

**Les tambours de Jah
et
les sirènes de Babylone**
Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine

Éric Anglès
Chris Hensley
Denis-Constant Martin

Les Cahiers du CERI
n° 9 - 1994

Les auteurs

Chris Hensley et **Éric Anglès** sont diplômés de l'Institut d'études politiques de Paris. **Denis-Constant Martin** est chercheur au Centre d'études et de recherches internationales (Fondation nationale des sciences politiques) et professeur à l'Institut d'études politiques de Paris.

Les contributions de Chris Hensley et Éric Anglès sont des versions largement revues de mémoires préparés, à partir de recherches de terrain, au sein du séminaire "Analyse comparée des aires en développement" qu'anime Denis-Constant Martin dans le cadre de la Section internationale de l'Institut d'études politiques de Paris. Les matériaux et informations utilisés par D.-C. Martin ont été collectés au cours de plusieurs missions en Jamaïque financées par le CERI (Fondation nationale des sciences politiques) et le groupe de travail "Démocratie et développement dans les Caraïbes" coordonné par Christian Girault (CNRS, Intergéo) pour le ministère de la Recherche.

Sommaire

Une rencontre historique : reggae, rastafarisme et politique <i>Denis-Constant Martin</i>	5
Le rastafarisme, de l'innovation religieuse au changement social <i>Chris Hensley</i>	16
Rastafarisme, reggae et résistance <i>Éric Anglès</i>	33
Retour en Afrique, aller en Amérique ? <i>Denis-Constant Martin</i>	48
Bibliographie	58
<i>Summary</i>	63

Une rencontre historique : reggae, rastafarisme et politique

Denis-Constant Martin

Qui arrive à Kingston, capitale de la Jamaïque, réalise immédiatement que l'espace y trahit les divisions de la société. De l'aéroport, séparé de l'agglomération par une étendue de mer, on voit simplement quelques étagements de gratte-ciel sur fond de collines aux couleurs sombres. Puis l'on roule sur la digue des "Palissades" pour toucher enfin à la ville basse. De là, une route mène directement vers les beaux quartiers de la ville haute, *uptown*. Une autre conduit vers le front de mer rénové, d'où il est encore possible de regagner les hauteurs en passant à proximité du Parc des héros nationaux (où les pères de la nation, Alexander Bustamante et Norman Washington Manley, cohabitent avec Marcus Garvey, syndicaliste, avocat de la fierté noire et prophète involontaire du rastafarisme). Mais poursuivre vers l'ouest mène sur Spanish Town Road et les quartiers populaires de Trench Town, Jones Town, Tivoli Gardens... A Kingston, on dira *downtown*, ou le *ghetto*, voire *the dungle*¹. Les bâtiments vont de l'immeuble décrépit à la cahute bidonvillesque ; les équipements sont réduits sinon inexistants ; les rues, défoncées. C'est l'univers de la pauvreté sordide, à un quart d'heure des luxueuses maisons de Beverly Hills, de Constant Springs ou de Barbican, aux jolis gazons protégés par toutes sortes de gadgets sécuritaires, aux nombreuses voitures et aux antennes paraboliques tournées vers les ondes nord-américaines.

Une immense richesse, une pauvreté extrême et, entre les deux, les personnages clés d'une histoire mouvementée, notamment parce que fertile en créations. Kingston n'est pas une caricature ; c'est le reflet d'une société de la peine, de l'imagination et du mouvement ;

¹ Condensation de *dung* (excrément) et *jungle*, soit "jungle de merde".

le modèle réduit d'une île qui a donné au monde le reggae, qui a vu naître le rastafarisme, qui a aidé à concevoir le panafricanisme. La Kingston qui conjugue les extrêmes, comme la Jamaïque tout entière, est bien une figure de la créolité.

Rébellions et créations

L'île est peuplée d'environ 2,5 millions d'habitants. Sa superficie, plus de 10 000 km², en fait l'une des grandes Antilles. Avec un produit intérieur brut par habitant de 1 380 dollars américains (1991) et un indice du développement humain de 0,736 (1993), elle occupe un rang intermédiaire dans les économies caribéennes. La Jamaïque possède d'importants gisements de bauxite, des terres relativement fertiles (y sont cultivés : canne à sucre, bananes, légumes) ; l'industrialisation, en dépit de l'ouverture de zones franches dans les années 1980, demeure faible mais le tourisme, qui a largement colonisé la côte nord, procure d'appréciables ressources en devises. Touchée par la récession mondiale des années 1970, la Jamaïque n'a jamais vraiment réussi à s'en remettre, ni l'interventionnisme du People's National Party (PNP) dans la décennie 1970, ni le libéralisme du Jamaica Labour Party (JLP) au cours de la suivante ne paraissant capable d'y porter remède. En réalité, aucun des deux grands partis qui ont alterné régulièrement au pouvoir depuis 1944 n'ont pu, ni voulu, s'attaquer à un système de répartition inégalitaire des richesses qui, par l'intermédiaire des clientèles politiques, met l'Etat et les centres névralgiques de l'économie au service d'une bourgeoisie locale peu nombreuse mais ayant de solides connections internationales. Car ce système, né des soulèvements sociaux de la fin des années 1930, fortement influencé au départ par le travaillisme de gauche (le fabianisme), assure aussi une redistribution populaire du revenu national qui, bien qu'elle s'apparente au régime de la portion congrue, permet aux partis dominants de jouir de très forts soutiens dans la population, ce que n'ont jamais manqué d'indiquer, depuis 1955, les résultats d'élections métronomiques² (Emmanuel 1992).

Comme les syndicats les plus forts sont institutionnellement liés au PNP et au JLP³, quelle qu'ait été en certaines époques leur volonté d'autonomie, comme les tiers partis et les tiers syndicats n'ont jamais réussi à ébranler l'assise des grands⁴, on conçoit que la contestation du pouvoir, ou du système lui-même, ait le plus grand mal à s'exprimer dans les cadres politiques et institutionnels mis en place depuis 1944. La protestation, la douleur, la colère devant l'injustice n'ont pourtant jamais été bâillonnées en Jamaïque. Aujourd'hui comme aux temps de l'esclavage, toujours des voix ont réussi à s'élever pour s'indigner et appeler à la lutte. Mais, sauf dans ce bref moment, moins d'une dizaine d'années entre 1938 et 1944, où la protestation populaire s'est organisée en syndicats puis en partis, ces voix se sont fait entendre directement de et dans la société : elles ont dirigé des révoltes, des rébellions, elles ont réinterprété les croyances pour en inventer de nouvelles, elles ont chanté quand les mains battaient tambour, elles ont dicté des mots de foudre et de tonnerre pour d'autres mains qui marquaient le papier. La Jamaïque, terre d'opposition et de refus, fut, demeure en partie, une île où, derrière une apparente stabilité politique, bouillonnent l'invention et le désir : innovations religieuses, créations artistiques, volonté de changement qui fait souhaiter rester au pays, dans une autre condition, mais souvent aussi pousse

² Les élections pour désigner les membres de la Chambre des représentants, de la majorité desquels doit sortir le Premier ministre, se sont tenues en 1944, 1949, 1955, 1959, 1962, 1967, 1972, 1976, 1980, 1983, 1989 et 1993. En 1955, le JLP et le PNP totalisent à eux deux près de 90 % des suffrages exprimés; à partir de 1959, ils cumulent entre 98 et 100 % des voix. Le JLP a gouverné de 1944 à 1955, de 1962 à 1972 et de 1980 à 1989; le PNP, de 1955 à 1962, de 1972 à 1980 et il est revenu aux affaires en 1989. Le système politique jamaïcain est ainsi marqué par l'alternance au pouvoir de deux partis qui dirigent le pays à tour de rôle le temps de deux législatures.

³ La Bustamante Industrial Trade Union (BITU) au JLP et la National Workers' Union (NWU) au PNP.

⁴ Le Workers' Party of Jamaica (WPJ), communiste, après quelques succès lors des élections locales dans les années 1980, s'est finalement sabordé; en revanche, le syndicat qui lui était affilié, l'University and Allied Workers' Union (UAWU), continue d'exister indépendamment et a récemment accru le nombre d'entreprises où il est officiellement reconnu comme représentant des travailleurs.

à aller chercher ailleurs l'espoir d'une vie meilleure.

Il arrive que les désirs se rencontrent et se combinent, au moins un peu, c'est ce qui s'est produit au début des années 1970 et que l'on a nettement perçu lors des élections de 1972. Michael Manley, le fils de Norman Washington, ayant hérité la direction du PNP après avoir fait ses classes dans la NWU, fut rebaptisé, en termes biblico-rastafariens, Josué, brandit en meeting électoral une canne lui venant, laissa-t-on entendre, de l'empereur Haïlé Sélassié et vogua vers la victoire au rythme de chansons reggae, d'une de Peter Tosh, notamment, qui promettait au JLP une "raclée"⁵ (Waters 1989).

Cette rencontre, pour éphémère qu'elle fût, n'était pas fortuite. Elle était l'aboutissement, un aboutissement, d'évolutions qui ont parcouru l'histoire de la société jamaïcaine, de ses religions, de ses musiques, de ses luttes pour la dignité et le mieux-être. Les textes rassemblés ici voudraient aider à faire mieux comprendre les conditions de cette rencontre, comment elle a marqué la Jamaïque, quelles conséquences elle a entraînées pour la société jamaïcaine d'aujourd'hui, une vingtaine d'années plus tard. Mais, avant d'en venir plus précisément à la vision du monde que propose le rastafarisme, à son intime association avec le reggae, à ce qu'il en reste maintenant, un bref retour en arrière est sans doute nécessaire.

Esclavage et colonialisme

Avec Christophe Colomb, en 1494, les Européens mettent pour la première fois pied sur une terre que ses habitants arawaks (ou tainos) appellent Xaymaca. La colonisation de l'île commence vraiment en 1509 et, par défaut de mines d'or, elle est vouée à l'agriculture. En peu de temps, les Espagnols parviennent à exterminer les populations autochtones et commencent à importer des esclaves d'origine africaine. Certains de ceux-ci refusent d'emblée le sort qui leur est fait : ils s'enfuient, gagnent les collines et commencent à former des

⁵ "Them a fe get a beatin" qui proclamait : "Je ne peux plus supporter ça plus longtemps/Les pervers deviennent plus forts/La bataille devient plus dure/N'attends pas d'être le dos au mur/Fais un pas vers le progrès/Et je sais que Jah t'aidera" (Constant 1982: 111).

communautés de marrons⁶, à l'Ouest dans le Cockpit Country, à l'Est dans les Blue Mountains. Par ailleurs, la compétition que se livrent les puissances du vieux monde pour le contrôle des îles oppose aux Espagnols les Britanniques, à qui ils doivent finalement céder la Jamaïque en 1670. La colonisation se poursuit sous les nouveaux maîtres, ébranlée à plusieurs reprises par des révoltes d'esclaves : en 1760 (dirigée par Tacky, paroisse de St. Mary), en 1831 (dirigée par Sam Sharpe, paroisse de St. James), notamment. Sous la pression des abolitionnistes métropolitains, la traite est d'abord interdite dans les colonies britanniques en 1807, puis l'esclavage en 1834. Une période d'"apprentissage" conduit les esclaves à la liberté juridique complète en 1838. Leur sort n'en est pas pour autant amélioré ; ni leurs droits civiques, accrus. Et ils sont durement touchés par la crise de l'économie de plantation qui se développe dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle.

L'émancipation, la crise vont avoir de profondes conséquences. Les consciences en détresse se plongent dans un grand réveil religieux (*Great Revival*, 1860-1861) où certaines retrouvent des signes d'espoir dans la croyance littérale aux Ecritures, dans la possession qui rend possible le contact direct, intime avec l'Esprit Saint et donc la di-

⁶ Terme dérivé de l'espagnol *cimarron*, employé à propos d'animaux sauvages et divagants. On désignait comme marrons des esclaves fugitifs ; en Jamaïque, ils se regroupèrent en bandes armées puis en communautés villageoises échappant au pouvoir colonial. En dépit de leur rébellion initiale, ils entretenaient des relations ambiguës avec les autorités espagnoles et britanniques : supplétifs des uns ou des autres lors des conflits entre Européens pour la possession de l'île, opposés aux Anglais lorsque ceux-ci eurent pris le pouvoir, ils finirent par signer avec eux en 1739 un traité aux termes duquel leur liberté était admise, des terres leur étaient données et leurs chefs étaient reconnus, en contrepartie de quoi ils s'engageaient à ne pas accueillir de nouveaux esclaves évadés mais à les capturer pour les remettre à leurs maîtres, ainsi qu'à aider les forces de l'ordre colonial à réprimer tout soulèvement, à faire face à toute menace interne ou externe. L'autonomie des communautés marrons en a fait des conservatoires des formes les plus anciennes de la culture jamaïcaine, de celles où les apports mélangés de diverses régions de l'Afrique sont encore les plus sensibles. Leurs musiques ont notamment exercé une influence sensible sur les jeunes cherchant de nouveaux modes d'expression à l'orée des années 1960. Les marrons, dont les villages existent encore, occupent une place importante dans la geste nationaliste jamaïcaine et dans les fantasmes que suscite la Jamaïque (voir : Banks 1991).

vinité. C'est de ce grand ébranlement que naissent les Eglises puku-mina⁷, que sortiront celles du *Revival Zion*. Le *Great Revival* est donc l'un des jalons les plus importants sur le chemin jamaïcain de l'innovation religieuse, ouvert par la rencontre des esclaves africains et des colons européens et conduisant, un siècle plus tard, à l'épanouissement du rastafarisme.

Il n'est pas le seul. Car l'espoir, qui se dit avec les mots de la Bible, pousse encore à la révolte. Lorsqu'elle éclate en 1865 à Morant Bay (paroisse de St. Thomas), c'est sous la houlette de deux ministres de la Native Baptist Church, George William Gordon et Paul Bogle. Nourri de la misère commune, ce soulèvement est déclenché par le sentiment aigu que les institutions coloniales dérogent aux idéaux qu'elles affichent. G.W. Gordon, ayant siégé à la Chambre d'assemblée et au Conseil municipal de Kingston, a perdu foi dans la capacité de ces institutions à satisfaire les revendications de la petite bourgeoisie mulâtre et à améliorer le sort des Noirs défavorisés. P. Bogle est scandalisé par le sort qui est fait à l'une de ses ouailles par le tribunal de Morant Bay. La révolte est durement réprimée ; G.W. Gordon et P. Bogle (capturé par des marrons), pendus. Politiquement, la grande peur des possédants qu'elle a causée incite à changer le statut de la Jamaïque : le système représentatif, qui permettait la participation des colons au gouvernement de l'île, est remplacé par le système de Colonie de la couronne, centralisé, autoritaire, davantage contrôlé de Londres. Il sera régulièrement adapté, transformé, élargi jusqu'à aboutir en 1944 à l'autonomie interne, avec une Chambre des représentants élue au suffrage universel d'où émane le Premier ministre.

Marcus Garvey, les syndicats et le rastafarisme

Entretemps, la société jamaïcaine se transforme considérablement. L'émancipation a permis le mouvement ; de nombreux flux migratoires animent l'île qui conduisent des campagnes vers les villes, des villes vers l'étranger ou la métropole. Des Indiens, des Chinois

⁷ Ou Pocomania, système de croyance syncrétique afro-chrétien mêlant un culte des ancêtres où la possession tient une grande place, le kumina, aux enseignements et aux rites baptistes et méthodistes dans lesquels l'importance de la possession est également reconnue.

sont recrutés sous contrat pour remplacer la main-d'oeuvre agricole qui s'en va ainsi. Kingston et ses alentours enflent démesurément et la basse ville prend l'allure de bas-fonds, quartiers envahis qu'on laisse se délabrer, bidonvilles immenses où fleurissent les églises et les temples de toutes sortes⁸. Les plus audacieux, les plus entreprenants tentent leur chance vers Panama, le Costa-Rica, Cuba puis les Etats-Unis qui commencent à prendre dans l'imaginaire des Jamaïcains une apparence de terre promise.

D'ailleurs, les premiers syndicats qui s'implantent durablement en Jamaïque à partir de 1907⁹ s'affilient à l'American Federation of Labor des Etats-Unis. C'est le cas de l'union des typographes. Un de ses vice-présidents a nom Marcus Garvey. Le jeune syndicaliste participe à la grève de 1907, il va au Costa-Rica, puis à Londres, revient à la Jamaïque en 1914 et fonde la Universal Negro Improvement Association (UNIA) dont le but est d'"unir tous les peuples noirs du monde en une grande organisation en vue de créer un pays et un gouvernement qui seront absolument leurs" (Edwards 1967 : 9). Puis Marcus Garvey repart, aux Etats-Unis, en 1916. Il va y développer l'UNIA, fonder une compagnie maritime, publier *The Negro World*, tenter de créer des entreprises "noires" et, surtout, diffuser un message de fierté raciale qui affirme l'ancienneté et la gloire des civilisations noires et proclame l'espoir du retour en Afrique. Les autorités américaines n'apprécient ni son verbe haut, ni son activisme. Il est renvoyé à la Jamaïque en 1927 où il crée un parti politique, le People's Political Party, et lance d'autres journaux. Mais il ne parvient pas à rallier un nombre suffisant de Jamaïcains pour peser sur la politique de ce temps. Il s'exile à Londres en 1935 et y meurt en 1940. En 1964, ses cendres sont rapatriées en Jamaïque et il est décrété "Héros National".

Son influence, en effet, n'a cessé de s'étendre. Au-delà, parfois, de ce qu'il avait lui-même envisagé. C'est ainsi que les fondateurs du rastafarisme se réclament de lui lorsqu'en 1930 ils interprètent le couronnement en Ethiopie du Ras Tafari Makonnen, Négus

⁸ Patterson 1982 et Mais 1985 donnent, dans leurs romans, des descriptions très vivantes de ce milieu.

⁹ Après une éphémère tentative en 1898 avec la Carpenters, Bricklayers and Painters Union de Kingston.

sous le nom de Haïlé Sélassié 1^{er}, comme la manifestation du Messie noir, désigné sous le nom de Jah (contraction de Jehowah), qui doit permettre la rédemption des Africains exilés. Ailleurs, les animateurs du mouvement panafricaniste (le Ghanéen Kwame Nkrumah tout particulièrement), les militants du Black Power le reconnaîtront pour l'un de leurs inspireurs. En Jamaïque, son activité syndicale contribua au renforcement d'un mouvement des travailleurs qui s'incarna en 1936 dans la Jamaica Workers and Tradesmen Union. Celle-ci joua un rôle déterminant dans les grèves de 1938. A cette occasion se révélèrent les deux premiers grands dirigeants politiques jamaïcains, Alexander Bustamante et Norman Washington Manley, fondateurs, à l'issue de péripéties diverses qui les virent se défendre mutuellement puis s'affronter, des blocs parti-syndicat qui dominent encore aujourd'hui la vie politique de l'île.

En 1944, ils obtiennent une nouvelle constitution, le suffrage universel et le droit de diriger le gouvernement. En 1962, la Jamaïque devient indépendante. Ni l'autonomie, ni l'indépendance politiques, toutefois, ne changent fondamentalement l'organisation de la société jamaïcaine. Au contraire, pourrait-on dire, car, avec la prise du pouvoir par les directions du JLP et du PNP, c'est une petite bourgeoisie locale qui acquiert une influence politique dont elle peut tirer des bénéfices économiques. Les deux partis tissent en effet leurs clientèles à travers les classes sociales et les grandes familles, bien installées à la tête des deux partis, peuvent compter sur le soutien du petit peuple encadré par les sections partisans et les organisations syndicales.

La fierté recouvrée

Economiquement, les années 1950 et 1960 ne sont pas mauvaises. Mais l'émigration devient impossible après que les Etats-Unis puis la Grande-Bretagne ont réduit voire supprimé les quotas attribués à la Jamaïque. Par ailleurs, les stigmates culturels de l'esclavage et de la colonisation n'ont pas été refermés par les changements politiques. La pauvreté, le sentiment de dépossession et d'impuissance (que le clientélisme structure d'une certaine manière) ont entraîné, d'une part le désir de fuite qui pousse à quitter la Jamaïque lorsqu'on en a le cou-

rage et les moyens, d'autre part le rêve du paradis, du millénium parfois, qui emplit les églises et les temples. Mais, plus profondément, pauvreté, dépossession et impuissance, à quoi s'ajoute le mépris des nantis, des anciens comme des nouveaux, ont créé une forme d'aliénation particulièrement perverse. Une bonne partie du peuple jamaïcain en ces années 1950-1960 semble avoir une image négative de lui-même (Stone 1974 : 22). La richesse culturelle du pays, qui s'exprime notamment dans la musique ; son talent à produire de l'original, que l'on voit dans les cultes et les rites ; la force et l'endurance de ses hommes et de ses femmes, que l'histoire et le travail contemporain démontrent ; rien de tout cela n'est véritablement reconnu, même pas dans les discours.

Fin des années 1950, par exemple, pour ne parler que de musique populaire, ce n'est pas le *mento* (musique de divertissement rurale), à peine le *calypso* trinitadien, encore moins les cantiques revivalistes ou les tambours marrons qui fascinent les jeunes artistes jamaïcains, mais la *soul music* des Etats-Unis, le *rhythm and blues* de la Nouvelle-Orléans. C'est cela que quelques-uns s'efforcent d'imiter (il n'est que d'écouter les tout premiers enregistrements de Bob Marley et des Wailers pour s'en souvenir). Pourtant, cette génération ne se satisfait pas du psittacisme. Les jeunes du ghetto ont baigné dans une atmosphère "revivaliste". Certains ont entendu parler les frères rastafariens, chassés de leurs communautés rurales, contraints à se réfugier dans les faubourgs et y semant depuis le milieu des années 1950 leur bonne parole de fierté, y annonçant la rédemption prochaine par le retour à la mère Ethiopie. Leurs voix retrouvent les tournures des cantiques jamaïcains ; leurs corps reproduisent d'anciens mouvements et impriment aux instruments qu'ils serrent des allures que les Nord-Américains ignorent. A partir de la *soul* jamaïcaine s'ébauche un nouveau mélange. Sur un déhanchement rythmique original¹⁰, on joue à partir des années 1960 le *ska*, puis le *rock steady* enfin cette musique qu'on nommera, après Toots and the Maytals en 1968, le reggae, même si le style a précédé de plusieurs années le nom (Constant 1982).

Dans l'invention de la musique, des artistes rastafariens (comme Count Ossie) ont joué un rôle déterminant. Cela n'est pas un ha-

¹⁰ Qui doit beaucoup au *mento* des campagnes ; voir : O'Gorman 1972.

sard : les avocats de la fierté et de la confiance en soi étaient aux premiers rangs des innovateurs et faisaient lien avec des musiciens plus traditionnels, tels certains batteurs de tambour. Parmi les jeunes bardes des ghettos, le rastafarisme se répand donc et ceux qui deviennent emblématiques du mouvement, Bob Marley, Bunny Livingstone et Peter Tosh, sont à leur nombre. Ainsi, popularité de la musique et intérêt pour la nouvelle croyance s'étendent de conserve. Jusqu'à donner forme à une nouvelle culture du ghetto. Celui-ci est, bien sûr, monde de la misère, de la peine, de la bagarre. Il demeure encore un univers structuré, pourtant : en familles, en réseaux sociaux où les cultes sont importants, où les bandes sont solides. On s'y agresse, on s'y tue ; il existe cependant des codes, des valeurs. Et le rastafarisme contribue à leur renouvellement. Le ghetto est peut-être incontrôlable ; ce n'est alors ni l'anarchie, ni l'anomie. Parce qu'il est peuplé, parce qu'il est situé à proximité du siège du pouvoir, il représente un enjeu politique aussi. Les stratégies clientélistes y opèrent : les partis récupèrent et arment des gangs de jeunes ; Edward Seaga s'y taille un fief imprenable grâce à la rénovation de Tivoli Gardens. Mais la culture nouvelle qui y fleurit suggère aux dirigeants de l'approcher différemment, notamment à ceux qui fondent désormais leur projet politique sur les idées de changement, d'égalité sociale et de nationalisme économique.

Reggae, rastafarisme et politique

Le JLP est au pouvoir depuis l'indépendance. Mais Alexander Bustamante s'est retiré juste avant les élections de 1967. Son successeur, Donald Sangster, meurt peu après son investiture et c'est un syndicaliste populaire mais assez peu combatif en politique, Hugh Shearer, qui le remplace. Le JLP se trouve donc en proie à une crise de *leadership* alors que le malaise social, économique et moral s'accroît dans le pays. En son sein, un jeune diplômé de Harvard, ministre des Finances et de la planification, Edward Seaga, ronge son frein ; ambitieux, dur au combat, il se présente comme un économiste moderne, compétent et, en même temps, à l'aise dans la culture populaire (Seaga 1982). De l'autre bord, Norman Washington Manley est mort en 1969, son fils Michael, formé dans le syndicat NWU, lui succède à la tête du PNP. Orateur flamboyant, organisateur de grand talent, hom-

me de culture, il saisit tout le potentiel qu'il peut tirer de ce qui s'invente dans le ghetto. Il ne se dira jamais rastafarien, bien sûr, mais il saura utiliser le reggae, les symboliques rastafariennes (notamment en ce qu'elles retiennent des christianismes créoles) de manière à mobiliser le petit peuple, à faire espérer en l'avenir sans s'aliéner la bourgeoisie locale sur laquelle le PNP doit compter pour aller à la victoire. Et Michael Manley de l'emporter en 1972.

Les bilans qu'on peut faire de son gouvernement, de son "socialisme démocratique" sont, de quelque manière qu'on les construise, mitigés (Stephens, Stephens 1986). Il n'en reste pas moins qu'en cette décennie 1970, une transformation profonde s'est opérée en Jamaïque. La rencontre du rastafarisme, du reggae (brillant de ses succès internationaux) et de la politique¹¹ a permis à beaucoup de Jamaïcains de réaliser que leur pays était terre de culture ; que leurs créations étaient reconnues, appréciées de par le monde ; que le fait d'être noir, l'origine africaine ne signifiaient nullement l'infériorité mais devaient, au contraire, être raisons d'orgueil.

Le rastafarisme, mythe et utopie, le reggae, voix du peuple jamaïcain retravaillée par le *show business* international, la politique, inébranlablement inégalitaire et clientéliste (Edie 1991), pouvaient-ils assurer, au-delà d'une brève rencontre, la pérennité de cette découverte d'une jamaïcane fière ? Après avoir réexaminé leurs rapports, un bref survol de la Jamaïque actuelle invite à poser la question.

¹¹ Pas du seul PNP, car le JLP a également utilisé les symboliques rastas et les chansons reggae (Waters 1989).

Le rastafarisme, de l'innovation religieuse au changement social

Chris Hensley

Terre de diversité culturelle et de mélange racial, la Jamaïque connaît depuis soixante ans un phénomène particulier d'innovation politico-religieuse. Ce qui n'était, au milieu des années 1930, qu'une secte parmi d'autres, se démarquant plus que les autres sans doute de la société coloniale, s'est progressivement transformé en référent moral et culturel pour un grand nombre de Jamaïcains, et au-delà, en symbole identitaire pour de nombreux Noirs de par le monde.

Couramment appréhendé comme le substrat incertain du reggae, le rastafarisme doit à sa nature complexe et contradictoire le dynamisme qui a permis la diffusion de son message et son intégration relative à la société jamaïcaine.

Le rastafarisme : dissidence religieuse et mouvement social

La tradition millénariste dans laquelle s'inscrit le rastafarisme, comme bien d'autres cultes syncrétiques apparus dans des sociétés coloniales, repose sur une interprétation particulière des textes sacrés du christianisme qui annoncent la parousie, le retour sur terre du Messie pour un règne de mille ans, clos par le Jugement dernier (Apocalypse, 20). L'insistance sur l'avènement prochain du millénium, la volonté d'être prêt lorsqu'il surviendra entretiennent une conception originale du salut et des voies qui permettent de l'obtenir.

Si Max Weber considère comme condition nécessaire du millénarisme l'existence d'un peuple paria issu du choc de deux civilisations différentes, Georges Balandier, étudiant les Bakongo, montre pour sa part que le messianisme est un moyen pour les populations colonisées de contester l'ordre imposé, notamment quand la voie de la résistance politique apparaît impraticable. La pertinence de ces ana-

lyses, auxquelles il conviendrait d'ajouter celles d'Auguste Comte ou d'Emile Durkheim, pour qui la fonction de la religion est de fonder ou de renforcer la cohésion d'un groupe social, ne doit toutefois pas conduire à une réduction abusive des phénomènes millénaristes à des mouvements sociaux. En effet, ils relèvent à la fois d'une exigence métaphysique de compréhension de cette part du monde dont la raison seule ne peut donner les causes ultimes et d'un impérieux besoin de domestication de l'avenir.

Divers dans leur forme et leur contenu, les mouvements millénaristes ont en commun d'apparaître chez des peuples croyant au mythe du paradis terrestre et à un messie rédempteur devant revenir sur terre et fournir ainsi pour une communauté donnée le signal prophétique de son propre retour à l'état de pureté originelle.

Les millénarismes se caractérisent par une conception ambivalente de l'origine et de la fin : le mythe de l'âge d'or, situé dans un avenir imaginaire, prend ses racines dans un passé mythique assimilé à la perfection du paradis terrestre. L'âge d'or doit survenir après des phases d'épreuves et de destructions orchestrées par l'Antéchrist dans une apocalypse rédemptrice, annonciatrice de l'avènement du millénium. De ce schéma cyclique, les millénarismes déduisent une conception originale du temps où mythe et réalité s'enchevêtrent, donnant lieu à une dépréciation du passé (à la fois mythe du paradis perdu et temps historique d'épreuves) et à une forte survalorisation de l'avenir (à la fois mythe du millénium et espérance en une réalité meilleure).

La "doctrine" Rastafari

Dans les années 1910-1920, Marcus Garvey milite pour le retour en Afrique des Noirs déplacés par la traite. Dans son message, il glorifie les racines africaines de ceux-ci et réactualise l'idée d'un paradis perdu confondu avec le continent africain et désigné sous le vocable Ethiopie¹². En 1916, Marcus Garvey quitte la Jamaïque pour les Etats-Unis ; de petits groupes continuent à diffuser ses idées. En novembre 1930, le couronnement de l'empereur d'Ethiopie, Ras Tafari Makonnen, semble faire écho à une "prophétie" de Garvey et désigner le

¹² On se reportera à ce sujet au chapitre "Ethiopianism in Jamaica" (Barrett 1977 : 68-80).

Négus comme le Rédempteur¹³. Lors du couronnement, Ras Tafari Makonnen prend le nom de Haïlé Sélassié I^{er} et les titres de Roi des Rois, Lion de la Tribu de Juda, se plaçant ainsi dans la légendaire lignée du Roi Salomon. Or c'est sous ces titres qu'est désigné le Messie dans l'Apocalypse. Pour les garveyistes imprégnés de la Bible, c'est le signe de la réalisation de la "prophétie" de Marcus Garvey.

Les années 1930 voient donc apparaître une nouvelle religion en Jamaïque. Minoritaire, en butte à l'hostilité des classes dominantes, elle émane d'une fraction de la population noire défavorisée et est dirigée à ses débuts par quatre hommes issus de la mouvance garveyiste¹⁴. Différents groupes se forment et affirment leur foi en la divinité de Ras Tafari que de multiples références bibliques leur semblent confirmer (Barrett 1977 : 83).

Leur doctrine se met progressivement en place et, selon la liste élaborée par George Eaton Simpson¹⁵, s'articule autour de six points :

1. les Noirs sont des réincarnations des Israélites de la Bible, exilés aux Caraïbes en punition de leurs péchés ;
2. l'homme blanc est un démon, inférieur au Noir ;
3. la Jamaïque est un enfer sans espoir, l'Éthiopie est le paradis ;
4. Haïlé Sélassié I^{er} est le Dieu vivant ;
5. l'invincible empereur d'Abyssinie va bientôt organiser le retour des Noirs de la diaspora dans leur mère patrie ;
6. dans un avenir proche, les Noirs prendront leur revanche en obligeant les Blancs à les servir.

¹³ En 1916, à la veille de son départ, Garvey aurait, citant une prophétie biblique, annoncé la venue prochaine du nouveau Messie en Afrique. Selon Barret (1977: 81), il aurait dit : "*Look to Africa for the crowning of a Black King; He shall be the Redeemer*". Ou bien, selon Pollard (1982: 17) : "*Look to Africa, when a Black King shall be crowned, for the day of deliverance is near*". Quelles qu'aient été ses paroles exactes, il semble bien qu'il se soit inspiré du Psaume 68 dont le verset 31 prédit, dans la Bible de King James : "*Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God*" (dans la traduction française de Louis Segond le même texte - verset numéroté 32 - se lit : "Des grands viennent de l'Égypte ; l'Éthiopie accourt, les mains tendues vers Dieu").

¹⁴ Leonard Howell, Joseph Hibbert, Archibald Dunkley, Robert Hinds (Barrett 1977 : 81).

¹⁵ Cité dans Pollard 1982 : 37 ; voir aussi : Simpson 1955.

Cette liste nécessite une série de remarques et d'explications. Si elle a l'avantage de couvrir largement le champ des croyances rastas, elle a l'énorme faiblesse de présenter une doctrine fixe que la diversité réelle des croyances récuse *de facto*. En effet, seul le point 4 détermine la frontière entre rastas et non-rastas. En dehors de l'adhésion à la divinité du Négus, croyances et pratiques varient selon les groupes et les périodes. En outre, chaque point de la liste demande clarification.

1. La référence aux textes bibliques est une constante, notamment concernant l'Ancien Testament et l'Apocalypse. On peut l'expliquer par la christianisation des esclaves et le fait que la Bible fut longtemps le seul livre dont ils pouvaient disposer. D'autre part, la préférence pour l'Ancien Testament et l'Apocalypse renvoie à une perception du christianisme comme religion des oppresseurs¹⁶, renforcée par l'identification aux épreuves mythiques du peuple juif que facilitent les parallèles évidents en termes d'exil, de dispersion et d'oppression.

2. La démonisation du Blanc naît de la hiérarchie des valeurs imposée par les colons, où tout ce qui est noir est dévalorisé voire méprisé¹⁷. Or la doctrine rastafari opère un renversement de cette hiérarchie en proclamant la supériorité du Noir. Ce qui fut probablement une tentation courante parmi les Noirs n'en reste pas moins un point fort discuté, certains rastas lui préférant une théorie d'égalité intrinsèque des races. La supériorité du Noir se comprend peut-être mieux dès lors comme résultant du jugement moral que la victime porte sur son bourreau.

3. La Jamaïque, dans l'ordre établi par la colonisation et l'esclavage, symbolise le Mal et le Vice absolus d'où la référence à Babylone, la mère des prostituées décrite dans l'Apocalypse de Saint Jean (chapitre 17). A l'opposé, la Jérusalem céleste est transformée en un pa-

¹⁶ Voir le rôle des missions dans le processus de colonisation. De plus, avec les Évangiles apparaît un Messie blanc, le Christ, dont le retour sur terre s'oppose à la doctrine rasta concernant Haïlé Sélassié.

¹⁷ L'intériorisation de cette hiérarchie exogène par les Noirs est largement mise en exergue par les intellectuels noirs. On se reportera par exemple à Fanon 1952.

radis terrestre à venir, l'Éthiopie. Dans le livre de Sophonie, classé parmi les douze petits prophètes, la rédemption est clairement annoncée aux pécheurs exilés : "D'au-delà des fleuves de l'Éthiopie, Mes adorateurs, mes dispersés, m'apporteront des offrandes. En ce jour-là tu n'auras plus à rougir de toutes tes actions par lesquelles tu as péché contre moi ; Car alors j'ôterai du milieu de toi ceux qui triomphaient avec arrogance [...]" (Sophonie 3 : 10-11, traduction Louis Segond). La tradition mythique de la Grande Éthiopie, héritière deux fois millénaire des tribus d'Israël, sert également de légitimation aux rastas pour désigner le nouveau Paradis Terrestre¹⁸. Les rastas n'ont pu méconnaître enfin que l'Éthiopie moderne créée par Menelik était (avec le Libéria) le seul État libre d'Afrique Noire et qu'elle se revendiquait chrétienne depuis le IV^{ème} siècle.

4. La divinisation d'Haïllé Sélassié I^{er} n'a pas été encouragée par celui-ci ; au contraire, il l'aurait découverte tardivement. En revanche, l'aide promise dans les années 1960 aux rastas qui prendraient la citoyenneté éthiopienne, le voyage impérial en Jamaïque et l'attention accordée à différents représentants rastas ont renforcé la foi et les attentes des fidèles.

5. La vengeance annoncée prend diverses formes, symboliques, pacifiques ou non, selon les groupes et les périodes. L'avalissement intériorisé et la frustration qui en découle renvoient au commentaire précédent sur le point 2 et le renversement plus ou moins radical de la hiérarchie des valeurs.

L'aspiration au changement social

Accusé de déviance quasi pathologique par les classes dominantes attachées à la préservation du *statu quo* culturel, le mouvement rastafari naissant doit attendre 1960 et la publication d'un rapport demandé à des universitaires jamaïcains pour que soit enfin reconnue leur existence en tant que groupe (Smith, Augier, Nettleford 1960). Liant l'émergence du mouvement à la frustration née de la désillusion qui a suivi

¹⁸ Il y a confusion pour les rastas entre l'Éthiopie de la Bible et l'État éthiopien moderne. Dans la Bible, "Éthiopie" dérive du terme grec qui désigne probablement toute l'Afrique (*aethiops*: pays des visages brûlés, bruns).

l'abolition de l'esclavage, ce rapport met en évidence une forte aspiration au changement social qui renvoie aux antagonismes larvés et aux clivages socio-économiques recoupant largement la division en classes et l'opposition des races. Dans une société qui, à l'approche de l'indépendance de 1962, affiche comme idéal constitutif l'harmonie dans la diversité¹⁹, les rastas sont des parias qui se recrutent dans la fraction la plus démunie de la majorité noire. Chômage, malnutrition, ghettoïsation forment les contours de leur quotidien. Face à une structure sociale inégalitaire où la concentration des pouvoirs économique, culturel et politique échoit à une minorité de Blancs et de Métis afro-européens, le système doctrinal qui émerge avec les premiers groupes rastas répond doublement à l'impasse dans laquelle ils survivent.

Sur le plan spirituel, il opère un renversement des valeurs qui offre aux parias un cadre conceptuel dans lequel l'image du Noir peut être valorisée. Sur le plan social, il dénonce comme artificiels l'idéal exprimé par la devise nationale et l'identité insulaire forgée par les Blancs.

Le rastafarisme s'impose donc également comme un mouvement de contestation sociale et s'inscrit dans la continuité des luttes de libération qui, des esclaves marrons aux garveyistes, ont combattu l'oppression coloniale tout en constituant un noyau de résistance transhistorique à l'acculturation. Chez les rastas, cette résistance s'exprime tous azimuts, jusque dans le refus de conformité aux normes vestimentaires, alimentaires et langagières. Ainsi, l'image du colon blanc et de "son laquais", métis afro-européen de la bourgeoisie locale, se voit-elle opposer celle du rasta qui arbore fièrement les preuves visibles de son appartenance à un groupe refusant les signes extérieurs de l'intégration sociale. La figure bien connue aujourd'hui du rasta, portant *dreadlocks*²⁰ et barbe longue, l'interdiction des bijoux et du ma-

¹⁹ La devise nationale jamaïcaine adoptée à l'indépendance est "Out of Many, One People".

²⁰ *Dreadlocks* : sorte de nattes non tressées qui s'enroulent sur elles-mêmes et que les rastas portent très longues, coiffées ou non d'un grand bonnet de laine. L'origine en est très discutée, imitation des guerriers éthiopiens (voire de combattants mau-mau du Kenya confondus avec des Éthiopiens) et/ou observance d'un précepte biblique commandant aux fidèles de ne pas se couper les cheveux et la barbe ?

quillage pour les femmes s'accompagnent d'un régime alimentaire végétarien, très respecté par les éléments masculins des divers groupes. Ces signes, ce régime, dit *ital*, marquent l'appartenance au "nous" communautaire. D'autre part, à l'anglais des colons et au patois des colonisés²¹, ils opposent un langage de rupture qui, s'il repose sur ces deux substrats linguistiques, marque néanmoins son utilisateur tout en excluant, dans une certaine mesure, les non-rastas ; au delà de cette fonction de marquage-exclusion, qui constitue sans doute l'une des formes les plus subversives de défi opposé à la domination culturelle, le langage rasta se veut l'expression d'un ordre cosmique idéal, les mots et la syntaxe symbolisant l'unité de la communauté.

Pour illustrer cette fonction du langage, le lecteur se reportera aux analyses linguistiques de Pollard (1982) et Pochard (1988). L'exemple des "I-words"²² permet en effet de comprendre la fonction polysémique des mots utilisés pour exprimer divers degrés de discours. La locution *I and I*, signifiant à la fois je, moi, nous, est certes construite à partir du pronom "je" anglais, elle est surtout un référent sacré à l'empereur Haïlé Sélassié I^{er} (*Haile Selassie I*) et à l'intégration de l'individu dans la communion de ses sectateurs²³. Cette volonté d'exprimer l'unité communautaire se retrouve aussi dans des expressions telles que *Brother, Our Father, Brethren*, des formules quasi incantatoires du type *One love, One God* et enfin plus mystérieusement dans l'interjection "see" qui ponctue le discours²⁴.

²¹ En Jamaïque, on appelle "patois" les formes les plus créoles du parler populaire ; voir : Cassidy 1971.

²² Mots en I et formes pronominales avec I constituent une des caractéristiques les plus intéressantes de ce langage.

²³ Il y a confusion entre le pronom anglais et le chiffre romain qui donne lieu à une symbolique complexe de l'unité du moi-sujet avec, d'une part le "nous" communautaire et, d'autre part, le sacré et le divin.

²⁴ *See* : à la fois modalité de l'anglais "tu vois" et confusion possible avec la prononciation de la première syllabe de Selassie (phonétiquement: si). De plus, *See* correspond aux deux premières et à la dernière lettre du nom du Négus, **Selassie**, communément surnommé l'Alpha et l'Omega, introduisant par là une référence probable à un ordre cosmique mythique.

L'oppression et la pauvreté, la conviction d'un rapatriement imminent en Ethiopie confortent les rastas dans leur certitude d'être les juifs modernes d'une nouvelle forme de captivité en exil dans cette Jamaïque-Babylone honnie. La répression qui s'abat sur eux dès les années 1930 les pousse un peu plus vers une culture de l'évasion qui, de la pratique rituelle de la marijuana (ganja pour les rastas) à l'attente du retour en Afrique, les conduit à s'enfermer dans une attitude de retrait social de plus en plus radicale²⁵. Or cette culture de l'évasion, longuement analysée par Jean-François Bayart dans les sociétés africaines contemporaines (Bayart 1989), fait courir au mouvement des rastafariens le risque de sa propre extinction du fait de son exclusion volontaire. L'avenir du rastafarisme reste dès lors suspendu à la résolution et au dépassement de la contradiction fondamentale entre l'attitude nécosante de retrait passif et la dynamique de changement social qui ne cesse de le sous-tendre. En fait, à partir des années 1960, l'élargissement et l'hétérogénéité du mouvement vont lui assurer le renouvellement nécessaire à sa survie et à son épanouissement en tant que force sociale créatrice.

Le rastafarisme dans la société jamaïcaine : entre mythe et utopie

Toutes les utopies répondent à un même schéma : critiquer et fuir dans l'imaginaire un ordre résistant, impossible à réformer ou perçu comme tel. Elles apparaissent souvent comme manifestation d'un état de crise, le signe qu'un modèle est dépassé ou en passe de l'être et elles proposent la perspective d'un monde meilleur à construire. En ce sens, elles donnent naissance à des projets dont la caractéristique commune est d'esquiver la réalité et le présent.

Evasion et contestation

Mythe et utopie ont en commun de se présenter comme la quête d'un espace-temps privilégié. Toutefois, ils sont fondés sur des

²⁵ Barrett (1977) analyse les différentes évolutions du mouvement entre 1930 et 1960 en fonction de la répression dont il fait l'objet: 85-102.

conceptions de l'espace et du temps très différentes. A la nostalgie passéiste de l'âge d'or des récits mythiques s'oppose ainsi la promesse d'un avenir utopique radieux. L'âge d'or (le paradis perdu) demeure dans le lointain des origines et fait naître l'espérance d'un retour imaginaire à une perfection originelle supposée. Universel, ce mythe renvoie à "la conscience d'avoir perdu un paradis primordial et de se retrouver en état de chute [...il] semble inscrit dans toutes les civilisations traditionnelles"²⁶. Le sacré s'exprime ainsi dans un espace-temps spécifique, sans rapport avec le monde profane. Revenir au paradis perdu, c'est abolir le passé historique chargé de tous les vices. Ce temps mythique désiré révèle la tentation d'échapper à la "chute" pour réintégrer la cohérence supposée du Cosmos. Ce paradis est généralement représenté par la symbolique du jardin, de la terre, de la fertilité.

Dans les croyances et rituels rastafariens, cette composante apparaît au travers des symboliques liées à l'Éthiopie, terre de lait et de miel, mère nourricière, berceau de l'humanité. D'autre part, elle explique en partie pourquoi les membres du culte prêchent une doctrine d'auto-suffisance alimentaire qui privilégie l'agriculture sur toute autre forme de subsistance.

Dans la pensée utopique, en revanche, le temps désiré, celui du Salut et de l'accomplissement, est situé dans un avenir imaginaire qui, même lorsqu'il est daté, ne voit pas l'espérance s'effondrer quand l'échéance est dépassée. Concernant la notion d'espace, c'est plutôt celui de la ville où les lois divines ou humaines assureront bonheur et justice pour tous. Cette ville utopique n'a rien de commun avec le monde profane urbain, elle est un espace clos qui englobe le monde des hommes. Pour les rastas, cette ville, Jérusalem ou Sion, englobe le continent africain et plus spécifiquement l'Éthiopie. Elle est à la fois le paradis perdu (Éthiopie biblique) et lieu du Destin. A l'opposé, la Jamaïque (Babylone) illustre la dichotomie entre Bien et Mal.

C'est le judaïsme qui, en premier, fait le lien entre ces deux conceptions de l'espace-temps puisqu'il introduit l'espérance historique. Rompant avec le regret mythique, il convertit le paradis perdu en terre promise à un peuple d'élus qui aura su aligner son destin sur la promesse

²⁶ Jean Servier, cité dans Sanvee 1991 : 76.

du Messie. Converti en langage rasta, cela donne le schéma suivant : l'Afrique (paradis perdu) est reconvertie en terre promise (Éthiopie), pour les vrais fils d'Israël (les rastas) qui auront su attendre l'avènement du nouveau Messie (Haïlé Sélassié) et le retour aux origines (rapatriement en Éthiopie).

Ce qui ressort de cette brève présentation c'est la multiplicité des emprunts, la liberté dans l'observance et la sélection des textes, les greffes judéo-chrétiennes s'accommodant fort bien d'un socle de survivances africaines préservées dans certains cultes insulaires tels que le kumina et le pukumina (Barrett 1976 ; Seaga 1982). Le rite du ganja n'est-il pas justifié par les adeptes comme héritage des traditions africaines séculaires de guérison par les herbes, comme mobilisation de la puissance des forces du Bien contre la sorcellerie des *obeah men* (Barrett 1976 : 73-89) ? les danses, la musique et le rythme spécifique du tambour n'allient-ils pas, selon les rastas, ludisme et rituel comme supports d'expériences mystiques de communication avec l'Invisible ?

Contrairement aux grandes religions, le rastafarisme ne s'est pas construit sur un corps de doctrine stable. Hormis la divinité du Négus, les croyances et les pratiques varient d'un groupe à l'autre et n'ont cessé de s'adapter depuis les années 1930. Ceci s'explique essentiellement par le refus des appareils ecclésiastiques qui a permis aux rastas de résister à toute tentative d'institutionnalisation de la foi²⁷. D'autres facteurs sont déterminants, notamment la méfiance envers les Églises chrétiennes, assimilées au processus d'acculturation colonial, et une conception égalitaire, non pyramidale du groupe. La diversité des croyances et des rites au sein d'une communauté éclatée en une multitude de petits groupes entraîne l'absence d'exégète ou de doctrine dominante dans le mouvement. Cette tendance permet de récuser les faux prophètes et de justifier une forme de démocratie égalitaire par les conceptions religieuses du mouvement ; d'autre part, elle protège celui-ci d'une possible récupération politique ou ecclésiastique²⁸. Elle rend

²⁷ A la fin de sa vie, Leonard Howell a prétendu être le Messie, il a été rejeté par son groupe (Barrett 1977 : 87).

cependant problématique sa propre constitution en une force sociale suffisamment homogène pour s'imposer aux classes dominantes de l'île. Ainsi, jusqu'aux années 1960-1970, le rastafarisme se développe dans un contexte de rupture de plus en plus marquée avec le reste de la société insulaire. A l'exclusion sociale et économique s'ajoutent les pratiques d'évasion des rastafariens et les vagues de répression qui ponctuent les trois premières décennies du mouvement, encourageant la désespérance dans un espace-temps gouverné par des pouvoirs dont ils n'attendent aucun changement²⁸. Emprisonnés, humiliés par des brimades gratuites comme la coupe forcée de leurs cheveux, exclus parmi les exclus, les rastas sont renforcés dans leur culture de séparation ; ils associent les épreuves auxquelles ils sont soumis aux tribulations des juifs de la Bible dont ils se veulent les héritiers et pratiquent une dénonciation incessante et violente de la société qui ne peut laisser celle-ci indemne. Alors même que la politique constitue pour eux un leurre voire un complot destiné à les tromper, la condamnation des fondements du monde jamaïcain aboutit à un projet social que la classe dirigeante ne peut plus ignorer complètement. A la source de cette rencontre involontaire on peut voir l'extraordinaire capacité d'innovation et de changement permise par l'absence de dogme stable : chacun, rasta ou non, peut opérer des choix, réinterpréter, s'inspirer de la philosophie sans être contredit par un appareil ayant pouvoir et légitimité pour s'y opposer.

D'autre part, si la culture d'évasion tend à masquer la volonté de changement social, celle-ci s'exprime malgré tout non seulement à travers le discours des rastas, mais également chez tous les autres exclus de la société. La communauté d'intérêts entre rastas et déshé-

²⁸ Et ce, en dépit des efforts des deux partis politiques jamaïcains, le PNP de Michael Manley et le JLP de Edward Seaga, notamment lors des campagnes électorales de la décennie 1970 (Waters 1989). En dépit également de l'ambiguïté des rapports entre les rastafariens et l'Eglise copte éthiopienne présente en Jamaïque depuis 1969 (Barrett 1977: 201).

²⁹ Parmi les différentes vagues de répression, on peut citer: janvier 1934, raid policier à St. Thomas, arrestation de L. Howell; juillet 1941, puis 1954, raids et destruction du camp de Pinnacle situé dans les collines de la paroisse de St. Catherine; 1958, descente de police dans le ghetto de Back O'Wall à Kingston (Barrett 1976: 85).

rités noirs donne aux premiers une formidable caisse de résonance qui dépasse largement le cadre du particularisme rastafarien. Or ce qu'offrent les divers groupes rastas, c'est une fenêtre ouverte sur la contestation d'un ordre qui opprime la grande majorité des Jamaïcains d'origine africaine.

La place du rastafarisme dans la société jamaïcaine

Après la violence et l'exclusion, constatant le développement de l'influence du rastafarisme en zone urbaine, le rapport universitaire de 1960 offre aux rastas l'occasion de légitimer leur existence, leur identité de groupe et leurs revendications face à l'hostilité des tenants du *statu quo*. Smith, Augier et Nettleford concluent en effet que les rastas ne sont que des déshérités répondant à leur exclusion de la société jamaïcaine par le rejet des valeurs de celle-ci. A sa publication, cette étude provoque quelques remous mais elle suscite surtout un questionnement collectif et individuel qui ne cesse de s'approfondir au long des années 1960-1970. Bien que les rastas focalisent sur eux-mêmes la mauvaise conscience d'une société qui se découvre profondément inégalitaire, ils font également fonction de regard "extérieur" pointant du doigt les contradictions du système social jamaïcain bercé jusque-là par l'illusion unitaire symbolisée par la devise nationale.

De plus, les Jamaïcains doivent faire face à la dualité de leurs origines et remettre en cause le processus de négation de la composante africaine du métissage. Perçus comme une menace pour l'ordre établi, les rastas savent également les fondements de l'identification aux valeurs exogènes des colons européens. Ce dernier aspect n'est sans doute pas sans rapport avec la surévaluation de la réponse apportée au danger qu'ils sont censés représenter, car ils opèrent un travail de sape idéologique et morale conduisant à un retour sur soi, à une interrogation sur l'identité jamaïcaine et les structures sociales qui en découlent. A mesure que l'influence du mouvement rastafarien se fait sentir davantage dans l'ensemble de la Jamaïque, le problème identitaire devient une des questions les plus brûlantes de la vie insulaire³⁰.

³⁰ Parmi les signes de prise en compte du phénomène rasta on peut citer par exemple la mission *Back to Africa* envoyée par le Premier ministre Michael Manley (PNP) pour étudier les possibilités d'un rapatriement des rastas en Ethiopie ; une série d'échanges et de visites officielles entre l'île et l'Afrique ; la visite de l'empereur d'Ethiopie en 1966 ; les programmes publics d'amélioration de l'habitat dans les ghettos et les politiques publiques d'aide aux déshérités ; l'utilisation croissante de référents proprement rastas par les hommes politiques des deux partis (Waters 1989).

Vers la fin des années 1960, bien que le thème du rapatriement reste de rigueur pour les rastas, une certaine intégration prend forme. Certains acceptent de travailler en tant que salariés ; d'autres se coupent cheveux et barbe et s'engagent dans des activités socio-politiques afin d'améliorer le sort des plus démunis ; d'autres, enfin, choisissent la culture comme mode de participation à la vie insulaire. Des groupes rastas se forment en associations charitables ou culturelles ; par la musique, la poésie ou la peinture, ils participent à l'enrichissement de la culture jamaïcaine. Si la tentative de guérilla organisée par Claudius Henry a radicalisé une minorité de jeunes dans les années 1960, l'assimilation hâtive entre violence et rastafarisme a conduit une grande majorité des rastas à se démarquer des mouvements violents. Enfin, l'élargissement progressif de la base, de quelques dizaines à la fin des années 1960 à environ 70 000 membres en 1970 (Nettleford 1972) et 140 000 en 1981³¹ signale une imprégnation du tissu social par le mouvement et sa philosophie ne peut plus être niée ; le rastafarisme ne peut plus être, dès lors, considéré comme pure aberration d'un groupe déviant. Cette popularité montante doit beaucoup à l'attrait qu'exerce le mouvement sur les jeunes des ghettos et au-delà, notamment dans les milieux intellectuels, ainsi qu'à l'acuité des questions qu'il pose à la société dans son ensemble.

Moins religieux que leurs aînés, ces jeunes, ces déshérités vont combler la distance qui sépare encore les rastas du reste de la société et dépasser la contradiction entre mythe et utopie. Ils vont en effet encourager une sécularisation du mouvement et faire de ses idées un référent plus moral que sacré pour tous ceux qui militent en faveur du changement social. Influencés par le rastafarisme, ils en retiennent le message et les symboles de réhabilitation culturelle.

³¹ *Libération*, 21 mai 1981 ; *Le Monde* du 26 février 1987 évalue le nombre des rastas à 10% de la population, soit environ 250 000 personnes ; ces chiffres, incontrôlables, sont à prendre avec beaucoup de précautions : ils indiquent plus une tendance à l'accroissement de l'influence du rastafarisme qu'une augmentation du nombre des "fidèles pratiquants".

On peut dès lors envisager la question de la place prise par la philosophie rasta dans la société jamaïcaine à travers une série de questions qui s'entrecroisent : quelle est la véritable place de la majorité noire dans le pays ? Derrière cette première question, deux types d'approche semblent pertinentes et correspondent à deux autres questions que se posent les Jamaïcains : Que sommes-nous, qui sommes-nous ? Que voulons-nous être ?

La confrontation de ces questions permet de comprendre comment la composante mythique de la philosophie rasta a transformé la société jamaïcaine en lui offrant une réponse mieux adaptée à la question "qui sommes-nous ?" et d'autre part, comment l'autre versant du rastafarisme, c'est-à-dire sa composante utopique, a engendré une dynamique propre de changement social qui tentait, avec plus ou moins de résultat, de répondre à la seconde question, "que voulons-nous être ?"

Une recherche identitaire

Dans l'entretien qu'elle accorde à *Libération* (9 juin 1980), la chanteuse Rita Marley, alias Paradis, Fille de Sion, épouse de Bob Marley qui a fait connaître le rastafarisme dans le monde entier, ne cesse de ponctuer ses propos d'affirmations identitaires : "Je sais qui je suis"... "Je suis rasta, je sais qui je suis"... Or, dans le contexte du métissage jamaïcain, cette affirmation ne va pas toujours de soi. Outre que la double origine raciale et culturelle est souvent facteur de conflit, l'histoire coloniale de l'île a favorisé une survalorisation des référents occidentaux aux dépens des référents noirs et africains ; tandis que la couleur blanche est associée à des valeurs morales positives largement diffusées par les missions, les écoles puis les médias, tout un système de valeurs s'est mis en place où le critère essentiel reste la nuance de couleur au détriment de l'image des anciens esclaves et de leurs descendants. Les nombreux essais publiés par des intellectuels noirs s'accordent sur l'explication de cette forme de prison dont les prisonniers deviennent leurs propres geôliers et dénoncent le double phénomène d'acculturation et d'humiliation qui aboutit à l'acceptation d'une culture exogène se prétendant supérieure. Ainsi la contradiction du métissage en Jamaïque réside-t-elle dans la hiérarchie imposée entre les

deux origines et qui prétend nier l'une au profit de l'autre. Leonard Barrett illustre l'ampleur du phénomène à travers l'exemple des concours de beauté locaux dont le critère de sélection se mesure en termes de couleur et de nuances, confirmant l'intériorisation d'une attitude ségrégative par ceux-là mêmes qui en sont les victimes.

La diffusion du message rasta se voit de manière exemplaire dans la prise de conscience qui, au cours des années 1960, a engendré un débat sur la "jamaïcité" aboutissant à la reconnaissance des origines africaines jusque-là occultées. Les échanges culturels avec le continent africain se sont multipliés, des cours ont été ouverts dans les collèges et universités sur l'histoire de l'Afrique ; des voyages d'étude ont été organisés permettant ce retour aux sources que les rastafariens exprimaient de manière mythique. De nombreux Jamaïcains ont pu assumer le traumatisme historique de la traite et de l'exil.

Ce faisant, le rôle des Blancs et de leurs Eglises a été mis en cause de façon plus saine. La prise de conscience de la tentative de désafricanisation des esclaves puis de leurs descendants a engendré un questionnement plus global sur les effets de cette histoire sur les structures sociales, économiques ou politiques de la Jamaïque.

Assumer l'héritage de l'esclavage et de la colonisation a sans doute provoqué des résistances et des oppositions farouches à toute remise en cause du *statu quo* ; elles se sont exprimées tout au long de ce processus de refonte du discours identitaire. Certains sont pourtant allés au-delà et, après avoir retrouvé cette part de leur histoire et d'eux-mêmes qui avait été travestie et méprisée, ils ont poursuivi leur questionnement. Savoir qui ils étaient n'appelait-il pas nécessairement la question suivante : "Que voulons-nous être ?"

L'utopie contenue dans la doctrine rasta avait présenté à tous l'image d'un monde meilleur que seule l'adhésion à la croyance pouvait prendre en compte. Elle avait également provoqué une profonde délégitimation de la société insulaire en soulignant ses multiples contradictions. Enfin, les idéaux d'égalité, de justice sociale avaient imprégné la fraction la plus déshéritée des Jamaïcains.

Le rastafarisme a donc eu des fonctions diverses dans le mouvement social des trente dernières années. S'il a d'abord offert un paradis imaginaire, compensation à l'humiliation et à la misère, son élargissement a entraîné une forte dilution du message proprement religieux dans un mouvement social plus large dépassant le cadre initial des groupes de fidèles. On note d'ailleurs un déplacement, significatif de

cette évolution, en ce qui concerne la théorie du rapatriement qui passe d'une exigence de départ concret à une référence culturelle aux contours plus flous, ne faisant plus obstacle à des revendications socio-économiques dans un ordre jamaïcain toujours perçu comme injuste mais devenu réformable. De fait, l'offre de terre à Shashamane, faite par Haïlé Sélassié aux rastas qui prendraient la citoyenneté éthiopienne, n'a pas suscité de grands flux migratoires vers l'Afrique de l'Est³².

Le rastafarisme a, d'autre part, servi de référent identitaire pour une fraction de la population noire, notamment les jeunes des ghettos, mais ce référent a parfois été utilisé par des gangs de jeunes déshérités plus enclins à se battre au nom des deux grands partis politiques qu'à poursuivre le chemin de la subversion créatrice ouvert par les rastas. Car, en dépit de la filiation entre garveyisme et rastafarisme, ce dernier n'a pas choisi de s'incarner dans une organisation politique, il a ainsi laissé le champ libre à la récupération de ses symboles par les partis en place afin de mobiliser les foules lors des élections, notamment en 1972, 1976 et 1980 (Waters 1989).

Devenir citoyens

La contestation qui est née dans les années 1930 à la suite des garveyistes s'est initialement incarnée dans une culture de la fuite, l'imaginaire servant de refuge provisoire à une fraction déshéritée de la population noire jamaïcaine éclatée en petits groupes désorganisés, tournés vers l'Éthiopie dans une quête pathétique de retour à l'âge d'or. La mort de l'empereur Haïlé Sélassié en août 1975 n'a pas remis en cause l'existence et la pérennité du culte. Quand il n'a pas été purement et simplement nié, cet événement a certes été ressenti comme tragique par les adeptes mais il n'a en rien entamé leur foi dans la divinité du Négus. Pourtant, par un retournement significatif, ce qui avait conduit un groupe d'exclus à magnifier leur détresse et à lui échapper par la fuite dans l'imaginaire du mythe et de l'utopie a

³² Dans une récente émission télévisée, un reporter a dénombré une enclave d'environ 200 rastas d'origine jamaïcaine, vivant en autarcie dans la région de Shashamane, Éthiopie, *Faut pas rêver*, 4 mars 1994, France 3, Paris.

pris, avec l'élargissement du mouvement, une dimension plus sociale et moins mystique. La laïcisation du culte s'est traduite par une recherche identitaire touchant un grand nombre de Jamaïcains alors même que la contestation de l'ordre social en place encourageait une vaste mobilisation contre les injustices et les contradictions du système.

C'est toute l'originalité et l'ambiguïté du phénomène rastafarien d'avoir évité un destin sectaire grâce à sa formidable capacité d'innovation et d'adaptation, en elle il a trouvé les armes nécessaires pour secouer l'inertie sociale dont il était le produit direct.

Lors d'un raid policier effectué à Kingston en 1966, une femme rasta se mit à chanter :

*Puisque nous sommes des squatters en Jamaïque
Renvoyez-nous en Ethiopie
Nous serons des citoyens là-bas³³.*

Si l'évolution récente de la Jamaïque n'autorise aucun optimisme béat, il n'en demeure pas moins que le rastafarisme a inscrit dans la société le droit à s'affirmer Noir et citoyen.

³³ Barrett 1977 : 157.

Rastafarisme, reggae et résistance

Éric Anglès

Face à ce défi quotidien que constitue la compréhension de l'Autre, notre appareil perceptif nous pousse à nous contenter d'images simples, de représentations figées et mythiques, au sens lévi-straussien du terme, procédant le plus souvent d'oppositions binaires : soi/autrui, culture/nature, ordre/désordre.

L'Européen se penchant sur le rastafarisme jamaïcain se trouve à cet égard dans une position extrême : non seulement il est éloigné de la réalité vivante de ce dernier, ce qui facilite la reconstruction hâtive d'un "Autre" culturel, mais l'industrie médiatique le bombarde sans cesse d'images d'autant plus trompeuses qu'elles ont été produites à son intention. L'observateur doit donc s'efforcer de reconstituer la dynamique propre du rastafarisme ; non pas comme le reflet paradoxal de sa propre image, mais dans sa pleine dimension historique et humaine. Ce n'est qu'au prix d'une telle démarche que "l'Autre" devient simplement "un autre", et que la différence qui paraissait ontologique ne marque plus désormais que la distance entre deux trajectoires socio-historiques.

Dans le cadre d'une interrogation plus générale sur le statut ambivalent d'une contre-culture revendicative au sein de la culture dominante, cette brève étude tente de situer dans leur contexte les itinéraires du mouvement rastafarien de Jamaïque et de ce qui à maints égards en a été le plus puissant vecteur symbolique, la musique reggae. Il s'agit d'établir à la fois la différence entre deux trajectoires portées par des dynamiques sociales distinctes et leurs profondes influences réciproques.

Le rastafarisme, contre-culture de résistance créative

Comment cerner le mouvement rastafari en tant que contre-culture de résistance ? Sans revenir sur une analyse déjà conduite dans le détail par Chris Hensley, je me contenterai d'évoquer sous un angle critique différentes écoles d'interprétation du phénomène.

L'inspirateur légendaire invoqué par le rastafarisme, "prophète" paradoxal puisqu'il fut étranger à sa genèse historique, fut Marcus Garvey, qui entendait réveiller la conscience des descendants d'esclaves et réhabiliter l'histoire noire par une réinterprétation éthiopianiste de la Bible. Une autre figure centrale fut Leonard Howell, qui fonda en 1940 une petite communauté à Pinnacle (paroisse de St. Catherine) où régnèrent pendant une quinzaine d'années les préceptes de la vie rastafarienne : communauté et musique, barbes et *dreadlocks*, tabous alimentaires et ganja rituel, respect de la nature... Par la suite, le mouvement ne cessa de s'amplifier, concernant presque exclusivement des jeunes chômeurs défiant délibérément une société qui leur paraissait fermée.

Identité africaine, idéalisme millénariste, idéologie révolutionnaire ?

Quelle fut la logique originelle du rastafarisme ? Une première veine interprétative y discerne, au-delà des déterminants conjoncturels, une continuité fondamentale. Il s'agirait de la dernière expression de la double lutte séculaire des Africains contre l'oppression blanche. D'une part, les rébellions successives contre l'opresseur³⁴. D'autre part, le combat spirituel face aux religions blanches aliénantes, sous la forme d'innovations syncrétiques où prédominerait l'élément africain ("traditionnel" et "précolonial" : Schuler 1979). Mervin C. Alleyne, percevant dans le dialecte rastafarien une "conception mystique de la parole" conclut que l'ensemble des facettes culturelles du rastafarisme témoigne d'une "structure profonde" africaine (Alleyne 1988 : 103-105 et 149).

De telles analyses, certes parfois plus nuancées, dévaluent l'historicité du phénomène qui, prise en compte, ôterait toute valeur à la référence facile à l'"africanité". Elles occultent le fait que ces logiques d'emprunt doivent de toute évidence beaucoup à l'influence nord-américaine. Rejetant les syncrétismes l'ayant précédé, le rastafarisme est explicitement orienté vers l'Afrique ; mais l'expliquer par les "racines" africaines de l'adepte ne tient pas, sauf à verser dans un essentialisme douteux. D'autres refusent de voir dans le rastafarisme

³⁴ Celles des marrons en guérilla contre les Anglais jusqu'au XVIII^{ème} siècle ; la révolte de 1831-32 dirigée par Sam Sharpe ; le soulèvement de Morant Bay de 1865 ; Marcus Garvey ; enfin, le rastafarisme.

autre chose qu'un millénarisme vain et une échappatoire pour marginaux, une "fantaisie de groupe", un phénomène "purement émotionnel" (Nettleford 1972 : 43, 55). Ici encore, l'analyse ne se pose pas la question de savoir pourquoi un individu choisit d'adhérer affectivement et intellectuellement au rastafarisme : la perspective est nettement conservatrice, visant à légitimer le *statu quo* social, alors que la thèse de l'africanité se veut radicale et révolutionnaire. Mais, dans les deux cas, c'est bien la continuité entre l'Afrique et le rastafarisme, soit "objective" soit "imaginaire", qui se trouve soulignée. Le "prisme affectif" à travers lequel l'individu perçoit la réalité est ignoré.

Une démarche marxiste simpliste commet l'erreur inverse. Elle veut distinguer les composantes "idéaliste" et "idéologique" du mouvement, en posant que la seconde prend le pas sur la première (Campbell 1980 : 2). Le rastafarisme deviendrait ainsi l'agent historique de la lutte des classes, l'élément racial se confondant momentanément avec le prolétariat. Cette théorie corrige la vision bourgeoise en remplaçant une causalité psychologique par une argumentation socio-économique. Cependant, l'élargissement du mouvement dès la fin des années 1960 démontre bien qu'il ne se réduit pas à un conflit de classes. De plus, la récupération marxiste du rastafarisme ne s'est faite que de manière très exceptionnelle. Ses porte-parole les plus en vue ont rejeté toute association avec le socialisme : "Si tu crois en Dieu et que tu es rasta, tu ne peux pas être socialiste" disait Bob Marley (Gordon 1988 : 38). Une culture de résistance, sans aucun doute ; mais une résistance qui s'exprime chez l'individu sous deux facettes inséparables, idéaliste et idéologique, religieuse et revendicative, connotant donc une volonté de rédemption spirituelle tout autant qu'une quête de justice sociale.

L'analyse doit éviter de figer la réalité. Toute société, *a fortiori* la Jamaïque inégalitaire, est animée de multiples contradictions qui constituent autant de sources d'incertitudes. Le rastafarisme ne se conçoit que comme une "contre-culture", avec toute l'ambivalence que recèle le terme : c'est-à-dire qu'elle est susceptible tout autant d'agir efficacement sur la société jamaïcaine que d'être cooptée par elle (Waters 1989).

Une véritable approche sociologique conduit à considérer que l'individu est un "bricoleur culturel" (Austin-Broos 1987 : 6) qui crée par une combinaison propre d'emprunts et d'innovations à partir des

éléments socio-culturels à sa disposition. L'analyse se trouve dès lors transposée au champ des représentations. Les perspectives précédentes évoquaient soit la "continuité" de l'héritage africain, soit la "rupture" révolutionnaire : notre méthodologie nous conduit à préférer à ces termes ceux d'"emprunt" et d'"innovation", actions de résistance inscrites dans un contexte de contraintes sociales objectives perçues subjectivement.

La résistance par l'affirmation identitaire

Quelles formes spécifiques cette résistance rastafarienne a-t-elle prises ? Malgré ses références normatives extérieures, le rastafarisme, comme toute contre-culture active, demeure indissolublement lié à la société contre laquelle il s'érige.

La société jamaïcaine est profondément divisée. L'héritage colonial de la "société de plantation" a produit des lignes de fractures extrêmes et quasiment superposables : un des éventails de revenus les plus larges du monde, une structure de classes des plus rigides, l'ethnicité imposée par le biais de la catégorisation *white, brown, black...* (Waters 1989 : 8-9, 27-29). Trench Town et Johns Town, bidonvilles de Kingston peuplés de chômeurs et dont le poète rastafarien Samuel Brown décrit la "puanteur inhumaine" (Barrett 1977 : 8), représentent dans la phase d'urbanisation dans les années 1950 le terreau naturel du rastafarisme. Les inégalités criantes sont ressenties comme autant de profondes injustices, car le système de valeurs qui veut les légitimer est identifié à celui de l'ancienne classe esclavagiste.

Une double particularité de la Jamaïque aide à comprendre les formes assumées par le rastafarisme. La première, que nous avons déjà évoquée, concerne les formes religieuses ("idéalistes") que créent, au travers de l'histoire, les cultures de résistance (Barrett 1977 : 91). L'oppression s'est en effet très tôt accompagnée de la diffusion des religions "blanches", ouvrant la voie à de multiples refus ou appropriations sous la forme d'innovations syncrétiques. La croyance rastafarienne est ainsi inséparable de la Bible, même si elle conteste l'enseignement des Eglises chrétiennes. De même, Babylone (le monde blanc) est vilipendée mais constitue une source majeure d'inspiration, religieuse et politique, et même parfois une destination d'exil privilégiée. Nous reviendrons sur cette logique, systématique dans le rastafarisme, d'"inversion" des valeurs dominantes, qui trahit ses difficultés à s'en affranchir.

La seconde particularité de la situation jamaïcaine est le malaise identitaire qui affecte tant les dominants que les dominés. Les rastafariens se tournent vers l'extérieur en quête d'un univers normatif (l'Ethiopie), à l'instar des classes dirigeantes cherchant en Angleterre, voire plus récemment aux Etats-Unis, leur modèle social (Nettleford 1972 : 44). Mais dans ce jeu de cache-cache identitaire, la référence africaine demeure un enjeu primordial. Résister à l'auto-dépréciation revient à s'efforcer de réhabiliter l'Africain. La référence faite par l'individu rastafarien à une Afrique recréée à ses propres fins tient lieu de "contre-univers" de sens "afrocentrique" (Semaj 1985) au pouvoir subversif d'autant plus efficace que ce débat semble ébranler efficacement les classes dominantes dans leur assise identitaire.

Mais il est important de garder à l'esprit, afin de ne pas verser dans l'essentialisme, que ce jeu de bannières ne se produit que dans le cadre de déséquilibres sociaux extrêmes : le rapport universitaire pionnier de 1960 (Smith, Augier, Nettleford 1960) le montra, le dogme rastafarien, même s'il semble un peu farfelu, est l'expression de revendications socio-économiques on ne peut plus concrètes. L'opposition systématique dont font preuve les rastafariens doit être perçue moins littéralement que sous un angle stratégique. A chaque "valeur" prônée par l'*establishment* répond en effet une contre-norme rastafarienne : au "*Jamaicanism*" nationaliste et multiracial, le mythe du rapatriement en Afrique ; à un Dieu blanc, un Dieu noir ; à l'ordre moral, la marginalisation volontaire par la ganja ; à l'éthique puritaine du travail, le refus d'oeuvrer pour Babylone ; à l'individualisme dominant, le communautarisme (Nettleford 1972 : 51-52). Le contre-univers symbolique de référence ne se situe pas tant hors de la Jamaïque qu'en son coeur, en "négatif". On mesure ainsi la complexité du rapport qu'entretient une contre-culture, dès son origine, avec la société dominante.

L'exemple du "*dread talk*", "antilangue" (Alleyn 1988 : 146) s'érigeant dès les années 1950 contre l'anglais comme contre le patois, est représentatif. Les innovations linguistiques dont il procède expriment une vision du monde propre au locuteur, son "code éthique" (Pollard 1982 : 20 ; Simpson 1985 : 288) et son rapport à la collectivité (Pochard 1988 : 121). Pourtant, et de manière significative, le *dread talk* est largement dérivé des deux langues auxquelles il s'oppose. Et, durant les

années 1970, sous l'impulsion notamment du reggae, le dialecte se diffuse de manière spectaculaire hors des cercles proprement rastafariens : en 1982, on dénombrait une centaine de milliers de "rastafariens fonctionnels".

Cette "banalisation ambivalente", dont on peut énumérer les étapes marquantes (Barrett 1977 : chap. 5), met définitivement en lumière une caractéristique durable du rastafarisme que la stratégie d'opposition systématique pouvait occulter : son indissociabilité de la problématique sociale. Cela dit, il est clair que la portée revendicative du "message" s'amenuise dramatiquement. Les tensions sociales n'ont en rien diminué, bien au contraire ; seulement, le mouvement rastafarien, dont la relation à la société était beaucoup plus claire à l'origine, s'est trouvé engagé dans des spirales contradictoires dont l'effet conjugué a inhibé sa capacité à exprimer une résistance. Dogme religieux et racial à ses débuts, les années 1960 l'avaient certes vu devenir plus explicitement revendicatif dans le domaine social et politique : ainsi certains posent en 1966 la priorité de la libération (en Jamaïque) sur le rapatriement (en Afrique) ou encore il exprime sa sympathie envers la cause du Black Power nord-américain. Mais ensuite, inéluctablement, le mouvement est devenu le phénomène culturel et esthétique international que l'on connaît aujourd'hui, clamant des valeurs nouvelles : universalisme, *peace and love*...

Une contre-culture est une réaction à l'oppression et à l'aliénation ; les stratégies qu'elle enclenche à cet effet peuvent se révéler autant de puissants engrenages qui altèrent inévitablement son rapport de distance critique vis-à-vis de la société. Venons-en maintenant précisément au principal vecteur symbolique du rastafarisme, le reggae, dont les propres logiques d'innovation et de diffusion ont eu un effet considérable.

Le reggae, vecteur symbolique ambivalent du rastafarisme

Si le reggae peut aujourd'hui sembler constituer la voix naturelle du rastafarisme, sa genèse historique n'en est pas moins tout à fait distincte. La forme musicale ne s'est en effet développée que dans les années 1960 pour être finalement baptisée avec le "Do the reggay" de Toots and the Maytals. Le mouvement rastafari possédait déjà sa

propre musique, inspirée des chants religieux nord-américains et influencée par les musiques traditionnelles de la Jamaïque. Le reggae ne représente pas davantage une émanation tardive du rastafarisme ; le lien qui s'est établi entre les deux phénomènes, s'il est compréhensible au vu de similitudes structurelles, n'est dû qu'à la conversion au culte de nombreux musiciens en vue.

Quel est la nature de ce "parallélisme" qu'évoque Denis-Constant Martin (Constant 1982) ? Et dans quelle mesure le reggae de ces dix dernières années s'est-il montré capable d'incarner une résistance ?

De l'innovation du ghetto à l'industrie musicale

Il convient avant toute chose de justifier cette portée "symbolique" d'une réalité sociale que posséderait la musique (Constant 1982 : préface ; Martin 1993). La musique est une structure communicationnelle, mais pas un *langage* au sens strict du terme qui fait allusion à un système conventionnel de signes, à des signifiants porteurs de concepts signifiés. Le véhicule de la communication musicale est largement affectif ; la musique ne dénote pas, elle connote. C'est en ce sens qu'il est permis de poser qu'elle agit par l'intermédiaire de *symbols*.

Mais le symbole est lui-même, comme l'a montré Jean-Jacques Nattiez en ce qui concerne la musique, fondamentalement polysémique (Nattiez 1975). Le "message" musical demeure inexorablement équivoque. Lié aux processus les plus intimes de la représentation subjective, le symbole n'est pas adossé à un référent unique et renvoie à une nébuleuse difficilement démêlable de relations et de significations explicites et implicites. La musique peut-elle alors *représenter*, servir de "révélateur social" ? (Balandier 1971 : 73). Peut-elle véhiculer un "message", par exemple de résistance ? Si l'on admet que toute musique est une "construction de systèmes symboliques sonores susceptibles de renvoyer à tous les domaines de l'expérience" (Martin 1993 : 8), son traitement sociologique peut effectivement être fructueux. Mais l'analyse se doit alors de distinguer trois niveaux : la description "neutre" de l'objet musical, sa production et sa réception. Les différentes subjectivités intervenant dans la communication musicale sont ainsi prises en compte, ce qui est particulièrement important en l'absence d'une grille conventionnelle commune car le décalage peut être profond entre message émis et message reçu.

Nous nous pencherons donc sur la structure formelle du reggae d'une part, pour mettre en évidence les éléments d'emprunt et d'innovation qui le composent ; et sur les conditions socio-économiques de sa production et de sa réception d'autre part, afin de comprendre tant ses tensions internes, sources d'évolution, que ses relations externes avec d'autres phénomènes sociaux tel le rastafarisme. Dans un troisième temps seulement, une analyse textuelle rendra compte des thèmes explicitement portés par le reggae.

Tout comme le rastafarisme, la structure musicale du reggae est le fruit d'un processus d'emprunts et d'innovations qui semble contredire l'orientation explicite de ses thèmes textuels. S'agit-il de l'expression d'une africanité fondamentale, de la voix de la "conscience de la diaspora" ? (Brodber, Greene 1981) Ici encore, ce n'est pas la rhétorique revendicative qui doit guider l'analyse. La genèse musicale du reggae démontre clairement que sur un substrat caribéen (traditions jamaïcaines, *mento* dont l'influence est décelable dans le jeu de basse) (O'Gorman 1972), l'innovation s'est surtout effectuée à partir d'emprunts à la *soul music* et au répertoire du gospel nord-américains. "Le rythme du reggae vient de la *soul music*"³⁵, affirme Jimmy Cliff. Bob Marley cite les Drifters, Fats Domino et autre Chuck Willis parmi ceux qui l'ont inspiré. Les développements musicaux successifs qui ont abouti au reggae, du blues jamaïcain au *rock steady*, en passant par le *ska*, témoignent de cette logique d'innovation par l'emprunt.

L'innovation fut le fait de précurseurs individuels : Count Ossie dès les années 1940, qui utilisa les rythmes *burru* ; le tromboniste Don Drummond, au début des années 1960, qui systématisa l'accentuation du contre-temps dans le *ska* ; Lee Perry, premier producteur de reggae, qui introduisit technologies et instrumentations des plus diverses ; ou encore Manley Buchanan (Big Youth), qui développa et popularisa le style parlé en *talk-over* du *disc-jockey* sur la *version* instrumentale enregistrée³⁶. Mais, à l'image d'un *dogme* rastafarien à

³⁵ "Jimmy Cliff parle", *Mizik* (Fort de France) 6, rapporté dans : Constant 1982.

³⁶ La *version* est l'enregistrement de l'accompagnement d'une chanson ; fréquemment proposée au verso des 45 tours jamaïcains, elle ne fait plus entendre la voix soliste qui chante sur le recto ; elle permet, en revanche, au *disc-jockey* d'improviser en surimpression directe des paroles originales chantées ou "psalmodiées" en *toast* ou en *dub*.

l'universalité plus que discutable, le reggae connaît un nombre infini de variantes et s'adapte à une multitude d'instrumentations. C'est presque exclusivement sa cellule rythmique qui le distingue, une accumulation de "sur-syncopations" produites par les accentuations et silences différenciés des guitares basse et rythmique ; d'où une sensation de déséquilibre constant qui se reflète physiquement dans une danse caractéristique.

Ces similitudes génétiques s'expliquent certainement en partie par le contexte socio-économique commun à ces deux produits de la culture noire jamaïcaine. Musique et danse ont traditionnellement rempli une fonction centrale dans la vie des classes défavorisées jamaïcaines. Or, avec les mutations des années 1950 (tourisme, exode rural massif, irruption d'une classe moyenne), les villages perdirent leurs orchestres locaux ; ce furent dès lors les *sound systems* (camions sonorisés ambulants), la radio, la Bible et le rastafarisme qui lui offrirent des nouvelles structures musicales et sources de valeurs (Brodber, Greene 1981). Rastafarisme et reggae ont poussé originellement sur le même terreau et tous deux présentent les mêmes velléités de "résistance créative". Au début des années 1970, Count Ossie disait : "Nous combattons la colonisation et l'oppression, mais pas avec des fusils et des baïonnettes, avec des mots, avec la culture"³⁷. "Souvent le puissant tue... le sans-pouvoir chante" poursuit Leonard Barrett³⁸. Par ses origines mêmes, le reggae est créateur d'un contre-univers de normes et de sociabilité, sinon des prémisses d'une "révolution organique" gramscienne (Nettleford 1972). L'exemple du *dub*, où le *disc-jockey* intervient sur un mode narratif ou prédicant sur fond de rythmes enregistrés, est à cet égard éloquent.

Dans le contexte d'exclusion socio-économique continue de la population noire, jeune et défavorisée, le reggae devient à la fin des années 1970 le vecteur naturel de propagande rastafarienne (Cashmore 1987 : 428). Cette musique avait assez tôt été le lieu de rencontre fertile entre la culture revendicative des *rude boys* (les "durs" du

³⁷ "We were fighting colonialism and oppression but not with gun and bayonet, but wordically, culturally", *Swing* septembre-octobre 1972, cité dans : Pollard 1982.

³⁸ "The powerful often kills... the powerless sings" (Barrett 1977 : 193).

évolution vers la dimension industrielle (entraînant une dissociation du contenu symbolique et des conditions de production), le reggae poussa le rastafarisme sur la voie du phénomène esthétique et culturel.

Quelles étaient ces conditions de production ? Contrairement aux musiques populaires antérieures, le support du reggae est le disque, diffusé à la radio ou sur les *sound systems* (le concert est rare). Le studio d'enregistrement a donc une importance centrale, encadré par les réseaux commerciaux tissés par le personnage déterminant qu'est le producteur. Pour ce dernier, le succès du reggae arrivait à point car l'industrie musicale jamaïcaine traversait une période d'essoufflement. Il s'empressa donc de contrôler ses circuits de distribution et d'assurer une diffusion radiophonique³⁹. A Kingston, il existe une bonne vingtaine de ces studios, appartenant dans leur grande majorité à des personnages (tels Leo Coxson) fort peu soucieux de l'intégrité du "message" rastafari. Très rares sont les groupes qui possèdent leur propre studio : les Wailers, après avoir fondé Tuff Gong, furent longtemps boycottés par les stations de radio. L'absence d'un contrat avec une maison de disques internationale, comme Island, engage alors le groupe sur une voie qui l'éloigne du ghetto originel : le *show business* international. Les dynamiques ainsi enclenchées sont multiples et contradictoires. Ainsi, certains studios d'enregistrement peuvent être contrôlés par des intérêts politiques ; un reggae opportuniste et médiocre, à teinte conservatrice et nationaliste, se développe alors (Byron Lee, Pluto Shervington), annonciateur des vagues de récupération du phénomène (Waters 1989).

L'éloignement toujours accru des univers symboliques de production et d'écoute constitue une autre tendance inexorable due à la commercialisation du produit. Les deux niveaux sont déterminés par des logiques différentes : commerciale, esthétique, politique, identitaire... Le contrôle du sens symbolique échappe finalement autant à l'artiste qu'à son public. Au mieux, il y a divergence, ce qui facilite la

³⁹ Alain Wais, "Sur les traces du reggae", *Le Monde*, 26 février 1987.

ghetto) et le rastafarisme que prônaient déjà quelques-uns de ses interprètes. Il s'est cependant vite avéré que le reggae possédait une puissance de communication sans commune mesure avec celle d'un culte fermement implanté mais de taille réduite. Au fur et à mesure de son banalisation de thèmes initialement radicaux ; au pire, l'intentionnalité même se dissout, et la musique devient unidimensionnelle, produite aux seules fins de répondre aux attentes du public.

Si le reggae semble s'être essouffé et "décaféiné" (Brodber, Greene 1981 : 25) au tournant de la décennie 1980, si le mouvement rastafarien perd, parallèlement, une partie de sa capacité à unir des classes socialement défavorisées, les conditions sociales ne s'améliorent pas pour autant. Les espoirs un temps avivés par la rhétorique tiers-mondiste de Michael Manley furent rapidement déçus. Cela permit au reggae revendicatif de connaître un second souffle en marge du courant commercial dominant.

Le reggae depuis 1980 : stagnation et luttes nouvelles

Il pouvait sembler, au début des années 1980, que le reggae avait définitivement perdu l'esprit radical de ses débuts. La dynamique commerciale du *lover's rock* avait pris le dessus, et le prophète du reggae "social", Bob Marley, venait de mourir. Pourtant, parallèlement à cette évolution, de nouveaux espaces de résistance reprenaient à leur compte la puissance du reggae.

Le reggae "international" des groupes ayant atteint la gloire à l'apogée de la décennie précédente présente peu de surprises, poursuivant sous la houlette des grandes maisons de disques le filon qui a assuré sa renommée. Malgré un certain degré d'innovation formelle (l'ouverture aux nouveaux styles africains-américains des Etats-Unis, tel le rap qui s'intègre aisément à la cellule rythmique), ces groupes se contentent de suivre une recette esthétique éprouvée et usée : ainsi Black Uhuru (*Iron Storm*, Mesa Records) ou Third World (*Serious Business*, Mercury, 1989). Dix ans après avoir dénoncé le *Human Marketplace* (1976), Third World peut s'autoproclamer *Mister Reggae Ambassador*, paraphrasant (involontairement ?) un ancien slogan du gouvernement d'Edward Seaga. Burning Spear (alias Winston Rodney) demeure à la fois très prolifique et fidèle aux thèmes rastafariens (*Resistance*, Heartbeat, 1986 ; *Hail H.I.M.*, Tuff Gong, 1991). Chez lui aussi, pourtant, le message de paix universaliste, voire celui, plus significatif encore, d'amour déclaré pour la Jamaïque ("Jamaica, Land of my birth, I love you", *Jah Kingdom*, Island, 1991) s'est substitué à l'appel

à la tradition de conscience noire, au rapatriement en Afrique, hérités de Marcus Garvey dont Burning Spear faisait figure de porte-parole durant les années 1970.

L'évolution du reggae commercial "national", étudiée à l'écoute de 41 chansons extraites de cinq albums populaires du milieu de la décennie⁴⁰, est représentative des dynamiques décrites précédemment. Musicalement, on note la même ouverture aux formes musicales nord-américaines (*soul* et *rock*). Chalice notamment s'essaie à des instrumentations très diverses et fait souvent place à des improvisations instrumentales (guitare, claviers) inhabituelles au reggae. Mais, globalement, la créativité musicale est stagnante ; c'est, ironie du sort, le reggae "émigré" britannique (Steel Pulse, Aswad) qui influence à présent les groupes jamaïcains. Cette stagnation est le fait de la mainmise des *disc-jockeys* sur la forme musicale : plutôt que d'innover, les studios préfèrent réemployer de vieux rythmes sur lesquels "toastent" un *disc-jockey* dépourvu du charisme du talent narratif de l'époque de gloire des *sound systems*.

60 % des titres concernent la femme, objet de convoitise et marque du statut social. Les stéréotypes véhiculés sont éculés : fidèle mais peu jalouse, la femme idéale ne résiste pas au charme viril ; sinon, elle encourt vengeance sentimentale, voire physique. 20 % des morceaux sont dénués de thème significatif, glorifiant danse et musique, ou se complaisant dans un optimisme béat. Seuls 10 % évoquent des thèmes rastafariens : prières, ode à la ganja, éthiopianisme. Encore est-il intéressant d'entendre dans "Ethiopians here I come" de Frankie Paul un renversement de la problématique attendue ; "Le sort de mes frères et soeurs, là-bas, m'attriste tant, je voudrais leur tendre une main secourable"⁴¹. L'Éthiopie n'est plus une terre de lait et de miel mais celle de la famine et du dénuement. Les thèmes clairement re-

⁴⁰ Chalice, *Stan' Up*, Kingston, Dynamic, sd (cassette audio PMLP 003) ; Half Pint, *In Fine Style*, Kingston, Sonic Sounds, sd (cassette audio sans numéro) ; Freddy McGregor, *Freddy McGregor*, Kingston, Polydor/Dynamic, sd (cassette audio sans numéro) ; Sugar Minott, *Sufferer's Choice*, Kingston, L & M Music, 1983 (cassette audio sans numéro) ; Frankie Paul, *Legal Reggae Music*, Kingston, Sunset Records, sd (cassette audio sans numéro).

⁴¹ "I feel so sad 'bout my brothers and sisters down there, I'd like to go give a helping hand

vendicatifs ("Stan' Up" et "Dangerous Disturbances" de Chalice ; "Uptown Ghetto" de Sugar Minott) ne sont qu'au nombre de trois ! Des titres comme "Hit you like a bomb" de Chalice ou "Look before you walk" de Half Pint sont marqués par un ton nouveau pour le reggae : plutôt que l'insoumission et l'action collective, c'est la prudence et la ruse amorale qui sont conseillées face à l'adversité. A l'exception d'"Ethiopians here I come", et d'un titre de Sugar Minott incitant au respect des valeurs communautaires, on ne décèle plus l'appel à la fibre morale rastafarienne ou à la conscience noire, ni même à l'humanisme des stars internationales. Subissant l'aggravation continue des conditions sociales, les *rude boys* d'aujourd'hui cherchent l'oubli dans l'amour et dans la danse. Ils s'accrochent parfois à l'esthétique rastafarienne, mais en délaissent la dimension religieuse et communautaire en faveur d'une défiance individualiste "à l'américaine".

La décennie 1980 a cependant été le témoin de nouvelles formes de résistance et de critique sociale exprimées à travers le reggae. Dès 1982, une nouvelle génération "souterraine" perce en Jamaïque, les *dub poets* : Linton Kwesi Johnson (qui vit désormais en Grande-Bretagne), Oku Onuora, Mutabaruka, Michael Smith. A la différence des artistes des générations précédentes, il s'agit d'"intellectuels" issus des classes moyennes ; la Jamaica School of Drama en constitua la pépinière et le lieu de rencontre privilégié. Ils tentent de renouveler le genre musicalement, en contrôlant davantage la production. surtout, ils opposent aux dérives vulgaires du *toasting* la prééminence de la parole révolutionnaire : "Tu sais que tu n'as aucune chance avec la poudre. Alors tu dois éveiller la conscience du peuple avec la parole. La parole, c'est le pouvoir : les hommes politiques le savent"⁴² insiste Mutabaruka. Oku Onuora, lui, resta longtemps derrière les barreaux avant d'être libéré sous la pression populaire en 1977. Michael Smith (*Mi C-yann believe it*, Island 1982) connut une fin tragique, lapidé à mort par des sympathisants du JLP en 1982 alors qu'il venait de critiquer publiquement le gouvernement⁴³. Ces artistes revendiquent l'identité ras-

⁴² Mutabaruka, *Word sound' ave power (reggae poetry)*, Polirhythm, 1983.

⁴³ Voir aussi ses recueils de poèmes, notamment : Smith 1986.

tafarienne en tant que conscience de résistance noire mais en rejettent fermement "l'aspect escapist" (Gordon 1988). Parallèlement donc au renouveau de l'individualisme dans le reggae jamaïcain classique, la *dub poetry* propose un reggae original lié à un message de résistance rastafarienne définitivement sécularisé.

Le reggae est également devenu le porte-parole d'une sensibilité féministe inconnue jusqu'alors. Le rastafarisme est lui-même porteur de valeurs fortement misogynes : le symbolisme du Lion, le devoir du mâle de "sauvegarder la race" en éparpillant sa semence, les préceptes de la Bible : autant d'éléments qui expliquent que le mouvement soit masculin et machiste dans sa grande majorité, même si cette reconstruction d'un imaginaire africain misogyne ne fait que refléter les idées de la petite bourgeoisie jamaïcaine (Austin-Broos 1987 : 18). Quoi qu'il en soit, le recul de la dimension purement religieuse du rastafarisme, la preuve faite par les *dub poets* que le renouvellement du genre est possible, et peut-être aussi l'influence des mouvements féministes des Etats-Unis, expliquent l'utilisation nouvelle du reggae pour exprimer les aspirations des femmes noires jamaïcaines au respect, voire à l'égalité.

Leur critique est double, fustigeant non sans humour à la fois le canon de beauté des "femmes aux yeux bleus" et le manque de respect manifesté par les hommes noirs (Cheryl Byron)⁴⁴. Sister Charmaine revendique quant à elle son corps comme arme de séduction ("The Body") : là encore, il faut y déceler l'affirmation nouvelle de l'individualité de la femme noire jamaïcaine. Un dernier exemple récent montre que cette prise de parole concerne également la frange proprement rastafarienne de la population féminine : *Conscious Black Woman, livicated to Harriet Tubman, 1826-1913* est un hommage aux femmes d'hier ayant joué un rôle dans la lutte anti-esclavagiste⁴⁵.

La musique reggae, malgré la logique commerciale qui l'imprègne dans son ensemble, sert donc encore de vecteur symbolique à des revendications nouvelles et anciennes. Le rastafarisme, inséparable du reggae, n'ignore pas ces évolutions, au prix de l'aliénation inéluctable de son propre dogme religieux.

⁴⁴ Cheryl Byron, "Respect", *Woman Talk, Caribbean Dub Poetry*, Polirhythm, 1986.

⁴⁵ Sistren Production, 1992 (cassette). *Livicated* est un exemple intéressant des inversions pratiquées dans le parler rastafarien. *Dedicated* (dédié) entendu *dead-icated* est renversé positivement en *live-icated*, prononcé *livicated*.

Une sécularisation vivifiante

Cette étude synthétique du mouvement rastafarien et de la musique reggae a permis de poser les jalons de trois types distincts d'investigation : en premier lieu, l'étude de leur historicité propre ; ensuite, la compréhension des dynamiques d'ouverture et de fermeture, d'aspiration à l'inclusion et de rejet que porte toute contre-culture de résistance créative ; et finalement, l'examen du lien complexe unissant cette contre-culture à ses vecteurs symboliques de diffusion.

Pour conclure provisoirement sur le rastafarisme et le reggae, il suffit de noter que la vigueur continue des processus d'innovation qui les soutiennent interdit en fin de compte une lecture pessimiste de chacun de ces phénomènes. L'un clame que la résistance rastafarienne est morte car elle a perdu son "essence" originelle, alors que sa sécularisation est au contraire un signe de vitalité et de capacité adaptative. L'autre condamne le reggae à la stagnation musicale, or tout porte à croire que sa puissance communicative et sa polyvalence lui permettront d'être à son tour *emprunté* par de nouvelles formes musicales, commerciales aussi bien que revendicatives.

Retour en Afrique, aller en Amérique ?

Denis-Constant Martin

Une vieille chanson, venue des répertoires marrons, pleure le sort de la malheureuse pintade qui, incapable de voler, est prisonnière de la Jamaïque et ne peut s'en retourner en Afrique⁴⁶. Encore chantée naguère, elle indique à la fois l'ancienneté de la nostalgie du continent mère - le rastafarisme y plonge ses racines plutôt qu'il ne l'a engendrée - et la perception de l'exil jamaïcain comme un destin inéluctable - le rastafarisme ne l'a pas abolie mais l'a subie, d'où sa sécularisation. L'Afrique revient à toutes les époques de l'histoire de la musique populaire : dans les années 1950, un *mento* commercial de Lord Lebby, intitulé "Etheopia" (*sic*) désignait l'Afrique comme le pays de la liberté, le pays de rêve où coulent le lait et le miel et annonçait le matin glorieux où les exilés aborderont aux rives du Liberia...⁴⁷. Dans les années 1960 et 1970, il n'est pas besoin d'y insister, le thème est fréquent dans les chansons reggae. Depuis, même s'il est plus rare, il n'a pas disparu. Eric Anglès a évoqué le "Ethiopians Here I Come" de Frankie Paul. L'Ethiopie n'est plus le paradis terrestre, mais une terre désolée où les habitants vivent dans la douleur et la misère, n'ont ni vêtements, ni chaussures ; où, depuis longtemps ils voudraient être libres, mais sont eux aussi victimes de Babylone qui divise pour régner. Alors, les Jamaïcains doivent leur tendre une main secourable, pour

⁴⁶ "Guinea Bird", *Jamaican Ritual Music From the Mountains and The Coast* [Recording and Notes by Kenneth Bilby], New York, Lyrichord, sd (33t. LLST 7394).

⁴⁷ Lord Lebby, "Etheopia", réédition : *Jamaican Calypsoes 1950s*, Londres, Ethnic Cassettes, sd (cassette audio KA 5).

les sortir de la famine, de la honte, pour qu'ils puissent "faire de l'argent"⁴⁸. Dans cette chanson des années 1980, l'image de l'Afrique est renversée, Babylone demeure accusée mais il n'est question ni de Jah, ni de Rastafari.

La musique jamaïcaine aujourd'hui

Dans des enregistrements récents, cependant, l'Afrique est encore présente comme terre d'espoir : chez Dennis Brown, pays du Lion de Juda où l'on veut aller⁴⁹ ; chez Garnet Silk, de manière beaucoup plus ambiguë. La mère Afrique y prend les couleurs chatoyantes d'un coucher de soleil de carte postale ; l'envoi est anodin⁵⁰, conclu pourtant d'un souhait qui laisse pressentir que tout n'y va pas pour le mieux⁵¹ ; mais l'arrivée vers le "doux paradis" est prochaine : à Pâques, ou à la Trinité...⁵²

L'intéressant est que cette thématique africaine, devenue relativement rare, à l'instar de toute évocation du rastafarisme dans les chansons ou les propos des artistes de la jeune génération (Jahn, Weber 1992), est accompagnée musicalement d'un renforcement des influences américaines. En ses sources, le reggae était marqué d'américanotropie : bien que profondément jamaïcain, il avait été nourri de chants évangéliques afro-états-uniens, de *rhythm and blues* et de *soul music* (Constant 1982). Chanteurs et musiciens n'ont jamais cessé de tendre les oreilles vers les Etats-Unis, d'engager des musiciens venus de là (Don Kinsey dans les Wailers de Bob Marley, par exemple),

⁴⁸ Frankie Paul, "Ethiopians Here I come", *Legal Reggae Music*, Kingston, Sunset Records, sd (cassette audio sans numéro).

⁴⁹ Dennis Brown, "Africa We Want to Go", *Slow Down*, Kingston, Dynamic, 1985 (cassette audio sans numéro).

⁵⁰ "Salut Maman Afrique, comment ça va?/Moi, je suis bien et j'espère que t'es bien aussi". Garnet Silk, *Hello Africa*, Kingston, Star Trail, sd. (45 t. SRT 4470).

⁵¹ "J'espère que tu entends ces paroles/Et que tes gris se changent en bleu", *ibid.*

⁵² "Ne t'inquiète pas maintenant, je ne serai plus long/Doux paradis, je viens bientôt/Quand je suis avec toi, je ne peux me tromper/Si ce n'est pas en mai, alors tu me verras en juin", *ibid.*

de s'y rendre, d'y résider. Et, dans le reggae des années 1980, même dans celui qu'on qualifie encore de *roots*, de classique, on note un retour en force des phrasés soul. Appartenant à des générations différentes, Dennis Brown, Frankie Paul et Garnet Silk sont représentatifs de ce phénomène musical, en même temps qu'ils renouent avec une certaine élégance et refusent l'austérité.

"*Dreadlocks and suit*", en costume-nattes, c'est ainsi qu'on a parfois décrit cette nouvelle vague. Aux précités, on peut ajouter Sugar Minott ou Gregory Isaacs ; ils parlent parfois des problèmes sociaux ; le plus souvent, ils racontent l'amour. Ils sont indubitablement reggae : rythmiques, lignes de basses ne laissent entendre aucune équivoque mais leurs voix rappellent, comme les mélodies qu'elles projettent, celles des Américains. On a accolé à leur style l'étiquette "*lovers' rock*" : il "traite des problèmes émotionnels que nous rencontrons tous dans notre vie quotidienne. Il ne s'occupe pas de grands rêves, de terre promise, mais des désirs et des déceptions banals des gens ordinaires [...] En fin de compte, le *lovers' rock* se dirige dans une tout autre direction : il n'est plus en partance pour Sion ; et, s'il va quelque part, c'est vers l'Amérique noire urbaine et la *soul music*" (Hebdige 1987 : 134-135).

Depuis ce *lovers' rock* des années 1980, la musique jamaïcaine a encore évolué. Des chanteurs ou des groupes classiques sont toujours actifs mais souvent plus appréciés en Amérique, en Europe, et surtout au Japon, qu'en Jamaïque même. En revanche, les *disc jockeys* occupent désormais le devant de la scène. Issus de la pratique du *toasting* (improvisation de paroles scandées sur fond rythmique reggae), les DJs ont toujours fait partie de la vie du reggae. Dans les années 1980, un albinos, Yellowman, s'était taillé un franc succès avec des textes plutôt osés. Mais, chez Yellowman, subsistait un rien de musique dans les fonds sonores et son apparence n'était guère séduisante. Les DJs qui font aujourd'hui recette disent des textes fréquemment considérés comme vulgaires et obscènes⁵³, dans lesquels la femme n'est qu'un objet de consommation ; ils les dévient sur un arrière-plan réduit à une pulsation binaire reproduite sans fioritures par des ma-

⁵³ Le terme le plus employé à leur propos en Jamaïque est *slackness*, littéralement relâchement ; moins souvent, on entend aussi *lewd*, impudique, obscène.

chines à rythmes programmées ; musicalement peu imaginatifs, ils réutilisent souvent des éléments empruntés aux répertoires des années 1960 ; ils portent des vêtements voyants et de lourds bijoux ; et ils rêgnent sur ce que l'on nomme "*dancehall music*".

Leur porte-drapeau est Shabba Ranks, adoubé aux Etats-Unis par l'octroi d'un prix Grammy en 1992, et recruté dans l'univers de la variété internationale par Sony Music. Sexe et individualisme lui servent de fonds de commerce⁵⁴. Même si, comme pour redresser une image de marque en train de se dégrader à la Jamaïque, il conseille aux jeunes de s'instruire (aux jeunes filles, en particulier, de ne pas faire d'enfants avant d'être sorties de l'école) et de refuser la drogue. Toutefois, même reconditionné dans un entretien "positif", c'est toujours l'individualisme qui domine son "message" (Jahn, Weber 1992 : 30).

Shabba Ranks a de nombreux clones. Mais il n'est pas toute la musique jamaïcaine contemporaine. D'autres DJs, tels Tiger, refusent le "relâchement". Des chanteurs pratiquent un reggae mélodique en s'inspirant des voix noires américaines. C'est le cas de Garnett Silk qui se présente comme un "instrument de Jah" (Jahn, Weber : 65) mais aussi de Beres Hammond, par exemple dont le *Putting Up Resistance* est exemplaire du désarroi actuel. Il ne voit ni espoir ni chance pour le "*suffering man*", l'homme de souffrances que le reggae a si souvent chanté ; et pourtant il persiste à vouloir résister par un individualisme appuyé sur la famille⁵⁵. Juste à côté, il précise "Je ne peux pas laisser les dépressions de la vie m'abattre/Il faut que je me sente super bien [*irie*]... Je ne peux rien trouver à faire de mieux maintenant/Que de chercher ma copine, Je veux trouver ma copine/Et quand je l'aurai trouvée, tout ira bien"⁵⁶.

Même des artistes plus anciens, dont la réputation d'intégrité n'a jamais été atteinte, donnent de la société jamaïcaine des années

⁵⁴ Shabba Ranks, *X-tra Naked*, Kingston, Sonic Sounds/Epic, 1992 (cassette audio EK 52464).

⁵⁵ Beres Hammond: "Putting Up Resistance", *Putting Up Resistance*, Kingston, Tappa Records, sd (cassette audio sans numéro).

⁵⁶ "Look fi mi Gal", *ibid.*

1990 une représentation désolée. Bunny (Livingstone) Wailer parle du "fardeau du reggae" qu'il doit continuer à porter⁵⁷, parce ce qu'une voix doit crier dans ce monde sauvage la nécessité de l'humanité et de l'entraide⁵⁸ ; obstiné, il affirme "Je marche et je parle/Je chante et je crie/Je prie [...] Jamais, jamais, jamais je ne vieillirai"⁵⁹. Pourtant, la veine poétique et mélodique de Bunny Wailer semble s'être quelque peu dissoute dans les spirales *raggamuffin* lancées par des voix plus jeunes. Mutabaruka, un des maîtres de la *dub poetry*, versant intellectuel du *toasting*, plonge dans la forge de son verbe, sous le souffle de musiques venues du jazz moderne, les thèmes classiques de la protestation jamaïcaine : méfiance à l'égard des dirigeants⁶⁰, immédiateté de l'Apocalypse⁶¹, dangers pour la vie et la terre⁶². Et, désabusé, de prétendre que ces mots de vie, de lutte, de liberté, et de force et de beauté, ne seront qu'à peine écoutés et pas vraiment pris au sérieux⁶³ parce que "les paroles révolutionnaires sont devenues divertissement" et que les "révolutionnaires ont tous rejoint des centres culturels/Pour y admirer les souffrances du peuple/Mises en scène par les oppresseurs dans un monde révolutionnaire"⁶⁴.

D'un côté, luxe, sexe, machisme, consommation, individualisme, violence, fascination pour les Etats-Unis d'aujourd'hui et musiques étiques : la *dancehall music*. De l'autre, peu ou pas de renouvellement des formes musicales, retour aux origines *soul*, persistance du cri social mais désenchantement et scepticisme : le reggae classique

⁵⁷ Bunny Wailer, "Reggae Burden", *Gumption*, Kingston, MFG Records, sd (cassette audio sans numéro).

⁵⁸ "See and Blind", *ibid.*

⁵⁹ "Never Grow Old", *ibid.*

⁶⁰ Mutabaruka, "The Leaders Speak", *The Mystery Unfolds*, Kingston, Tuff Gong, sd (cassette audio sans numéro).

⁶¹ "The Mystery Unfolds", *ibid.*

⁶² "Famine Injection", *ibid.*

⁶³ "Dis Poem", *ibid.*

⁶⁴ "Revolutionary Words", *ibid.*

ou la *dub poetry*. De tous les côtés, la musique populaire jamaïcaine contemporaine paraît avoir rompu avec ses élans, ses enthousiasmes et sa fougue des années 1970 pour produire une image de la Jamaïque aux aspirations superficielles ou dangereuses, teintée de désolation et d'affliction, toujours tournée vers le Nord.

Une crise des valeurs

A Kingston même, il est d'ailleurs un thermomètre assez précis de l'incertitude : la longueur des queues qui se déroulent devant le consulat des Etats-Unis ; le nombre de ceux qui espèrent un visa d'émigration dit le peu d'espoir qu'ils ont de vivre décemment au pays. D'autres signes témoignent de ce qui n'est plus simplement une crise sociale ou économique mais bien une crise morale globale. Les décennies 1970 et 1980 ont fait contraste : la première a vu se gonfler et s'épuiser l'espérance de changement, de liberté, d'égalité, de fierté ; la seconde a assisté à l'échec des médecines libérales, masquées derrière un autoritarisme politique inhabituel, dans un système clientéliste inchangé (Edie 1989). La victoire du PNP en 1989 a été celle d'un compromis entre le populisme, la liberté politique et le libéralisme (Stone 1989). C'était, pour beaucoup d'électeurs, mieux que rien : il n'y avait, de toute manière, plus de navire prêt à appareiller pour l'utopie.

Mais la société jamaïcaine n'est pas sortie indemne du choc de ces deux décennies. Au delà des descriptions statistiques des difficultés sociales et économiques, des indicateurs plus impressionnistes ne trompent pas et laissent deviner plus grave : une incertitude quant aux valeurs. Les règles habituelles de l'interaction humaine ont été érodées. La Jamaïque est depuis longtemps une société de violence ordinaire. Délinquance, violence, guerre de gangs utilisés à des fins partisans, tout cela a été étudié et mesuré. Il n'en reste pas moins que, dans un climat où la violence strictement politique a tendance à diminuer, la violence sociale est, elle, en train de s'aggraver. La criminalité est en augmentation ; elle est davantage domestique et elle se tour-

ne fréquemment contre les plus faibles, les enfants⁶⁵.

La vie dans les ghettos s'est détériorée depuis la fin des années 1970. Autrefois, les quartiers pauvres de la ville basse étaient évidemment des univers de misère où la violence faisait des ravages ; il y subsistait certains codes de relations sociales, très religieux en général, imprégnés de christianisme biblique même chez les rastafariens ; il y existait des réseaux qui assuraient dans une certaine mesure communication et entraide. Il semble que, au cours des quinze dernières années, l'affaiblissement des liens familiaux, l'absence d'instruction, le manque d'infrastructures sanitaires, le fait que la situation ne se soit pas améliorée, au contraire, en dépit des assurances des Docteur Miracle du gouvernement, aient provoqué une désagrégation de la société du ghetto, une atomisation de la vie désormais écartelée entre la survie au quotidien et les images toujours plus nombreuses, plus séduisantes d'un type de consommation inaccessible⁶⁶. Il n'y a plus guère d'institutions pourvoyeuses de normes, en dehors des nouvelles sectes protestantes qui empiètent sur les anciens cultes populaires et ont contribué à saper le rastafarisme. En outre, en dehors des ghettos traditionnels, des poches bidonvillesques s'insinuent dans d'autres zones urbaines, même dans les beaux quartiers, et là ne se trouve aucun facteur de cohésion sociale.

L'Afrique, pour le peu qu'on en sait, n'a rien pour attirer. La politique a déçu et les élections de 1993, après avoir reconduit le PNP au pouvoir, ont débouché sur des débats intenses⁶⁷ qui manifestent une

⁶⁵ Voir, entre autres : Ian Boxill, "When violence becomes pathological behaviour", *The Gleaner* 25 mai 1993 ; "Amid rising trauma cases Bunting [Peter Bunting, secrétaire d'Etat à la santé] pleads: temper your behaviour !", *The Gleaner* 25 mai 1993 ; "The least we can do is save our children", *The Jamaica Herald* 29 mai 1993.

⁶⁶ Ces commentaires sont en partie inspirés d'un entretien avec Charles Campbell, Kingston, mai 1993.

⁶⁷ Accusations de fraude électorale ; modalité de nomination de l'*Attorney General* (ministre de la Justice) et, par conséquent, interrogation sur la réalité de la séparation des pouvoirs ; rôle du leader de l'Opposition, et incapacité d'Edward Seaga à l'assumer sereinement ; corruption : c'est une profonde remise en cause des principes du gouvernement tel qu'il a fonctionné en Jamaïque depuis 1944 qui est en cours parmi ceux qui s'intéressent à la politique.

crise de confiance non seulement dans les dirigeants et les partis, mais dans le système politique lui-même. Et les citoyens ne s'y trompent pas qui ont été bien moins nombreux à s'inscrire et à voter en 1993 que les années précédentes. Dans ces conditions, l'un des symptômes les plus effrayants de la crise jamaïcaine est le développement de la consommation des drogues dites "dures" et notamment du crack. Sans doute, fumer le ganja (cannabis) fait partie de la "culture" jamaïcaine et cela n'a pas changé. En revanche, entre 1986 et 1990, on a noté un accroissement très sensible de l'utilisation de cocaïne et de crack, notamment chez les hommes âgés de 20 à 30 ans vivant en ville. A Kingston et dans les faubourgs urbains de la paroisse de St. Andrew, une personne sur deux sait où se procurer des drogues dures. Or les consommateurs connus sont souvent des artistes, des *yuppies* de la haute ville, des gangsters et ce sont des personnages qui font aujourd'hui figure de modèles pour la jeunesse déshéritée⁶⁸ ; or les trafiquants, plus ou moins connus, sont des Jamaïcains ayant "réussi" aux Etats-Unis, des hommes d'affaires, des gangsters en congé de parti politique.

La drogue fait partie désormais du paysage de la réussite sociale, là où le ganja était créateur de liens transmué par le rastafarisme en support de méditation⁶⁹. Et la musique, elle aussi facteur de sociabilité, véhicule d'une conscience collective, occupe désormais, dans ses formes sécularisées, une place jouxtant celle de la drogue dans le même paysage (Stone 1991 : 284). Au point que l'on a pu opposer la musique-herbe qu'était le reggae à la musique-cocaïne que serait la *dancehall*⁷⁰, affirmer que le "relâchement" des chansons fait partie, comme la drogue, d'un complot contre la musique de critique

⁶⁸ "Il faut reconnaître que, derrière la manière dont la consommation de drogue augmente, il y a la promotion de styles de vie séduisants, liés à la drogue, construits autour de voitures de luxe neuves, d'argent coulant à flots, d'étalage de bijoux, d'usage de drogue, des musiques reggae et *dancehall*, d'armes, de la fréquentation des night clubs, de relations sexuelles occasionnelles, tout cela étant associé aux modèles qui attirent les jeunes" (Stone 1991 : 284).

⁶⁹ Quels que soient, par ailleurs, les risques que provoque pour la santé la consommation de cannabis et les violences causées par son commerce.

⁷⁰ Winston F. Barnes: "Weed versus cocaine music", *The Gleaner* 24 mai 1993.

sociale et politique et qu'il vise à empêcher les jeunes de distinguer le bien du mal⁷¹.

Les paradoxes de la victoire

Pourtant, l'une des causes de cette crise est éminemment paradoxale ; elle réside en ce que bien des batailles d'antan ont été gagnées (Jahn, Weber 1992 : 71), mais sur le front symbolique et culturel. Si le rastafarisme s'est sécularisé, c'est en effet parce que certaines des idées qu'il défendait sont aujourd'hui acceptées. Être noir n'est pas une honte ; des origines africaines sont source de fierté ; l'esclavage est une des abominations de l'histoire mais n'a jamais annihilé l'humanité ni la créativité des déportés ; la Jamaïque populaire est une terre de culture et d'invention... Il n'est plus nécessaire d'invoquer Jah pour le proclamer. On peut arborer certains signes extérieurs de la fierté, vêtements, coiffures, couleurs, parler, alimentation, goûts musicaux, sans avoir à appartenir à une communauté religieuse ni à adhérer à un ensemble clos de croyances. Des artistes et intellectuels jamaïcains, dans toutes les disciplines, continuent, non pas à prêcher, mais à illustrer pratiquement cette créativité orgueilleuse ; ils ne sont plus pourchassés ou marginalisés. Mieux encore, la Jamaïque a été internationalement consacrée par le succès du reggae : des chanteurs et musiciens, souvent rastas, issus de l'île mais aussi des "emprunteurs" comme UB 40. Grâce à la musique, la Jamaïque existe sur la carte mondiale et dans l'imaginaire états-unien, autrement que comme éden touristique réduit à Montego Bay ou Ocho Rios.

Le symbolique, toutefois, ne nourrit guère. La popularité du reggae a entraîné une standardisation de ses formes, son avatar *dancehall* a même laissé penser qu'il s'agissait de stérilisation. Bref, en dépit des victoires, la situation matérielle de la majorité des Jamaïcains n'a guère changé et a même tendu à se détériorer ; comme le disait un des premiers reggae, "les riches deviennent plus riches et les pauvres, plus pauvres"... Ces victoires ont facilité des ascensions sociales individuelles (souvent immédiatement inscrites dans l'espace

⁷¹ Mike Jarrett, "Reggae, forward or backward ?", *Reggae Sunsplash '89*, Kingston, Synergy Productions, 1989 : 14-17 ; Michael Conally, "General slackness", *id.*: 29-30.

par le passage de *downtown* vers *uptown* Kingston, voire les Etats-Unis) mais pas de transformation concrète collective. Elles n'ont pas provoqué la crise des valeurs actuelles, elles l'ont pourtant alimentée.

Ce qui se vit, en ce début des années 1990, est donc une période de tension extrême entre le matériel et le symbolique ; une interrogation sur la pertinence du second par rapport au premier. Cette tension oppose deux visions du monde, construites autour de deux modèles d'orientation éthique. D'une part, le moralisme religieux ancien, que le rastafarisme avait su renouveler ; les traditions de lutte pour le bien-être et la dignité, que les syndicats, le PNP des années 1970 avaient actualisées ; une culture populaire produite par des collectivités sans doute pauvres mais dotées d'une certaine cohésion. De l'autre, le "relâchement" avec son cortège de violence et, généralement, de non-respect d'autrui ; le culte de l'image, du paraître ; la volonté de consommer à tout prix ; la réhabilitation, en dehors des structures politiques, de la domination.

Cette tension, ces contradictions ne sont pas résolues aujourd'hui. On peut simplement noter que l'éclatement d'un débat sur la place publique à l'occasion des élections de 1993, amplifié par la multiplication des radios et des programmes où les auditeurs peuvent intervenir en direct et longuement, a permis une forme de prise de conscience des dangers qui menacent le pays. La musique populaire en témoigne : par la "rectification" des messages chantés qu'opère Shabba Ranks dans le discours d'entretien (Jahn, Weber 1992 : 30), par l'émergence de DJs "conscients", alors que veillent encore les Antigone du reggae classique et de la poésie *dub*. Mais ce témoignage est aussi celui d'une société toujours aux prises avec ses vieilles hésitations et ses antiques contradictions ; avec sa mémoire de l'Afrique et sa fascination inépuisable pour les Etats-Unis. Et on saisit un dernier paradoxe, peut-être, à constater que, si le reggae a pris racine en Afrique, au point de devenir en certains pays l'emblème de la jeunesse⁷², les Jamaïcains, eux, à travers les musiques qu'ils adulent, rêvent toujours des Etats-Unis.

⁷² Avec Alpha Blondy en Côte d'Ivoire et, surtout, Lucky Dube en Afrique du Sud, parmi bien d'autres.

Bibliographie

- ALLEYNE (Mervin C.) 1988, *Roots of Jamaican Culture*, Pluto Press.
- AUSTIN-BROOS (Diane J.) 1987, "Pentecostals and Rastafarians : Cultural, Political, and Gender Relations of Two Religious Movements", *Social and Economic Studies*, 36 (4).
- BALANDIER (Georges) 1971, *Sens et Puissance, les dynamiques sociales*, Paris, Presses universitaires de France.
- BANKS (Russel) 1991, *Le Livre de la Jamaïque* [traduit de l'américain par Pierre Furlan], Paris, Union générale d'éditions (10/18).
- BARRETT (Leonard) 1976, *The Sun and the Drum, African Roots in Jamaican Folk Traditions*, Kingston, Sangster/Heinemann.
- BARRETT (Leonard) 1977, *The Rastafarians, The Dreadlocks of Jamaica*, Kingston, Sangster/Heinemann.
- BAYART (Jean-François) 1989, *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BRODBER (Erna), GREENE (J. Edward) 1981, *Reggae and Cultural Identity in Jamaica*, St. Augustine (Trinidad and Tobago), Department of Sociology, University of the West Indies (Working Papers on Caribbean Society, C 7).
- CAMPBELL (Horace) 1980, "Rastafari : Culture of Resistance", *Race & Class*, 22 (1) : 1-22
- CAMPBELL (Horace) 1981, *Bob Marley Lives, Rasta, Reggae and Resistance*, Dar-es-Salaam, Tackey.
- CAMPBELL (Horace) 1985, *Rasta and Resistance, From Marcus Garvey to Walter Rodney*, Dar-es-Salaam, Tanzania Publishing House.

- CASHMORE (E. Ellis) 1987, "Get Up, Stand Up : the Rastafarian Movement" in Jim OBELLEVICH et al. eds, *Disciplines of Faith, Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- CASSIDY (Frederic G.) 1971, *Jamaica Talk, Three Hundred Years of the English Language in Jamaica*, Londres, MacMillan.
- COHN (Norman) 1964, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Julliard.
- CONSTANT (Martin) 1982 [pseudonyme de Denis-Constant Martin], *Aux sources du reggae, musique, société et politique en Jamaïque*, Roquevaire, Parenthèses, 1993 [1ère édition 1982].
- EDIE (Carlene J.) 1989, "From Manley to Seaga : The Persistence of Clientelist Politics in Jamaica", *Social and Economic Studies* 38 (1) : 1-35.
- EDWARDS (Adolph) 1967, *Marcus Garvey, 1887-1940*, Londres, New Beacon.
- EMMANUEL (Patrick) 1992, *Elections and Party Systems in the Commonwealth Caribbean, 1944-1991*, La Barbade, Caribbean Development Research Services.
- FANON (Franz) 1952, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Le Seuil.
- FORSYTHE (Dennis) 1983, *Rastafari, For the Healing of the Nation*, Kingston, Zaika.
- GORDON (C.) 1988, *The Reggae Files : A Book of Interviews*, London, Hansib.
- HEBDIGE (Dick) 1987, *Cut n' Mix, Culture, Identity and Caribbean Music*, Londres, Comedia.
- JAHN (Brian), WEBER (Tom) 1992, *Reggae Island, Jamaican Music in the Digital Age*, Kingston, Kingston Publishers.
- LEVALLET (Didier), MARTIN (Denis-Constant) 1991, *L'Amérique de Mingus, musique et politique : les "Fables of Faubus" de Charles Mingus*,

Paris, P.O.L.

MAIS (Roger) 1985, *Brother Man*, Kingston, Heinemann (Caribbean Writers Series) [1ère édition : 1954].

MARTIN (Denis-Constant) 1989, "A la quête des OPNI, comment traiter l'invention du politique ?", *Revue française de science politique* 39 (6) : 793-815.

MARTIN (Denis-Constant) 1992, "Le choix d'identité", *Revue française de science politique* 42 (4) : 582-593.

MARTIN (Denis-Constant) 1993, "Quelle méthodologie pour l'analyse des phénomènes musicaux ?" (entretien avec Alain Darré), *L'Aquarium* 11-12 : 27-37.

MEIER (A.), RUDWICK (E.) 1976, *From Plantation to Ghetto*, New York, Hill and Wang.

MÜHLMANN (W.E.) 1968, *Messianismes révolutionnaires du Tiers-monde*, Paris, Gallimard.

NATTIEZ (Jean-Jacques), 1975, *Fondements d'une sémiologie de la musique*, Paris, Union générale d'éditions (10/18).

NETTLEFORD (Rex) 1972, *Identity, Race and Protest in Jamaica*, New York, William Morrow.

NICHOLAS (Tracy), SPARROW (Bill) 1979, *Rastafari, A Way of Life*, Garden City (N.Y.), Anchor Books.

O'GORMAN (Pamela) 1972, "An Approach to the Study of Jamaican Popular Music", *Jamaica Journal* 6 (7) : 50-54.

OWENS (Joseph) 1976, *Dread, The Rastafarians of Jamaica*, Kingston, Sangster/Heinemann.

PATTERSON (Orlando) 1982, *The Children of Sisyphus*, Harlow, Longman (Drumbeat) [1ère édition : 1964].

PHILLIPS (P.) 1988, "Race, class, nationalism : A perspective on 20th Century Social movements in Jamaica", *Social and Economic Studies*, 37 (3), septembre : 97-123.

POCHARD (J.-C.) 1988, "La leçon de linguistique des rastafariens de la Jamaïque : personnels, s'abstenir", *Bulletin des études africaines* (IN-ALCO), 8 (15) : 121-146.

POLLARD (Velma) 1982, "The Social History of Dread Talk", *Caribbean Quarterly* 28 (4) : 17-41.

Rastafari, A Monograph 1985, Kingston, Caribbean Quarterly, The University of the West Indies.

SANVEE (M.R.) 1991, "Le Sacré dans la littérature africaine et la quête du Paradis primordial", *Afrique 2000* (5), août : 73-83.

SCHULER (Monica) 1979, "Myalism and the African Religious Tradition in Jamaica", in : M.E. CRAHAN, F.W. KNIGHT eds., *Africa and the Caribbean : The Legacies of a Link*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

SEAGA (Edward) 1982, *Revival Cults in Jamaica*, Kingston, The Institute of Jamaica [réimpression en brochure d'articles publiés dans *Jamaica Journal* 3 (2), 1969].

SEMAJ (L.T.) 1985, "Inside Rasta : The Future of a Religious Movement", *The Caribbean Review*, 14 (1) : 8-38.

SIMPSON (George Eaton) 1955, "Political Cultism in West Kingston, Jamaica", *Social and Economic Studies*, juin : 133-149.

SIMPSON (George Eaton) 1985, "Religion and Justice : Some Reflections on the Rastafari Movement", *Phylon*, 46 (4).

SMITH (M.G.), AUGIER (Roy), NETTLEFORD (Rex) 1960, *The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica*, Kingston, Institute of Social and Economic Research, University College of the West Indies.

SMITH (Michael) 1986, *It A Come*, Poems by Michael Smith edited by Mervyn Morris, Londres, Race Today Publications.

STEPHENS (Evelyne Huber), STEPHENS (John D.) 1986, *Democratic Socialism in Jamaica, The Political Movement and Social Transformation in Dependent Capitalism*, Princeton, Princeton University Press.

STONE (Carl) 1974, "Race and Nationalism in Urban Jamaica", *Caribbean Studies*, janvier : 6-32.

STONE (Carl) 1989, *Politics versus Economics, the 1989 Elections in Jamaica*, Kingston, Heinemann.

STONE (Carl) 1991, "Hard Drug Use in a Black Island Society, A Survey of Drug Use in Jamaica", *Caribbean Studies* 24 (3-4) : 267-288.

WATERS (Anita) 1989, *Race, Class and Political Symbols : Rastafari and Reggae in Jamaican Politics*, Londres, Transaction.

WATSON (L.G.) 1974, "Patterns of Black Protest in Jamaica : The Case of the Ras-tafarians", *Journal of Black Studies* 4 (3), mars : 329-342.

Summary

The Drums of Jah and the Trumpets of Babylon Reggae and Rastafarianism in Jamaican Society

Eric Anglès, Chris Hensley,
Denis-Constant Martin

During the '70s three somewhat extraordinary phenomena occurred at the same time in Jamaica : the rise of rastafarianism, a syncretic sect, the establishment of reggae as a new style of popular music and the emergence of a political movement headed by one of the two strongest parties on the island, the People's National Party. While these three movements expressed themselves in different ways - and were never exclusively linked - they together came to represent an intense aspiration for change whether it be cultural, social, economic or political.

Today Jamaicans have a different attitude to their history : for many dignity and pride have replaced a sense of alienation and self denigration. Yet the political system has not changed and the same social inequalities persist as twenty five years ago. Jamaica still wonders what its future could be. These collected papers analyze the factors that enabled the coming together of rastafarianism, reggae and political forces within Jamaica and examine recent developments in popular music in an attempt to better understand the extent of social transformation within Jamaica.

Les Cahiers du CERI
Liste des numéros parus

Zaki LAÏDI.- "De l'hégémonie à la prédation ? Hypothèses sur la transformation de la puissance américaine". *Cahiers du CERI* n° 1, 1991, 36 pages.

Denis-Constant MARTIN.- "La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparatiste à partir des expériences africaines". *Cahiers du CERI* n° 2, 1992, 36 pages.

André GRJEBINE.- "Maastricht : s'est-on trompé d'Europe ?" *Cahiers du CERI* n° 3, 1992, 52 pages.

Radovan VUKADINOVIC.- "La fin de la Yougoslavie et l'instabilité balkanique", *Cahiers du CERI* n° 4, 44 pages (*épuisé*).

Anne GAZIER.- "Les pouvoirs locaux dans les régions russes du Centre-Terres noires. Transition ou opposition ?", *Cahiers du CERI* n° 5, 1993, 47 pages.

Françoise AUBIN.- "Ecrits récents sur le Tibet et les Tibétains. Bibliographie commentée", *Cahiers du CERI* n° 6, 1993, 68 pages.

Marie-Paule CANAPA.- "Des Etats pluriethniques en ex-Yougoslavie ? Etat du citoyen (*gradjanska drzava*) ou Etat du membre de la nation (*nacionalna drzava*) ?", *Cahiers du CERI* n° 7, 1993, 40 pages.

Raymond BENHAÏM, Youssef COURBAGE, Rémy LEVEAU.- "Le Maghreb en suspens". *Cahiers du CERI* n° 8, 1994, 58 pages.

Les Cahiers du CERI
Fondation Nationale des Sciences Politiques
27 rue Saint-Guillaume
75337 Paris Cedex 07