AMÉRICAINS MUSULMANS

Le mouvement des Noirs américains musulmans naît avec la grande dépression des années trente. Avant que Roosevelt ne mette en vigueur son système de redistribution, les Noirs du Nord, qui étaient souvent les derniers à être embauchés, étaient les premiers à être licenciés. L'arrivée de la grande dépression entraîna un écart encore plus criant entre les Noirs et les Blancs. Le gouvernement de Roosevelt tenta d'amortir les effets de la dépression sur le peuple américain en constituant un système de redistribution afin de relancer l'économie. Cette aide aurait pu alléger le sort des Noirs. Or, la discrimination atteignit les structures responsables des programmes de redistribution. Selon Horton:

African Americans could only conclude that the so-called New Deal was indeed a raw deal. Although all Americans benefited from the massive federal effort to aid the unemployed and destitute, racial discrimination ensured that such benefits would reach African Americans on slow freight. Only during the mid-1930s would African Americans gain broader access to the New Deal social programs (Horton 1997:133).

C'est ainsi que les Noirs se tournèrent vers les églises qui accordaient une aide aux familles dépourvues. Dans ces lieux, ils furent introduits à la théologie noire et aux idées des autres mouvements plus radicaux qui offraient comme alternative, la séparation territoriale des Noirs américains.

Parmi les mouvements sécessionnistes figuraient le mouvement des Noirs américains musulmans. En plus de dénoncer les problèmes économiques que rencontraient plusieurs Noirs, il mettait en évidence que les Noirs, qui résidaient dans le Nord des États-Unis, avaient toujours eu plus

d'avantages que les Noirs du Sud. Ils avaient le droit de vote et leurs salaires étaient plus élevés que ceux du Sud bien avant les droits civiques. Toutefois, malgré cette différence statutaire, ils n'avaient pas accès aux mêmes droits et services que les citoyens blancs du Nord. Ceci explique l'attraction pour le mouvement des Noirs américains musulmans. Rapportons quelques faits sur ce mouvement.

Le mouvement connu sous le nom "*The nation of Islam*," naît dans les bas quartiers de Détroit dans les années trente avec l'apparition d'un marchand de tissu (Clegg 1997:21) . En utilisant l'argument de la provenance de ses tissus qui est selon lui, la terre d'origine des Noirs, le marchand arriva non seulement à se constituer une clientèle fidèle mais fondera également un des mouvements les plus puissants que connaîtront les Noirs américains. Bien que l'identité de cet individu ne sera jamais confirmée, le prophète Farad constituera pour plusieurs générations, le père fondateur d'une nouvelle identité, d'une identité religieuse et nationale qui représentera une arme puissante pour plusieurs Noirs américains contre leur oppresseur (Clegg 1997:22-23). En faisant usage d'une théologie reposant fortement sur un discours de discrimination à l'égard des Blancs, Farrad et Elijah Muhammad, son successeur, opéreront une reconstruction du discours social et des origines des Noirs en leur conférant une identité non plus d'infériorité raciale mais de supériorité raciale. Par leur littérature, leurs discours publics ainsi que les entrevues accordées au peuple américain, les Noirs musulmans contribueront à la transformation du noir américain en sujet politique.

Nous avons vu dans la section antérieure que l'émancipation nécessitait la reconstruction, la revalorisation de l'histoire des Noirs américains et une rupture avec l'histoire et l'identité que leur avait conférées la nation américaine. C'est justement ce qu'offrait le mouvement des Noirs américains

musulmans à leurs frères et soeurs racialisés. En leur présentant une explication autre que celle de la race inférieure ou de la volonté de Dieu pour rendre compte des torts subis, le mouvement leur permettait de donner un sens à leur vie terrestre. De même, la représentation de Dieu comme étant un homme noir rendait caduques les explications habituelles. Selon Clegg:

...the portrayal of God as a black man served two purposes, both designed to facilitate the recruitment of members. First, the depiction stressed that African-Americans were as close to being divine as any other group and had a history that went back further than slavery in the United States. Second, the portrayal of God as man, made of flesh and blood, and his construction of the universe conveyed the idea that human beings had the power to affect their environments, for better or for worse (Clegg 1997:43).

Cet aspect du mouvement, c'est-à-dire la représentation d'un Dieu noir introduisit un tournant significatif dans la pensée religieuse des Noirs américains.

C'est ainsi que le mouvement prit de l'ampleur à travers les années. Son message était axé sur l'amélioration de soi. Il était dirigé vers les classes les plus démunies, donc les prisonniers, les exclus... Pour Elijah Muhammad, ces individus ayant vécu les pires horreurs de l'idéologie de l'infériorisation étaient les mieux placés pour comprendre la nécessité de la séparation territoriale. Ils étaient également le groupe le plus apte à s'opposer au système américain car il n'avait rien à perdre. Contrairement aux intégrationnistes, qui étaient, dans les plupart des cas, membres de la bourgeoisie noire, les classes inférieures ne désiraient pas forcer une intégration non voulue dont ils ne bénéficieraient aucunement. En dépit de ses nombreux efforts, le gouvernement n'arrivera pas à décimer le mouvement.

Pour légitimer sa requête pour l'autonomie territoriale, Elijah Muhammad fit l'acquisition de nombreuses propriétés. Pour celui-ci: *"Though the grocery store, restaurant, and bakery were small concerns and employed only a handful of the Muslims, they still heralded as examples of what blacks could do for themselves without having to demand anything of the devil or resort to him"* (Clegg 1997:99). Cet aspect du mouvement des Noirs américains musulmans est très important. L'idée selon laquelle il revenait aux Noirs de s'auto-déterminer était un élément capital de la doctrine du mouvement. Pour bon nombre de Noirs américains, ce mouvement se différençait des autres mouvements par la vision d'eux qu'il propageait. Il leur faisait croire que s'ils le désiraient véritablement, ils pouvaient modifier leur vie sociale, leur entourage, bref, leur communauté. Au fait, le mouvement des Noirs américains musulmans n'était pas le premier mouvement à insister sur le travail sur soi, *self-help*. Bien avant, Marcus Garvey et Booker T. Washington, dont nous avons parlé antérieurement, avaient insisté sur l'importance de l'auto-affirmation. Pour Washington, les Noirs devaient cesser d'attendre que les Blancs leur accordent les conditions nécessaires pour leur émancipation. Ils devaient par leurs propres efforts travailler à la modification et à la transformation de leur communauté. Qu'il s'agisse de réformes dans les milieux scolaires, de l'acquisition de propriétés, ou encore d'encourager la consommation chez les commerçants Noirs avec les *"buy black campaigns,"* les Noirs devaient eux-mêmes contribuer à leur essor économique et social. Bref, le mouvement des Noirs américains musulmans avec ses capacités organisationnelles et son recrutement auprès des jeunes gens issus des masses populaires, cherchait à inculquer aux communautés noires la nécessité de dépendre de soi et non des autres (Van Deburg 1997:97).

RELIGIOSITÉ ET PARADIS TERRESTRE

If any wish to plunge me into the wretched incapacity of a slave, or murder me for the truth, know ye, that I am in the hand of God, and at your disposal. For what is the use of living when in fact I am dead. -David Walker's Appeal to the Coloured Citizen of the World (Robinson 1997:45).

L'idée de transcendance a toujours occupé une place importante dans l'imaginaire des Noirs américains. D'une part, ils croyaient à l'être transcendant, Dieu; d'autre part, au monde de la transcendance, le paradis céleste. Les Noirs américains, dont la plupart étaient des chrétiens, croyaient qu'ils seraient récompensés dans le monde de l'au-delà. "Heureux les pauvres," disait Jésus, "car le royaume de Dieu est à eux." Cette croyance les maintenait dans une attitude de résignation à l'égard de leur vie terrestre. Or, contrairement aux religions chrétiennes, les Noirs américains musulmans ne croyaient pas à une vie physique après la mort. Pour ces derniers, la rédemption s'obtenait lorsqu'on acceptait de reconnaître la sainteté d'Allah et lorsqu'on acceptait de rompre avec la culture, les traditions et les habitudes de la race démoniaque.

En fait, nous retrouvons dans cette croyance une des grandes ambiguïtés de la doctrine du mouvement des Noirs américains musulmans. Ces derniers croyaient pourtant au mythe de la création de la race démoniaque, au mythe de Yacub¹⁵ et de l'Armageddon¹⁶, c'est-à-dire le retour du prophète, de la destruction du peuple infidèle, à l'instar de la destruction de Sodome et Gomorrhe au temps de Lot, ainsi qu'à la sainte croyance en la tribu de Shabazz. Au fait, le mythe de Yacub et celui de

¹⁵ Dans la doctrine des musulmans Noirs Américains, Yacub représente le diable.

¹⁶ Le mythe de l'Armageddon est la prophétie du retour du dernier prophète. Farrad, dans une soucoupe volante et la condamnation des Américains pour le tort fait à la tribu de Shabazz, c'est-à-dire aux Noirs américains.

l'Armageddon constituait des éléments importants pour la constitution de l'identité du sujet. À travers l'histoire d'un peuple choisi, les leaders pouvaient accorder aux Noirs la reconnaissance que les institutions américaines, même après le changement de la législation en 1964, ne voulaient leur conférer. Or, pour les Noirs américains musulmans, s'il y avait un paradis ou un enfer, ceux-ci étaient terrestres. Selon Clegg:

In accordance with Muslim doctrine, heaven and hell were not places that could be reached only through death or like after death. Rather, paradise and perdition were conditions of life on earth. According to the wise scientists of the Black Nation, the earth was and will always be the home of the black man and his creation, the white man, and life on the planet was what they made it. A heavenly state of being could be achieved through the embracing of Islam, which would satisfy the so-called Negroes' most basic desires for "good homes, money and friendship in all walks of life." The resurrection that the Bible refers to is not a physical resurrection -for there is no life after the grave- but a mental resurrection in which the mentally dead, the ignorant, whom the devil's falsehood has killed are taken from the benighted tomb into the garden of divine truth. Like heaven, a state of hell could also be reached while one was still alive on earth (Clegg 1997:64).

Ceci explique pourquoi les dirigeants du mouvement ont consacré et consacrent encore tant d'efforts à transformer leur condition terrestre et celles de leur communauté d'adhérents. Cette partie de la doctrine, aussi minime soit-elle, joue un rôle prépondérant dans la lutte des Noirs américains musulmans. Car tout compte fait, c'est lorsqu'on confère aux richesses terrestres une importance que leur présence détermine le statut, soit celui du peuple choisi, soit celui des rejetés de Dieu.

Maintenant que nous avons examiné les manifestations des mouvements sociaux dans les communautés noires américaines depuis le début du siècle, nous ferons un examen plus détaillé des discours prononcés par les protagonistes du mouvement des Noirs américains musulmans. Ceci nous permettra de comprendre l'ambiguïté qu'entraîne l'utilisation de notions pures telles

communautarisme et libéralisme dans l'analyse de ce mouvement social. Nous verrons que le mouvement des Noirs américains musulmans, loin de reposer uniquement sur la dimension de la communauté, comporte une face lumière par sa détermination d'obtenir l'égalité authentique pour les Noirs américains qui se traduit par son projet d'autonomie territoriale. Pour ce faire, nous examinerons les discours de deux leaders du mouvement, Elijah Muhammad et Louis Farrakhan, ainsi que ceux prononcés par Malcolm X, le premier porte-parole national du mouvement des années soixante.

Nous tenons toutefois à rappeler que le mouvement des Noirs américains musulmans regroupe une infime partie¹⁷ des communautés noires américaines. Les Noirs américains représentent 12% de la population américaine (Grolier 1996). En outre, tous les Noirs américains n'adhèrent pas à la vision religieuse et politique du mouvement. Toutefois, ce mouvement a le mérite de contribuer à l'élaboration d'une alternative pour les communautés noires américaines. Poursuivons avec l'analyse des discours.

¹⁷ L'encyclopédie électronique Grolier 1996 indique qu'en 1975 il y avait 150 000 à 200 000 Noirs américains musulmans aux États-Unis.

LA THÉMATIQUE DE L'ISLAM DANS LES DISCOURS DES NOIRS AMÉRICAINS MUSULMANS

Le bref aperçu de la trajectoire du mouvement des Noirs américains musulmans nous permet d'appréhender les diverses composantes de ce mouvement complexe certes mais dont la forme n'échappe pas à la logique des mouvements sociaux contemporains. Dans ce chapitre nous tenterons de faire une analyse plus pointue des discours de trois protagonistes du mouvement afin de relever la dualité de leur discours c'est-à-dire, la façon dont le communautarisme se mêle au libéralisme pour constituer le noyau du mouvement des Noirs américains musulmans. Bien que nous procéderons à une analyse par auteur, nous utiliserons le cadre analytique exposé au premier chapitre dans le but de démontrer l'interdépendance, l'influence réciproque des trois axes du triangle de Wiewiorka et la façon dont leurs présences se manifestent dans les discours des Noirs américains musulmans. Malgré leur apparence contradictoire, l'analyse de l'ensemble des discours nous permettra d'appuyer notre hypothèse soit, l'articulation de deux conceptions opposées dans la constitution du mouvement des Noirs américains musulmans. Ainsi, dans ce chapitre nous examinerons le thème de l'islam dans les discours émis par Elijah Muhammad, Malcolm X et Louis Farrakhan.

DIFFICULTÉS ET LIMITES DE L'ÉCHANTILLON

Avant d'amorcer l'analyse des discours, nous tenons à préciser les difficultés rencontrées lors de l'échantillonnage des textes. Dans un premier temps, nous avons tenté de choisir les textes les plus connus du mouvement des Noirs américains musulmans. Cependant, le choix n'a pas été facile. Dans le cas de certains auteurs, nous étions contrainte à utiliser les textes qui étaient à notre disposition en raison de la rareté de certains types de textes. Par exemple, les textes d'Elijah

Muhammad, le père fondateur du mouvement, étaient rares. Nous étions alors contrainte à faire l'utilisation de textes provenant d'oeuvres bibliographiques et de textes publiés sur l'internet. Par ailleurs, vous remarquerez dans ce chapitre que les citations sont très fréquentes. Par souci d'authenticité et dans le but de faire ressortir les éléments du discours les plus importants nous avons préféré citer.

Nous n'avons pas éprouvé de difficulté à trouver les textes de Malcolm X. Cependant, l'abondance des textes rendait le choix des documents parfois difficile et complexe. Or, nous avons pu sélectionner une série de textes qui démontrent explicitement la contribution de cet homme au mouvement mais aussi la relation qu'il entretenait avec les médias et les intellectuels de l'époque. Afin de ne pas biaiser l'étude, nous avons pris soin de ne pas utiliser les discours qu'il a prononcés après qu'il ait formellement quitté le mouvement en 1964.

Dans la sélection des discours de Farrakhan, nous nous sommes heurté aux appréhensions généralisées qui règnent à l'égard de cet homme. De toute évidence, les opinions sur la situation des Noirs américains de Louis Farrakhan, loin de faire l'unanimité, ont généré une panoplie d'ouvrages très critiques à son égard et à l'égard du mouvement. C'est pourquoi nous avons tenté, dans la mesure du possible, de trouver des textes écrits par Farrakhan lui-même afin de rapporter ses idées sans qu'elles soient biaisées par les préjugés existants.

LE THÈME DE L'ISLAM DANS LES DISCOURS DES NOIRS AMÉRICAINS MUSULMANS

L'Islam émerge dans les communautés noires américaines au Nord des États-Unis à une période où la disparité entre les races se faisait le plus sentir. Elle représentait de prime abord, une possibilité de rupture avec la société dominante. Elle permettait d'oublier les origines, du moins celles que leur avaient conférées les pères fondateurs de l'Amérique. Elle permettait de rompre avec un lourd passé d'infériorisation raciale marqué par la rupture avec les origines ancestrales, l'arrivée sur un territoire inconnu et l'esclavage. Il faut dire que l'Islam ne voulait pas pour autant dire de faire table rase¹⁸ des traditions historiques mais au contraire de se les approprier en créant librement une nouvelle culture sans dépendre du passé mais sans non plus le nier. Par l'entremise de l'Islam, certains Noirs américains ont construit des mythes leur permettant ainsi de magnifier l'importance d'une nouvelle lutte. Une lutte qui ne vise pas l'intégration dans la société américaine mais une lutte nourrie par une religion mobilisatrice qui cherche à transformer la situation des Noirs dans la société américaine. C'est ainsi que par l'Islam bon nombre de Noirs américains se sont appropriés leur histoire de manière créative en l'adaptant à leurs besoins. Dans un sens, l'Islam permettait la restauration de la dignité humaine des Noirs américains en facilitant la création d'une nouvelle identité. Il devient alors le vecteur des grands principes de justice sociale qui ont toujours été niés aux Noirs américains. Car, pour les Noirs américains musulmans, seul l'Islam pouvait renverser le rapport de domination existant (Kepel 1997:22).

¹⁸Dans la conception cartésienne, faire table rase signifie se défaire des opinions reçues, en commençant à douter.

LES PÈRES FONDATEURS ET L'IDÉE DU RENONCEMENT

Les Noirs américains musulmans reconnaissent le prophète Farad comme le fondateur de leur mouvement. Ce marchand de tissu, qui apparut dans les rues de Détroit dans les années trente, enseigna aux membres et adhérents du mouvement l'amour de soi qui, selon lui, nécessitait un certain renoncement; un renoncement qui impliquait une rupture avec la culture américaine. Pour celui-ci, il fallait renoncer aux habitudes alimentaires malfaisantes responsables de la mort précoce de nombreux Noirs américains. Il fallait aussi renoncer à cette façon malade dont ils avaient l'habitude de se représenter en adoptant des comportements destructifs, cherchant dans la consommation abusive de narcotiques et la criminalité une sorte d'*empowerment* que la société américaine leur avait nié. Selon Farad, le soin du corps physique et psychologique permettrait aux Noirs de résister à l'insalubrité de leurs habitations et permettrait ainsi une espérance de vie plus longue. En misant sur des arguments de reconnaissance, Farrad arriva à construire une communauté d'adhérents. Et lors de sa disparition, en 1934, Elijah Muhammad assumait la succession.

LE DISCOURS IDENTITAIRE D'ELIJAH MUHAMMAD

L'enseignement de l'Islam fut une des préoccupations premières d'Elijah Muhammad. Ce dernier avait pour objectif de constituer à partir de cette religion une nouvelle identité en conscientisant les Noirs sur leur appartenance sacrée. Gilles Kepel dans son livre intitulé, *Allah in the West*, explique le rôle que jouait l'Islam à l'époque: "*Islam served as a means of breaking with the dominant society*" (Kepel 1997:22). C'est pourquoi Elijah Muhammad, sa vie durant, tenta de dévoiler le complot du gouvernement américain et la participation de la société américaine au

dépérissement des communautés noires. Pour Muhammad, en biaisant le contenu de la Genèse¹⁹, les Américains blancs ont pu tromper les Noirs avec les discours religieux en leur faisant croire qu'ils étaient issus d'une race impure, descendants de Cham²⁰, le fils maudit de Noé. À la différence des chrétiens, Elijah Muhammad dans son livre intitulé *Original Man*, explique que les Noirs sont les descendants de la tribu de Shabazz -voir chapitre précédent.- Ils étaient également les premiers êtres humains sur la terre, soutenait Elijah Muhammad. Bref, la réinterprétation de l'histoire permettait aux Noirs américains musulmans de faire basculer l'idée de l'antériorité du don de Dieu aux Blancs.

Contrairement à ceux qui embrassent la version biblique, les Noirs américains musulmans adhèrent à une vision scientifique plus près du big bang que celle de la création biblique. Pour Muhammad, la tribu de Shabazz est advenue lorsque une grande explosion a suscité la division de la planète en deux sections; l'une devint la lune et l'autre la terre (Kepel 1997:24). La tribu s'établit d'abord dans la vallée du Nil en Égypte qui était à l'époque la cité sainte; la Mecque occupe désormais ce rôle (Van Deburg 1997:99). Il est intéressant de noter que ce discours qui pourrait paraître farfelu pour plusieurs est en effet le début du fondement d'une identité noire américaine en rupture totale avec celle que leur avait conférée les Américains blancs. Bien que la genèse du mouvement fait allusion aux dieux, Allah et Yacub, les Noirs américains musulmans adhèrent à

¹⁹ La Genèse est le premier livre de l'Ancien Testament. Ce livre raconte la création.

²⁰ Plusieurs théories anthropométriques furent élaborées sur la polygenèse de la race humaine. Un certain Cadwell élaborait une théorie qui postule que les Noirs sont apparus sur la terre 483 ans après la création. Selon l'auteur, les Noirs sont une espèce dégradée et la supériorité des Blancs était due à l'antériorité du don de Dieu dès les premiers moments de la création.

l'explication quasi-scientifique²¹ sur l'apparition des êtres humains sur la terre. En adhérant à l'explication scientifique, Elijah Muhammad permettait aux adeptes du mouvement de rompre avec l'idée que les Noirs étaient le peuple issu de la malédiction de Cham, 483 ans après la création d'Adam et que la supériorité des Blancs était issue de l'antériorité du don de Dieu. Ainsi, l'identité religieuse qui avait longtemps servi à expliquer la discrimination faite aux Noirs devint pour Elijah Muhammad et ses disciples un outil susceptible de créer une nouvelle identité pour les Noirs américains; une identité non pas d'infériorité raciale mais de supériorité raciale.

DISCOURS D'APPROPRIATION DE L'HISTOIRE

La notion de génocide est très présente dans les discours d'Elijah Muhammad. Si elle n'est pas toujours explicite, elle est toutefois évoquée dans les mythes mobilisateurs notamment le mythe de Yacub. Le livre de Gilles Kepel rapporte que selon Elijah Muhammad, depuis la nuit des temps, Yacub avait entrepris la destruction de la tribu de Shabazz en souillant les femmes et en tuant les nouveaux-nés Noirs. C'est ainsi qu'un nombre important de la population des Noirs fut anéanti et que la race impure, c'est-à-dire les enfants issus de ces unions, devint majoritaire (Kepel 1997:25). Les Blancs vécurent deux mille ans en Europe avec le but unique d'assujettir toute forme de vie terrestre. C'est là qu'ils ont conçu leur deuxième plan d'éradication de la race noire soit, la traite des esclaves. Selon Elijah Muhammad:

...worse was to come in the American plantations, where the white masters tried again to eliminate the race of the original men, the Blacks descendants of the tribe of Shabazz, just as Yacub had done on Patmos by fornicating with their slave women, they created a bastard race whom they named Negroes (Kepel 1997:25).

²¹ La croyance à l'explication scientifique ne les empêchera pas d'avoir recourt au mythe de la création pour expliquer l'apparition des Blancs.

Enfin, en Amérique, Dieu, incarné dans la personne de Farrad, apparut sur la terre afin de restaurer la race déchue. Selon Elijah Muhammad: *"In 1930, the original men, lost in the wilderness of the North America, were refound by God incarnate in the person of Fard and identified by him as the Nation of Islam"* (Kepel 1997:25).

Le discours historique du mouvement est également traversé par des discours apocalyptiques, ce que nous nommerons les discours sur le châtimeut. À travers les discours sur le châtimeut, les Noirs américains musulmans avaient pour but de démontrer aux Blancs qu'ils possédaient des recours susceptibles de susciter la terreur et l'obéissance. Au fait, l'histoire de la religion dans la société américaine nous démontre que cette forme de pouvoir symbolique a été utilisée à plusieurs reprises dans le but de contrôler et maintenir l'ordre si nécessaire au bon fonctionnement de toute société. Voilà pourquoi Elijah Muhammad tentait de diffuser l'idée selon laquelle les Blancs seraient punis lors du retour de Allah. C'est ainsi que cessera la domination des Blancs sur les Noirs et donc la fin de la suprématie de la race blanche, soutenait Elijah Muhammad. Pour expliquer ses propos, contraires aux principes des musulmans orthodoxes, Elijah Muhammad utilisait des textes de l'Ancien Testament notamment du livre de l'Exode. Des comparaisons étaient faites entre le pharaon de l'époque et le président Eisenhower. Ces textes permettaient à Elijah Muhammad de se présenter comme un sauveur, comme le Moïse des Noirs américains, comme celui qui allait les conduire à la terre promise. À l'instar des Égyptiens de l'Ancien Testament, les Américains blancs seraient punis pour les torts faits aux Noirs.

En effet, le discours de l'esclavage des Hébreux en Egypte fut utilisé à plusieurs reprises afin

de démontrer que Dieu, qui est juste, libérerait les Noirs de leur esclavage non pas physique mais psychologique. Comme Moïse s'était rendu auprès de Pharaon pour lui demander de libérer son peuple, "let my people go," de la même façon Elijah Muhammad demandait aux dirigeants américains de laisser les Noirs créer leur propre état sur le sol américain. Mais la dureté de Pharaon entraîna la malédiction de l'Égypte et une série de fléaux sur le peuple égyptien. À l'instar de l'Égypte, le châtement de l'Amérique pour le tort fait au peuple noir, à la tribu de Shabazz, sera grand, soutiennent les Noirs américains musulmans. C'est ainsi qu'à travers cette croyance à un Dieu unique, un Dieu juste, c'est-à-dire par l'utilisation des prophéties en faisant des analogies entre la société américaine de l'époque et les histoires de l'Ancien Testament, les Noirs américains musulmans aborderont le thème de la séparation territoriale. Comme l'évoque Malcolm X dans un de ses discours -*God's*

Judgment of White America-:

Just as we believe in one God, whose proper name is Allah, we believe also that this one God has only one religion, the religion of Islam. We believe that we are living in the time of prophecy fulfillment the time predicted by the ancient prophets of God, when this one God would use his one religion to establish one world... which only means: a world of universal brotherhood that will be based upon principles of truth, freedom, justice, equality, righteousness, and peace (Karim 1971:124).

Il est intéressant de noter que bon nombre des discours d'Elijah Muhammad sont des discours propres aux groupes communautaires. Le premier souci est souvent de se définir en tant que groupe, d'identifier les particularités qui le différencient en tant que groupe minoritaire. Dans le cas des Noirs américains, depuis leur arrivée sur le sol américain, leur différence ontologique avait été l'objet d'une discrimination terrible. Ainsi, il n'était pas étonnant que cette différence soit utilisée pour renverser le rapport de domination. Le défi des Noirs américains musulmans était de transformer cette différence dénigrante en fierté identitaire. C'est pourquoi il était nécessaire de reconstituer la

mémoire collective des Noirs américains en réinventant l'histoire et en la réécrivant. Cela nous permet de comprendre l'apparition subite, dans les discours d'Elijah Muhammad, d'une très forte subjectivité tels, la mythologie de la création, le mythe de la supériorité raciale de la tribu de Shabazz. Muhammad adaptait ses discours afin qu'ils puissent susciter une action des communautés noires défavorisées et donc qu'il puisse lui-même être soutenu dans son projet d'autonomie territoriale. C'est également au même moment que survint la doctrine de la purification des *Black muslims*.

UNE NOUVELLE IDENTITÉ

La doctrine de la purification contribua énormément à la restauration de la dignité humaine des Noirs américains musulmans. Cette doctrine interdisait aux adeptes du mouvement de consommer certains aliments tels le porc, l'alcool, le chou, les crevettes, les noix et bien d'autres produits qui étaient considérés comme nocifs pour leur santé. Pour Elijah Muhammad, les mauvaises habitudes alimentaires, qui avaient été transmises aux Noirs par les Blancs, faisaient parties du plan d'éradication de la race noire. Quoique ces interdits n'étaient pas conformes aux interdits de l'Islam orthodoxe, ils étaient toutefois nécessaires dans le processus de rupture des Noirs américains musulmans. Selon Kepel, "*None of these foods is Islamically prohibited; the objective is to create a new Black individual, conscious of belonging to the Nation of Islam, and breaking in his daily existence with the traditional so-called Negro of the South, as defined in his diet*" (Kepel 1997:30). Nous verrons ultérieurement que ces idées de purification seront reprises dans les discours de Louis Farrakhan sous la forme d'une lutte contre l'obésité. Selon Kepel: "*In the summer of 1991, Farrakhan followed this tradition by launching a war on obesity held responsible for the degenerative diseases affecting poor Black Americans*" (Kepel 1997:31). L'objectif de Farrakhan était de conscientiser les Noirs à la

portée des torts engendrés par la culture américaine. Et l'Islam leur offrait le cadre nécessaire pour édifier cette nouvelle identité collective. C'est pourquoi la rupture sur tous les plans devait être totale, affirme Farrakhan. Car pour les Noirs américains musulmans l'émancipation des Noirs américains passait par une rupture spirituelle et matérielle. Comme l'explique Kepel:

Islam is the name given by the so-called Negroes' to the absolute otherness they wish to give to their identity, because of the long history of antagonism between the Christian universe and their own. It is at this level that the Black Muslims' discourse moves from the biblical register to the Islamic exemplar. The biblical vocabulary was necessary, because it was the only meaningful reference for Black Americans brought up in the Protestant tradition; preaching directly from the Koran would have meant nothing to them. But once the biblical vocabulary had been used to establish the account of Black suffering and the demonization of whites, reference to Islam allowed the Black Muslims to highlight the break with white society by introducing a field of reference completely outside white culture (Kepel 1997:28).

Ces nombreuses doctrines, celle de la purification et de la constitution d'une identité qui rompt avec l'identité américaine menèrent Elijah Muhammad à faire l'acquisition de nombreux commerces, magasins d'alimentation et restaurants qui avaient pour objectif de vendre les produits conformes à la doctrine du mouvement.

En somme, bien que les discours évoqués ne représentent qu'une infime partie de la totalité des discours prononcés par Elijah Muhammad, ils nous permettent toutefois de comprendre les débuts du mouvement. La définition de la communauté au sens pur, comme un endroit clos, fermé et dont les frontières qu'érigent les membres ne peuvent admettre les individus qui ne s'inscrivent pas dans la définition restreinte de la communauté. Lorsque la communauté est fermée, le dialogue avec l'autre est quasi-inexistant; l'objectif est de créer une identité homogène qui résiste aux circonstances du moment. C'est la raison pour laquelle, Elijah Muhammad a jugé nécessaire de s'approprier l'histoire

passée, d'inventer une histoire différente faisant basculer le discours d'infériorité des Noirs pour le substituer par un autre; celui de la sainte tribu de Shabazz. En bref, Elijah Muhammad est celui qui a le plus contribué à la constitution de l'identité collective reposant fortement sur un Islam adapté à la réalité sociale des Noirs américains, un Islam révolutionnaire du moins par la façon qu'il a su transformer des Noirs américains, provenant de milieux défavorisés, en sujets politiques.

Elijah Muhammad a grandement contribué à la constitution de l'identité collective. Il a également amorcé un dialogue avec la nation américaine en s'ouvrant aux leaders intégrationnistes. Ces échanges avec plusieurs activistes font preuve de son ouverture. Cela lui a permis de faire part de ses aspirations pour les Noirs américains non seulement aux intégrationnistes mais également au peuple américain et donc de justifier sa revendication d'autonomie territoriale. Et comme nous avons tenté de le démontrer au deuxième chapitre, même Martin Luther King a reconnu la légitimité et l'importance de l'autonomie des Noirs américains vers la fin de sa vie.

L'ISLAM RÉVOLUTIONNAIRE DANS LES DISCOURS DE MALCOLM X

Malcolm X, porte-parole du mouvement des Noirs américains musulmans de 1959 à 1963, joua un rôle important dans la mobilisation que connut le mouvement dans les années soixante. Il se convertit à l'Islam alors qu'il était incarcéré pour vol. Lorsqu'il fut libéré en 1952, il rejoignit le mouvement et devint un de ses plus grands défenseurs jusqu'à sa dissociation formelle du mouvement en 1964.

Si Malcolm X fut surtout connu comme un activiste des luttes sociales des années soixante,

il consacra pourtant une très grande partie de sa vie à prêcher l'Islam aux Noirs américains (Grolier 1996). Or, l'Islam que prêchait Malcolm X était différent de celui des adeptes de l'intégrisme du Moyen-Orient. Son Islam était plutôt une forme de spiritualisme ésotérique qui se traduisait dans des discours mobilisateurs du mouvement. Par son charisme et son éloquence, Malcolm X fit du projet de société des Noirs américains musulmans une cause célèbre et contribua, plus que tout autre, à la notoriété du mouvement. Sa mort tragique fit de lui une légende. Instigateur de la philosophie *black power*, ses aspirations devinrent celles de bien des jeunes des ghettos. Dans cette section, nous explorerons la pensée de Malcolm X sur l'Islam et les Noirs américains.

Bien que la religion à laquelle Malcolm X adhérait est représentée comme une religion révolutionnaire, force est de constater que celle-ci comporte plusieurs facettes qui risquent de sembler, par moment, contradictoires. Dans son discours prononcé à l'université Harvard lors du Forum du 24 mars 1961, Malcolm X explique que l'expérience pénible de l'esclavage fait partie du plan de Dieu:

We believe that the miserable plight of the twenty million black people in America is the fulfillment of the Divine prophecy. We believe that the serious race problem that the Negro's presence here poses for America is also the fulfillment of the Divine prophecy. We believe that the presence today in America of the Honorable Elijah Muhammad, his teaching among the twenty million so-called Negroes, and his naked warning to America concerning her treatment of these twenty million ex-slaves is also the fulfillment of the Divine prophecy. Therefore, when Mr. Muhammad declares that the only solution to America's serious race problem is complete separation of the two races, he is reiterating what was already predicted for this time by all the Biblical prophets (Epps 1991:116).

Malcolm X tenta d'illustrer ses propos en utilisant l'histoire des esclaves hébreux en Égypte. Selon Malcolm X, à l'instar des Hébreux, les Noirs avaient été induits en esclaves afin d'accomplir la

prophétie de Dieu. Ainsi, poursuit Malcolm X, lorsqu'Elijah Muhammad déclare que la seule solution aux problèmes raciaux Américains est la séparation totale, il ne fait que réitérer les révélations des prophéties bibliques (Epps 1991:116). Or, l'esclavage n'est pas éternel. Comme Dieu avait libéré et conduit Israël à la terre promise, il libérera les Noirs américains et leur allouera un territoire. La religion qui représentait un moyen d'évasion à l'époque de l'esclavage se transforma en outil susceptible de changer la vie terrestre des Noirs en Amérique, soutient Malcolm X.

Lors du même discours, Malcolm X tenta d'expliquer la nature du dialogue inter-ethnique que les Noirs américains musulmans avaient entrepris avec l'opresseur. Ce dialogue était, à son avis, nécessaire pour l'émancipation des Noirs en Amérique. De fait, Malcolm X croyait que la place des Noirs était hors de l'Amérique. Toutefois, pour celui-ci, il fallait mettre en place les conditions pour l'égalité en Amérique car le projet du retour en Afrique était un projet à long terme. Il est intéressant de noter que bien que les Noirs américains musulmans préconisent que le Coran soit leur livre saint, l'idée de l'acquisition d'États américains correspondait à l'histoire des quarante ans d'Israël dans le désert avant de se rendre à la terre promise. Aussi, le bon berger c'est-à-dire, Elijah Muhammad représentait le Moïse des Noirs en Amérique. Il était donc responsable d'orienter le peuple vers la meilleure solution soit, l'acquisition de territoires en Amérique. Selon Malcolm X:

It is written too in your own scriptures that this prophetic figure would not be raised up from the midst of the educated class, but that God would make his choice from among the lowly, uneducated, downtrodden, oppressed masses, from among the lowest element of America's twenty million ex-slaves (Epps 1991:118).

Il poursuit:

It would be as in the days when God raised up Moses from among the lowly hebrew slaves and commissioned him to separate his oppressed people from a slave master

named Pharaoh. Moses found himself opposed by the scholars and scientists of that day, who are symbolically described in the Bible as Pharaoh's magicians (Epps 1991:118).

Malcolm X savait évidemment que l'Islam qu'il prêchait n'était pas conforme à l'Islam orthodoxe. Toutefois, il n'avait pas comme seul but d'enseigner la religion Islamique aux Noirs américains mais bien de justifier la position et l'idéologie de son mouvement. C'est d'ailleurs pourquoi bon nombre de ses discours portaient non seulement sur l'Islam mais également sur la séparation territoriale perçue par les Noirs américains musulmans comme le seul moyen de constituer une société juste pour les Noirs américains.

En effet, Malcolm ne s'est jamais limité à rappeler les histoires de l'Ancien Testament pour justifier le mouvement, il utilisa également la vie de Jésus de Nazareth et celle du prophète Muhammad: "*The dispensation preached by Jesus two thousand years ago ushered in a new type of civilisation, the Christian civilization, better know as the Christian world*" (Epps 1991:119).

Il poursuit:

The holy prophet Muhammad came six hundred years after Jesus with another dispensation that did not destroy or remove the Christian civilization, but which put a dent in it, a wound that had lasted even until today. Now, today, God has sent Mr. Elijah Muhammad among the downtrodden and oppressed so-called American Negroes to warn that God is again preparing to bring about another great change, only this time it will be a final change -Harvard Law School Forum of 24 March 1961- (Epps 1991:119).

Malcolm tente de décrire l'avènement d'Elijah Muhammad comme la donne nécessaire à l'émancipation des Noirs américains. Elijah Muhammad représente le dernier prophète, envoyé par Dieu. Il base son argument sur l'idée que Dieu dans toute l'histoire biblique a toujours su répondre

aux cris des opprimés. À plusieurs reprises ces arguments seront réitérés afin de faire comprendre aux Noirs qu'à la différence de ce qu'on leur avait fait croire, ils étaient un peuple saint, ils avaient une appartenance sacrée et qu'un jour l'identité noire, celle de la tribu de Shabazz, serait restaurée, reconnue et respectée. Ainsi, en faisant la comparaison entre le parcours d'Israël dans le désert et le séjour des Noirs en Amérique, Malcolm prophétisait sur le destin collectif des Noirs. Dans les textes religieux, les Noirs américains musulmans trouvaient de quoi construire une nouvelle identité noire américaine ainsi que les éléments nécessaires dans la construction d'une fierté identitaire. Ils trouvaient également de quoi raviver les passions et susciter une action des communautés noires américaines. C'est pourquoi dans ce même discours -March 24, 1961- Malcolm X évoquera la nécessité que les Noirs américains connaissent leur histoire et donc leurs origines sacrées. Selon Malcolm: *"We must have a thorough knowledge of the true origin and history of the white Christian religion as well as an understanding of the Islamic religion that prevails primarily among our brothers and sisters in Africa and Asia"* (Epps 1991:121). La valorisation de l'identité noire américaine c'est-à-dire la reconstruction identitaire et l'appropriation de l'histoire noire américaine, représentaient pour les Noirs américains musulmans des éléments indispensables au projet d'autonomie territoriale. Car, pour eux, l'émancipation n'était possible qu'en réécrivant l'histoire. Et la religion islamique leur offrait le cadre nécessaire pour rompre avec la culture dominante.

Malcolm X avait une opinion très particulière sur le rôle que devait jouer la religion. Pour ce dernier, la religion était nécessaire à la cohésion du groupe:

...we have found that this religion creates more unity among our people than any other type of philosophy can do. At the same time, the religion of Islam is more successful in eliminating the vices that exist in the so-called Negro community, which destroy the

moral fiber of the so-called Negro Community -discours du 18 mars 1964 (Epps 1991:140).

Dans une autre conférence prononcée, il affirmera que l'ennemi premier de l'Islam des Noirs américains musulmans n'est pas l'hérésie mais bien tous ceux qui nient l'égalité de traitement aux Noirs. Selon Malcolm:

Any difference that we have we should take them behind the door, or any argument that we want to engage in among ourselves should be done behind the door. Instead, we need to present a common front against a common enemy, and the common enemy of the black, brown, red, and yellow man is anyone standing in the way of our freedom. Anyone standing in the way of our justice or equality. Anyone who deprives the black man in America of civil rights is an enemy to the black man (Karim 1971:98).

Le discours religieux des Noirs américains musulmans, comme le démontrent si bien les discours de Malcolm X, ne peut être séparé de l'idéal de justice sociale que recherchaient les activistes de l'époque. Bien que les discours des leaders nous semblent *a priori* des discours religieux, nous pouvons en dégager l'idée que ces discours servaient à mettre en place les éléments nécessaires à la revendication pour l'autonomie territoriale perçue comme étant le seul moyen de créer une société juste. Bref, la foi de Malcolm X et des autres leaders ne peut être dissociée de leur idéal de justice sociale. Leurs croyances reposent sur l'idée d'un Dieu juste, un Dieu qui a choisi un peuple et que ce peuple mérite le respect, la dignité et la reconnaissance si ce n'est pas au sein d'une république qui le reconnaît, alors ce sera sur un territoire qui lui appartient.

Avant de passer aux discours de Louis Farrakhan, nous tenons à souligner quelques aspects des discours étudiés. Nous constatons que c'est grâce au discours religieux que les Noirs américains

musulmans ont pu s'inscrire comme tels dans l'histoire. Histoire qui les avait rejetés en tant que peuple digne de s'inscrire dans ses annales; histoire qui les avait effacés, bref, histoire qui les avait induits en esclavage sous prétexte qu'ils n'étaient pas humains. C'est la raison pour laquelle, cette histoire devait être réécrite. Seule la réécriture de l'histoire pouvait donner aux Noirs une nouvelle identité, une fierté identitaire. Et d'une certaine façon, la religion Islamique leur offrait la possibilité de reconstruire l'identité noire américaine. D'où Malcolm X dans un de ses discours intitulé *God's Judgment of White America* réitérera:

We, the Muslims who follow The Honorable Elijah Muhammad, believe wholeheartedly in the God of justice. We believe in the Creator, whose divine power and laws of justice created and sustain the universe. We believe in the all-wise Supreme Being: the great God who is called Jehovah by the monotheistic Hebrews. We do not believe in the Trinity (or plurality of gods) as advocated by the polytheistic Christians. We who are Muslims call God by his true name: Allah, the great God of the universe, the Lord of all the worlds, the Master of the Day of Judgment (Karim 1971:122).

Cette association entre la vérité et l'Islam ou la lumière et l'accomplissement de la prophétie a été utilisée à plusieurs reprises par Malcolm X. Elle apparaît d'ailleurs dans son discours intitulé *The Black Revolution*. Pour Malcolm X:

...a muslim is one who strives to live a life of righteousness. You may ask what does the religion of Islam have to do with the American so-called Negro's changing attitude toward himself, toward the white man, toward segregation, toward integration, and toward separation, and what part will this religion of Islam play in the current black revolution that is sweeping the American continent today...Islam is the religion of the naked truth, undressed truth, truth is the only thing that will truly set our people free. Truth will open our eyes and enable us to see the white wolf as he really is. Truth will stand us on our own feet. Truth will make us walk for ourselves instead of leaning on others who mean our people no good. Truth not only shows us who our real enemy is, truth also gives us the strength and the know-how to separate ourselves from that enemy... Jesus himself prophesied. You shall know the truth and it shall make you free (Karim 1971:70).

Cette vision révolutionnaire de la religion correspond dans une certaine mesure à l'analyse que fait

Marcel Gauchet de la religion dans son livre intitulé, *Le Désenchantement du monde*. Pour Gauchet: *“Le religieux, bien loin de se réduire à une superstructure, a modelé activement la réalité collective, et, en particulier, les formes politiques”* (Vergely 1998:20). Bref, pour les Noirs américains musulmans, la religion islamique ne peut être dissociée de l’idéal de justice sociale du moins à l’étape où ils en sont actuellement.

LA RÉSURRECTION DU MOUVEMENT

La mort de Malcolm X a terriblement marqué le mouvement des Noirs américains musulmans. D’abord le schisme engendré par la mise à l’écart du porte-parole du mouvement affecta énormément le nombre de conversions. Cependant, la mort de Malcolm X n’a pu décimer le mouvement qui, certes, avait beaucoup bénéficié de l’apport et de la contribution de Malcolm X mais qui se basait sur une revendication qui dépassait la personne de Malcolm X. Voilà pourquoi le mouvement a pu survivre et qu’il a connu un renouveau dans les années 80 grâce à Louis Farrakhan.

L’avènement de Louis Farrakhan comme leader principal du mouvement coïncide avec un autre événement qui a beaucoup affecté le mouvement. Après la mort d’Elijah Muhammad, Wallace, fils aîné de Muhammad, désigné par son père pour assurer la succession, entreprit des changements considérables au sein du mouvement. Wallace n’adhérait pas à la version de l’Islam que prêchait son père. À plusieurs reprises, il avait mis en doute la sainteté du prophète Farad. Wallace adhérait plutôt à l’Islam orthodoxe auquel il avait été exposé lors de ses nombreux voyages à la Mecque. L’Islam de Wallace ne connaissait pas de barrières de race comme celui de son père. C’est la raison pour

laquelle le mouvement que menait Wallace ne pouvait endosser la revendication d'autonomie territoriale. La version de l'Islam à laquelle Wallace adhérait était une religion détachée de tout projet politique et de toute référence au politique. Donc lorsque celui-ci tenta de mener le mouvement dans une direction autre que celle de son père, un nombre important d'adhérents quittèrent le mouvement pour former un autre qui resterait fidèle aux enseignements de Farad et d'Elijah Muhammad.

En février 1981, Louis Farrakhan annonça la résurrection du mouvement d'Elijah Muhammad. Les objectifs initiaux furent repris par Farrakhan notamment le refus de s'intégrer dans la société américaine à une époque où les droits civiques avaient entraîné pour certains Noirs américains des changements positifs. Beaucoup s'allièrent à Farrakhan pour ce que représentait cette revendication mais également pour ce que l'identité musulmane conférait aux Noirs américains provenant de milieux défavorisés.

En effet, certains ont pu bénéficier des droits civiques. Cependant, les droits civiques n'avaient pas amélioré le sort des communautés défavorisées. Comme l'évoque Kepel:

...the success of the elites in breaking through social barriers did not spill over into the dispossessed masses, who have been plunged into new form of poverty; second, multiculturalism sharpened competition between ethnic and racial communities for access to jobs and resources, thus exacerbating separate identity at the expense of integration (Kepel 1997:49).

Farrakhan s'inspira du ressentiment de certains, de leur désenchantement pour rallumer les ferveurs revendicatrices des masses défavorisées.

ISRAËL ET LE TITRE DE PEUPLE CHOISI DANS LES DISCOURS DE LOUIS FARRAKHAN

Avant de procéder à l'analyse des discours de Louis Farrakhan, il nous paraît essentiel de les contextualiser. Le groupe cible visé par Farrakhan était les populations des ghettos. Comme son prédécesseur Elijah Muhammad, Farrakhan vise les populations les plus défavorisées car elles peuvent comprendre la nécessité de l'autonomie territoriale alors que celles qui sont déjà intégrées dans la société américaine trouvent absurde une telle revendication. Farrakhan vise également les jeunes car, à l'instar d'Elijah Muhammad, il croit que ceux-ci sont le pilier de son mouvement; ils représentent l'avenir. Selon Farrakhan, les jeunes ont beaucoup plus de raison de lutter que leurs parents, épuisés et fatigués par les mesures inopérantes des gouvernements américains. Selon Kepel lors de son discours du 25 juin 1989:

Farrakhan gave a dramatic description of the situation in the ghettos, analysed the forces behind it and attributed the cause to a conspiracy by the enemy- the US government. He also prescribed to solutions: it was necessary to put an end to fratricidal wars and to unite the gangs' forces in an army of Allah (Kepel 1997:51).

Farrakhan dénonça le rôle du gouvernement américain dans le phénomène de l'entre-tuerie dans les hyperghettos noirs. Selon Farrakhan, à l'instar du roi Hérode²², le gouvernement misait énormément sur la mortalité infantile des nouveaux-nés dans les ghettos pour affirmer la supériorité des Américains blancs. Dans ce même discours, Farrakhan évoqua la présence de la drogue dans les ghettos qui, selon lui, faisait partie du "complot" du gouvernement américain. Le but étant de toute évidence, pour Farrakhan, l'éradication de la race noire. Selon Farrakhan: *"Who had armed the gangs so that*

²² Dans l'histoire d'Israël, racontée dans l'Exode de l'Ancien Testament, le roi Hérode avait donné l'ordre que tous les nouveaux-nés mâles soient tués.

they would kill one another” (Kepel 1997:52). Autrement dit, si le racisme n’est plus aussi visible qu’autrefois, les Noirs continuent à être victimes du racisme sournois des gouvernements américains. Bref, toutes les portes leur sont fermées car ils ne sont pas reconnus comme des citoyens américains.

Un autre événement qui affecta beaucoup les discours de Farrakhan est son amitié avec le révérend Jesse Jackson et la dissociation de Jackson du mouvement. Lorsque le révérend Jesse Jackson décida de soumettre sa candidature pour représenter le parti démocrate aux élections de 1984, Farrakhan décida de l’appuyer financièrement (Kepel 1997:57). Or, le révérend Jackson prit conscience que l’appui de Farrakhan allait nuire à sa campagne électorale (Kepel 1997:58). Cette alliance éloignait le vote des électeurs modérés ainsi que le vote des électeurs hostiles au mouvement des Noirs américains musulmans. En dépit de l’admiration que Jackson éprouvait pour les dirigeants du mouvement, il fut obligé de s’écarter du mouvement de Farrakhan (Kepel 1997:59). Dans un discours, Farrakhan utilisa la dissociation du révérend Jackson du mouvement pour démontrer la position d’infériorité que les Noirs occupaient dans la société américaine; ces derniers étant obligés de demander pardon lorsqu’ils osent exprimer leurs sentiments:

You don’t have to worry, brothers and sisters, I’m not gonna apologize! Rvd Jackson gave one of the most brilliant speeches a Black man has ever given in a political arena, or any man has ever given! It took him less than forty seconds to apologize in a fifty-minute speech, and the next day, all you could hear was: Jesse Jackson said: “Please forgive me!” Why do you think they put that out there? It is because Jesse Jackson is a symbol of strength to Black people, and they wanted to show that his strength was compromised, and that his knees had bent under their pressure, this is why they put that on their headlines (Kepel 1997:60).

Bref, pour Farrakhan, la contrainte imposée, c’est-à-dire l’obligation de s’excuser publiquement, qui avait été imposée au révérend Jackson démontrait de façon explicite la place qui était réservée aux

Noirs dans la société américaine.

Par ailleurs, bon nombre des discours religieux de Farrakhan portent sur la notion de peuple choisi; notion qui a toujours été utilisée pour désigner le peuple juif c'est-à-dire, Israël. Farrakhan voulait s'approprier ce titre pour les Noirs américains. Il voulait que les Noirs puissent s'identifier comme le peuple choisi mais également comme des victimes. Selon Kepel:

Farrakhan's arguments culminate in his denial of the Jew's claim to be the chosen people. According to him, they could not be chosen by God, because they are too sinful, but more importantly, because the position of chosen people is already filled: the true chosen people and the true Israel in the biblical sense of the term, are the poor, the rejected, the last, the Blacks of America gathered under the leadership of the Nation of Islam (Kepel 1997:63).

Il poursuit:

This attempt to substitute one chosen people for another provides us with the key to decode the particular form of anti-Jewish rhetoric championed by Farrakhan: it is the transposition and amplification into religious terms of the community fragmentation of postmodern society, of which the United States is the prototype. For the proponents of community organization, there is no longer one society sharing identical values, but one community its right to the title of chosen people to the exclusion of all others, and another community trying to take the title for itself (Kepel 1997:63).

L'antagonisme entre les Noirs et les Juifs reposait en partie sur la grande sympathie généralisée à l'égard des victimes de la *Shoah* et le mépris ou plutôt la non-reconnaissance des torts fait aux Noirs. À cette même époque advinrent les arguments sur la sainteté de la race noire et la notion de génocide, également présente dans les discours d'Elijah Muhammad. Comme tente de l'expliquer Kepel, Farrakhan pose la question du génocide de façon à faire réfléchir ses interlocuteurs sur la façon dont certains groupes méritent d'être protégés alors que d'autres sont méprisés. Selon Farrakhan:

Which genocide is the one which forces us to rethink the history of humanity? Which genocide elevates which community to the status of supreme victim because of the unparalleled enormity of its suffering, and thus gives it a specific identity and an unsurpassable moral legitimacy? (Kepel 1997:66).

Nous retrouvons ici une question de grande importance sur les peuples qui méritent d'être protégés alors que des injustices, des atrocités même, sont souvent perpétrées contre d'autres peuples dans le silence de la communauté nationale. Farrakhan joua énormément sur cette corde non seulement pour faire réagir les communautés juives mais afin d'actualiser le débat et d'élever les crimes perpétrés contre les Noirs au même rang que ceux perpétrés contre les Juifs.

Par ce débat Farrakhan cherche à donner un nouveau sens à l'identité des Noirs en allant chercher dans le passé et dans l'histoire des éléments justificateurs. La comparaison faite entre la *Shoah* et l'esclavage sert à justifier l'utilisation de l'histoire en se basant sur le prétexte que les Juifs l'utilisent aussi. Farrakhan mise sur la sympathie que les sociétés ont à l'égard des Juifs et se questionne sur l'inexistence d'une même sympathie à l'égard des Noirs dont les souffrances s'étendent sur une période de quatre cents ans. Cette façon d'évoquer l'histoire est ce que Jean Lojkin appelle, la résurrection des morts (Férréol 1994:67). Dans le cas de Farrakhan, il n'est pas question d'oublier son histoire c'est-à-dire l'histoire des Noirs de la société américaine. Les cadavres doivent parfois être exhumés afin de rappeler aux masses l'ampleur du tort fait au peuple mais aussi afin de s'assurer que l'histoire ne se répétera pas. Bref, cette croisade entreprise par Louis Farrakhan avait pour objectif premier d'empêcher la dérive de l'identité noire américaine au profit d'une intégration que les Noirs américains musulmans qualifient de mensongère. Farrakhan cherche également à s'approprier le titre de peuple choisi pour les Noirs américains afin de se faire soutenir,

à l'instar d'Israël, dans sa revendication pour l'autonomie territoriale.

LA REVENDICATION D'AUTONOMIE TERRITORIALE

"Don't forget your history. Know your destiny..." Bob Marley

Si l'avènement de l'Islam dans les communautés noires américaines est perçu, comme une menace par plusieurs, l'histoire mouvementée des Noirs dans la société américaine nous démontre que cette religion a contribué à la constitution d'une fierté identitaire, si nécessaire à la revendication d'autonomie territoriale des Noirs américains musulmans. Les tenants de l'idéologie de la fierté identitaire sont donc allés puiser dans l'histoire foisonnante des hébreux, constituant ainsi une analogie entre leur histoire et celle des Noirs en Amérique. En effet, l'utilisation de l'Islam permettait d'établir ces parallèles mais aussi de rétablir l'amour de soi, des siens et la capacité d'agir des Noirs américains. Les sections antérieures nous ont d'ailleurs démontré que l'Islam est, de façon inséparable, à la fois religion, culte, tradition, règle de vie et projet communautaire. C'est pourquoi les discours sur la revendication pour la séparation territoriale ne peuvent être séparés des discours religieux. En ces deux thèmes cohabitent des dimensions contradictoires par moment, toutefois nécessaires à la perpétuation du mouvement des Noirs américains musulmans. Ainsi, ce chapitre portera sur le thème de la séparation territoriale dans le discours social des Noirs américains musulmans.

ELIJAH MUHAMMAD SUR LA SÉPARATION TERRITORIALE

Sous la direction d'Elijah Muhammad, l'idée de la séparation territoriale correspondait à l'idée d'une certaine autonomie dans les endroits où les Noirs étaient majoritaires²³. Le plan

²³ *Black belt* est le terme utilisé pour désigner la région de la base prairie dans le Sud des États-Unis. Elle s'étend de l'Alabama au Mississippi. Cette notion a également été associée au parti communiste américain. Ces derniers déclarèrent que les Noirs américains qui résidaient dans la *black belt* constituaient une nation colonisée.

d'avancement de la situation des Noirs d'Elijah Muhammad consistait à promouvoir et faciliter l'auto-suffisance dans leurs communautés. L'idée de séparation territoriale de Muhammad pouvait se percevoir à travers les différentes campagnes que le mouvement menait notamment les *buy black campaigns*, c'est-à-dire les campagnes ayant pour but de sensibiliser les Noirs aux avantages d'acheter chez des commerçants Noirs uniquement. Outre les campagnes, le mouvement d'Elijah avait investi des sommes considérables dans l'achat de commerces pour la communauté noire créant ainsi des emplois et dispensant des services adaptés aux besoins des Noirs. Selon Rockaway: "*With contributions from their followers, and by pooling their resources, the Black Muslims established temples, schools, apartments complexes, grocery stores, a bank, a publishing facility, restaurants, small business and farms*" (Rockaway 1995:6). Par ses maints efforts, Elijah Muhammad tentait d'encourager l'entrepreneuriat des Noirs américains. Cette forme d'auto-suffisance que cherchait à créer Elijah Muhammad était, à son avis, le premier pas vers la séparation totale des Noirs de la société américaine. Les Noirs américains musulmans cherchaient aussi à éliminer les propriétaires des habitations des ghettos, qui à leur avis, étaient à la source des injustices et des problèmes des communautés noires défavorisées. Voilà pourquoi, il était nécessaire de diaboliser l'autre par l'Islam -axe de la communauté, axe de la subjectivité- afin de s'établir comme un sauveur et proposer une alternative à l'intégration dans la société américaine. Rappelons que la religion Islamique dont nous avons parlé dans la section précédente permettait la rupture avec la société dominante, c'est-à-dire la rupture psychologique et permettait donc aux Noirs américains de comprendre la nécessité d'être autonomes et auto-suffisants.

Dans son ouvrage intitulé, *Message to the Blackmen in America*, Elijah Muhammad (1965)

explique l'importance de l'autonomie territoriale en s'appuyant sur les dogmes Islamiques adaptés à la réalité des Noirs américains. Pour celui-ci, l'autonomie territoriale fait partie du plan divin de Allah. Selon lui: "*It is knowledge of self that the so-called Negroes lack which keeps them from enjoying freedom, justice and equality. This belongs to them divinely as much as it does to other nations*" (www.seventhfam.com). Autrement dit, en tant que peuple aimé par Dieu, les Noirs américains méritent de vivre dans des conditions de vie acceptables. Or, explique-t-il, ils ont été contraints d'accepter les conditions déplorables en raison du discours qui avait été véhiculé par les Blancs et qu'ils avaient intériorisés. Selon Muhammad: "*We are the mighty, the wise... but do not know it. Being without the knowledge, we disgrace ourselves, subjecting ourselves to suffering and shame. We could not get the knowledge of self until the coming of Allah*" (www.seventhfam.com). Ce sauveur auquel Elijah Muhammad fait allusion dans ses discours s'est incarné dans la personne de Farrad. C'est ainsi qu'il a pu restaurer la capacité d'aimer, de travailler, et d'agir des adhérents du mouvement, permettant à certains de sortir des conditions déplorables dans lesquelles l'Amérique les avait plongés. Par ailleurs, pour justifier son projet d'autonomie territoriale, Elijah Muhammad utilisait fréquemment des arguments économiques notamment ceux tirés de l'étude de Robert H. Kinsor et Edward Sagarin, dans leur livre, *The Negro in American Business* (Muhammad :www.seventhfam.com). Selon Elijah Muhammad:

Robert H. Kinsor and Edward Sagarin, in their book, *The Negro in American Business*, state that the history of America would be different today if the slaves freed from bondage had been given, in addition to the three amendments to the Constitution, the famous forty acres and a mule. The slaves instead started not only without land and the money to purchase it but with few avenues open to earn and save money. Ownership of producing land is a prime and necessary part of freedom. A people cannot exist freely without land, and the so-called Negro in America is evidence of that fact. The slave-master passed laws limiting the so-called Negro in land ownership or limiting the area in which such purchase or even rentals could be made. Are you not

left restricted to the poorer sections the slave-master is abandoning throughout America (Muhammad :www.seventhfam.com).

Bien que Kinsor et Sagarin utilisent des arguments d'ordre économique pour expliquer les retards des Noirs américains, le problème, comme tente de l'expliquer Elijah Muhammad, ne se limite pas au manque d'entrepreneuriat dans les communautés noire mais il touche également celui de la psychologie des Noirs américains. Selon Muhammad, ces derniers ne cherchent pas à améliorer leurs conditions de vie car ils ne croient pas mériter une situation meilleure:

Mr. Kinsor and Mr. Sagarin gave a hint in their book of the great psychological strategy of the slave-master on his slave- that is the original brainwash. On page 84, the authors state that the land sold to ex-slaves was of poor quality and in an inferior location. They state the so-call Negro faced pressure against him becoming a farm owner and pressure from the white community that he remain a tenant. We encountered credit difficulties, hardships of repayment of loans and hardship with white executives from whom the loans must be asked (www.seventhfam.com).

Et ce manque d'estime de soi est une des conséquences de la religion chrétienne, soutient Elijah Muhammad. Car comme tente de l'expliquer Michel Fabre:

L'identité que la religion pouvait apporter à l'esclave demeura donc celle que sa servitude était due à la colère divine envers les fils de Cham et matérialisée par la couleur de sa peau. Des traités, comme *La Doctrine chrétienne de l'esclavage ou l'Esclavage dessein de Dieu*, répandaient d'autre part parmi les Blancs une justification du système esclavagiste (Fabre 1968:14).

Pour Muhammad, tout cela fait partie d'un plan pour empêcher et décourager l'achat des terres par les Noirs américains. Pour Elijah Muhammad (1965): "*They (l'Amérique blanche) want us to be helpless so they can mistreat us as always*" (www.seventhfam.com). Ce sont les raisons pour lesquelles les Noirs doivent s'unir afin de contrer cette discrimination injustifiée, soutient Elijah Muhammad. Car selon lui, il est illusoire de lutter pour les droits civiques tant et aussi longtemps que

les Noirs ne sont pas égaux aux Blancs sur le plan économique. Enfin, Muhammad termine ce chapitre en encourageant les Noirs à améliorer leur situation terrestre car cela fait partie du plan divin d'Allah:

I think it is a disgrace for us to be satisfied with only a servant's part. We should and must, as other people, want for ourselves what other civilized nations have! Let us do for ourselves that which we are begging the slave-master to do for us. Do not be fooled by the false promise of civil rights and the softening of their language. It is offered to you now to keep you from becoming free of their evil plans of depriving you of the offer made to us by Allah -if we would submit to Him, He will set us in heaven at once. It is only justice that we be given land and provisions for a start so we may do for ourselves. This what the other new emerging nations are given. We want good productive land, not earth that is scorched but land that will produce crops and hold foundations for structures (www.seventhfam.com).

Il est intéressant de remarquer le lien qu'Elijah Muhammad fait entre la séparation territoriale et le plan divin d'Allah. L'un ne va pas sans l'autre. Comme le Blanc a utilisé la Bible pour justifier le racisme, le noir doit l'utiliser pour sa croisade égalitaire, soutiennent les Noirs américains musulmans. Car comme l'évoque Fabre, la croyance de la plupart des Noirs qu'ils triompheront, leur espoir étonnant en des temps meilleurs, seraient inexplicables sans cette confiance profonde en la justice divine (Fabre 1968:115). Au fond, cette analyse contribue à soutenir notre thèse initiale que dans le cas du mouvement, la référence à la religion Islamique ne peut être comprise que dans la revendication pour l'autonomie territoriale des Noirs américains musulmans. Aussi, Elijah Muhammad le soulignera à plusieurs reprises:

Lets us make this clear. I am not begging. For, it pleases Allah. He will give us a home, and I am with Him. Today, according to Allah's Word, we are living in a time of the great separation of the blacks and the whites. The prophesy -400 years of slavery - as to the time the so-called Negroes would serve white people ended in 1955. The so-called Negroes must return to their own. The separation would be a blessing for both sides. It was the only solution, according to the Bible, for Israel and the Egyptians. It will prove to be the only solution for America and her slaves (www.seventhfam.com).

Ce qu'il importe de retenir dans cette section est que le projet pour l'autonomie territoriale n'acquiert une importance particulière pour les Noirs américains qu'en référence à une religion qui donne un sens à leur vie. L'histoire des Noirs américains démontre que la religion a toujours été un élément important dans leur vie en Amérique (Fabre 1968:13). Comme nous avons tenté de le démontrer au deuxième chapitre, la religion occupait une place considérable dans la vie des esclaves. Après l'esclavage, c'est la religion qui a leur permis d'accepter les injustices qu'ils vivaient en dépit de leur affranchissement. Vers les années cinquante, c'est la religion qui leur a permis de comprendre que Dieu ne les appelait pas à vivre dans des conditions de vie déplorables et que les Blancs, en les contraignant à vivre de la sorte, violaient la loi de Dieu. C'est d'ailleurs la théologie noire américaine, *black theology*, qui a entraîné le mouvement des droits civiques. Bref, la religion était capitale pour les Noirs. Et les Noirs américains musulmans, qui avaient compris cela, utiliseront une religion. Mais cette fois, une religion façonnée par eux sera utilisée pour justifier un mouvement qui vise *a priori* des changements terrestres. Pour les adhérents du mouvement des Noirs américains musulmans de l'époque, la religion représentait une arme défensive contre tous ceux et celles qui aliènent leur liberté et leur bloquent la voie de la libération. Ainsi, l'Islam, dans leur cas, est une religion qui comporte une face très mondaine c'est-à-dire une religion qui affecte le quotidien.

En effet, la requête pour des terres fertiles est un des objectifs énoncés dans le manifeste du mouvement. Outre les terres, ils demandent que le gouvernement du pays pour lesquels leurs ancêtres ont fourni trois siècles de main d'oeuvre gratuite, leur fournisse un support pour vingt cinq ans afin de permettre à la nouvelle nation de prendre de l'essor et de devenir auto-suffisante. Comme l'énonce le manifeste:

We want our people in America whose parents or grandparents are descendents from slaves to be allowed to establish a separate state or territory of their own, either on this continent or elsewhere. We believe that our former slave masters are obligated to provide such land and that the area must be fertile and minerally rich. We believe that our former slave masters are obligated to maintain and supply our needs in this separate territory for the next 20 or 25 years, until we are able to produce and supply our own needs (www.seventhfam.com).

Cette requête pour une séparation soutenue par la soi-disant nation mère permettra à une minorité d'opprimés de s'unir pour se libérer d'un contexte social aliénant sans pour autant rompre complètement avec l'Amérique. Il leur permettra aussi d'entretenir des relations d'égal à égal avec les Américains, affirment les Noirs américains musulmans. Signalons toutefois, qu'avant de pouvoir entretenir de telles relations avec les Américains blancs, les Noirs doivent effectuer cette rupture psychologique et matérielle que nous avons analysés au chapitre précédent. À cet effet, Malcolm X sera le plus grand militant.

En définitive, à travers les discours pour l'autonomie territoriale d'Elijah Muhammad, nous pouvons voir réapparaître notre problématique de base, c'est-à-dire un mouvement qui revendique l'autonomie territoriale à partir d'arguments religieux, arguments en faveur de l'égalité et de la liberté de tous les hommes. Il reste à déterminer si, ce faisant, la religion Islamique demeure une religion authentique ou si elle ne devient pas une religion utilitaire pour justifier le projet de séparation. Nous aborderons cette question dans le prochain chapitre. Mais pour le moment, poursuivons avec les discours de Malcolm X sur la question de l'autonomie territoriale.

MALCOLM X SUR LA SÉPARATION TERRITORIALE

"We are not fighting for integration, nor are we fighting for separation. We are fighting for recognition as human beings." -Malcolm X New York april 1964

La première chose qu'il convient de dire à propos de Malcolm X, imam de la mosquée numéro sept à Harlem, c'est que sa foi religieuse ne peut être séparée de sa revendication pour la justice sociale. Au fait, Malcolm X adhère au mouvement des Noirs américains musulmans, car dans le projet de société du mouvement, il pouvait percevoir une alternative à la vision des intégrationnistes et des militants pacifistes. Malcolm X avait une perception très précise de ce à quoi devait servir le mouvement soit, à la mise en place des conditions qui permettraient aux Noirs américains de sortir de cet esclavage psychologique dans lequel ils étaient demeurés bien longtemps après l'abolition de l'esclavage. Comme l'évoque Jame Cone sur la philosophie du mouvement:

The theme of Elijah Muhammad's Nation: the rejection of Christianity as the white man's religion, and the affirmation of Elijah Muhammad's interpretation of Islam as the natural religion of the black man, this interpretation having been given to Muhammad by Allah (in the person of Wallace D. Fard) for the purpose of restoring the self-esteem and self-confidence of the Lost-Found Nation in the West (Cone 1991:161).

Telle était la vision de Malcolm X. Pour Malcolm, la logique derrière la revendication d'autonomie territoriale du mouvement des Noirs américains musulmans se résumait ainsi: puisque les Américains blancs ne veulent pas créer les conditions nécessaires à l'égalité effective des Noirs dans la société américaine, les dirigeants doivent conférer aux Noirs quelques territoires afin qu'ils puissent d'eux-mêmes créer une société plus juste. Cela étant, les Noirs américains musulmans demandent qu'un septième du territoire des États-Unis leur soit alloué:

The Honorable Elijah Muhammad says that the size of the territory can be judged according to our population. If a seventh of the population of this country is black, then give us a seventh of the territory, a seventh part of the country. And that is not asking too much because we already worked for the man for four hundred years (Karim 1971:74).

En outre, ils demandent au gouvernement américain de les supporter pour une période de vingt-cinq ans. Ils considèrent cette requête juste car leurs ancêtres ont énormément contribué à la création des États-Unis par le travail gratuit dont s'étaient appropriés les Blancs maîtres pendant trois siècles. Pour Malcolm: *"This justice, and compensation for our three hundred years of slave labor"* (Epps 1991:126). Cette autonomie est nécessaire car lorsque les Noirs contrôleront leurs communautés, ils pourront rectifier le mal qui leur a été fait, soutient Malcolm X (Epps 1991:141). Comme tente de l'explique Malcolm X:

...instead of our spending the rest of our lives begging the white man for a job, our people should be re-educated to the science of economics and the part that it plays in our community. We should be taught just the basic fundamentals: that whenever you take money out of the neighborhood and spend in another, it gets richer and richer, and the neighborhood from which you take it gets poorer and poorer. This creates a ghetto, as now exist in every so-called Negro community in this country (Epps 1991:140).

Bref, pour Malcolm X et ses adeptes, la séparation permettra d'échapper aux tendances racistes de la société américaine. D'autre part, elle leur permettra de constituer une société plus juste.

Par ailleurs, dans ses discours Malcolm X argumentait énormément sur le caractère de l'intégration que proposaient les dirigeants américains. Selon Malcolm:

The politicking of the politicians in 1964, will probably do more to bring about racial explosion than any other factor, because this country has been under the rule of the politicians. When they want to get elected to office they come into the so-called

Negro community and make a lot of promises that they don't intend to keep. This feeds the hopes of the people in our community, and after the politicians have gotten what they are looking for, they turn their back on the people of our community. This has happened time and time again (Epps 1991:133).

Pour illustrer ses propos et pour rappeler aux Noirs américains les difficultés de l'intégration dans une société qui s'est édifée sur leur exclusion, Malcolm X évoquait fréquemment la complexité de l'intégration des Noirs dans la société américaine. Dans un de ses discours intitulé, *Black Man's History*, Malcolm X tente d'expliquer les raisons pour lesquelles la séparation territoriale est si importante. Selon Malcolm X:

... the poor so-called Negro, he hasn't control over anything. He doesn't control CORE²⁴, he can't control his church, he can't control his own school, he can't control his own businesses in his own community. He can't even control his own mind. He's lost and lost control of himself and gone astray (Karim 1971:35).

Ces multiples problèmes ne sont pas imputables à un ratage de la communication mais à l'incapacité des Américains blancs de reconnaître les Noirs comme des individus dignes et égaux, soutiennent les Noirs américains musulmans. C'est pourquoi, Malcolm X affirmera que seule l'autonomie territoriale peut rectifier cette situation et améliorer le sort des communautés noires américaines.

En effet, la revendication d'autonomie territoriale est très complexe. L'histoire des États-Unis nous démontre que les Américains blancs avaient pris des mesures directes et indirectes pour exclure les Noirs de leurs institutions publiques. Comme nous l'avons analysé au deuxième chapitre, les lois *Jim Crow* dans le Sud et la ségrégation territoriale dans le Nord servaient à rappeler aux Noirs la place qui leur était assignée dans la société américaine. Les nombreuses luttes des intégrationnistes avaient

²⁴*The Congress of Racial Equality*, le congrès pour l'égalité raciale, fondé en 1942.

d'ailleurs pour but de dénoncer ces formes de discriminations directes et indirectes. Or, voilà que des Noirs eux-mêmes, en l'occurrence, les Noirs américains musulmans revendiquent une séparation entre les Noirs et les Blancs. De nombreux Américains noirs et blancs avaient et ont encore, de la difficulté à comprendre cet aspect de la revendication de ce mouvement. Les Blancs et les Noirs modérés ne voulaient pas admettre que leurs luttes acharnées contre les préjugés, les injustices et les humiliations pouvaient peut-être se résoudre par la séparation des Noirs américains. Aussi, profitèrent-ils des présentations publiques des représentants du mouvement pour leur poser des questions sur la légitimité de leur requête. À l'occasion de son discours intitulé *Black Revolution* dans une église baptiste, une telle question fut posée à Malcolm X. Le pasteur lui demanda d'expliquer la revendication d'autonomie territoriale. À cette question Malcolm X répondit: "*The Honorable Elijah Muhammad teaches us that segregation is that which is done to inferiors by superiors. Separation is done voluntarily by two people*" (Karim 1971:75). Il poursuivit en utilisant l'exemple de *Chinatown* pour illustrer la différence entre la ségrégation et la séparation territoriale. Selon Malcolm X:

You'll notice an Oriental community like Chinatown is never called a segregated community, but the so-called Negro community is always called a segregated community. The reason Chinatown is not regarded as a segregated community is that Chinese in Chinatown control all their own businesses, all their own banks, their own politics, their own everything whereas in the so-called Negro community everything is controlled by outsiders. We live in a regulated or segregated community. We are not for segregation but we are for separation. When you are segregated that is done to you by someone else; when you are separated you do that to yourself (Karim 1971:75).

L'incapacité d'éliminer les tendances de la société américaine, qui continue à exclure les Noirs, fait de la séparation territoriale la seule solution envisageable pour les Noirs américains musulmans. On trouve dans les propos de Malcolm X un argument très universel. La démocratie américaine s'est

édifiée sur l'exclusion des Noirs. Lors de sa constitution, ils n'étaient pas considérés comme des êtres humains au même titre que les Blancs. Or, leur transformation en sujets n'a pas su faire basculer cette tendance à les exclure. Voilà pourquoi beaucoup ont compris que la seule façon d'accéder au statut d'être humain passait par la constitution d'un territoire autonome. Bref, les ratés de la démocratie américaine ainsi que son incapacité à conférer une pleine citoyenneté aux Noirs les ont amenés à revendiquer la séparation, avouent Malcolm X et ses adeptes.

La séparation ne peut se faire du jour au lendemain, soutient Malcolm X. La séparation, l'émancipation et la reconnaissance passent par une rupture psychologique effective ainsi que par une reconnaissance mutuelle. Par ces propos, Malcolm X tentait d'identifier les problèmes des communautés noires américaines qui ne se limitent pas uniquement aux retards économiques mais proviennent de la socialisation des Noirs dans la société américaine:

...in most Negro communities across the country the only thing you'll find Negroes building are Negro churches... In Long Island the white man bought a city block. He built a huge supermarket on it. It creates job opportunities for about three or four hundred people. Now in the next block, believe it or not, the Negroes got together and bought it and built a million-dollar church. Now here this church provides a job only for the preacher; it provides clothing and shelter only for this Negro preacher. Now if this Negro preacher had the ingenuity that it takes to raise a million dollars or to finance a million-dollar project, but the only thing he can finance is a church, it's a problem. If you notice, white people in their neighborhoods build factories, they build schools, they build everything, and then they also build schools, they build everything, and then they also build factories, they build churches. But the Negro leadership, especially the religious leadership, has actually committed a crime almost in encouraging our people to build schools; we never build factories; we never build business; we never build housing and things that will solve our problem (Karim 1971:110).

En fait, ces propos nous permettent également de comprendre le rôle que joue l'éducation,

composante de la culture, dans la formation psycho-sociale des Noirs américains. Pour les Noirs américains musulmans, l'histoire transmise par la religion Islamique est indispensable à leur émancipation. Car les Noirs américains doivent comprendre qu'ils ont droit à la même éducation, la même sécurité et la même protection sociale que les Blancs, affirmait fréquemment Malcolm X. Et pour ce dernier, c'est justement ce que le mouvement tente de donner aux Noirs américains:

The Honorable Elijah Muhammad has set up a school in Detroit, a school in Chicago, and schools elsewhere, and it is in these schools that the racial dignity of the black man is taught to our children. We don't have any dropouts. We don't have any delinquency. We don't have any crime rate. We don't have the problems that the white man accuses the Negroes of allowing to exist in the Negro community (Karim 1971:115).

Or, toutes ces ambitions ne seront possibles que lorsque les Noirs américains se libéreront de leurs oppresseurs; soutiennent les Noirs américains musulmans. Et, pour ces derniers, seule l'autonomie territoriale permettra de mettre en place des dispositifs pour une égalité effective et entraînera ainsi des changements réels pour les communautés noires américaines.

En somme, contrairement à Elijah Muhammad et à Louis Farrakhan, Malcolm X avait la facilité de discuter avec les jeunes issus des milieux défavorisés. Comme l'évoque Jonathan Kaufman: "*It was Malcolm X who symbolized and gave voice to the frustrations and despair of northern ghettos. Malcolm spoke truth to power, a truth carved out of the same ghetto life*" (Kaufman 1988:75). Dans la tourmente de sa jeunesse, Malcolm X avait vécu les mêmes difficultés que les jeunes issus de milieux défavorisés. Il abordait souvent des réalités des ghettos pour illustrer la nécessité et l'importance du projet d'autonomie territoriale. C'était sa force, les jeunes s'identifiaient à lui pour ces nombreuses raisons mais surtout pour le fait qu'il était un des leurs, qu'il avait vécu les mêmes réalités qu'eux.

Ainsi ils pouvaient percevoir dans son discours, leurs propres revendications. Visionnaire passionné, auteur des polémiques les plus ardentes, Malcolm X était leur voix dans les sphères qui leurs étaient inaccessibles (Kaufman 1988:75).

LES DISCOURS DE LOUIS FARRAKHAN SUR L'AUTONOMIE TERRITORIALE

Les écrits de Louis Farrakhan sont porteurs de la même passion que ceux de ses prédécesseurs. Or, comme nous avons pu le percevoir dans les sections antérieures, les discours de Farrakhan, notamment ses discours anti-sémites, introduisent des éléments nouveaux dans notre analyse. Dans cette section, nous examinerons la pensée de Louis Farrakhan sur l'autonomie territoriale.

À l'instar d'Elijah Muhammad et de Malcolm X, les discours religieux de Louis Farrakhan ne peuvent être dissociés de ses discours sur l'autonomie territoriale des Noirs américains. Et comme les autres, Louis Farrakhan utilise fréquemment des arguments religieux pour les amener à prendre conscience de leur situation terrestre tout en les incitant à vouloir pour eux-mêmes ce à quoi les Blancs aspirent et peuvent avoir, c'est-à-dire une qualité de vie décente (Van Deburg 1997:319). Dans un de ses articles intitulé, *The Struggle Against Self*, Louis Farrakhan évoque l'universalité de la religion Islamique et la façon dont elle permet aux Noirs américains de rejeter leur complexe d'infériorité. Pour Farrakhan, la plupart des religions ont été ternies par les idéologies racistes des Blancs. L'Islam est la seule religion qui demeure authentique. Selon Farrakhan:

Islam teaches the Oneness of God, the Oneness of the Human Family and a Universal Brotherhood, but racism and white supremacy has affected every religion and every doctrine that impresses itself on the human family (www.finalcall.com).

Qui plus est, les discours véhiculés par les Blancs ont entraîné une attitude de résignation chez les Noirs américains les rendant ainsi réactionnaires face aux injustices et donc inaptes à agir pour améliorer leur situation terrestre, affirme Farrakhan. Cette forme de défaitisme est le fruit de l'intériorisation d'une idéologie infériorisante à l'égard des Noirs. Voilà pourquoi Dieu a envoyé Elijah Muhammad pour restaurer l'identité déchuée des Noirs américains:

The Honorable Elijah Muhammad -As a Muslim, he knew that we could never really see ourselves, see Allah (God), see our family through that lens, because the lens of white supremacy produced in its wake Black inferiority (www.finalcall.com).

La rupture seule permettra aux adhérents du mouvement de se créer une identité qui échappe au discours infériorisant à l'égard des Noirs, soutient Louis Farrakhan. Comme l'expliquait

Michel Fabre en 1968:

L'évolution du problème racial aux États-Unis n'est pas caractérisée par une prise de conscience approfondie de l'horreur du racisme, ni par un affaiblissement des résistances à l'intégration. La libération qui débute se trouve dans la nouvelle conception du Noir, de ce qu'il est, de ce qu'il veut être: ni un Américain mal blanchi, ni un homme d'une espèce inférieure; un homme différent des autres par sa race, mais un homme qui est, *a priori*, leur égal et qui entend, sans sacrifier son originalité, jouir du même droit que les autres Américains de vivre où bon lui semble et comme il lui plaît, dans la mesure où son travail et ses dons le lui permettent, en accord avec l'idéal démocratique national. C'est par cette libération psychologique que commence la révolution noire (Fabre 1968:111).

C'est ainsi que les Noirs américains musulmans arriveront à forger cette nouvelle identité. La religion islamique leur permettra de transformer le discours social sur l'infériorité des Noirs en un discours de supériorité raciale. Bref, l'Islam leur permettra de soutenir le projet d'autonomie territoriale, pensent les Noirs américains musulmans.

Dans ses discours, Louis Farrakhan a également l'habitude d'évoquer l'Ancien Testament notamment le livre de l'Exode pour expliquer la revendication de l'autonomie territoriale. Pour Farrakhan, à l'instar de Moïse, Elijah Muhammad était venu libérer son peuple des chaînes de l'esclavage physique et psychologique afin de les conduire à la terre promise. Ce faisant, Elijah Muhammad accomplissait la volonté d'Allah, affirme Farrakhan. Car Dieu avait clairement confié à Elijah Muhammad que les Noirs américains représentent la race des élus, celle qui va constituer le nouvel ordre mondial. Selon Farrakhan: *"God wants us to build a new world order. A new world order based on peace, justice and equality"* (Van Deburg 1997:320). Ces propos tirés du livre *Modern Black Nationalism* de Willian Van Deburg, nous permettent de saisir la complexité du discours de Louis Farrakhan. En soutenant leurs revendications par l'Être suprême, les Noirs américains musulmans se construisent des assises solides, c'est-à-dire des assises religieuses familières aux Noirs américains en utilisant Dieu comme celui qui les appelle à lutter pour l'égalité et la liberté. Il faut comprendre que l'histoire mouvementée des Noirs américains est celle de la dialectique constante entre les tenants de l'intégration qui percevaient l'intégration comme faisant partie du plan de Dieu et celle de la séparation sous des formes variées dont celle du retour des Noirs en Afrique. Nous pouvons le percevoir avec la constitution de la république du Libéria²⁵ ou la fuite de certains Noirs vers Haïti²⁶, première république noire indépendante ou encore par la revendication d'autonomie sur le territoire américain également perçue comme faisant partie du plan de Dieu. Ainsi, il fallait que

²⁵La constitution du Libéria en 1816 était une initiative américaine ayant pour but de faciliter la réinsertion des Noirs en Afrique. Or, le Libéria comme alternative fut un échec. Aujourd'hui, les Noirs Américains ne représentent que 5% de la population de la république du Libéria.

²⁶ La proclamation de la république indépendante d'Haïti en 1804 inspire plusieurs esclaves à fuir les plantations afin de se rendre dans un État autonome. Bien après, cette quête pour l'autonomie incita plusieurs Noirs américains à s'établir en Haïti.

les Noirs américains musulmans puissent se construire des arguments susceptibles d'attiser les foules, de les sensibiliser aux nombreux problèmes que rencontrent les Noirs dans la société américaine. Et l'argument divin leur permettait de soutenir, de justifier et de susciter l'intérêt des communautés noires américaines à l'égard de la revendication d'autonomie territoriale.

Dans ce même texte Louis Farrakhan tente aussi d'expliquer le processus par lequel les Noirs américains doivent passer avant de se rendre à la terre promise. Ce processus ou plutôt cette attente correspond aux quarante ans qu'Israël avait passée dans le désert. À l'instar du peuple juif, les Noirs américains finiront par s'approprier un territoire autonome; prophétisent les adeptes du mouvement. L'analogie faite entre l'histoire des hébreux et les Noirs par Farrakhan est importante car comme nous n'avons cessé de le rappeler, les arguments religieux interpellent les Noirs américains les rendant pacifiques lorsqu'il est nécessaire, militants par moment. D'où l'utilisation constante de la religion. En outre, les textes religieux leur permettaient d'établir un code de lois accessibles aux Noirs américains. Selon Farrakhan: *"When you are bringing a people up out of savagery, you have to discipline them with strong law that puts fear in them to break the law so they appear civilized"* (www.finalcall.com). Ainsi, comme Dieu avait dicté les dix commandements à Moïse, il a dicté à Elijah Muhammad des lois pour les Noirs américains en passant par l'entremise de l'Islam.

Toutes les analyses sur un groupe minoritaire comportent une dimension économique. Quels que soient les arguments utilisés pour soutenir une revendication, l'aspect économique, bien que peu apparent par moment, est toujours présent. Dans le cas de la revendication des Noirs américains musulmans, la dimension économique occupe une place considérable. Michel Fabre explique ainsi leur

situation:

La pauvreté de la minorité noire est notoire. Écarté des emplois bien rémunérés, privé de la formation professionnelle indispensable dans une société technologique, forcé à s'entasser dans les ghettos, l'Américain de couleur constitue un pourcentage important du sous-prolétariat. Qui plus est, au pays de l'abondance cette pauvreté place les Noirs dans une situation inférieure, par comparaison, à celle des immigrants du XIX siècle à qui des perspectives d'enrichissement étaient ouvertes (Fabre 1968:40).

De même, les arguments économiques occupent une place considérable dans les discours de Louis Farrakhan. Il faut comprendre que le mouvement est constitué majoritairement d'individus provenant des communautés défavorisées dont l'attribution des droits civiques n'a pu changer leur situation personnelle. Soulignons encore que le mouvement des Noirs américains musulmans était et continue d'être actif surtout dans les villes du Nord où le problème de la pauvreté est le plus criant, dans des endroits où les Noirs avaient eu le droit de vote bien avant ceux du Sud. Voilà pourquoi la lutte pour le droit de vote n'a pas eu la même signification au Nord et au Sud. Dans les faits, l'obtention du droit de vote n'a pas changé les conditions matérielles des résidents Noirs américains des grands centres urbains. Comme tente de l'expliquer Jonathan Kaufman:

Blacks jammed into the South Side of Chicago could vote, but nearly half were not making enough money to support their families. They could go to restrooms with whites and eat at lunch counters with them in the Loop, but the unemployment rate among blacks in Chicago-and Los Angeles, New York, Detroit, and across the United States- was twice that of whites. Police patrolling the ghettos harassed and beat black residents; in ways large and small, they treated blacks like second- and third-class citizens (Kaufman 1988:131).

Bref, l'écart économique rendait difficile la vie des Noirs dans les grands centres urbains. Ce sont les raisons pour lesquelles les Noirs américains consacèrent tant de temps à circonscrire le problème économique. Cela amènera Farrakhan à déclarer qu'après la rupture psychologique, l'écart

économique entre les Noirs et les Blancs doit être atténué. Selon les adeptes du mouvement: *"Now we found out what the real deal is, where the real ball is, and the real deal and ball is economics, economics, economics"* (cité par Van Deburg 1997:318). Van Deburg, analyste et commentateur des mouvements sociaux Noirs américains, rappelle longuement d'ailleurs comment Farrakhan perçoit l'Islam comme une religion terrestre:

This government can tolerate religion as long as religion is a do good religion. A religion that makes you sanctimonious, holy looking, but powerless in your actions. I respectfully say to my Muslims brothers and sisters, Islam has never been a sanctimonious religion. Islam has never been a religion where men and women pray and go to Mosque, and have no bearing on the society. Islam has always been a force that dispels tyrants and tyranny, oppression and exploitation. Islam has always been a force that militates for justice. And whenever a religion becomes so religious that it cannot be militant for the oppressed against the oppressor; or the exploited against the exploiter; or the slave against the master then that religion has become good for nothing. And most of you have a good for nothing religion.... I like Prophet Muhammad, I like Jesus, I like Moses will stand for truth and justice against the oppressor even if it cost my life (Van Deburg 1997:319).

En d'autres mots, la religion doit avoir une incidence sur la vie des Noirs américains, soutient Farrakhan. Et pour ce dernier, seule l'autonomie territoriale peut leur permettre d'effacer l'écart économique existant entre eux et les Blancs. Farrakhan poursuit ce discours en les incitant à effectuer un virage c'est-à-dire à délaissier les habitudes, les valeurs; bref, le mode de vie américain pour lui substituer une culture digne et noble sur un territoire qui leur appartient:

Black people it's time to make an exodus. We got to come out, come out. Come out of what? And if we come out where do we go? We must come out of Egypt. Egypt only means a land of bondage. America has been and is a land of bondage of black people. We must come out of the mind, the spirit, the way, the values, the norms, the folkways, the mores, the culture of our former slavemasters and their children. You must come out of this dependency. You must come out of this mind of inferiority. You must come out of this bondage of sin and ignorance, and we must develop an autonomy of mind and spirit. Almighty God is gradually bringing us out from under the authority of our former slavemasters and their children, and this is manifested in

our children's unwillingness to go along with their teachers of education. You can't handle the children today in the school. They are rebelling against your authority. They are rebelling against the authority of the church. There is a breakdown of order and discipline in the society. This is because it is time. It is time that the black people of America come out from under the authority of their former slavemasters (Van Deburg 1997:319).

Ayant tous ces objectifs à l'esprit, Farrakhan entreprit une croisade afin de dénoncer la sujétion dont les Noirs sont victimes dans la société américaine; les nombreuses injustices existantes dans les institutions américaines; la stigmatisation dont ils étaient victimes en raison de leur différence et la nécessité d'utiliser cette différenciation pour revendiquer une place à part, une place où ils ne seraient pas minoritaires et stigmatisés mais une place où "l'homogénéité" et la proximité mèneraient à un traitement équitable et juste pour tous. Voilà pourquoi chez Farrakhan l'Islam comme religion terrestre, la lutte contre l'oppression et le séparatisme territorial sont inextricablement liés.

L'idée d'homogénéité, très présente dans les discours de Louis Farrakhan et au cœur de la revendication territoriale, semble, à bien des égards, paradoxale avec les principes universalistes d'égalité et de justice sociale que revendiquent les Noirs américains musulmans. Plusieurs diront: comment un mouvement qui prône la différence peut-il prétendre lutter pour des principes d'égalité, de liberté qui sont dans leur essence même des principes universels? Dans les faits, une position particulariste ne suppose-t-elle pas une différence qui rend la coexistence impossible? Pourtant, c'est au nom de leur différence que les Noirs américains musulmans revendiquent le droit à l'égalité et à la liberté, l'accès à l'universel. C'est également au nom de l'universel qu'ils croient avoir droit à un septième des états américains. Ce message complexe que véhiculent les Noirs américains musulmans doit plutôt être compris dans le contexte social et économique dans lequel il s'inscrit. La pauvreté des

Noirs est une évidence. Manifestement, il y a des distinctions qui ont été faites par le passé qui font qu'ils ne jouissent pas d'une part équitable des avantages de l'économie américaine et se retrouvent en nombre disproportionnés au bas de l'échelle sociale. La co-existence inégalitaire est jugée responsable de leur marginalisation. Ainsi, s'il est impossible d'éliminer la tendance de la société américaine à exclure les Noirs des bénéfices sociaux et économiques, il faut proposer d'autres solutions, soutiennent les Noirs américains musulmans. Et pour ces derniers, la seule solution envisageable est la séparation.

C'est pourquoi Farrakhan propose la séparation totale des Noirs de la société américaine. Pour Farrakhan, s'ils sont sincères dans leurs discours sur l'égalité et la liberté de tous les citoyens américains, sur l'idée selon laquelle la citoyenneté américaine permet à tous de jouir d'une égalité effective, les Américains blancs n'auront pas le choix de constater que l'intégration différenciée et inégalitaire des Noirs américains les empêche de jouir d'une véritable citoyenneté et que l'autonomie territoriale doit leur être accordée afin qu'ils soient en conformité avec l'idéal démocratique américain. Dans un territoire autonome, un territoire qui leur appartient, les Noirs pourront véritablement entretenir une relation égalitaire avec les Américains blancs. Tant et aussi longtemps que les Noirs demeurent tributaires des Américains blancs, ils ne pourront progresser et s'émanciper. Répétons-le encore, le discours de Farrakhan doit être examiné dans le contexte dans lequel il s'inscrit. Signalons d'abord que c'est un discours qui s'adresse à la frange la plus défavorisée de la population noire, celle que le système semble incapable d'aider. Ceux et celles qui se sont intégrés dans la société américaine n'adhèrent d'ailleurs pas à ce genre d'argumentation. Pour ceux-ci, les adeptes du mouvement Noirs américains, particulièrement Farrakhan, exagèrent le problème noir américain. *"Neufs Noirs sur dix*

sont hostiles à l'idée d'un État séparé, qu'il se situe en Afrique ou dans le Sud, et la jugent ridicule dans le contexte politique actuel," expliquait Michel Fabre en 1968 (Fabre 1968:143). Or, pour plusieurs Noirs américains musulmans, issus, pour la plupart d'une communauté défavorisée, la séparation représente la seule solution envisageable dans le contexte actuel. Bref, dans tout ce débat, outre la dimension intergénérationnelle²⁷, c'est la notion de la citoyenneté qui est interrogée dans la revendication du mouvement, c'est-à-dire comment les Noirs peuvent-ils avoir accès à une pleine et entière citoyenneté. Et, si la revendication d'autonomie territoriale est si importante pour les Noirs américains musulmans c'est qu'ils cherchent à mettre en place les conditions pour que les Noirs américains jouissent d'une pleine citoyenneté. Ils cherchent à créer une société juste qui serait dirigée par des Noirs pour les Noirs et où il sera possible d'établir le Noir comme un véritable sujet de droit moderne.

Ces nombreux discours sur l'égalité effective nous amènent à un autre élément important des discours de Louis Farrakhan. Il évoque peu le projet de retour en Afrique. Tout au contraire, ce que revendiquent Farrakhan et ses adeptes, c'est que le gouvernement leur accorde un septième des états américains puisque les Noirs représentent un septième de la population américaine. À d'autres moments, Farrakhan propose de réformer la société américaine. Autrement dit, la revendication des Noirs américains musulmans ne consiste plus à militer en faveur du retour des Noirs en Afrique mais elle milite plutôt pour la constitution de territoires qui leur appartiendraient. Bien que les Noirs

²⁷Le livre de Jonathan Kaufman intitulé *Broken Alliance* établit un lien entre les tenants de l'intégration et ceux qui revendiquent la séparation. Selon Kaufman, les jeunes activistes adhéraient aux propos de Malcolm X plutôt qu'à ceux de Martin Luther King car la lutte que menait King s'était avérée insuffisante. Elle n'avait pu adresser les problèmes économiques et sociaux que vivaient les Noirs dans les grands centres urbains. La violence culminante des ghettos et l'opposition des Blancs aux politiques pro-actives *-affirmative action-* leur avaient fait croire que la séparation était une solution plus avantageuse pour eux.

américains musulmans ne veulent pas toujours l'admettre, cette oscillation entre le retour en Afrique et l'appropriation d'états américains est la conséquence de trois siècles dans un système destiné à réprimer leurs ambitions, à entraver leur indépendance, à perpétuer la pauvreté et l'ignorance, soutient Michel Fabre (Fabre 1968:109). Car si les Noirs ne sont pas des Américains à part entière, ils ne sont plus des Africains. Et comme l'explique Fabre: "*Dans le monde de l'entre-deux, leur attitude envers la patrie de leurs ancêtres a considérablement changé*" (Fabre 1968:109). Bref, un territoire autonome leur permettra d'échapper aux politiques américaines teintées par le racisme. Il leur permettra aussi d'assumer leur histoire sur le sol américain, de l'accepter sans avoir à retourner dans un monde qu'ils connaissent peu. C'est pourquoi Farrakhan et ses disciples revendiquent l'autonomie territoriale en terre américaine.

Robert Singh dans son ouvrage intitulé, *The Farrakhan Phenomenon*, décrit ainsi la stratégie double de Farrakhan:

The most cursory examination of Farrakhan's prolific writings and speeches reveals that the minister eminently merits designation as a radical activist. In etymological terms, Farrakhan fully qualifies as an individual who vehemently believes in the overarching and immediate need to transform American society from its very roots, rather than through incremental changes, minor adaptations, and gradual reforms (Singh 1997:128).

Outre les analyses de Singh, une lecture attentive d'un des livres de Louis Farrakhan nous permet de relever le programme double du mouvement soit, libérer les Noirs, réformer l'Amérique. Dans son livre intitulé, *A Torchlight for America*, Farrakhan fait une série de propositions pour réformer les politiques sociales américaines, celles-ci diffèrent complètement des stratégies de ses prédécesseurs.

Selon Singh:

The No1's constitution, What the Muslims Want, What the Muslims Believe," even includes a demand directed to the U.S. government to bring about freedom, justice, and equality for African-Americans, an explicit appeal to working within the existing state framework rather than threatening the polity's imminent demise (Singh 1997:129).

Farrakhan cherche même à réaliser une autonomie dans les endroits où les Noirs sont majoritaires. Paradoxalement, ce faisant, il milite en faveur de l'adaptation des Noirs dans la société américaine. Bref, les ambiguïtés de Farrakhan permettent de constater que la revendication d'autonomie territoriale a une visée double soit, une séparation territoriale qui se traduirait par le regroupement des Noirs dans un septième des états américains (Karim 1997:79), soit l'autonomie dans les territoires où les Noirs sont majoritaires ce que nous pouvons déjà percevoir dans la politique d'autosuffisance du mouvement par l'achat de propriétés, de commerces, d'écoles, etc.

Un autre aspect de la complexité et des ambiguïté du discours de Farrakhan se trouve dans la dimension antisémite de sa lutte pour l'émancipation des Noirs. Avant de poursuivre, il nous paraît essentiel de réexaminer la campagne antisémite de Louis Farrakhan qui, à notre avis, permet d'éclairer plusieurs aspects de la revendication d'autonomie territoriale.

La campagne antisémite de Louis Farrakhan que nous avons abordée dans le chapitre précédent est autant un discours sur l'autonomie territoriale que sur l'Islam. Plusieurs analystes soutiennent que les retards sociaux et économiques des Noirs américains résultent non seulement du racisme dans les grandes institutions sociales et politiques mais sont également les conséquences des injustices perpétuées par des groupes au sein de la société américaine, notamment les propriétaires de

logements et de commerces. Selon Farrakhan, les propriétaires de logements, qui, pour lui sont largement d'origine juive, en exploitant les populations défavorisées, ont contribué à l'exacerbation des problèmes dans les ghettos et au dépérissement des communautés noires américaines défavorisées. Depuis le début du siècle, les inégalités entre les communautés noires américaines et les communautés juives avaient entraîné des antagonismes entre les deux groupes. Or, le début des années quatre-vingts seront particulièrement révélatrices à cet effet, car Louis Farrakhan, dans le but de relever le mouvement, entreprendra une croisade antisémite. Il importe de rappeler que Louis Farrakhan n'est guère l'instigateur du ressentiment des Noirs Américains à l'égard des Juifs. Le soi-disant sentiment antisémite noir date de la période de la reconstruction du Sud au début du siècle.

Bon nombre d'intellectuels Noirs Américains dont Booker T Washington, W.E.B. Dubois se sont prononcés sur la relation qu'entretenaient les Juifs avec les Noirs américains. Bien que les deux groupes aient été l'objet des pires atrocités, l'un à travers la *Shoah* et l'autre par l'esclavage, au début du siècle, ces deux groupes n'entretenaient pas une relation d'égal à égal. Tout au contraire, bon nombre de Juifs étaient des grands propriétaires mobiliers. Beaucoup de Juifs possédaient des propriétés dans les quartiers défavorisés des grands centres urbains du Nord. Et la relation qu'entretenaient les locataires Noirs et leurs propriétaires était très antagonique. Comme le rappelle Robert Rockaway sur la position de James Baldwin:

James Baldwin, in a penetrating essay on black anti-Semitism, remembered the frustrations and anger that characterized his childhood. "When we were growing up in Harlem our demoralizing series of landlords were Jewish, and we hated them. We hated them because they were terrible landlords and did not take care of the building (Rockaway 1995:6).

L'auteur poursuit:

Baldwin recalled the broken windows, the stopped up sinks and toilets, the non-working heaters, and the roaches and the rats. He considered these to be a matters of life and death for the poor, and especialy for those with children. "We knew that the landlord treated us this way only because we were colored, and he knew that we could not move out." He also remembered the neighborhood Jewish shopkeepers. "The grocer was a Jew, and being in debt to him was very much like being in debt to the company store. The butcher was a Jew, and yes, we certainly paid more for bad cuts of meat than other New York citizens, and we very often carried insults home, with along the meat (Rockaway 1995:6).

L'image des propriétaires Juifs peinte par James Baldwin illustre bien la relation antagonique et inégalitaire que les Noirs entretenaient avec les Juifs. Il n'est pas étonnant que deux des plus grands leaders intégrationnistes du début du siècle aient eu une image dépréciative des Juifs. Selon Rockaway:

Two great turn-of-the-century African American leaders, Booker T. Washington and W.E.B Dubois, shared a number of anti-jewish beliefs. In his early speeches, Washington referred to Jews as exploitive shopkeepers and usirious creditors. And Dubois' initial writings characterize Jews as sly, shrewd, unscrupulous, and lacking in straight-forward open-heartedness (Rockaway 1995:4).

En revanche, à plusieurs moments, les Noirs américains et les Juifs ont constitué des alliances. Ce fut notamment le cas au cours des années soixante ou plusieurs Juifs furent membres des associations telles NAACP, SNCC²⁸. Les conseillers du pasteur King étaient, pour la plupart, des Juifs. Selon Jonathan Kaufman:

A confluence of events had brought blacks and Jews together. History, recent experiences in America, and the trauma of the Holocaust in Europe had shaped the Jewish vision as ally to the underdog. The message that King offered- that people be judged not on their skin color or religion, but on the content of their character and their merits -appealed to them. The rethoric of World War II and the burgeoning Cold

²⁸ *Student Non-violent Coordinating Committee*

War persuaded black leaders that now was again the time to work with white allies (Kaufman 1988:47).

Or, comme nous n'avons cessé de le rappeler, cette relation qui, par moment était très proche, était également très tumultueuse. Jonathan Kaufman dans son livre intitulé *Broken Alliance* tente d'expliquer la rupture de l'alliance entre la communauté juive et la communauté noire qu'il situe après la lutte pour les droits civiques:

But overlying all of this was a belief that Jews had somehow failed to live up their own high standards. Many blacks were mad at whites. But they felt betrayed by Jews. The Jewish shopkeeper in Harlem, the Jewish landlord, the Jewish pawnbroker, is singled out by Negroes not because he acts differently from other white men, but because he doesn't... His major distinction is given him by that history of Christendom, which has so successfully victimized both Negroes and Jews. And he is playing in Harlem the role assigned him by Christian long ago. He is doing their dirty work. Blacks had grown up with the story of the Exodus. They had known of the Rosenwald schools and the Spingarns who headed the NAACP. The Jews at the center of the civil rights movement had been activists, liberals, radicals. Consciously or unconsciously, blacks had expected a great deal from Jews. And the Jews had let them down (Kaufman 1988:82).

Il importe également de préciser que le débat entre la communauté noire américaine et la communauté juive sur l'importance des politiques de discrimination positive, *affirmative action*, avait également suscité bien des rancœurs. Selon Kaufman:

Affirmative action was the first arena of battle. It was the central issue for blacks, especially the most successful blacks, those who were joining corporations and universities. They saw their success and the success of those who followed as being tied to the continuation of affirmative action programs. Yet every organization, with various degrees of stricture, opposed quotas and certain types of affirmative action. Jewish neoconservatives became the chief architects of the intellectual opposition to affirmative action. And many rank-and-file Jews were queasy about the prospect and opposed it. Again and again blacks, especially educated blacks, bumped up against Jew in positions of power as they tried to move up in corporation and universities (Kaufman 1988:272).

Bref, la relation entre les Juifs et les Noirs américains a toujours été une relation paradoxale. Selon Kaufman:

The alliance between Blacks and Jews was not a natural one. It resembled an Indonesian gamelan symphony, in which each instrument plays its own tune, following its own score. For most of the time, the music sounds dissonant. Then, at certain moments, the music wells up as all the instruments blend together in harmonious symphony. But the instruments continue playing their separate scores. The dissonance can return (Kaufman 1988:47).

Il faut aussi dire que la lutte pour les droits civiques n'était pas une cause essentiellement noire c'est-à-dire orientée uniquement vers l'émancipation des Noirs américains mais bien une cause humanitaire: "*Not a Negro cause but a human cause,*" comme le réitère Kaufman dans son étude (Kaufman 1988:85). La revendication d'autonomie territoriale des Noirs américains musulmans, pour sa part, ne comporte pas cette capacité d'inclusion. Elle est une revendication essentiellement noire américaine et elle s'oppose à tout ce qui est perçu comme constituant un obstacle, dont les Juifs. Toutefois, l'enjeu principal n'est par l'opposition contre les Juifs, mais la revendication universelle par le fait qu'elle interpelle les grands principes humanitaires et qu'elle cherche à mettre en place les conditions pour l'égalité effective des Noirs américains.

Signalons par ailleurs que les ressentiments envers les Juifs étaient généralisés surtout dans les communautés défavorisées des ghettos. Comme le rappelle James Baldwin, ces derniers étaient confrontés au premier chef aux injustices et aux traitements discriminatoires des propriétaires de logements (Rockaway 1995:6). Ils pouvaient ainsi s'identifier aux discours antisémites de Louis Farrakhan. Il s'agit également d'un sentiment généralisé parmi une nouvelle génération d'activistes plus radicaux. Stratégiquement, les discours d'autonomie territoriale des Noirs américains musulmans

devaient forcément passer par une destruction symbolique de l'autre, -axe de l'opposition, axe de la communauté- du propriétaire injuste; bref de l'ennemi le plus proche, celui qui par sa discrimination affecte la vie quotidienne. Dans ce genre de discours, Farrakhan trouvait de quoi justifier sa revendication d'autonomie territoriale à une époque où plusieurs Noirs commençaient à progresser dans la société américaine.

Pour conclure, nous tenons à souligner que le projet d'autonomie territoriale que prône Louis Farrakhan ne peut être dissocié de sa revendication pour l'égalité, la justice sociale et la liberté des Noirs américains. C'est la raison pour laquelle son discours s'adaptera selon les besoins des communautés noires américaines. Le projet d'autonomie territoriale sous forme d'acquisition de nouveaux territoires a entraîné au cours des ans une revendication légèrement modifiée soit, l'autonomie territoriale dans les endroits où les Noirs sont majoritaires. Or, la faiblesse de cette revendication réside dans le fait qu'elle ne permet pas de rassembler la communauté noire américaine morcelée à travers les états américains. Au fond, la revendication d'autonomie territoriale ne comporte rien de neuf. Elle était celle de Booker T. Washington, celle de W.E.B Dubois mais aussi une des interrogations du grand leader intégrationniste Martin Luther King vers la fin de sa vie lorsqu'il menait la lutte contre la pauvreté. Il comprit alors l'importance que les communautés se munissent de maires noirs, de députés noirs afin qu'ils puissent avoir une voix dans les sphères qui leur sont inaccessibles. En dépit des orientations de ceux qui revendiquent l'autonomie, un élément demeure commun, c'est la question de l'autre c'est-à-dire l'incapacité de vivre avec l'autre en raison des différences.

Qu'ils soient militants intégrationnistes ou militants séparatistes, les activistes des mouvements Noirs américains se retrouvent devant la même interrogation. L'esclave et son maître ne peuvent-ils pas comprendre le monde et agir de la même manière? À cet effet, évoquons la position naturaliste: "Seuls les Noirs peuvent comprendre leur peuple" (Schnapper 1998:315-316). Il s'agit là d'une vieille interrogation de la sociologie sur les limites de la compréhension de l'autre, rappelle Dominique Schnapper. Au fond, la question de l'autre mérite d'être analysée dans son sens le plus profond car le fait de ne pas accepter l'autre, c'est aussi le fait de ne pas accepter la différence de l'autre. Car l'autre c'est aussi ce que je ne veux pas être, celui dont l'étrangeté m'inquiète véritablement. Et donc dire que cet "autre" est comme moi c'est avouer que tous les mauvais traitements, la discrimination, la terreur qui sont imposés à l'autre en raison d'une différence ne sont pas justifiables. C'est dire que ces différences peuvent être transcendées. Or, il faut rappeler que la constitution de l'autre est une construction sociale, une construction symbolique nourrie de fausses évidences qui deviennent parfois des différences insurmontables comme l'évoque Vaillant (Vaillant 1996:57). Ce sont les raisons pour lesquelles la transformation, le dépassement de cette construction sociale est si difficile. De plus, lorsqu'une différence est utilisée pour à fins économiques, elle devient d'autant plus difficile à anéantir. Le fait que Martin Luther King ait remis en question la capacité des Blancs de représenter les Noirs dans les sphères importantes nous démontre qu'il s'agit là d'un élément avec lequel doivent composer tous les leaders Noirs américains qu'ils soient intégrationnistes ou séparatistes. La société américaine s'est édifiée sur la racialisation des Noirs. Voilà pourquoi l'attribution du droit de vote, les discriminations positives entreprises par les gouvernements qui ne s'attaquent qu'à la partie visible de l'iceberg ne peuvent écarter cette tendance de la société américaine à exclure les Noirs. Et c'est justement sur cette incapacité d'adaptation, cette non-insertion des Noirs américains que mise le

mouvement des Noirs américains musulmans pour revendiquer l'autonomie territoriale. Paradoxalement, en militant pour l'autonomie territoriale, les Noirs américains musulmans revendiquent leur droit à la citoyenneté américaine. Au nom de leur appartenance à la race humaine, ils revendiquent leurs droits de jouir des mêmes avantages que tous les Américains blancs.

ENTRE L'UNIVERSEL ET LE PARTICULIER

On ne cesse de ressentir sa dualité -un américain, un nègre, deux âmes, deux pensées, deux aspirations inconciliées; deux idéaux qui se combattent dans un seul corps noir, dont seule la force obstinée l'empêche de se déchirer -W.E.B. Dubois *The Soul of Black Folks*

Nous avons choisi de débiter le chapitre avec cette célèbre citation car elle illustre bien le dilemme auquel sont confrontés les Noirs américains quotidiennement. En eux cohabitent une dualité qui tantôt les tire vers les idéaux de la démocratie libérale, tantôt vers l'affirmation et la lutte pour la reconnaissance de leur spécificité. Par moment, l'être noir veut ressembler à l'opresseur afin de pouvoir mieux s'intégrer dans sa société. Il souhaite que sa différence ne constitue plus une raison pour l'exclure des bénéfices de la citoyenneté américaine. Tantôt, il veut que sa différence soit reconnue et acceptée. Déchiré, mutilé, tenaillé jusqu'au fond de l'âme, l'être noir se retrouve devant le dilemme complexe de choisir entre l'universel et l'affirmation identitaire. Or, la reconnaissance n'est-elle pas un droit fondamental, humain et donc universel? Tout groupe n'aspire-t-il pas à la reconnaissance? Cette dernière n'est-elle pas le fondement de l'émancipation? Car comme le dit si bien Dominique Schnapper:

Avant d'entrer dans la société ouverte, un groupe doit commencer par resserrer ses rangs, retrouver sa dignité et créer ses institutions séparées... Le peuple noir doit s'unir, il doit reconnaître son héritage, acquérir le sens de la solidarité, définir ses propres buts et prendre la direction de sa politique (Schnapper 1998:314).

L'émancipation implique que le groupe puisse se définir en tant que groupe et donc revendiquer sa différence. *"Nul ne peut être libéré ni promu à l'égalité par une décision extérieure, unilatérale... mais seulement de façon réciproque par une reconnaissance mutuelle,"* soutient Étienne Balibar à l'égard des droits des hommes (Tahon 1998:75). Donc, si la reconnaissance, et l'universalisme nous

semblent contradictoires, elles constituent par contre deux registres à partir desquels tout mouvement social moderne doit revendiquer. Car tout compte fait, l'égalité authentique implique une certaine reconnaissance.

Ainsi, dans ce chapitre nous tenterons de répondre à ces nombreuses interrogations. Dans un premier temps, nous tenterons de rappeler les grands thèmes qui ont sillonné notre analyse du mouvement des Noirs américains musulmans afin de comprendre sa dualité résultant d'une tension entre l'universel et le particulier. Cette analyse nous permettra également de comprendre qu'ultimement, le mouvement des Noirs américains musulmans revendique la reconnaissance des Noirs américains au nom des principes d'égalité et de liberté. Ce faisant, il reste conforme à l'idéal démocratique moderne.

LA HANTISE DE L'ISLAM ET LES DROITS UNIVERSELS

La religion, par le passé, a donné aux hommes des raisons d'être en leur donnant une interprétation de leur vie sur terre. Si cela a donné une espérance aux hommes, cela a eu aussi pour conséquence de provoquer un fatalisme à l'égard du monde (Vergely 1998:10). La mémoire religieuse de l'humanité est riche d'exemples de la sorte. Or, ce qui caractérise surtout le fait religieux, c'est sa capacité de travailler sur des registres divers. Communauté, fraternité, sont autant des composantes de la religion que les principes d'égalité, de justice sociale. Ce qui importe de saisir, c'est l'importance qu'un groupe accordera à un principe perçu comme étant prédominant par rapport à l'autre.

Nous ne pouvons nier que bien des atrocités ont été perpétrées au nom de la religion. Or,

force est de constater que celles-ci ont été également perpétrées au nom de l'universalisme. Le paradoxe réside dans le fait que la religion est supposée faire preuve d'ouverture et non de fermeture. Le Dieu que prêche les chrétiens est un Dieu miséricordieux, riche en bienveillance et en bonté. Toutefois, le Dieu que semblaient servir les Américains de naguère, était tout autre. Le Dieu de l'arbitraire a été utilisé pour justifier l'esclavage (nous pouvons penser à la justification biblique des fils de Cham, celle de l'antériorité du don de Dieu aux Blancs). N'oublions pas qu'il a également été utilisé comme outil de mobilisation par le pasteur Martin Luther King et bien d'autres activistes de l'époque. Tout compte fait, la religion a été utilisée des deux côtés si bien qu'elle occupe aujourd'hui encore une place considérable dans la vie des Noirs américains ainsi que dans la revendication des Noirs américains musulmans. Or, pour reprendre les interrogations des chapitres antérieurs, comment expliquer l'utilisation de la religion Islamique dans la revendication du mouvement des Noirs américains musulmans? Quel rôle occupe t-elle pour ces derniers?

Les études entreprises dans les chapitres antérieurs nous ont démontré que les protagonistes du mouvement des Noirs américains musulmans ont grandement utilisé la religion pour créer une nouvelle identité collective. Comme nous avons tenté de l'expliquer au chapitre précédent, les textes tirés du Coran et de l'Ancien Testament leur permettaient d'expliquer la provenance sacrée des Noirs américains, leur histoire et leur destin. À cet effet, Marcel Gauchet pose une question très intéressante: "*Comment ne pas chercher du côté de la volonté des dieux de justification à la mission de l'être ou du peuple?*" (Gauchet 1985:39). La religion a été dans l'histoire et est encore, à certains égards, une très grande puissance. Elle a la capacité d'agir sur la psychologie des individus. Ceci nous permet de comprendre pourquoi un groupe aura recouru à la religion pour assujettir un peuple. Dans

l'histoire, les discours sur le châtement, sur la rétribution en ont fait frémir plusieurs. Cependant, il faut aussi dire que les religions sont les oeuvres des hommes. Car comme l'évoque Gauchet:

Imposer un ordre, fût-ce au nom de son intangible légitimité, c'est en fait si sourdement, si subrepticement que ce soit, le changer, tant du point de vue de ceux qui le subissent que du point de vue de ceux qui l'appliquent. C'est le faire insensiblement passer du registre de l'ordre reçu au registre de l'ordre voulu avec de très considérables incidences sur la représentation de ses auteurs et de ses fondements (Gauchet 1985:31).

La plupart des démocraties libérales se sont basées sur l'imposition des commandements et de la volonté de Dieu interprétés par des hommes. Cela étant, est-il si étonnant que les Noirs américains musulmans cherchent à en faire autant? Ils utilisent l'Islam pour les libérer du carcan américain blanc.

En effet, l'utilisation de la religion Islamique concourt à des fins très précises. Dans un premier temps, la réunification d'un groupe d'individus sous la bannière de l'Islam contribue à la création d'une solidarité, c'est-à-dire d'une communauté. Deuxièmement, elle leur permettait de réunir leurs ressources matérielles, financières et humaines afin d'acquérir des biens. Les textes du Coran et les textes de l'Ancien Testament permettent aux Noirs américains musulmans de justifier leur revendication d'autonomie territoriale. Elle a contribué à la restauration de l'identité noire américaine en promettant qu'une communauté d'égaux devant Dieu aboutira à une communauté d'égaux devant les hommes. Bref, l'Islam a permis à plusieurs de comprendre et d'accepter leur propre existence, de voir l'espoir, et a contribué à leur émancipation.

En effet, si l'Islam a permis la création d'une communauté d'individus partageant des intérêts communs, elle a également contribué à la compréhension des droits humains des Noirs américains.

Comme l'évoque Wieviorka:

Le communautarisme subordonne l'individu au groupe, et il implique que les conduites et la conscience de chacun soient surdéterminées par l'appartenance à la communauté; le propre de l'auto-affirmation ethnique au sens où nous l'entendons, est d'inclure aussi la volonté de produire sa propre existence, de construire une expérience autonome, d'exister comme sujet de sa propre trajectoire, de procéder à des choix, de ne pas être en forme dans les références figées d'une quelconque substance, d'être respecté comme individu (Wieviorka 1993:123).

Par l'entremise des mythes créateurs c'est-à-dire du mythe de la sainte tribu de Shabazz et du mythe de Yacub, les Noirs américains musulmans ont créé un discours de revalorisation identitaire. Ce faisant, ils ont pu se réapproprier leur histoire dans la société américaine, l'assumer et lui donner une interprétation autre. Ainsi, l'Islam leur a permis de produire leur propre existence, de construire une expérience autonome, d'exister en tant que sujets de leur propre trajectoire, étant eux-mêmes créateurs et interprètes de leur histoire.

En Occident, l'emprise des grandes religions s'est effritée petit à petit suite à la modernité. Aujourd'hui, la pratique religieuse a énormément diminué. Cependant, lorsque sévissent des grandes crises sociales, on assiste souvent à l'irruption de radicalismes religieux. Le désenchantement des masses face aux progrès que devait entraîner la modernité provoque parfois des manifestations d'anti-modernité ou d'opposition à l'ordre établi. À certains égards, le mouvement des Noirs américains musulmans n'échappe pas à cette logique. Remarquons toutefois que le mouvement fait parfois preuve de radicalisme par ses doctrines. Une des ambitions du mouvement est de rendre plus attrayantes les croyances et les pratiques héritées d'Elijah Muhammad. Il cherche également à ériger de nouveaux cadres juridique et politique afin de canaliser des pratiques modernes, des principes

universels. Et c'est là que réside, à notre avis, son potentiel émancipateur.

En dépit de leur doctrine qui pourrait paraître hostile à la démocratie, les Noirs américains musulmans soutiennent que l'Islam comporte une dimension très universelle. Ils ne sont pas les seuls. Benjamin Barber dans son livre intitulé *Jihad versus McWorld* évoque le caractère universel de l'Islam:

En tant que religion, l'Islam a des aspects universalistes et, s'il n'est guère oecuménique, il fait preuve dans son histoire d'une grande tolérance à l'égard des autres religions... il s'est montré moins porté au prosélytisme que le christianisme (Barber 1996:206).

Il s'agit là également du jugement que portent les Noirs américains musulmans sur l'Islam. Le recrutement des adeptes ne se produit ni par la violence, ni par les armes. Certes, le mouvement comporte certains aspects de sa doctrine qui prônent l'intolérance. Nous sommes tous conscients que tout mouvement religieux peut, en cours de route, basculer dans des comportements sectaires de type exclusiviste (Reeber 1998:42). Farrakhan et ses prédécesseurs ont pourtant, par moment, fait preuve d'ouverture; *the million man march* est un exemple récent d'ouverture, de dialogue inter-religieux et donc inter-ethnique. Cette ouverture qui les empêche de se caser uniquement dans une dimension.

L'évocation de l'Islam inspire une hantise. Certains affirment que l'Islam représente la fermeture, le fanatisme, l'oppression, voire l'anti-modernisme. Dans certains cas, cela peut s'avérer vrai. Mais, comme le démontre notre étude, l'Islam n'est pas que fermeture et fanatisme, il comporte également un potentiel émancipateur. Dans le cas des Noirs américains musulmans, l'Islam leur a permis de se réapproprier leur passé, d'assumer leur histoire, de se constituer une identité positive, de réinventer un mythe créateur si important à la constitution d'une fierté identitaire. Il leur a permis

de reprendre conscience de leur humanité, de reconstruire ce qu'ils avaient perdu en terme d'estime de soi, d'amour de soi et des leurs. Car comme l'exprime si bien Benjamin Barber: "*La Cité de Dieu, pour les chrétiens comme pour les musulmans, est constituée par la fraternité des croyants qui sont égaux dans leur dépendance filiale à l'égard de Dieu*" (Barber 1996:210). Disons pour conclure que le religieux, bien loin de se réduire à une superstructure, modèle activement la réalité collective, et, en particulier, les formes politiques, à une profondeur insoupçonnée dans toutes les sociétés (Vaillant 1996:20).

LES RATÉS DE LA DÉMOCRATIE AMÉRICAINE

Si la démocratie est définie par l'indifférence des citoyens à l'égard de leurs particularismes, force est de constater que la réalité diffère bien de la théorie. Comme tente de l'expliquer Michael Sandel:

In practice the democratic process may (...) fail to be fully inclusive, and so fails to give equal weight to the interest and preferences of all. Second even where all have equal access and preferences of each weight, some may vote preferences that are themselves at odds with the ideal of equal respect. Some may, in words, vote intolerant or prejudiced preferences. But then the democratic process may produce policies at odds with neutrality- policies that presuppose that certain sorts of persons, or way of life, are intrinsically less worthy than others (Sandel 1996:52).

Un groupe minoritaire aura tendance à être sous-représenté dans une telle démocratie. Cette sous-représentation pourrait même mener à un manque de reconnaissance, à l'intolérance et à la discrimination. Au fond, ce constat représente une contradiction pour les analystes des démocraties libérales car elles sont engagées, en principe, dans la représentation égale de tous (Taylor 1994:14). Or, l'histoire nous démontre que ça n'a pas toujours été le cas. La plupart des démocraties se sont

édifiées sur l'exclusion de certains groupes. Ce qui permettait aux citoyens de construire la république était la ressemblance. Les minorités étaient donc soumises au pouvoir tyrannique du groupe dominant ou du groupe reconnu. Les réflexions de Charles Taylor sur la reconnaissance sont particulièrement éclairantes sur ce sujet:

Il existe une politique de respect égal, enchâssée dans un libéralisme des droits, qui est inhospitalière à la différence... parce qu'elle ne peut accepter ce à quoi les membres des sociétés distinctes aspirent réellement et qui est leur survivance (Taylor 1994:83).

Or que faire lorsque les droits humains ne sont pas accordés à tous? Cette question importante en entraîne d'ailleurs une autre. Comment peut-on ou doit-on gérer le vivre en commun dans une société aussi diversifiée que celle des États-Unis? Taylor n'a pas tort lorsqu'il affirme qu'on ne peut prospérer que si l'on est reconnu (Taylor 1994:70). Il écrit aussi:

Les démocraties libérales ne sauraient considérer la citoyenneté comme une identité qui englobe tout, parce que premièrement, les gens sont des individus uniques, enfants et créateurs de leurs oeuvres; et que deuxièmement, les gens sont aussi porteurs de la culture qu'ils véhiculent (Taylor 1994:18).

Certes, l'individu possède des traits qui le lient aux grands principes universels mais il possède également des traits qui le lient à une communauté, à une histoire. *“Une partie de l'unicité des individus résulte de la façon dont ils intègrent, reflètent et modifient leur propre héritage culturel et celui des autres gens avec qui ils entrent en contact”* (Taylor 1994:18). D'une certaine façon la reconnaissance constitue la clef du vivre en commun mais elle constitue également l'obstacle premier du vivre ensemble, prévient Taylor.

La reconnaissance égalitaire, c'est-à-dire la reconnaissance de la spécificité d'un groupe et

l'acceptation de cette différence, n'est pas simplement le mode approprié pour une société démocratique en bonne santé. Son refus peut infliger un dommage à ceux à qui on la refuse. Nos observations dans le deuxième chapitre permettent de comprendre que la projection d'une image inférieure ou dépréciative peut effectivement déformer et opprimer à un point tel que l'image est intériorisée. Une fois intériorisée, l'image dépréciative a souvent tendance à constituer un obstacle à l'émancipation du groupe opprimé. Ayant intériorisé l'image dépréciative de l'époque, les Noirs se sont retrouvés des années, des décennies même, après l'abolition de l'esclavage, au bas de l'échelle sociale, confinés au travail pénible, méprisés, et jugés comme étant culturellement inassimilables. Taylor a raison lorsqu'il affirme que: *"Nous sommes tous conscients à quel point notre identité peut être formée au cours de nos contacts avec les autres donneurs de sens"* (Taylor 1994:54). Qui plus est, dans le cas des Noirs américains, les images dépréciatives étaient accompagnées de discours racistes notamment après l'abolition de l'esclavage. Or, quelles que soient les justifications aux traitements différentiels, le discours de haine viole l'injonction morale la plus élémentaire d'avoir à respecter la dignité de tout être humain, et ne fait que préjuger de l'infériorité fondamentale des autres, soutient Amy Gutmann (Taylor 1994:38). Bref, cette démocratie, cette forme supposée transcender les différences entre populations comme la définit Dominique Schnapper, en infériorisant les Noirs, en tentant de les exclure légalement des bénéfices de la citoyenneté américaine, n'a pas tenu ses promesses.

Incapables de transcender les différences des Noirs, les Américains blancs ont cherché à les exclure de tous les avantages dont ils auraient pu bénéficier en tant que citoyens américains. Dans les chapitres antérieurs nous avons vu qu'étaient prises des mesures légales dans le Sud, par exemple les

lois *Jim Crow* et des mesures indirectes dans le Nord pour garder les Noirs à l'écart. Ces mesures correspondent aux différentes manifestations du racisme énoncées dans le livre de Wieviorka. Pour ce dernier, le racisme comporte plusieurs logiques:

La première logique est celle de l'infériorisation. Elle accorde au groupe racisé une place dans la société, mais à deux conditions: les membres de ce groupe doivent être situés au plus bas de l'échelle sociale, être les plus exploités des travailleurs. La seconde logique du racisme est celle de la différenciation. Le groupe racisé doit ici être tenu à l'écart, exclu, ségrégué, et, à la limite, expulsé voire détruit. Il n'a pas sa place dans la société, il est considéré comme une menace pour sa culture ou pour son économie, il porte atteinte à l'homogénéité du corps social, à sa pureté (Wieviorka 1993 :49).

La racialisation des Noirs américains, c'est-à-dire la constitution des Noirs en un groupe inférieur et méprisable, radicalement différent et culturellement inassimilable, biologiquement différent, permettait aux Américains blancs de justifier les mauvais traitements qu'ils leur imposaient au nom de leur différence. Or, en excluant les Noirs, en les empêchant de jouir, bien après que leur humanité ait formellement été reconnue et proclamée lors de la déclaration d'émancipation des esclaves du Sud, au même titre qu'un Américain blanc des bénéfices sociaux et économiques, la société américaine a violé l'injonction la plus élémentaire des démocraties libérales d'avoir à respecter la dignité de tout être humain. Et cette contradiction profonde, comme nous l'avons vu, est à la source des nombreux mouvements sociaux qu'ont connus les communautés noires américaines dès le début du siècle.

En effet, l'analyse que nous avons menée tout le long du travail nous laisse entendre que la démocratie n'a pu permettre la rupture totale entre le particularisme et l'universalisme. La question qui émerge dans un tel cas est de savoir s'il est possible que les particularismes puissent occuper une place dans l'espace public? Nous savons que dans le cas des Noirs américains, c'est la différence qui

a permis aux Américains blancs de les exclure des bénéfices de la citoyenneté. Or, la question qui se pose maintenant est de savoir si la reconnaissance de cette différence leur permettra de jouir d'une pleine citoyenneté dans la société américaine. Autrement dit, une société démocratique libérale peut-elle reconnaître la spécificité de certains groupes sans en discriminer d'autres? Et que penser de la revendication des Noirs américains musulmans; est-elle compatible avec l'idéal démocratique? N'est-elle pas une conséquence de la contradiction profonde à laquelle les Noirs se heurtent dans la société américaine, c'est-à-dire cette incapacité de transcender les différences? Il ne faut pas oublier que les Noirs, contrairement aux autres groupes minoritaires, ne revendiquent pas la reconnaissance par crainte de perdre leur identité. Tout au contraire, leur trajectoire dans la société américaine démontre que les Américains blancs n'ont cessé de leur rappeler qu'ils étaient biologiquement et socialement différents. Les Noirs américains musulmans revendiquent plutôt la reconnaissance car elle est à la base de l'émancipation. Comme, dira Taylor: *"On ne peut prospérer que si l'on est reconnu"* (Taylor 1994:70). Reconnu malgré ses différences comme faisant partie de l'humanité et donc égal en dignité et en liberté. Tant et aussi longtemps que les Américains blancs ne reconnaîtront pas les Noirs américains comme étant différents mais semblables, ces derniers demeureront au bas de l'échelle sociale. Or, comme le constatent plusieurs, l'Amérique refuse jusqu'à ce jour de les reconnaître comme faisant partie des leurs. Et cette non-reconnaissance est à la source des antagonismes existants entre ces deux groupes et contribue ainsi à nourrir plusieurs mouvements noirs américains.

Comme tente de l'expliquer Michel Wieviorka, lorsque l'expérience vécue des cultures minoritaires est indissociable de celle de leur domination ou du rejet social, de la discrimination ou tout simplement de l'indifférence qui est souvent l'expression la plus massive de la non-reconnaissance, du

mépris et, dans les cas extrêmes, du déni d'humanité, il y a le risque que les membres du mouvement accordent préséance à leur identité particulière plutôt qu'à leur identité de citoyen (Wieviorka 1993:20). Ce glissement vers l'identité particulière est la conséquence des contradictions auxquelles les groupes discriminés sont confrontés dans les démocraties libérales. Wieviorka l'explique en ces termes:

Quand les demandes sociales des laissés-pour-compte d'une crise économique ne peuvent être ni conflictualisées, ni traitées politiquement, elles sont susceptibles de venir lester un nationalisme ou national-populisme qui leur apportent un lieu de sens, des repères; quant une minorité est exclue socialement et que cette exclusion est renforcée par le racisme, elle est tentée de s'installer sur les seules références positives qui lui restent, l'identité communautaire, religieuse et ethnique, et même de s'en inventer (Wieviorka 1993:20).

D'où certaines discriminations donneront lieu à un mouvement social qui revendique la reconnaissance de la spécificité de son groupe, car elle représente pour eux le seul repère positif. Le mouvement social représente d'ailleurs une façon de dénoncer le pouvoir en place et de proposer une alternative. Dans le cas d'une revendication pour la reconnaissance, les militants espèrent que la reconnaissance leur permettra d'atteindre le statut d'êtres humains dignes et égaux. Car comme le soutient Taylor:

L'exigence de reconnaissance, animée par l'idéal de dignité humaine, indique au moins deux directions: vers la protection des droits fondamentaux des individus en tant qu'êtres humains et vers la reconnaissance des besoins spécifiques des individus comme membres de groupes culturels spécifiques (Taylor 1994:19).

La revendication des Noirs américains musulmans n'échappe pas à cette double logique.

Notre analyse démontre que le mouvement des Noirs américains musulmans comporte plusieurs éléments appartenant au communautarisme. Nous pouvons le percevoir dans sa doctrine à

travers le discours de la supériorité raciale -le mythe de Yacub, mythe de la tribu de Shabazz- , par les institutions éducatives qu'il a instaurées, et même dans les critères d'adhésion au mouvement. Ses protagonistes ont tous réclamé que l'identité particulière des Noirs américains soit reconnue. Or, si telle est la revendication des Noirs américains musulmans, ces revendications reposent sur des principes universels soit, la protection des droits fondamentaux des individus en tant qu'êtres humains. Dans ce sens, leurs requêtes n'échappent pas à la bi-polarité des mouvements sociaux contemporains dont témoignent les ouvrages de Charles Taylor et Michel Wieviorka.

Les études de Michel Wieviorka sur la recrudescence du nationalisme, du populisme et de l'ethnicité abordent la bipolarité des mouvements ethniques contemporains. Pour Wieviorka:

L'agir ethnique est en effet tirailé entre deux orientations principales. D'un côté, la référence à une culture, une identité, une religion, des liens symboliques minoritaires (...) d'un autre côté la référence à une culture, une identité, une religion, des liens symboliques minoritaires peut tendre au fondamentalisme ou à l'essentialisme, et alors se transcrire en conduites oscillant entre la fermeture communautaire avec ce qu'elle peut impliquer d'exemplarité et de sectarisme, et la rupture violente avec l'extérieur. Mais d'un autre côté, la même référence peut constituer une ressource, un point d'appui pour formuler des demandes de participation politique, économique et sociale, pour entrer dans la modernité, et non s'en extraire, ou en vivre comme refoulé. La culture, ici, est un socle, lui-même en perpétuelles transformations, informant des revendications compatibles avec des valeurs universelles, impliquant par exemple une combinaison d'affirmation identitaire et de lutte contre l'exclusion sociale, ou contre la discrimination raciale (Wieviorka 1993:120).

L'auteur poursuit:

Si le groupe concerné, tout en affirmant sa spécificité, est en même temps capable de se réclamer de valeurs universelles, il en tire la légitimité et le soutien de tous ceux qui entendent résister à la face d'ombre, différentialiste, du nationalisme ou du populisme au nom de la démocratie et des droits de l'homme (Wieviorka 1993:138).

C'est justement sur cette forme de légitimité, tirée des ratés de la démocratie américaine, que misent les Noirs américains musulmans. Cet échec de la démocratie, c'est-à-dire son incapacité de reconnaître l'intégrité des Noirs américains, contribue à entretenir le débat sur l'intégration fallacieuse des Noirs dans la société américaine et rend ainsi la revendication d'autonomie territoriale plus attrayante aux yeux des plus radicaux et plus légitime devant le gouvernement américain.

MOUVEMENTS D'ETHNICITÉ

Dans le premier chapitre nous avons tenté de brosser un tableau de la dualité des mouvements sociaux contemporains. Loin de se réduire à une dimension, les mouvements sociaux modernes comportent plusieurs dimensions qui s'articulent pour former le tout. Les observations d'Alain Touraine et de Michel Wieviorka nous ont permis de comprendre que le mouvement social ne peut pas être perçu comme étant soit uniquement universel ou communautaire. Il est le regroupement de deux dimensions insuffisantes lorsque prises une par une, mais nécessaires lorsque considérées comme faisant partie du tout. Et comme nous avons tenté de le démontrer ci-dessus, le mouvement des Noirs américains musulmans n'échappe pas à cette logique bi-polaire des mouvements sociaux contemporains.

Les études sur les mouvements sociaux contemporains nous ont permis de comprendre que des catégories qui en apparence semblent antinomiques, se regroupent pour constituer la base de bon nombre de mouvements sociaux modernes. Ainsi, le mouvement social moderne peut être perçu comme résultant d'une tension entre l'universel et le communautaire. Les observations de Thériault²⁹

²⁹Dans son texte J. Yvon Thériault analyse la bipolarité des mouvements sociaux contemporains.

dans son texte intitulé *Mouvements sociaux et nouvelle culture politique* abondent dans le même sens.

Pour Thériault:

Les paradigmes dans lesquels s'insèrent les acteurs des nouveaux mouvements sociaux, s'ils sont antinomiques, ne sont pas dans une relation de vrai ou de faux. Il nous semble, de toute évidence, qu'ils expriment plutôt deux sensibilités socio-politiques, difficilement réconciliables, mais constitutives des mêmes mouvements. Et c'est bien là, dans cette reformulation du rapport démocratie / communauté, que gît l'aspect novateur de cette matrice politique (Thériault 1987 :35).

Pour plusieurs, cela semblerait une contradiction profonde. Est-ce que le discours sur la reconnaissance de la différence peut cohabiter avec le discours universel sur les droits de l'homme?

À cet effet Taylor dirait: "*L'exigence universelle promeut la reconnaissance de la spécificité*" (Taylor 1994:58). Car: "*On ne respecte pas ce pouvoir également chez tous les sujets, si l'on élève officiellement les résultats des choix de certains gens au-dessus de ceux des autres*" (Taylor 1994:80). C'est en raison du droit à l'égalité que la spécificité doit être reconnue. Au fond, Taylor cherche à démontrer que dans certains cas, un traitement égal implique une certaine discrimination. Ce constat, Taylor n'est pas le seul à le faire. Les réflexions de Michel Wieviorka abondent dans le même sens. Selon Wieviorka:

Plus les groupes ethniques articulent leur spécificité culturelle à l'engagement dans des luttes sociales et politiques à dimensions universelles, plus ils sont capables de plaider, tout à la fois, pour le droit à la différence et pour les droits de l'homme et du citoyen, et mieux ils sont armés pour se défendre face au racisme (Wieviorka 1993:137).

Or, il y a toujours le risque de favoriser une logique aux dépens de l'autre.

En effet, le mouvement d'ethnicité est cet effort, difficile, fragile, instable, pour combiner ou articuler l'universel, le communautaire et la subjectivité avec le risque de voir cet effort échouer, et

l'acteur basculer pour s'installer dans une seule logique (Wieviorka 1993:23). C'est en partie le cas des Noirs américains musulmans. La non-reconnaissance des Noirs comme citoyens au même titre que les Américains blancs a nourri le ressentiment des communautés noires défavorisées. Et c'est justement cette non-reconnaissance que les leaders du mouvement ont utilisée et utilisent encore pour justifier leurs revendications. Dans le cas des Noirs américains musulmans, cette non-reconnaissance a donné lieu à des manifestations de populisme.

Le mouvement des Noirs américains musulmans comporte en effet des éléments propres au populisme comme le définit Wieviorka. Dans un premier temps, les protagonistes du mouvement prétendent tous parler au nom d'un peuple qui se définit comme une communauté, un ensemble socialement homogène sous-tendu par une culture, un mode de vie, des traditions, une identité particulière (Wieviorka 1993:76). Ceci est d'ailleurs l'aspect le plus ombrageux du mouvement des Noirs américains musulmans soit, sa communauté fermée, ses idéologies haineuses, sa répugnance pour les Blancs, pour leurs valeurs et pour leurs institutions sociales. Nous pouvons le percevoir dans les discours antisémites émis par Farrakhan. Mais il arrive aussi au populisme de plaider pour plus de participation populaire à la modernité, soutient Michel Wieviorka (Wieviorka 1993:77). Les protagonistes du mouvement ont, certes, fait appel à l'histoire, à la tradition et à l'identité pour attirer des adeptes. Cependant, leurs discours comportent un volet très universel car ils revendiquent principalement le droit de jouir, en tant qu'êtres humains, des mêmes bénéfices que les Américains blancs. Ce faisant, le mouvement des Noirs américains musulmans n'est pas hostile à la modernité. Mais il n'est pas pour autant prêt à embrasser tous ses aspects. Car cette modernité s'est aussi constituée aux dépens de sa liberté. Rappelons à cet effet Touraine qui soutient qu'un mouvement

social n'est pas créateur d'une société plus moderne ou plus avancée que celle qu'il combat; il défend, dans un champ culturel et historique donné, une autre vision de la société. Il faut remplacer le thème du dépassement par celui de l'alternative (Touraine 1978:108). Le mouvement des Noirs américains musulmans est un mouvement populiste dans le sens que lui donne Wieviorka:

En fusionnant de façon mythique des registres hautement contradictoires, le populisme donne un rôle central aux opérateurs du mythe, à ceux qui en assurent la mise en forme... Le caractère mythique de sa démarche fait aussi qu'il peut se reconnaître dans des leaders charismatiques, personnages capables sans être embarrassés par la contradiction de leur discours d'incarner dans l'espace public la synthèse de l'identité et du changement, du passé et de l'avenir qui est au coeur de tout poussée populiste (Wieviorka 1993:79).

Wieviorka poursuit:

Si le groupe concerné, tout en affirmant sa spécificité, est en même temps capable de se réclamer de valeurs universelles, il en tire la légitimité et le soutien de tous ceux qui entendent résister à la face d'ombre, différentialiste, du nationalisme ou du populisme au nom de la démocratie et des droits de l'homme (Wieviorka 1993:138).

Bref, la réussite du mouvement réside dans sa capacité à maintenir un certain équilibre entre ses trois composantes constitutives soit, le particulier, l'universel et la subjectivité. Telle est, à notre avis, la manifestation des mouvements sociaux contemporains et y compris celle du mouvement des Noirs américains musulmans.

L'AUTONOMIE TERRITORIALE

“La personne dépendante d'autrui est esclave de son opinion” (Taylor 1994:65).

Les hommes naissent libres et égaux en droit. Ce principe dit universel nous fait presque oublier que les démocraties modernes se sont constituées sur l'exclusion de certains. Le cheminement des Noirs dans la société américaine est particulièrement révélateur à cet effet. L'histoire nous démontre qu'en dépit de la proclamation de liberté du début du siècle, les Noirs n'étaient pas considérés comme des citoyens américains au même titre que les Blancs. Plusieurs études expliquèrent l'échec des Noirs par leur infériorité biologique. Les justifications d'ordre religieuses prirent le relais des études scientifiques³⁰. Schnapper décrit ainsi la situation: *“Les psychologues, tests à l'appui, démontraient que les capacités intellectuelles des Noirs étaient égales aux deux tiers de celles des Blancs”* (Schnapper 1998:293). Aujourd'hui, bien que ces pratiques odieuses semblent avoir disparu, les Noirs continuent à occuper une place inférieure dans la société américaine. L'incapacité de la nation américaine à traiter les Noirs comme des êtres dignes et égaux était et continue d'être à la source des problèmes inter-ethniques de la société. Les siècles d'infériorisation avaient généré une attitude de répugnance à l'égard des Noirs qu'aucune proclamation d'émancipation, de discrimination positive ou d'attribution des droits civiques ne pouvait faire reculer. Malheureusement, les Noirs sont demeurés des siècles après l'abolition de l'esclavage *“la femme parmi les races”* (Schnapper 1998:293). Ces nombreuses injustices menèrent certains, dont les adeptes du mouvement, à revendiquer la séparation totale entre les Noirs et les Blancs.

³⁰ Il existe une multitude d'études scientifiques sur l'infériorité des Noirs américains. Des études comparées de crânes furent entreprises afin d'expliquer, à la lumière de la science, l'infériorité des Noirs. L'anthropologie révisionniste biblique et l'anthropologie polygénétique constituaient les premières tentatives de théories scientifiques construites par les théoriciens de l'infériorité raciale.

La séparation, diront les Noirs américains musulmans, est un processus à plusieurs phases. D'abord, nous retrouvons la séparation psychologique. Au deuxième chapitre nous avons évoqué les diverses appellations de cette phase: *black power*, *black is beautiful*. Quand aux Noirs américains musulmans, ils parlent plutôt de *knowledge of self*. Ce mouvement se base sur le postulat que la connaissance et l'acceptation de soi représentent la première étape vers l'émancipation. Car c'est lorsqu'on reconnaît soi-même son humanité, sa dignité humaine que l'on peut comprendre l'importance de la lutte pour sa conservation. Nous retrouvons ensuite la séparation communautaire. Celle-ci se traduit par une grande volonté de faire progresser la communauté. Pour les Noirs américains musulmans, il s'agit d'investir des ressources matérielles, financières et humaines dans la communauté afin qu'elle puisse croître et atteindre le même standing que celle des Américains blancs. Enfin, nous retrouvons la revendication d'autonomie territoriale qui plaide en faveur d'une séparation totale des Noirs. Cette revendication interpelle des grands principes universels dans le sens que c'est au nom de ceux-ci que les Noirs américains musulmans revendiquent des territoires séparés et légitiment leur requête. Aussi espèrent-ils qu'à l'instar des Juifs, ils attireront la sympathie. La compréhension de mouvement des Noirs américains musulmans nécessite que nous tenions compte des diverses phases de la séparation.

Devant l'incapacité de l'État à assurer l'égalité politique et sociale des citoyens socialement classés comme Noirs, les Noirs américains musulmans n'ont eu de choix que de prendre conscience de cet échec et d'envisager des alternatives. Puisque la démocratie est incapable de gérer la diversité des populations conformément à ses valeurs proclamées, les Noirs américains musulmans invoquent désormais l'existence et les droits de leur peuple. Au lieu de subir les contraintes de leur situation, les

tenants de la séparation proclament leur volonté de constituer une société séparée qui leur rendra leur dignité collective (Schnapper 1998:289). Nul ne peut nier l'incapacité de la démocratie américaine à reconnaître et à accepter les Noirs. L'histoire en témoigne. La démocratie américaine a d'ailleurs été fondée sur leur exclusion. Ce sont les raisons pour lesquelles elle éprouve tant de difficultés à les accepter en tant qu'égaux. Incapables donc de la réformer, les Noirs américains musulmans proposent la séparation au nom des valeurs universelles qu'elle a, elle-même trahies. Pour Schnapper:

Tous les autres acceptent le système et souhaitent simplement l'améliorer sur des points particuliers. Seuls les Noirs voient qu'il est corrompu dans son fondement même. Il faut donc qu'ils s'organisent et conquièrent un pouvoir autonome avant de s'allier à d'autres. Les alliances politiques ne peuvent être efficaces que si elles se nouent entre partenaires égaux. Avant d'entrer dans la société ouverte, un groupe doit commencer par resserrer ses rangs, retrouver sa dignité et créer ses institutions séparées. Ce sont donc les Noirs qui doivent organiser, diriger et encadrer leur écoles et leurs organisations politiques. Ils doivent avoir leurs propres leaders responsables devant eux. Le peuple noir doit s'unir, reconnaître son héritage, acquérir le sens de la solidarité, définir ses propres buts et prendre la direction de sa politique (Schnapper 1998:314).

La singularité du destin des Noirs dans la société américaine ne doit pas être niée (Schnapper 1998:291). Leur spécificité doit être reconnue, soutiennent les Noirs américains musulmans. Car pour les tenants de la séparation, un changement ne viendra que des Noirs car, d'elle-même, la communauté blanche n'accordera rien (Schnapper 1998:313). Selon les Noirs américains musulmans, tout peuple digne de ce nom doit rechercher cette forme d'autonomie. *"We should and must, as other people, want for ourselves what other civilized nation have"* (www.seventhfam.com). Dans ce sens, la revendication d'autonomie territoriale comporte un volet émancipateur car elle seule permettra aux Noirs américains d'accéder au statut d'être humain. D'où Malcolm X affirmera: *"We are not fighting for integration, nor are we fighting for separation. We are fighting for recognition as human*

beings" (Cone 1991:181).

En revanche, beaucoup perçoivent la revendication pour la séparation territoriale des Noirs américains musulmans comme étant exagérée et les accusations qu'ils profèrent comme étant fallacieuses. Toutefois, la légitimité de leur revendication s'appuie sur l'écart qui perdure aujourd'hui encore entre les Noirs et les Blancs. Il ne faut pas oublier que la société américaine s'est édifiée sur l'asservissement et l'exclusion des Noirs. Aujourd'hui encore, de nombreux Américains blancs sont incapables d'accepter et de reconnaître l'humanité intégrale des Noirs. Les structures mêmes de la société américaine sont par elles-mêmes racistes:

L'échec du business noir ne tient pas aux insuffisances des individus mais aux structures racistes de la société: l'entreprise individuelle noire ne peut réussir lorsqu'elle est en compétition avec les entreprises des blancs; il faudrait organiser des entreprises collectives noires. Les enfants Noirs doivent fréquenter des écoles noires. C'est par les tests blancs du QI que sont mesurées les capacités des Noirs: C'est pourquoi ils ne peuvent réussir. C'est vrai de tous les examens universitaires et, plus largement, de tous les jugements que les soi-disants experts blancs portent sur les qualités des Noirs. Les normes prétendent universelles, créées par les Blancs, dévaluent la valeur des Noirs, menacent leur identité, impliquent qu'ils sont des sous-hommes... Les Blancs se réfèrent à une égalité qui n'a pas de sens quand l'inégalité sociale est aussi profonde (Schnapper 1998:315).

Ainsi, les Noirs américains musulmans trouvent dans ces évidences de quoi justifier la requête pour un territoire autonome. Rappelons à cet effet les propos de Malcolm X:

...instead of our spending the rest of our lives begging the white man for a job, our people should be re-educated to the science of economics and the part that it plays in our community. We should be taught just the basic fundamentals: that whenever you take money out of the neighborhood and spend it gets richer and richer, and the neighborhood from which you take it gets poorer and poorer. This creates a ghetto, as now exist in every so-called Negro community in this country (Epps 1991:140).

Presqu'un siècle après la proclamation d'émancipation, les Noirs demeurent au bas de l'échelle sociale, politique et économique de la société américaine. Face à cette amère constatation, les Noirs américains musulmans revendiquent la séparation en espérant que celle-ci leur permettra d'échapper aux tendances racistes de la société américaine et de restaurer la dignité de leur peuple.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres antérieurs, les protagonistes du mouvement des Noirs américains musulmans affirment qu'un territoire autonome leur permettra de prendre en main, de contrôler les institutions qui les concernent. Dans un tel territoire, ils seront eux-mêmes propriétaires de leurs logements, de leurs commerces et de leurs restaurants. Aussi pourront-ils déterminer les prix des services, des logements, la qualité de l'éducation dispensée à leurs enfants etc. En un mot, ils pourront déterminer les priorités de leur communauté. Comme l'évoque Wieviorka, cette forme d'affirmation ethnique que propose la revendication d'autonomie territoriale n'est pas que fermeture ou repli communautaire mais comporte une volonté de produire sa propre existence, de construire une expérience autonome et d'exister en tant que sujet de sa propre trajectoire (Wieviorka 1993:123). Dans le cas des Noirs américains musulmans, en prenant en main leurs institutions sociales, les Noirs pourront façonner leur environnement; bref ils pourront déterminer leur propre destin.

En somme, dans un territoire autonome les Noirs pourront enfin travailler collectivement à la transformation du social, soutiennent les Noirs américains musulmans. Car c'est en prenant en main leur propre destinée que les Noirs pourront obtenir la même reconnaissance que les autres. La démocratie américaine n'a pu transcender les différences des Noirs. Acculé, ce groupe décidera de revendiquer l'autonomie territoriale. Car, comme nous n'avons cessé de le rappeler, pour les Noirs

américains musulmans, l'autonomie territoriale seule pourra les libérer du contexte américain qui continue à les opprimer.

LA CONSTITUTION DU SUJET ET LA REVENDICATION COLLECTIVE

“L'intérêt de puissance et de richesse d'une nation doit disparaître devant le droit d'un seul homme,” s'indignait Condorcet au 18^{ème} siècle face au traitement dégradant des Noirs. Or, peu préoccupés de l'humanité des Noirs, les Blancs les ont réduits à une espèce née pour servir. Même après la proclamation d'émancipation, les Noirs ont continué à faire l'objet des pires atrocités dans la société américaine. Prisonniers de leur destin, objectivés par la société blanche, ils n'avaient d'autre choix que d'accepter leur défaite. Or, une activité intellectuelle émergea dans les Églises. Elle donna naissance à de nombreuses associations et entraîna de nombreux mouvements tiraillés par deux orientations: l'une pour l'intégration et l'autre pour la séparation.

Le cheminement des Noirs américains pour s'approprier une identité positive a été long et ardu. Des siècles d'infériorisation avaient fait du Noir un être mutilé, tiraillé entre deux désirs inconciliables. D'une part, l'ardent désir de ressembler à l'opresseur accompagné de la répugnance des siens. D'autre part, le désir d'être reconnu et accepté pour ce qu'il est. Incapable, d'accéder au rang de l'opresseur, plusieurs Noirs en sont venus à rejeter le premier. C'est alors que plusieurs se sont engagés dans la lutte contre les préjugés, les injustices et les humiliations en tentant de redonner une valeur aux attributs des Noirs. Dans le cas des Noirs américains musulmans, nous pouvons le percevoir au niveau des mythes créateurs soit, le mythe de Yacub, et celui de la tribu de Shabazz. Par

l'entremise de ces mythes, ils ont pu créer une fierté identitaire; offrant ainsi aux adeptes du mouvement le statut de peuple choisi, peuple aimé par Dieu. Bref, la lutte pour l'égalité et la liberté devait forcément passer par l'acceptation de soi. Et c'est ainsi qu'émergea le sujet noir américain.

bell hooks, auteure et polémiste, tente de donner une explication à la transformation du noir américain en sujet depuis l'esclavage. Rappelons l'illustre citation du deuxième chapitre. Selon hooks:

Black slaves and later manuted servants, could be brutally punished for looking, for appearing to observe the whites they were serving as only a subject can observe, or see. To be fully an object then was to lack the capacity to see or recongnize reality (hooks 1995:35).

Rappelons également les paroles célèbres de Malcolm X, iman de la mosquée no 7 à Harlem : "...*look, look at your beautiful selves.*" Tout mouvement identitaire comporte cette étape incontournable. Le sujet doit émerger des vicissitudes de son existence. Il est indispensable que l'individu puisse regarder la réalité, qu'il puisse assumer son histoire afin qu'il puisse aller de l'avant. Et pour le faire il doit être sujet de sa propre existence.

En effet, la constitution du sujet est un élément nécessaire à la transformation du social. Pour qu'une collectivité puisse façonner le social, il faut qu'elle soit socialement et politiquement partie prenante. Or, nous sommes tous conscients que les Noirs américains ont longtemps été exclus des institutions américaines. Leurs capacités intellectuelles étaient, selon les observations de certains psychologues de l'époque, égales aux deux tiers de celles des Blancs (Schnapper 1998:293). Bref, ils étaient aux yeux des Blancs des sous-hommes. Rappelons également que ces nombreux préjugés et injustices ont été imputés au peuple noir en raison de sa différence. La collectivité noire dans son

ensemble était considérée comme étant biologiquement inférieure. D'où, il a fallu, il faut encore que les Noirs collectivement revendiquent la liberté. À cet effet les paroles célèbres du pasteur King nous permettent de comprendre le caractère collectiviste des mouvements Noirs américains: "*We as a people will make it to the promised land.*"

Plusieurs commentateurs critiquent le caractère collectiviste du mouvement des Noirs américains musulmans. Pour ceux-ci, par le simple fait que le mouvement accorde autant d'importance à la collectivité le disqualifie de l'arène des mouvements sociaux modernes. Certains affirment que, dans ce mouvement, l'individu ne semble pas occuper une place considérable, la prépondérance est accordée à la collectivité perçue comme étant un tout. Pour plusieurs, cet aspect, c'est-à-dire l'importance accordée à la collectivité, constitue la face sombre du mouvement. Car ce faisant, le mouvement compromet l'espace individuel. De fait, il existe une multitude d'ouvrages qui portent sur le danger potentiel quand un groupe se confine uniquement à son identité communautaire. Nous connaissons également les idéalistes qui se contentent de prôner les vertus de l'universalisme et des démocraties. Or, comme l'explique Sandel, dans la pratique, la démocratie par sa politique peut violer les principes, les droits et l'égalité des individus. Le parcours des Noirs dans la société américaine constitue une preuve à l'appui. La démocratie, cette forme supposée transcender les différences, selon la définition de Schnapper, n'a pas su transcender les différences des Noirs américains. Par conséquent, les droits individuels fondamentaux des Noirs n'ont jamais été considérés au même titre que ceux des Blancs. Et puisque c'est en tant que peuple que les Noirs ont été discriminés dans la société américaine, c'est aussi en tant que peuple qu'ils doivent revendiquer la reconnaissance. Voilà ce qui explique le caractère collectif, collectiviste de la revendication des Noirs

américains musulmans.

En effet, un groupe peut revendiquer une reconnaissance collective sans renoncer au caractère libéral de sa revendication et sans que les individus qui revendiquent renoncent ultimement à leurs droits individuels. Inutile de rappeler l'image qu'en fait Michel Wieviorka à travers la figure d'un triangle qui regroupe les pôles de l'universel, de la communauté et de la subjectivité. D'ailleurs Wieviorka dira à propos de son triangle:

L'ethnicité n'est pas la gestion harmonieuse d'un ensemble de trois significations, mais la circulation erratique, largement imprévisible, d'acteurs dont l'espace est balisé par les valeurs universelles d'un côté, les particularismes de l'autre et qui ne peuvent passer d'un pôle à l'autre qu'en s'appuyant sur une subjectivité que la société hésite à leur reconnaître (Wieviorka 1993:136).

Ces trois dimensions ont été récurrentes dans notre travail. La revendication collective représente l'aspect universel, la religion musulmane représente l'aspect communautaire, les discours d'appropriation ainsi que les mythes créateurs constituent l'axe de la subjectivité. Et comme nous avons pu le percevoir dans cette étude, ils constituent le noyau des discours des trois protagonistes du mouvement des Noirs américains musulmans. Bref, qu'il s'agisse d'un mouvement d'ethnicité ou d'un mouvement universel politique, le mouvement social est forcément imprégné d'éléments appartenant à l'universel et au communautarisme. Le mouvement des Noirs américains musulmans n'échappe pas à cette tendance. En dépit du fait qu'il s'agit d'une revendication collective, en dépit du fait que le mouvement se base sur une vision restreinte de la communauté dont le critère d'appartenance repose sur une particularité, il comporte un volet émancipateur par le seul fait qu'il revendique le droit qu'ont les Noirs américains d'être traités comme des êtres dignes et égaux. Telle

n'est-elle pas la revendication élémentaire de tout être humain?

CONCLUSION

Si quelques recherches récentes retracent la genèse du mouvement des Noirs américains musulmans, force est de constater qu'il existe peu d'ouvrages qui portent sur les aspects positifs du mouvement. Certes, nous reconnaissons que l'on ne peut faire fi des éléments rétrogrades qu'il comporte. En effet, ce mouvement repose, en grande partie, sur un discours d'infériorisation de l'autre, ce que certains qualifieraient de racisme renversé. Il importe également de signaler que la communauté noire américaine n'adhère pas dans sa totalité à la doctrine et au projet politique des Noirs américains musulmans. Pour plusieurs, l'adhésion à ce mouvement est une question de classe. Pour d'autres, il s'agit d'une question de génération. Cependant, nous ne pouvons nier la façon dont plusieurs jeunes Américains ont bénéficié de ce mouvement. En encourageant l'entrepreneuriat, les leaders du mouvement ont entraîné un mieux-être des membres du mouvement et donc des classes inférieures d'où proviennent la majorité d'adhérents. C'est aussi pourquoi, nous refusons de ne considérer que sa face obscure, le mouvement des Noirs américains musulmans comporte aussi une face lumière par le réarmement moral qu'il permet, par la fierté identitaire qu'il cherche à instaurer; bref, par sa revendication universelle.

Dans les cinq chapitres de l'étude, nous nous sommes promenés entre plusieurs séries d'oppositions. Communautarisme / libéralisme, universalisme / particularisme, identité communautaire / subjectivité; bref, ces nombreux couples d'opposés ont sillonné notre étude du début à la fin. Ils nous ont d'abord permis de faire une analyse plus explicite des discours des Noirs américains musulmans. Ils nous ont également permis de comprendre que les mouvements sociaux modernes sont constitués

de ces couples, opposés en apparence, mais complémentaires. Ils nous ont enfin permis de constater qu'en dernière instance et quelle que soit sa doctrine, le mouvement des Noirs américains musulmans n'est pas uniquement un mouvement religieux, mais aussi un mouvement qui cherche à créer une société plus égalitaire; une société où les principes de justice sociale seraient les mêmes pour tous.

Désormais maître de son destin, du moins de ce qu'il est possible humainement de contrôler, le Noir américain musulman acquiert une nouvelle identité inspirée d'une histoire qu'il s'est appropriée. Le réarmement moral constitue une des pierres angulaires du mouvement des Noirs américains musulmans. Car comme tente de l'expliquer Michel Fabre:

L'évolution récente du problème racial aux États-Unis n'est pas caractérisée par une prise de conscience approfondie de l'horreur du racisme, ni un affaiblissement des résistances à l'intégration. La libération qui débute se trouve dans la nouvelle conception du Noir, de ce qu'il est, de ce qu'il veut être: ni un Américain mal blanchi, mais un homme qui est, *a priori*, leur égal et qui entend, sans sacrifier son originalité, jouir du même droit que les autres Américains, de vivre où bon lui semble et comme il lui plaît, dans la mesure où son travail et ses dons le lui permettent, en accord avec l'idéal démocratique national. C'est par cette libération psychologique que commence la révolution noire (Fabre 1968:111).

D'une certaine façon, c'est ce que les Noirs américains musulmans appellent l'autonomie...

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER, Amy, The Farrakhan Factor: African-American Writers on Leadership, Nationhood, and Minister Louis Farrakhan, New York, Grove Press, 1998.

BARBER, Benjamin, Djihad versus McWorld; Mondialisation et intégrisme contre la démocratie, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

BLUMBERG, Rhoda Lois, Civil Rights: the 1960s Freedom Struggle, Boston, Twayne Publishers, 1984.

BONIN, Pierre Yves, Les deux libéralismes de Charles Taylor, le Québec et le Canada, Massachusetts, Harvard University Press, 1994.

CLEGG III, Claude Andrew, An Original Man: The life and times of Elijah Muhammad, New York, St-Martin's Press, 1997.

CONE, James, Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare, New York, Orbis Books, 1991.

CONE, James, Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979, New York, Orbis Books, 1993.

D'SOUZA, Dinesh, The End Of Racism, New York, The Free Press, 1995.

EPPEL, Archie, Malcolm X: Speeches At Harvard, New York, Paragon House, 1991.

FABRE, Michel, Les Noirs Américains, Paris, Armand Colin, 1968.

FANON, Frantz, Les damnés de la terre, Paris, Gallimard, 1961.

FARRAKHAN, Louis, A Torchlight for America, Chicago, FCN Publishing Co., 1993.

FÉRRÉOL, Gilles, Histoire de la pensée sociologique, Paris, Armant Colin, 1994.

hook, bell, Killing Rage: ending racism, New York, Henry Holt and Company, 1995.

HORTON, James Oliver, A History of the African American People, New York, Wayne State University Press, 1997.

HOULE, François. "Philosophie politiques et minorités nationales." Carrefour, vol XVIII, numéro 1 (1996), p. 138-173.

JURANT, Michel, Le Défi écologiste, Québec, Boréal, 1988.

KARIM, Iman Benjamin, Malcolm X. The end of White World Supremacy, New York, Arcade Publishing, 1971.

KAUFMAN, Jonathan, Broken Alliance, New York, Charles Scribner's Sons, 1988.

KEPEL, Gilles, Allah in the West : Islamic Movements in America and Europe, California, Stanford University Press, 1997.

LINCOLN, Eric C, The Black Muslims in America, Michigan, Africa World Press, 1994.

MAGIDA, Arthur, Prophet of Rage: A Life of Louis Farrakhan and His Nation, New York, Basic Books, 1996.

RALWS, John. "Communitarian Critics of Liberalism." *Philosophy & Public Affairs*, volume 14, number 3 (summer 1985), p.308-322.

REEBER, Michel, Les grandes religions dans le monde, Toulouse, Les essentiels milan, 1998.

ROCHER, Guy, Introduction à la sociologie générale, Québec, Huturbise, 1995.

ROCKAWAY, Robert A. "The Jews Cannot Defeat Me": The Anti-Jewish Campaign of Louis Farrakhan and the Nation of Islam, Chicago, Tel Aviv University's Print Shop, 1995.

SANDEL, Michael, Democracy's Discontent; America in Search of a Public Philosophy, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

SCHNAPPER, Dominique, La relation à l'autre; Au coeur de la pensée sociologique, Paris, Éditions Gallimard, 1998.

SENNETT, Richard, Les tyrannies de l'intimité, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

SEYMOUR, Michel. "Anti-individualisme, droits collectifs et États multinationaux." *Lekton*, vol. 4. No 1 (Printemps 1994), p.41-80.

SINGH, Robert, The Farrakhan Phenomenon; Race reaction and Paranoid Style in American Politics, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1997.

TAHON, Marie-Blanche, Algérie; La guerre contre les civils, Québec, Éditions Nota Bene, 1998

TAYLOR, Charles, Multiculturalisme ; Différence et démocratie, Paris, Aubier, 1994.

TAYLOR, Charles, Grandeur et misère de la modernité, Québec, Bellarmin, 1992.

THOMAS, Hélène, La production des exclus, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

THÉRIAULT, Joseph Yvon. L'identité à l'épreuve de la modernité, Moncton, Édition d'Acadie, 1995.

THÉRIAULT, Joseph Yvon. "Mouvements sociaux et nouvelles culture politique." *Politique; Revue de la Société québécoise de science politique*, vol. 12 , no 3 septembre 1987, p. 5-36.

TOURAINÉ, Alain, Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents, Paris, Fayard, 1997.

TOURAINÉ, Alain, La voix et le regard, Paris, Seuil, 1978.

TURGEON, Laurier, Les entre-lieux de la culture, Québec, L'Harmattan ; les Presses de l'Université Laval, 1998.

VAILLANT, Emmanuel, L'immigration, Toulouse, Les essentiels milan, 1996.

VAN DEBURG, William, Modern Black Nationalism: From Marcus Garvey to Louis Farrakhan, New York, New York University Press, 1997.

VERGELY, Bertrand, La philosophie, Toulouse, Les essentiels milan, 1996.

VERGELY, Bertrand, Les philosophies modernes, Toulouse. Les essentiels milan, 1997.

VERGELY, Bertrand, Les philosophes contemporains, Toulouse, Les essentiels milan, 1998.

WALZER, Michael, "America's Search for a New Public Philosophy." *The Atlantic Monthly*, March 1996, p.58-76.

WEST, Cornel, Race Matters, New York, Vintage Books, 1994.

WIEVIORKA, Michel, La démocratie à l'épreuve: Nationalisme, populisme, ethnicité, Paris, La Découverte/Essais, 1993.