

Université de Montréal

Les Rastafaris : dans les poumons de l'hégémonie
Matérialisme symbolique d'une négation idéologique

par Geoffroy Renaud-Grignon

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.) en anthropologie

Décembre 2016

© Geoffroy Renaud-Grignon, 2016

Résumé

Ce travail explore la culture rastafarie au travers de sa structuration symbolique abordée depuis trois manifestations culturelles significatives : les assemblées Nyabinghi, les chants cérémoniels et le langage *Iyaric*. J'ai cherché à étudier la manière dont s'était constitué le complexe symbolique rastafari à travers l'Histoire jamaïcaine et ses multiples cultures de résistances. J'avais pour objectif d'aborder le symbolisme depuis un cadre matérialiste, c'est-à-dire d'attester que le symbolisme est à la fois déterminé et déterminant, que l'Histoire le façonne tout comme il façonne l'Histoire à son tour. La culture rastafarie, se positionnant en rupture avec l'ordre établi, fut un lieu de recherche et d'analyse fertile à une anthropologie du matérialisme symbolique.

J'ai appuyé ma démarche sur un séjour de recherche en Jamaïque au cours duquel j'ai fréquenté diverses communautés rastafaries, tant au sein de lieux rituels qu'aux carrefours d'interactions entre les adhérents rastafaris et des non-rastafaris.

Ma recherche est guidée par un cadre d'analyse abordant la culture depuis l'idéologie, les contres-hégémonies et l'hétérotopie de même que sur la dialectique de la reconnaissance. Ces théories offrent des éléments d'analyse permettant de discuter plus en profondeur des données collectées autour de trois lieux symboliques : assemblées rituelles, chants cérémoniels et construction d'un langage.

Mots Clefs : Rastafari, Nyabinghi, *Iyaric*, Matérialisme, Symbolisme, Structuralisme, Idéologie, Contre-Hégémonie, Hétérotopie, Altérité.

Abstract

This work explores Rastafari culture through its symbolic structuration, focusing on three cultural manifestations of significance: Nyabinghi Assembly, Ceremonial Chants and *Iyaric* language. I have sought to study the way Rastafari's symbolic order establishes itself through Jamaican History and through multiple cultures of resistance. My objective is to study symbolism from a materialist perspective, namely showing that symbolism is both determined and determinant, that History shapes just as it is shaped by History. Rastafari culture, making a break with the established order, proved to be a fertile context for the research and analysis of a symbolic materialist approach in anthropology.

I have grounded my approach in a yearlong Jamaican research residency where I socialized with various Rastafari communities, both in rituals spaces and at the crossroads of interaction between Rastafari adepts and *ordinary Jamaicans*. This stay reasserted to me the importance of guiding this research with a theoretical framework allowing to grasp particularities in the cultural dynamics involved while at the same time enabling bridges with other cultures of resistance through a given universalism.

A framework addressing culture through *ideology*, *counter-hegemony* and *heterotopia* as much as recognition's dialectic had guided this research. These theories allow deeper analysis and discussion concerning the collected data of three symbolic spaces; ritual assembly, ceremonial chants and the construction of a language.

Key words: Rastafari, Nyabinghi, *Iyaric*, Materialism, Symbolism, Structuralism, Ideology, Counter-Hegemony, Heterotopia, Otherness.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Introduction.....	1
Proposition de recherche.....	4
Présentation des chapitres.....	5
Chapitre 1 : Contexte historique du mouvement rastafari.....	8
1.1 Histoire d’esclavage et de résistance.....	8
1.2 Aux racines du mouvement rastafari.....	10
1.3 Expansion du mouvement.....	14
1.4 L’œuvre de la multitude.....	19
1.5 Résumé.....	21
Chapitre 2 : Cadre théorique.....	22
2.1 Introduction.....	22
2.2 Qu’est-ce que la culture, à proprement parler ?.....	23
2.3 Idéologie.....	28
2.4 Hégémonie en tant qu’idéologie naturalisée.....	35
2.5 Mouvement contre-hégémonique.....	39
2.6 Langage en tant que lieu de dialectique de la reconnaissance.....	46

2.7 Résumé	53
Chapitre 3 : Méthodologie	56
3.1 Approches.....	56
3.2 Démarche ethnographique.....	58
3.3 Milieu étudié : les hétérotopies rastafaries	62
3.4 Présence et durée du terrain.....	63
3.5 Techniques de collecte de données	67
3.5.1 Observation participante	68
3.5.2 Entretien ethnographique.....	71
3.5.3 Documents publiés/sources documentaires	73
3.5.4 Compte rendu, journal de terrain et enregistrements	75
3.6 Analyse et restitution des données	76
Résultats et analyse	80
Chapitre 4 Les assemblées Nyabinghi : cérémonies rituelles	81
4.1 Au commencement fut la raisonnance [reasoning]	81
4.2 Fondation [grounding].....	85
4.2.1 Tambours burru	87
4.2.2. Héritage de rites de possession – Kumina / Pocomania	90
4.3 Mise à la terre [groundation] – L’assemblée Nyabinghi	92
4.3.1 Historique du rituel	93

4.3.2 Calendrier rituel	95
4.3.3 Plasticité et <i>mise-en-abyme</i> des règles, des normes et des lieux	96
4.3.4 Vibrations terrestres.....	101
4.3.5 Ouverture du socle [Seal up]	103
4.3.6 Harpe et Tambours	104
4.4 Assemblée Nyabinghi : élément du mouvement contre hégémonique	105
Chapitre 5 : Les chants.....	107
5.1 Babylone – l’Autre diabolisé.....	109
5.2 I & (Selassie) I – Le soi idéalisé.....	115
5.3 Médiation par le conflit – Armageddon	120
5.4 Jah.....	125
5.5 Émancipation.....	130
5.6 Les chants et relations à l’hégémonie.....	135
Chapitre 6. <i>Iyaric</i> : Langage de la culture rastafarie.....	137
6.1 Le I [Aï] conquérant.....	141
6.2 I&I and The I - La redéfinition des pronoms	144
6.2.1 I&I.....	145
6.2.2 The I.....	146
6.3 Moi tue Je, I&I Rastafari, Je nie Moi et l’Autre.....	147
6.4 Subversion par les Mots d’Esprit	152

Deadicate / Livicate	155
Livity	157
Livet	157
Overstand	158
6.5 <i>Iyaric</i> : univers symbolique subversif	160
Conclusion : Contemporanéité de la culture rastafarie	161
Références bibliographiques	168

Liste des figures

Figure 1 : Enfance de la reconnaissance	49
Figure 2 : Dévoilement du <i>Moi</i> , cet Ego archétypal et de l'Autre	50
Figure 3 : Assujettissement du Soi à l'ordre de l'Autre.....	51
Figure 4 : Déplacement de la dynamique de la reconnaissance chez les rastafaris	151

Introduction

Grâce au programme d'échange de l'Université de Montréal, je suis parti en août 2010 étudier les *cultural studies* à l'*University of the West Indies* à Kingston, en Jamaïque. La recherche de terrain m'intéressait et la culture rastafarie me mystifiait. J'y suis allé accompagné de ma soif de savoir, de mon désir de rencontrer les rastas, de mon rêve de vivre parmi eux et une histoire prit forme.

Cette histoire commence par l'attrance qu'opéra sur moi l'œuvre du plus célèbre des prophètes rastafaris, Robert Nesta Marley. Adolescent, j'appréciais l'étoffe et la défiance qui exultaient toutes les pores de son être, sa musique célébrée universellement tout comme ses textes à la fois spirituels, politiques et prophétiques. Je découvris au fil des ans le reggae puis son moteur culturel, la culture rastafarie qui furent pour moi des alliés de taille dans mes réflexions identitaires tout comme de sublimes communautés cognitives où me ressourcer dans mes moments de fatigues culturelles. Chaque crise de sens de mes jeunes années me poussait un peu plus impétueusement à aller en Jamaïque rencontrer ces communautés rassemblées autour de leurs pratiques de la culture rastafarie. J'imaginai y rencontrer des punks entretenant une mystique de justice cosmique, des théologiens de la libération ayant trouvé un nouveau messie en la personne d'Haile Selassie I, des survivalistes autonomes ayant rompu tout lien de dépendance économique avec l'occident et sa société de consommation. Mes rencontres furent toutes autres et tout ça à la fois.

Je m'étais donné comme défi et objectif d'intégrer au possible *L'Ordre du Nyabinghi* – la plus ancienne communauté rastafarie toujours active mais réputée hostile – et de participer aux assemblées Nyabinghi de Jamaïque, au moins une, ou le temps que cela durerait. Mes

recherches (Chevannes, 1994; Homiak, 1985; Yawney, 1978), me suggéraient que bien peu d'informations transparaissent de la littérature quant à ces rassemblements. On lui prêtait une grande importance, une forte résonance dans l'histoire de la constitution, la définition et la persistance voire résilience du mouvement rastafari, ainsi qu'une grande signification autant chez les participants que dans le regard que la société jamaïcaine lui portait. C'est là que je comptais rencontrer le cœur des enfants de Jah. La chance m'a souri et j'ai pu assister à plusieurs assemblées. Grâce à ces rencontres, je vous livre dans ce document mes observations et mes interprétations de ce mouvement.

Mes observations notées dans de nombreux cahiers ont été lues, relues, synthétisées et discutées avec monsieur Bob W. White, mon directeur de mémoire tout comme par des proches partageant avec moi un intérêt à la fois pour la culture rastafarie et pour les sciences humaines. Ces observations m'accompagnent depuis longtemps maintenant. Ces notes sont les traces d'une résonance que j'ai sentie, vécue et laissée mûrir. Ce temps de réflexion a été nécessaire pour parvenir à surmonter le défi d'une analyse. Cette analyse me permet d'exprimer à la fois les composés particuliers, les uniques sublimes de cette culture tout en produisant une analyse universalisable au regard de d'autres cultures de résistance, d'autres formes culturelles de négation de l'idéologie dominante.

« Les rastafaris: dans les poumons de l'hégémonie » ?

La culture rastafarie s'est développée en tant que mouvement parapluie, réunissant plusieurs cultures de résistances de Jamaïque s'opposant à l'idéologie dominante. Loin d'être un mouvement passager de notre époque, sa présence persiste et s'est développée en culture propre se globalisant. J'ai titré mon travail *les rastafaris: dans les poumons de l'hégémonie*,

suggérant que l'on reproduit l'idéologie comme l'on respire ; sans même y penser, jusqu'à ce que quelque chose enraie le processus.

Nous respirons plus de 20 000 fois par jour, mais la majorité de ce phénomène se fait sans que nous y pensions. L'esprit peut imposer un rythme anormal aux poumons, que cela tende vers une hyperventilation ou une apnée. Dans tous les cas, notre système reprendra ses droits à moins qu'un évanouissement ou la mort ne surviennent. Qu'il advienne que quelque chose se faufile au-delà des filtres et alors l'étouffement devient le mécanisme par lequel les poumons défendent leur intégrité face aux agressions de corps étrangers. Les poumons représentent un lieu ainsi qu'une fonction au sein du corps.

Au sein de la métaphore que je déploie dans le titre de mon document - *Les rastafaris : Dans les poumons de l'hégémonie* se reflète dans cette volonté de saboter le bon fonctionnement de l'hégémonie propre à la culture post-esclavagiste triomphante en Jamaïque. Ce fonctionnement nécessite le silence mais quelqu'un qui s'étouffe parvient difficilement à demeurer longtemps silencieux ...

L'hégémonie est le propre d'une idéologie que l'on ignore, que l'on croit aller de soi, un impérialisme culturel duquel les victimes ont accepté ou effacé de la mémoire collective l'imposition sous la domination et la violence. Ainsi chaque rébellion des opprimés que connut la Jamaïque, bien qu'aucune ne permit de voir disparaître les oppresseurs, fut du même souffle une attaque contre la naturalisation des modalités intersubjectives propres à l'impérialisme britannique. De cette perspective, ce fut un combat efficace contre l'hégémonie. C'est plus pour ces attaques envers la banalisation du mépris que l'on célèbre encore aujourd'hui ces soulèvements que pour leur victoire effective sur la situation politique.

La culture rastafarie est l'héritière d'une longue tradition de négation d'idéologie coloniale. Cependant, contrairement aux soulèvements et rébellions qui s'attaquent physiquement aux piliers de la structure coloniale, le mouvement rastafari se constitue de la rencontre des pratiques de contestation et de négation qui agissent comme une guérilla normative.

Mon terrain de recherche, d'une durée de 10 mois, a eu lieu principalement dans les assemblées Nyabinghi, là où j'ai examiné les cérémonies rituelles, les chants cérémoniels et le langage déployé. C'est à partir de ce lieu que je tenterai d'exposer leurs mécanismes de résistance à l'idéologie dominante. Décrire le complexe symbolique qui sous-tend les assemblées rituelles rastafaries ou plus largement les référents rattachés à la culture rastafarie sans chercher à comprendre pourquoi et de quelle manière résonnent-ils avec cette force chez mes consœurs et mes frères rastafaris serait comme s'étendre avec détail sur un style musical tout en évacuant son aspect le plus humain, à savoir pourquoi et comment en est-il venu à habiller un pan de la conscience d'individus et des collectivités ? Comment et pourquoi une forme donnée, un langage symbolisant est-il devenu définitif, dynamisant une définition de soi et d'autrui ? Ça serait comme ignorer l'importance criante du rapport des êtres avec des forces qui nous dépassent, une totalité qui nous précède et qui nous succèdera.

Proposition de recherche

Les trois pôles de réflexion qui suivent baliseront mon travail et permettent selon moi d'articuler la culture rastafarie en rendant compte à la fois de ses particularités et de ses universalismes, de ses origines comme de ses constructions identitaires propres.

- De quelle manière la culture rastafarie s'est-elle édifiée à partir des mouvements contre-hégémoniques (résistances) l'ayant précédés, permettant l'affirmation et la cristallisation de normes, de pratiques et des codes s'opposant au fonctionnement des établissements culturels, économiques et politiques issues de la culture coloniale dominante?
- Que révèlent les assemblées Nyabinghi (cérémonie rituelle chez les rastafaris) et le dialecte propre aux rastafaris en tant que hauts-lieux de réflexion, de confirmation et d'affirmation identitaire ?
- En quoi la culture rastafarie, son complexe symbolique, son langage et ses pratiques rituelles participent-ils d'un positionnement idéologique (de négation de l'idéologie dominante) et d'affirmation d'une culture de résistance ?

Ces pôles de réflexion ont guidé mon travail de terrain tout comme l'analyse des données que j'y ai collectées.

Présentation des chapitres

Ce document est divisé en 6 chapitres.

J'y décris d'abord succinctement le contexte historique dans lequel est né le mouvement rastafari; la Jamaïque comme société coloniale, comme terre d'esclavage mais aussi comme lieu de résistance et de créolisation remarquable, terreau de nombreuses cultures de négation idéologique.

Par la suite, je propose un cadre théorique permettant une analyse du matérialisme symbolique cadrant mes observations terrain. J'examine diverses notions liées à la culture, puis j'explique les concepts d'idéologie, d'hégémonie et de contre-hégémonie, de dialectique

de la reconnaissance. J'y présente mes approches et ma démarche ethnographique comme observateur particulier. Je détaille les instruments utilisés (observation, entretien formel, échange, compte rendu et journal terrain) et j'explique mes méthodes d'analyse de contenu.

Le corps du mémoire comportant trois chapitres de résultats et discussion porte sur l'analyse de trois manifestations culturelles significatives : les assemblées Nyabinghi, les chants cérémoniels et le langage *Iyoric*.

Le chapitre sur les assemblées Nyabinghi décrit les diverses formes du phénomène depuis sa forme la plus mondaine, soit la *raisonnance* [*reasoning*]; puis, la forme ritualisée de moyenne envergure, soit la *fondation* [*grounding*]; enfin, la forme cérémonielle, soit la mise à la terre [*groundation*] des assemblées Nyabinghi. Outre une description détaillée du déroulement des assemblées, je tente de montrer que cette manifestation culturelle déploie une hétérotopie permettant de rassembler divers aspects diffus de la négation de l'idéologie post-esclavagiste et de les donner à voir de manière archétypale en tant qu'idéal de la résistance aux normes coloniales et de la critique d'une certaine déshumanisation.

Le chapitre lié aux chants propose d'aborder le complexe symbolique rastafari depuis les histoires sur lequel ils s'érigent. J'y étudie les chants qui sont le véritable cœur des cérémonies, en y analysant cinq thématiques prépondérantes comme les points de capitons de l'archétype rastafari qui est édifié : Babylone (l'Autre diabolisé), I&I (le Soi idéalisé), l'Armageddon (la médiation par le conflit), Jah (Dieu) et l'Afrique (l'Émancipation). L'analyse s'édifie depuis un recensement des chants qui ont meublé les assemblées Nyabinghi auxquelles j'ai participé.

Le dernier chapitre porte sur l'*Iyoric* en tant que culture langagière marquant sans équivoque l'univers de sens, le territoire symbolique rastafari. Un investissement sémantique

s'y manifeste dans la ré/interprétation des mots et des symboles, en particulier dans la redéfinition des pronoms (I&I pour la première personne, The I pour la seconde) ainsi que dans les tabous véhiculés par le travail symbolique sur des mots-pivots (Apprecilove, Livicate, Overstand, etc..). Ce chapitre souligne donc les rapports de pouvoir latent à l'emploi de l'*Iyaric* et ses implications dans la dialectique de la reconnaissance.

Enfin, je conclus en discutant de la vitalité de la culture rastafarie qui réside particulièrement dans sa capacité à contester l'idéologie dominante en mobilisant les héritages de multiples cultures de résistances ayant eu cours en Jamaïque, dénonçant de manière inclusive les *violences polies* de l'hégémonie post-esclavagiste.

Chapitre 1 : Contexte historique du mouvement rastafari

1.1 Histoire d'esclavage et de résistance

Il m'apparaît incontournable de décrire brièvement l'histoire de la Jamaïque et ainsi cerner le contexte historique du mouvement rastafari afin d'avoir une compréhension commune de ce mouvement et d'examiner, par la suite, dans mes sections résultats, ce que devient ce mouvement à travers notamment les assemblées Nyabinghi auxquelles j'ai participé durant 10 mois de terrain. S'intéresser à l'histoire ayant permis l'apparition du mouvement rastafari rend intelligible plusieurs traits de sa culture, corollaire pouvant sembler étranger lorsqu'aborder en essence. Beaucoup de sympathisants rastafaris se plaisent à citer Marcus Garvey à qui l'on attribue la citation selon laquelle « un peuple ignorant son histoire, ses origines et la culture dont il est héritier est comme un arbre sans racine ».

La Jamaïque fut l'une des premières colonies du nouveau monde. En 1494, Christophe Colomb y fonda la Nouvelle Séville. Cent ans plus tard, les Arawaks, peuple autochtone de l'île, n'existait plus. En 1513, on y instaura la traite négrière, principalement pour y cultiver la canne à sucre. En 1655, l'île passa aux mains des britanniques qui importèrent massivement des esclaves africains. En 1764, on dénombrait environ 144 000 esclaves pour 22 000 propriétaires terriens, soit un ratio de 6,5 esclaves pour chaque colon. Puis, au début 19^{ème} siècle, près de 300 000 esclaves subissaient une société de 15 000 propriétaires terriens, soit une proportion de 20 esclaves pour chaque colon (Benitez-Rojo et Maraniss, 1997). Les colonies caribéennes s'édifièrent principalement sur le commerce triangulaire par lequel les cales des négriers sont remplies d'êtres humains capturés en Afrique, font escale dans les

tropiques pour vendre les humains devenus esclaves et pour remplir leurs cales du sucre cultivé de force par ces mêmes esclaves pour ensuite le revendre dans les métropoles.

Une culture de révolte et d'insoumission se développa chez les esclaves et elle se manifesta sous plusieurs formes. La plus immédiate des résistances fut celle des Maroons, qui fuirent les conditions d'existence de l'esclavage pour s'organiser en communautés autonomes, où des créolisations de lambeau de culture africaine servirent de trait d'union à un processus de reconstruction identitaire. Grâce à cette résistance, certains traits culturels, certains rituels et certains mots africains ont survécu aux suffocations du monde colonial et sont encore présents de nos jours en Jamaïque (Herskovits, 1938).

En 1739, les forces coloniales acquiescèrent à une reconnaissance au droit d'autodétermination des Maroons en échange d'un engagement de ces derniers à remettre aux colons, les esclaves qui tenteraient dès lors de les rejoindre (Gottlieb, 2000). Comme lorsque la fuite devient impossible, il ne reste que la lutte (Laborit, 1976), la Jamaïque fut de suite marquée par des vagues récurrentes de soulèvement, résistances et rébellions d'esclaves. On raconte encore de nos jours en Jamaïque que c'est une de ces insurrections qui mena le parlement britannique à abolir l'esclavage. En décembre 1831, alors que la récolte de cannes à sucre est imminente, le pasteur Sam Sharpe organise un soulèvement de plus de 60 000 des 300 000 esclaves de l'île. Rappelons que, la culture de la canne est un pilier de la structuration de la société caribéenne d'alors. Sa récolte est le talon d'Achille de l'économie coloniale et le pasteur Sharpe sut l'exposer brillamment. Bien que l'insurrection n'ait pu durer qu'une dizaine de jours, cette révolte ayant causé des pertes matérielles et humaines significatives trouva écho jusqu'au parlement britannique qui proclama l'abolition de l'esclavage, le 1 août

1834¹. Cependant, cette loi n'est pas immédiatement suivie par l'abolition réelle de l'esclavage puisqu'elle comportait un système d'apprentis (*Apprenticeship System*) qui liait les esclaves libérés à leurs anciens propriétaires avec des garanties de droits (nombre d'heures travaillées, logement et nourriture fournis etc.) (Stephens, 2012). Cette population libre n'obtenait que des salaires insignifiants dans les plantations et devait faire face à des conditions de vie très difficiles.

Pour combler la baisse de productivité, l'Angleterre développe et encourage l'*immigration d'esclaves salariés*, provenant majoritairement des castes subordonnées d'Inde. Les descendants d'esclaves africains rencontrent alors les sâdhus et leur spiritualité remarquable, qui auront une grande influence sur la culture rastafari².

1.2 Aux racines du mouvement rastafari

De 1670 à 1962, la Jamaïque est une colonie britannique. Bien que l'esclavage y soit légalement aboli à partir de 1834, la domination des propriétaires fonciers britanniques sur la population paysanne et des gens de couleur perdure. Le mouvement rastafari apparut au carrefour de plusieurs mouvements de résistance de contestation de la réalité coloniale des groupes subordonnés.

À la fin du XIX^{ème} siècle, une tension embrasa la chrétienté en Afrique et chez des populations d'esclaves Africains : l'éthiopianisme. À partir de mentions bibliques à l'Éthiopie comme grande nation (Bible, psaume 68 :31), on popularise la notion que l'Éthiopie joua un rôle clef dans l'histoire, peut-être même le premier rôle. Cette lecture devient rapidement

¹ 1août, appelé jour d'Émancipation célébré par le mouvement rastafari.

² Les cheveux nattés, le terme *ganja* et la sublimation de sa consommation comme nourriture pour l'âme sont trois symboles provenant de la culture sâdhus. Dreadlocks Story (2014).

prépondérante en Jamaïque puisqu'elle permet aux descendants d'africains de jouir de l'apport fondamental des « leurs » dans l'avènement de la culture et de la civilisation chez les Hommes. Ainsi l'Éthiopie aurait enseigné à l'Égypte, anciennement nommée al-kemit – la terre (des) noir(e)s. Le catholicisme romain aurait choisi de mettre l'emphase sur l'Égypte et d'oblitérer l'apport des noirs d'Afrique, préférant mettre à l'avant plan une mythologie non-ethnalisée, sous-géographiée afin de minimiser l'importance des contributions africaines à la civilisation occidentale. De plus, l'Éthiopie serait terre promise en tant qu'héritière du lignage Salomonique depuis Ménélik, fils de la reine de Saba et du Roi Salomon. Ménélik, devenu jeune adulte aurait par la suite dérobé l'arche d'alliance contenant les tables de la loi et le bâton d'Aaron, qui se trouverait encore aujourd'hui dans une chapelle de l'église orthodoxe éthiopienne (Atiba Alemu I, 2001). Ce geste trame narrativement la réappropriation d'objet de culte – et plus largement de pratique rituelle – à de porteurs moralement plus dignes. Il trame symboliquement la voie à un narratif de justice réparatrice/corrective dont les acteurs sont des véhicules de la volonté de Dieu, des christs momentanés.

Dans les années 1920, l'activiste jamaïcain Marcus Garvey fonda l'*Association Universelle pour l'amélioration des nègres*³ avec comme mission de revaloriser l'estime et la légitimité des populations noires par diverses initiatives culturelles et économiques. Les thèmes chers à cet homme d'action trouvaient une forte résonance chez les sympathisants de l'Éthiopianisme chrétien. Fondateur de la compagnie maritime *Black Star Liner*, il facilite les échanges entre divers foyers de la diaspora africaine et dérange à ce point l'ordre établi qu'il sera emprisonné sous de faux prétextes en 1929, ce qui mènera au démantèlement de sa flotte maritime. Figure de proue de la négation idéologique coloniale via sa ferveur pour le

³ UNIA – Universal Negro Improvement Association, homophone de You and I association.

*nationalisme noir*⁴, on lui attribue des slogans tel *l’Afrique pour les Africains du continent et d’ailleurs*⁵ ou encore *Regarder vers l’Afrique où un roi noir sera couronné, qui mènera le peuple noir à sa délivrance*⁶ bien que ses journaux n’aient que cité l’extrait d’un sermon du révérend James Morris Webb (Garvey, 1924-27). Les rastafaris le célèbrent comme un pilier de leur complexe symbolique, au côté du couple impérial TAFARI, des leaders de soulèvement d’esclaves et de Bob Marley. Il est le seul Jamaïcain avec Marley dont l’anniversaire de naissance est soulignée par une cérémonie rituelle d’assemblée Nyabinghi. Des études (Garvey, 1924-27) démontrent qu’en Jamaïque, au cours du dernier siècle, les mouvements de négation de l’idéologie dominante se réclamèrent soit du garveyisme, soit marxisme, et que ces pôles sont en quelque sorte mutuellement exclusifs.

En 1930, le couronnement d’un nouvel empereur Éthiopien, Haile Selassie I – né Ras Tafari – a l’effet d’une bombe en Jamaïque. L’évènement est couvert par les médias occidentaux et suscite la participation de souverains et de diplomates de toute la planète. C’est la une des journaux jamaïcains à grand tirage. Les *garveyites*⁷ tout comme Leonard Howell, Claudius Henri et d’autres organisations religieuses distribuent massivement son portrait à travers la Jamaïque et le présentent comme un billet de retour vers l’Afrique (Chevannes, 1994). Sa majesté impériale se réclamant du lignage salomonique et abordant un titre biblique, de nombreux jamaïcains s’attendent alors à voir un passage apparaître d’entre les eaux, tel la mer rouge s’écartant devant Moïse. Haile Selassie I est perçu comme le messie noir et la réalisation de la prophétie des leaders jamaïcains de la négation idéologique coloniale. C’est

⁴ Garvey envisageait la fondation d’un état noir en Afrique où les descendants d’esclaves pourraient s’établir.

⁵ Africa for African, both at home and abroad.

⁶ Look toward east for a black king to be crowned, that will bring liberation and glory to his people.

⁷ Appellation populaire définissant les sympathisants de Marcus Garvey et de l’U.N.I.A.

aussi une manière d'exprimer symboliquement cette parallaxe (Zizek, 2008)⁸, l'oscillation du grand Autre dans la dialectique de la reconnaissance par laquelle s'inscrivent les descendants d'esclaves jamaïcains. L'apparition d'un souverain Africain reconnu et respecté et traité en semblable par les puissances coloniales, mobilisant des narratifs d'éthique et de justice sociale ébranle le cadre de reconnaissance alors en place. Le racisme ordinaire de la colonie britannique pouvait se résumer à une domination économique et culturelle corollaire au foncé du teint de peau (Brown, 1979). « Je n'avais jamais su jusqu' alors que nous avons un Roi Noir, que l'Éthiopie était demeurée la terre des inconquis [...] Je me suis fait sujet de ce Roi et de ce royaume, car je n'appartiens évidemment pas au reinaume⁹ Britannique» (Boyne, 2006, traduction libre).

L'euphorie générée par la rencontre des groupes subordonnés de la Jamaïque coloniale avec la représentation médiatique d'Haile Selassie I est l'étincelle qui permit ce point de fusion entre diverses pratiques et culture contre-hégémoniques ayant alors cours sur l'île sous le référent fédérateur de rastafari. Les communautés éthiopianistes, garveyites, maroons, les insurrectionnistes baptistes, les pratiques du Kumina, de la pocomania comme celles des tambours burrus re/trouvèrent une cohérence narrative fertile et vivifiante. : *un but, une direction, une destinée*. Le mouvement prit explicitement le nom de naissance de l'Empereur Haile Selassie I – Ras Tafari - ainsi que le drapeau éthiopien comme emblèmes centraux. Les pratiques culturelles issues de la résistance à l'idéologie coloniale gravitèrent puis s'intégrèrent à la mythologie rastafarie en tant que survivance de l'Afrique, de la gloire des éthiopiens.

⁸ La parallaxe est l'incidence du changement de position de l'observateur sur l'observation d'un objet. En d'autres termes, la parallaxe est l'effet du changement de position de l'observateur sur ce qu'il perçoit.

⁹ Queendom – s'opposant au kingdom.

De nombreux rastafaris prirent les armes au côté des éthiopiens lors de la résistance à l'invasion fasciste de 1935-36. Lorsqu'Haile Selassie I reprit le pouvoir en 1941, il entreprit de faire de Shashamane une terre d'accueil de 500 acres (Macleod, 2009) afin de témoigner de sa gratitude envers les « noirs d'occident ayant supporté l'Éthiopie durant une période de détresse, à qui il offrit l'asile »¹⁰ (Ethiopian World Federation, 1955 cité dans Smith, Augier, Nettleford, 1960). Son règne s'étendit jusqu'en 1976 alors qu'il fut chassé du pouvoir par un coup d'état se réclamant du socialisme.

1.3 Expansion du mouvement

Dans la décennie qui suivit le couronnement d'Haile Selassie I, plusieurs congrégations de rastafaris s'organisèrent en Jamaïque. L'histoire a retenu en particulier Leonard Percival Howell et son *Ethiopian Salvation Society* qui parvinrent à établir en 1939 un village autosuffisant de plus de 1600 rastafaris à Pinnacle, dans la paroisse de Ste-Catherine (Chevannes, 1994). On y cultivait des légumes et entretenait une boulangerie, tout en produisant des quantités massives de cannabis sacralisés, destinés à la consommation comme à l'approvisionnement jamaïcain. Les persécutions commencèrent en 1941 mais le gouvernement n'eut raison du village rastafari qu'en 1954. Ce n'est que depuis 2016 que certains enthousiastes ont entrepris de remettre sur pied Pinnacle avec un succès encore incertain. Suite à la destruction de village en 1954, de nombreux rastafaris trouvèrent refuge dans les Ghettos de Kingston alors que les plus fervents professeurs de la foi se retrouvèrent en prison, deux lieux qui s'avèrent fertiles pour le déploiement de cette négation idéologique coloniale qu'est la culture rastafarie.

¹⁰ Tout comme il offrit l'asile aux combattants fascistes capturés durant la guerre.

Les premières assemblées Nyabinghi eurent lieu en 1949 (Reckords, 1998) et à partir de 1956, elles furent organisées de manière plus régulière (Planno, 1969). C'est alors principalement sous le thème du rapatriement qu'elles sont convoquées. Elles tiennent en partie leurs ascendances symboliques d'une rumeur issue d'un article de propagande italienne repris dans la presse jamaïcaine voulant qu'Haile Selassie I soit à la tête de l'*Ordre du Nyabinghi*, une société secrète vouée à l'élimination des oppresseurs occidentaux par l'unité des africains noirs de la terre entière (Philos, 1935). *Morts aux oppresseurs du peuple noir* est son mot d'ordre, selon l'article de journal. Ce mot d'ordre sera repris dans la mythologie rastafarie comme définition même du terme Nyabinghi. Bobo Immanuel et Claudius Henry en sont les premiers hôtes reconnus et jouent sur ce fantasme d'organisation paramilitaire panafricaniste pour mobiliser les foules. À la fin de l'assemblée de 1958 ayant eu cours dans la commune de Bobo Immanuel, les participants formèrent cortège et descendirent sur Kingston dont ils prennent possession symboliquement en plantant leur drapeau et en occupant *Parade*, le parc faisant face aux bâtiments des pouvoirs coloniaux (Chevannes, 1994).

La vivacité du mouvement rastafari se révéla d'une ampleur telle qu'en 1960, une étude (Smith, Augier, Nettleford, 1960) produite par l'*University College of the West Indies* et adressée au gouvernement de Jamaïque qualifiait la situation de menaçante, d'urgente, nécessitant un traitement prioritaire. Par-delà les descriptions des structures de croyances ainsi que des conditions des vies des adeptes rastafaris, l'étude cherchait à faire le pont entre les demandes des rastafaris et les devoirs et capacités du gouvernement par le biais de recommandations. L'exigence d'un rapatriement faisant l'unanimité chez les rastafaris et semblant réaliste de la part des chercheurs, l'étude déboucha en 1961 sur un voyage prospectif dans cinq pays d'Afrique dont l'Éthiopie. La délégation était constituée de représentants des

rastafaris, de la société civile ainsi que du gouvernement jamaïcain cherchant une terre d'accueil pour les rastafaris. Le projet issu du rapport assumait que le gouvernement prenne la responsabilité du financement, de l'encadrement et de la préparation des rastafaris à un rapatriement fonctionnel. Or en 1962, la Jamaïque obtenu son indépendance et personne ne donna suite aux engagements des autorités coloniales en la matière. Le nouveau gouvernement choisit une voie beaucoup plus cynique. Enorgueilli de son mépris envers les rastafaris, le gouvernement jamaïcain invita Haile Selassie I à visiter la Jamaïque. On raconte que les sphères du pouvoir, drapées de leurs préjugés coloniaux, ne pouvaient qu'imaginer que le souverain nierait l'édifice des croyances des adeptes, qu'il humilierait les rastafaris en dédaignant leur foi et que le mouvement rastafari s'effondrerait de lui-même. Ironiquement, seul le gouvernement et ses représentants furent humiliés lors de cette visite historique.

Ainsi, le 21 avril 1966, Haile Selassie I atterrit en Jamaïque pour une visite de trois jours. Plus de 100 000 sympathisants rastafaris s'étaient donnés rendez-vous à l'aéroport pour rencontrer ce nouveau Christ, le réceptacle symbolique de (quasiment) tous leurs espoirs. Les forces de l'ordre ne surent contenir une telle foule qui se massait déjà là en grand nombre la veille de l'arrivée de l'Empereur. Au lever du jour, le tarmac de l'aéroport était déjà envahi par cette marée humaine qui s'exaltait dans l'attente en mobilisant tous leurs symboles de résistance comme le plus sublime des comités d'accueil qu'un dignitaire ait connus. Tous voulaient voir la légende vivante et se montrer sous leur caractère impérial, c'est-à-dire insoumis. Les tambours burru rythmaient les souffles des trompettes en corne des Marrons. Des feuilles de palmier étaient incendiées au moyen de pétard à mèche. Le mouvement des drapeaux griffés des noms des diverses organisations rastafaries battaient au travers des épais nuages de fumée de ganja (Gleaner, 1966). L'ambiance était telle que lorsqu'Haile Selassie I

entreprit de descendre de son avion pour une première fois, il y renonça. Les autorités durent reconnaître leur impuissance et faire appel à Mortimer Planno, un des rastafaris ayant rencontré l'Empereur lors du voyage de 1961, afin qu'il serve d'interlocuteur entre le souverain et la foule (Planno, 1969). Haile Selassie I finit par descendre accompagné de Planno, refusant de marcher sur le tapis rouge puis faisant complètement fi du protocole cérémoniel des hymnes nationaux, salutations aux représentants du gouvernement etc...¹¹. Cette ambiance fut celle qu'il retrouva à chaque événement public sur l'île. Foule en délire, service de l'ordre débordé et protocole rompu¹². Le gouvernement n'eut d'autre choix que d'intégrer des représentants rastafaris aux délégations officielles de la visite, tout comme de consentir à une rencontre en privé entre ces représentants et l'Empereur. Pour ajouter à l'échec de l'entreprise du gouvernement jamaïcain, Haile Selassie I remit une série de médaillons en or à son effigie à ces mêmes rastafaris alors qu'aucun dignitaire du gouvernement n'eut droit à une telle attention¹³. Alors que le gouvernement souhaitait affaiblir le mouvement en opposant le fantasme au réel d'Haile Selassie I, il magnifia cette culture en pleine effervescence et lui conféra une position culturelle mythique pour la Jamaïque, les Caraïbes puis le monde. Fort est à parier que de nombreuses populations subordonnées à l'ordre symbolique colonial, sympathisants rastafaris modérés ou curieux en quête identitaire furent séduits par la charge émotive que suscita cette rencontre mythique. Ces populations reconnurent le complexe

¹¹ « and the enthusiasm was too much for mere authority. The police were surrounded by the tide of it all. The military only were able to keep some resemblance of order and this perhaps because they were armed with bayoneted rifles. The result : All prearranged ceremony went by the way. People were not presented ; the red carpet was ignored ; anthems were not played [...] » When Selassie Came (1966) Gleaner(1966) .

¹² Notons au passage que la plupart des Binghi house contemporaines – campements permanents de *l'Ordre du Nyabinghi* et lieux où se déroulent les Assemblées Nyabinghi – se revendiquent d'être sur des sites ayant été signifiés comme dignes d'intérêt par des arrêts impromptus de l'Empereur durant sa visite.

¹³ Les rastafaris racontent que les dignitaires gouvernementaux auraient plutôt reçu pour leur part des paquets de cigarette en forme de cercueil.

symbolique rastafari comme légitime, d'autant plus qu'il avait démontré une efficacité certaine à déborder l'ordre colonial. Notons que cette visite historique précède de quelques mois à peine le fameux été de 1966 où la musique Ska, à la rencontre de nombreuses influences rastafariennes manifestes lors des cérémonies du tarmac, donne naissance au Reggae¹⁴, et la suite appartient à l'Histoire.

Paradoxalement, bien que la culture rastafarienne se soit diffusée globalement dans les décennies suivant ces moments charnières, en grande partie grâce à la musique, on compte toujours un nombre plutôt marginal de pratiquants en Jamaïque (soit 1,07% de la population)¹⁵, car il faut bien distinguer pratiquant et sympathisant. Bien sûr, en Jamaïque plus qu'ailleurs, tout le monde connaît des codes liés à la culture rastafarienne et beaucoup d'individus peuvent les mobiliser partiellement sans nécessairement s'inscrire dans la pratique et les croyances dont le symbolisme est une sublimation. Le complexe symbolique rastafarien vint à avoir un ascendant symbolique tel qu'il devint prépondérant sur la culture populaire jamaïcaine durant deux décennies. Aujourd'hui, il est accessible pour emprunt à tous ceux qui souhaitent se poser en faux contre l'ordre établi et il est mal vu de ne démontrer aucune sympathie envers cette culture, peut être encore plus qu'au sommet de sa gloire, puisqu'il ne génère que très peu de résistance sinon des débats conceptuels¹⁶. Ces emprunts (par des

¹⁴ Ainsi en 1966, les rastafaris sortent de l'ombre et débordent l'éthos colonial à toute occasion. La musique ralentit drastiquement et développe ces textures caractéristiques du Reggae lorsque les musiciens commencent à intégrer des tambours berris jouant des rythmes Nyabingi, à consommer le cannabis sacralisé et à en parler dans leurs chansons tout comme ils choisissent alors de chanter la gloire du rastafari et les prophéties de libération qui l'accompagnent. Le style et les thématiques en viendront à dominer la scène musicale Jamaïcaine pour deux décennies et permettront l'apparition de la première *superstar tiers-mondiste* en la personne de Robert Nesta Marley.

¹⁵ Selon les plus récentes statistiques jamaïcaines officielles, 29 000 personnes sur environ 2,7 millions d'habitants se déclaraient rastafaris, soit 1,07 % de la population. Aucune statistique n'existe concernant le taux d'intégration à /appropriation par la culture populaire de pratiques, symboles et rhétoriques rastafaris. Ce taux n'est d'ailleurs qu'une réalité statistique (taux de réponse unique à une question ouverte). Statistique Jamaïque, (2001) Government of Jamaica, (2014).

¹⁶ Es-tu un *vrai* rastafari ? Crois-tu vraiment en la divinité d'Haile Selassie I ? Manges-tu vraiment *Ital* ?

sympathisants) ne doivent toutefois pas être confondus avec ceux pour qui l'assujettissement au complexe symbolique rastafari et son archétype corollaire constitue l'identité fondamentale (les pratiquants), la pierre d'assise de leur idéal de soi, ceux pour qui *Le Rastafari* occupe la position du Grand Autre.

Ayant vécu en Jamaïque près d'un an en mobilisant au possible les symboliques rastafaries, j'ai pour ma part constaté une forte sympathie non seulement pour moi mais aussi pour mes consœurs et confrères de pratique. J'ai quotidiennement échangé avec nombre de gens gravitant autour de la culture rastafarie sans nécessairement se déclarer rastafari, sans chercher à s'intégrer au milieu, aux hétérotopies, rejetant un certain radicalisme identitaire par des questionnements, des philosophies, des ouvertures sur d'autres complexes symboliques. Un bon exemple de ce jeu culturel est cette entrevue que j'ai réalisée avec Ricky Chaplin (2011) où il réduit l'étant rastafari à une posture du « donner meilleur de soi-même pour faire fleurir le bien commun ».

« Être rastafari c'est comment tu traites ta mère, comment tu conduis ta voiture [...] C'est connaître l'amour, l'unité, l'égalité, la justice pour tout un chacun [...] C'est comment tu bouges, comment tu vis. Je peux voir Malcom X comme un rasta [tout comme] le président Kennedy comme un rasta ». (Chaplin, 2011, enregistrement)¹⁷.

1.4 L'œuvre de la multitude

La devise des armoiries adoptée par la Jamaïque lors de sa déclaration d'indépendance de 1962 fut « *de tant de peuples, un seul* »¹⁸. Effectivement la Jamaïque est issue de la créolisation de plusieurs peuples et cultures : les derniers arawaks ayant survécu au génocide

¹⁷ De là, à savoir si M. Chaplin s'est déclaré rastafari devant le recensement jamaïcain. Soulignons qu'une culture s'étant constituée en opposition aux institutions gouvernementales établies ne sera pas aisément encline à collaborer avec les produits de ces institutions.

¹⁸ Devise jamaïcaine : *Out Of Many, One People*.

du début de la colonie accueillirent les esclaves qui parvenaient à s'évader (surnommés cimarron par les espagnols) et se métissèrent en le peuple Maroons.

Les rastafaris martèlent encore aujourd'hui que la traite négrière, bien qu'elle se déroulait sur la côté ouest de l'Afrique, impliquait des africains de l'ensemble du continent (Planno, 1969) et que de surcroit, la Jamaïque aurait été utilisée comme réserve génétique où les eugénistes auraient fait se reproduire les lignées guerrières et royales d'Afrique.

Par-delà les colons espagnols, des séfarades émigrèrent sur l'île dans les années 1600 et servirent d'intermédiaires entre les boucaniers et la couronne d'Angleterre qui achetait les butins. Sous le règne britannique débutant en 1655, l'île servit aussi de repère de flibustier de toutes origines s'attaquant aux flottes et colonies espagnoles des environs. Des huguenots français (protestants) s'établirent sur l'île autour des années 1680, suivant l'arrivée des Écossais. Dès 1845, suivant l'instauration du programme d'esclaves salariées, les anglais stimulèrent massivement l'immigration des classes subordonnées d'Inde puis des syriens et des asiatiques pour compenser la baisse de productivité des plantations, induite par la fin de l'esclavage (Dreadlocks Story, 2014).

Je tenais à souligner ce fait généralement peu véhiculé par les études sur les rastafaris de Jamaïque, sous la domination narrative de la survivance d'une culture africaine. Cet état de fait permet de mieux saisir la trajectoire de certains phénomènes décrits dans les sections subséquentes traitant des rites, des chants et d'autres composantes du mouvement rastafari qui incorporent des éléments de ces divers peuples.

1.5 Résumé

Ce chapitre a décrit succinctement le contexte historique des rastafaris qui trouve ses racines dans la violence particulière de la traite négrière soutenant la colonisation de l'Amérique par les européens. La créolisation des mythologies africaines et européennes tel l'éthiopianisme du XIX^{ème} et un certain radicalisme baptiste du XX^{ème} répondent conceptuellement à ce mal-être et permettent à une culture de résistance et de négation idéologique de se déployer. Les guerres des Marrons puis les nombreux soulèvements d'esclaves sont des manifestations politiques de cette volonté de résister à l'idéologie coloniale et au rôle que celle-ci réserve aux non-blancs. L'abolition de l'esclavage britannique en 1840 et l'immigration sur l'île d'esclaves salariés provenant de tout le Commonwealth permettent la rencontre de plusieurs contre-idéologies et génèrent une effervescence remarquable. Au début du XX^{ème} siècle, de nombreux révérends et activistes stimulent cette culture d'insoumission par des prophéties qui trouveront un point d'encrage mythique dans la sublimation messianique d'Haile Selassie I, le *Rastafari*, Negus Negas, Empereur éthiopien fait *Roi de tous les noirs insoumis*.

La culture rastafarie émerge ainsi de plusieurs siècles de résistance, permettant une réunion de nombreuses pratiques culturelles en un complexe symbolique imposant, de surcroit se validant dans la tradition mythique de l'idéologie coloniale, la chrétienté. La culture rastafarie est ainsi une sublime contre-hégémonie. Nous baliserons dans le chapitre qui suit les concepts clefs qui offrent une interprétation analytique de ce phénomène rastafari en définissant la culture, et en examinant depuis l'idéologie jusqu'à l'hétérotopie, en passant par le langage symbolique et la dialectique de la reconnaissance.

Chapitre 2 : Cadre théorique

2.1 Introduction

Ce travail a pour point de départ une volonté d'explorer les manières dont un mouvement contre hégémonique¹⁹ (Persaud, 2001) parvient à s'articuler au travers diverses expressions symboliques. S'intéresser à la plasticité des symboliques (Malabou, 2005) mises en tension par la contre-hégémonie particulière à la culture rastafarie (Mulder, 2015) permet de voir cette culture sous un angle nouveau, depuis une perspective enrichissante.

Ce cadre théorique permettra, je l'espère, de baliser les concepts en jeu dans l'analyse symbolique d'un mouvement contre-hégémonique. Je déclinerai donc l'hégémonie comme idéologie naturalisée, puis les mouvances contre-hégémoniques comme négation dialectique de cette naturalisation. Ce matérialisme symbolique permettra à la fois une certaine « archéologie » des pratiques et postures sublimées en symboles ainsi qu'une certaine décolonisation de l'imaginaire analytique.

Tout d'abord, définissons le concept de culture, pour ensuite, exposer quelques fondations et développements récents concernant la théorisation de l'idéologie. J'aborderai ensuite en détail le concept de l'hégémonie et ainsi que les formes de sa négation. Enfin pour mieux comprendre le langage propre aux rastafaris et cerner comment ce langage constitue un moyen de distinction et un outil d'affirmation culturelle et de contestation, je ferai appel aux théories de la dialectique de la reconnaissance et celle de la dialectique intersubjective.

¹⁹ Un mouvement de résistance à la culture dominante. J'explique ce concept dans une section subséquente.

2.2 Qu'est-ce que la culture, à proprement parler ?

Afin d'étudier sans ambiguïtés l'édification de la culture rastafarie, j'expliciterai tout d'abord la notion de culture à travers le prisme du langage courant²⁰ puis à travers celui du langage scientifique anthropologique.

L'étymologie du mot « culture », du mot latin *cultura* signifie « habiter », « cultiver » ou « honorer » (Williams ,1983). Au sens premier, il désigne l'action de cultiver la terre puis au sens figuré cultiver l'esprit, l'âme. Le terme latin *cultus*, d'une étymologie voisine, signifie hommage rendu à une divinité et action de cultiver, de soigner, de pratiquer un art. Ce mot «culture» communique diverses significations selon son utilisation. Pour les cultivateurs, la culture signifie prendre soin de la terre, pour les croyants, le culte signifie prendre soin de leur Dieu, pour les êtres humains, la culture physique signifie une série d'activités pour prendre soin de son corps (Coté, 2005).

Au siècle des lumières, le mot culture est conceptualisé comme terme s'opposant à la notion de nature; permettant de faire une différence entre l'animal et l'homme ayant une raison humaine. Au XVIII^{ème} siècle, en Allemagne, le mot *Kultur* s'amalgame à l'idée de nation dans son ensemble, jugée comme le sommet de la civilisation²¹.

Dans le langage courant, selon le dictionnaire Larousse, la culture se définit comme un

« Ensemble des phénomènes matériels et idéologiques qui caractérisent un groupe ethnique ou une nation, une civilisation, par opposition à un autre groupe ou à une autre nation : *La culture occidentale*. ou encore dans un groupe social, ensemble de signes caractéristiques du comportement

²⁰ J'emprunte à Marcel Rioux (1950), la distinction langue courante et langue technique. De mon côté, je dirais langue courante donc usuelle et langue spécialisée, celle liée à l'anthropologie et aux sciences sociales.

²¹ Marcel Rioux dans son texte Remarques sur la notion de culture en anthropologie, in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 4 n no 3, 1950, p 311-321 distingue culture et civilisation. Il note que les anthropologues ne donnent plus aujourd'hui au terme culture le même sens que Kultur, tel qu'employé en allemand. Il reprend le texte de Mauss pour affirmer que « Une culture, envisagée comme un tout, comprend et les faits qui sont particuliers à cette société et ceux qui sont communs à plusieurs sociétés; les deux espèces de phénomènes sont essentiellement culturels; les derniers peuvent être désignés comme des faits de civilisation » p 314.

de quelqu'un (langage, gestes, vêtements, etc.) qui le différencient de quelqu'un appartenant à une autre couche sociale que lui : *Culture bourgeoise, ouvrière.* »²²

Par ailleurs, dans le langage spécialisé, les définitions du mot culture en anthropologie sont également multiples. Selon Perrineau (1975, p.946) « étant donné la jeunesse de la science anthropologique le concept scientifique de culture est encore largement polysémique ». Je tenterai brièvement, sans être exhaustif, de parcourir les diverses définitions du mot culture selon les théories issues de l'anthropologie.

Edward Burnett Tylor, occupant la première chaire d'anthropologie à Oxford, a défini dans son livre *Primitive Culture*, 1871, le mot culture pour la première fois. La culture est alors : «cet ensemble complexe qui inclut les connaissances, les croyances, les arts, les mœurs, les coutumes et toutes autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société » (Tylor cité dans Perrineau, 1975, p. 948). Selon Coté (2005), de cette définition, il faut reconnaître à la culture son caractère appris et transmis, non figé dans le temps, vivante et constamment façonnée par ses membres.

Franz Boas, rejetant l'évolutionnisme et s'opposant à l'ethnocentrisme, produira une définition différente du mot culture. Boas développe le concept de relativisme culturel en suggérant aux anthropologues de mettre à distance leurs « a priori » culturels afin d'aborder l'Autre depuis le système de sens qui lui est propre. Il défend également le concept de particularisme historique, revendiquant le processus historique unique de chaque culture (Coté, 2005). Cet apport conceptuel permet de suite à l'anthropologie de considérer les

²² <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/culture/21072>.

sociétés et cultures comme des ensembles cohérents, comme des totalités culturelles et originales, pavant la voie au fonctionnalisme et au culturalisme.

Le courant fonctionnaliste en anthropologie, initié notamment par Bronislaw Malinowski postule que chaque phénomène culturel, chaque élément culturel (rite, habitus) remplit une fonction particulière (rite religieux réaffirmant un pouvoir politique, par exemple) qui contribue au fonctionnement du système global (Perrineau, 1975). Tout élément de la culture doit être examiné par référence à une institution, une unité d'organisation, un fait social où l'homme répond à des besoins. Ainsi toute manifestation culturelle a une utilité et possède une «fonction» présentant une part irremplaçable de la totalité du corps social et des autres faits ou institutions.

Le courant culturaliste, popularisé entre autre par les travaux de Margaret Mead, tente de donner sens à l'intégration sociale des individus (Hunt et Bonnel, 1999). Le culturalisme postule que la culture et les habitudes culturelles d'éducation influencent la personnalité de base des individus. Ainsi les valeurs fondamentales d'une société se transmettraient d'une génération à l'autre sans pour autant avoir une transmission mécanique. Cette approche permet de concevoir comment les individus, en fonction de divers facteurs, sont façonnés par diverses formules culturelles.

Le courant structuraliste, porté tout particulièrement en anthropologie par Claude Lévi-Strauss, postule pour sa part que

« toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques, au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres ». (Levi Strauss cité dans Perrineau, 1975, p. 951).

« Le terme de culture est employé pour regrouper un ensemble d'écarts significatifs dont l'expérience prouve que les limites coïncident approximativement ». (Levi Strauss cité dans Perrineau, 1975, p. 956).

Ainsi, selon Lévi-Strauss, la culture est considérée comme un ensemble d'écarts significatifs observés sur des faits ethnographiques par rapport à un autre ensemble, en sorte qu'un même individu peut appartenir à plusieurs cultures selon les échelles du découpage et de la mesure des écarts. Les diversités culturelles peuvent s'expliquer par deux raisons : l'isolement et la proximité. Chaque culture est alors modulée par un contexte géographique, social et historique particulier d'une part, et d'autre part, la proximité entraînerait des différenciations culturelles en raison d'un désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi (Perrineau, 1975). La culture est une structure transmise, inconsciente, cohérente et complexe dans son contenu.

En dernier lieu, notons le courant des *cultural studies* (*études culturelles*), apparu en Angleterre à la fin des années 1960 et dont Stuart Hall est l'un des principaux fers de lance.

« We understand the word 'culture' to refer to that level at which social groups develop distinct patterns of life, and give expressive form to their social and material life-experience. Culture is the way, the forms, in which groups 'handle' the raw material of their social and material existence. (...) Culture is the way the social relations of a group are structured and shaped: but it is also the way those shapes are experienced, understood and interpreted". (Clarke, Hall, Jefferson et Roberts, 2006, p. 4)

S'inspirant de la théorie critique²³, ce courant étudie les « cultures » populaires, minoritaires et contestataires pour décrire la manière dont les pratiques culturelles de la vie quotidienne ont une signification politique en relation avec des contextes plus larges de la vie sociale.

Au fondement de cette approche, on retrouve deux concepts phares des *cultural studies* (*études culturelles*), soit la construction culturelle ainsi que l'hégémonie (Hall, s.d.). Le concept de construction culturelle postule que de nombreuses caractéristiques sociales et culturelles influentes ne sont pas inhérentes, mais sont construites par des personnes. La compréhension du système social permet de donner du sens aux pratiques culturelles

²³ Voir à ce sujet Honneth, (2010) *Marxisme, philosophie sociale et théorie critique*.

quotidiennes et d'expliquer les raisons sociales de l'emphase culturelle de certains construits. Le concept d'hégémonie postule quant à lui que la dominance culturelle d'un groupe sur un autre est corollaire à sa dominance politique. Dans les études culturelles, l'hégémonie est un concept important dans l'exploration de la façon dont la culture dominante influence d'autres groupes, en particulier quant à la construction de l'identité et des normes sociales.

D'ailleurs, l'anthropologue montréalais Bernier (1979), réaffirme l'importance de l'idéologie et l'approche du matérialisme historique dans la compréhension de la culture.

« La culture comprend les moyens idéologiques qu'un groupe d'individus bien défini a élaborés dans son développement historique, selon ses contradictions internes, dans une situation matérielle précise ». (Bernier, 1979, p.19).

La langue, les coutumes, les rituels, la nourriture, l'habillement participent de l'idéologie, ils sont des caractéristiques ou moyens idéologiques qui sont spécifiques à un groupe et qui l'identifient.

« La culture devient donc l'ensemble des moyens matériels élaborés historiquement par un groupe précis dans une situation matérielle et sociale spécifique et par lesquels ce groupe peut être identifié ». (Bernier, 1979, p.19).

Dans le cas que je propose d'étudier, je parlerais de culture rastafarie en endossant la définition de culture du structuralisme. Les rastafaris sont un groupe qui ont des écarts significatifs observés, qui possèdent un ensemble de systèmes symboliques particuliers (assemblées particulières comme contexte rituel, chants particuliers, partage d'un langage propre, l'*Iayric*). Le courant des *cultural studies* (*études culturelles*) offre un cadre permettant d'étudier la culture rastafarie à travers sa résistance à l'hégémonie et ainsi d'approcher la culture via sa relation à l'idéologie.

Ainsi je considère la culture que j'aborde comme issue du mouvement et des positionnalités qui la portent. J'étudie les rastafaris depuis le mouvement contre-hégémonique qui les sous-tend, cherchant à mettre en lumière la culture issue de l'ensemble de personnes

unies par des horizons communs, pratiquant une négation idéologique de l'ordre établi. Le mouvement est un processus visant à transformer la société (Touraine, 1978). Dans la perspective des études culturelles, le mouvement groupant d'individus exprime leur culture :

« Groups or classes which do not stand at the apex of power, nevertheless find ways of expressing and realising in their culture their subordinate position and experiences” (Clarke, Hall, Jefferson et Roberts, 2006, p. 5).

Mais tout d'abord, pour bien cerner le concept d'hégémonie, il m'apparaît nécessaire de cerner d'abord l'idéologie.

2.3 Idéologie

Au fondement des théories modernes de l'idéologie, se trouve Marx et la discipline du matérialisme historique, posant la lutte des classes [les relations de pouvoir] comme moteur de l'Histoire et les conditions matérielles comme déterminant fondamental de la conscience des acteurs.

Dans l'introduction du second chapitre de *L'Idéologie allemande* traitant des illusions de l'Idéologie allemande et de la production des consciences, Marx (1845) propose une théorie cohérente de l'histoire où il articule l'idéologie en tant que construit historique témoignant du déterminisme des relations de pouvoir et des conditions matérielles d'existence corollaire, développant ainsi le concept de matérialisme historique. Marx cadre ainsi l'idéologie par les conditions matérielles de l'Histoire desquelles elle émerge et qui permettent son maintien, son existence, en opposition à une interprétation métaphysique de l'idéologie en tant qu'*émanente* ou *en essence*. Marx énonce que la matérialité de l'historique et ses luttes de dominance corollaires déterminent la manière dont une culture se sédimente dialectiquement au cours de l'Histoire. L'économie, le politique et l'idéologie interagissent à la structuration des êtres via

la production et la reproduction des objectivations sociales. À l'ouverture du chapitre second, traitant de la production des consciences, on peut y lire que

« La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des rapports qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que ceux-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'existence consciente et l'être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une caméra obscure, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique » (Marx, 1845, p. 17)²⁴.

L'idéologie est ainsi liée aux conditions matérielles d'existence tout comme à la position de classe. Il apparaît incontestable pour Marx que l'existence sociale détermine la conscience menant à l'idéologie et aux préoccupations historiques. L'existence est ici considérée comme fortement encadrée par les modes d'échange et de production, la division sociale du travail et les types de propriétés. Ce sont alors les lieux de signification, les systèmes socio-historiques de distinction, les lieux d'où l'idéologie est déployée et est imposée, mais également les lieux où l'idéologie est historiquement construite et donc par où elle peut être influencée, contestée ou niée.

« Cette conception de l'histoire a donc pour base le développement du procès réel de la production, et cela en partant de la production matérielle de la vie immédiate; elle conçoit la forme des relations humaines liée à ce mode de production et engendrée par elle, je veux dire la société civile à ses différents stades, comme étant le fondement de toute l'histoire, ce qui consiste à la représenter dans son action en tant qu'État aussi bien qu'à expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc., et à suivre sa genèse à partir de ces productions, ce qui permet alors naturellement de représenter la chose dans sa totalité (et d'examiner aussi l'action réciproque de ses différents aspects). [...] elle n'explique pas la pratique d'après l'idée, elle explique la formation des idées d'après la pratique matérielle; [...] par conséquent les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances » (Marx, 1845, p. 26).

²⁴ Noter que le soulignement est de moi et non de l'auteur.

Étudiant Marx avec précision, Althusser (1970) est une figure centrale du haut lieu structuraliste de la théorie marxiste, qu'il opère pour articuler nos structures d'organisation contemporaine et les relations entre les individus, l'idéologie, le symbolisme, les corps sociaux et la subjectivation. Nous nous attarderons à deux contributions théoriques importantes présentes dans l'œuvre phare *Idéologie et les appareils idéologiques d'état* d'Althusser (1970), soit l'articulation particulière du concept d'idéologie ainsi que les rôles et fonctions des divers appareils idéologiques en tant qu'agent symbolique. Selon Althusser (1970), l'idéologie en/cadre toutes et chacune des pratiques des êtres, puisqu'elle se doit d'être internalisée pour qu'un individu en devienne sujet. Ainsi, « il n'est de pas pratique que par et sous une idéologie » tout comme « il n'est d'idéologie que par le sujet et pour des sujets » (Althusser, 1970, p.45).

Il fait reposer sa conceptualisation sur les deux thèses suivantes :

1) « L'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence » (Althusser, 1970, p.38).

2) « L'idéologie a une existence matérielle » (Althusser, 1970, p.41).

Dans la première thèse, Althusser ajoute à la conception marxiste traditionnelle de l'idéologie en tant que *fausse conscience*, émanant de la culture dominante et de sa culture corollaire, l'emphase sur l'aspect symbolique [imaginaire] du phénomène et donc, des dynamiques qui lui sont propres.

Après Marx qui avait remis la conscience *sur ses pieds*, Althusser détaille l'environnement structurant dans lequel elle évolue en exposant le cadre de ses re/présentations et subjectivations, renforçant ainsi sa conceptualisation en tant que relation symbolique aux conditions matérielles d'existence.

« Toute idéologie représente, dans sa déformation nécessairement imaginaire, non pas les rapports de production existants (et les autres rapports qui en dérivent), mais avant tout le rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et aux rapports qui en dérivent. Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent ». (Althusser, 1970, p.40). .

Dans sa seconde thèse affirmant l'existence matérielle de toute idéologie, Althusser expose que chaque appareil idéologique d'État (religieux, éthique, juridique, politique, esthétique, etc.) et ses pratiques corollaires sont le fruit d'une idéologie. Inversement, les idéologies existent toujours à l'intérieur d'un appareil d'État, et de sa pratique ou ses pratiques. Les appareils idéologiques d'État sont donc relayés et organisés en fonction de l'idéologie dominante. Les idéologies, (croyances et re/présentations imaginaires des hommes issues de leur rapport à leurs conditions d'existence) sont matérialisées dans leurs pratiques, symbolisant et incarnant leur re/production. L'approche d'Althusser à l'idéologie conceptualise explicitement la relation directe entre les pratiques significatives, leurs ritualités et les appareils idéologiques. Ainsi,

« il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance ». (Althusser, 1970, p.44).

La contribution d'Althusser à Marx réside dans le fait qu'au lieu de concevoir l'idéologie comme une *fausse conscience* traduisant la réalité des hommes et leurs conditions d'existence pour l'intérêt de la classe dominante, Althusser propose de la concevoir comme un mode de relation entre les individus, la société et la culture, éminemment imaginaire, voire donc symbolique. L'idéologie ne parle pas de la réalité, mais serait la lie, le résultat de l'interprétation des interactions sociales se cristallisant en une vision du monde. En termes freitagiens (Freitag, 1984), l'idéologie est ici une objectivation de la relation historique entre

l'individu et des groupes d'individus avec des espaces normatifs et des pratiques culturelles incarnées par la ritualité et le symbolisme.

À la lumière de ces conceptions de l'idéologie, nous pouvons observer que là où Marx l'exposait comme encadrée par le mode de production de l'existence, c'est-à-dire les conditions matérielles d'existence, Althusser insiste sur l'idée que les modes de production du réel débordent l'usine et la relation à la propriété et s'ancrent dans une pluralité de corps sociaux et de relations imaginaires à la réalité. Althusser expose ainsi les appareils idéologiques d'États ayant été antérieurement soulignés par Gramsci (famille, école, religion, système juridique, incorporation éthique, canon esthétique et ainsi de suite).

La particularité d'Althusser réside dans l'ambition de théoriser la construction symbolique et le déploiement de l'idéologie comme témoin de la re/présentation des relations entre l'individu et ses conditions matérielles d'existence. Pourtant, ces relations et ces re/présentations demeurent corollaires des groupes auxquels chacun appartient dans l'organisation socio- culturelle de ces modes de production du réel.

Ces développements althussériens quant à l'idéologie trouvent écho dans l'approche et la conceptualisation théorique de Žižek (1989). Le travail de ce dernier témoigne d'une volonté d'actualiser la réflexion au sujet de l'idéologie et de la pensée critique marxiste. Le travail intellectuel de Žižek(1989) se situe à la croisée de plusieurs intersections : hégélianisme, marxisme, structuralisme *althussérien* et psychanalyse lacanienne. Žižek (1989) conceptualise l'idéologie d'une manière propre à ouvrir le débat et à permettre une théorisation à la fois plus vaste et plus dense. Pour décrire avec plus de profondeur le totalitarisme latent, Žižek (1989) articule l'idéologie tel qu'énoncée précédemment en y mobilisant des concepts propres au structuralisme lacanien tel *l'identification, le signifiant-maître, le fantasme fondamental* et le

*point de capiton*²⁵. Ainsi, le *sublime objet de l'idéologie* est ce fantasme fondamental, consistant en un scénario imaginaire permettant de sublimer l'antagonisme réel (la lutte de classe) caractérisant l'univers social. Le *point de capiton* va de pair avec l'élaboration althussérienne des appareils idéologiques puisque l'individu intègre, incarne et développe l'idéologie à travers le capitonage de son monde par l'agir de ces dits appareils.

À travers l'identification et la reproduction, ce sont le signifiant et le lieu exprimé dans une idéologie donnée qui déterminent et conçoivent sa légitimité propre. Ainsi, en dernière analyse, l'idéologie est ce qui définit *le lieu de jouissance*²⁶, un espace de plaisir légitimé dans son sens le plus large. L'idéologie définit et dynamise là où nous sommes comme il se doit. Là où Althusser(1970) voit l'idéologie comme le signifié de l'agir social - définissant chaque action²⁷, Zizek(1989) affirme que toute action considérée socialement participe à une idéologie par une relation structurelle avec les appareils idéologiques d'État. Contestant l'affirmation selon laquelle nous vivons dans une ère post-idéologique, Zizek (1989) expose comment l'époque actuelle est en fait dominée par l'idéologie de cynisme : « ils savent que dans leur pratique, ils poursuivent une illusion, mais tout de même ils sont en train de la faire »

²⁸ (Zizek cité dans Myers, 2003, <http://www.lacan.com/zizekchro1.htm>).

²⁵ Au sens propre, un point de capiton relie le fond et le recouvrement d'un objet, alors capitoné, que l'on pense à une porte ou à un fauteuil capitoné. Au sens figuré, Lacan utilise le terme pour désigner des mots ou concepts qui relient de manière forte le signifiant et le signifié, l'imaginaire et le symbolique, des mots-clefs, concepts permettant un raccourci conceptuel vers l'émotivité et l'imaginaire. Des mots déclencheurs, des mots pivots, inépuisables, parlant plus fort qu'eux-mêmes. Pensons à *Zion* ou *Babylon* pour la culture rastafarie. Zizek traduit ultérieurement ce concept en tant que *point d'ancrage* et l'utilise pour démontrer la plasticité de l'idéologie, en tant que concept. En effet, le ressenti face à des mots ou des concepts peut se renverser dans le temps, suivant le déplacement d'un point de capiton. Pensons à l'émotivité suscitée par l'emploi des termes *communiste* ou *marxiste-léniniste* selon les époques et les milieux.

²⁶ Dans son utilisation populaire, la jouissance est associée au plaisir sexuel, au coït. Tandis que dans son utilisation juridique ou philosophique, il est appelé en français, *droit de jouissance*, le droit à (une norme) plaisir et, il englobe le plaisir apporté dans une relation définie, comme un cadre de location et de la relation attendue au plaisir de l'occupant d'avoir un espace donné.

²⁷ Il n'y a de pratique que par et sous une idéologie, selon Althusser (1970).

²⁸ Écho à Marx écrivant "ils ne savent pas pourquoi ils le font, mais tout de même, ils le font".

S'appuyant sur l'image althusserienne de la ritualité comme participant à l'incorporation et à la reproduction de la structure des croyances et de la représentation, Zizek (1989) souligne que l'idéologie, tout en dynamisant la construction du cadre culturel qui détermine les valeurs des choses et des êtres, nécessite une forte dose de croyance, de confiance, et d'engagement. Elle est ainsi structurée de manière à évacuer les incertitudes et tensions, à minimiser la complexité du réel, spécialement dans sa relation conceptuelle avec les *autres*.

En raison de la manière dont l'idéologie re/présente l'identification et la relation des hommes dans une société donnée, elle cadre culturellement ce qui, de fait définit les autres individus, communautés et appareils idéologiques d'État en tant qu'Autre, comme notre monde ou comme essentiellement distinct. Socialement et culturellement parlant, l'idéologie est en relation explicite avec la définition des processus d'incorporation et d'exclusion, des lois et frontières corollaires concernant sa gestion (Est-ce franchissable? Quels seuils définissent les limites de notre monde? Quand et à quels coûts seront-ils reconnus comme faisant partie de « notre » monde?). Cela implique également que l'idéologie définit ce qui est permis dans notre rapport aux autres et ce qui est attendu de nos relations sociales. « L'idéologie est ce moment dans lequel l' « être » déterminé de l'activité, du rapport au monde, leur est assigné comme un « devoir-être » (Freitag, 1984, p.210)

Freitag (1984) articule l'idéologie comme suit :

« Elle seule réalise l'ancrage des objets « abstraits » et de leur signification « différentielle » dans l'effectivité positive d'un rapport concret au monde, en tant que mode d'être et de reproduction d'un « être » concret (animal, homme, société) dans le monde, dans son monde. Elle est le cordon ombilical qui rattache toute abstraction à la « matérialité » de la « chose » telle qu'elle est en fin de compte appropriée et consommée. (...)En d'autres termes encore, l'idéologie est la manifestation du « désir » qui anime et module l'action dans son mouvement intentionnel vers l'objet ». (Freitag, 1984, p.245).

Dans ce sens, pour paraphraser Althusser, nous pouvons avancer qu'il n'y a de vérité que par et sous une idéologie. Selon Freitag (1984), c'est par l'idéologie que le rapport d'un monde

aux valeurs et à la vérité essentielle est à la fois déterminée et déterminante. La vérité est ainsi conçue comme une essence normative de la chose, déterminant l'intention qui la vise. « L'idéologie effectue donc un déplacement du lieu de la vérité en attribuant à l'essence même de la chose ce qui appartient d'abord, à la concrétude et à la matérialité donnée du rapport particulier dans lequel la chose est appropriée » (Freitag, 1984, p.206).

C'est précisément là où l'idéologie remplit sa fonction et produit son effet, qui est de « faire entrer la chose même dans le procès de la reproduction de l'action, qui est de faire de la chose non seulement le terme de l'action, mais la médiation de la reproduction » (Freitag, 1984, p.243). Dans cet acte de l'idéologie, un moment de la détermination de la relation au monde façonne un « être » dans un « devoir-être ». Ce moment encadre le processus de reproduction de l'idéologie. Cette dernière se re/produit elle-même dans l'appropriation, en définissant un « devoir-être » participant dans une relation donnée au monde. Pour résumer cette relation entre idéologie et vérité, force est d'admettre qu'elles sont intimement liées. L'idéologie structure donc la vérité ainsi que l'appropriation/définition du réel. C'est à travers l'idéologie que les objets se voient dotés d'une signification et que les normes sont déployées et reconnues dans un rapport à la vérité essentialisée, naturalisée. En des termes marxistes, ces *vérités idéologiques* sont normées, confirmées et essentialisées à travers les conditions matérielles d'existence, le cycle de la distribution et de la division sociale du travail, tandis que dans une perspective althussérienne, le processus de la vérité est corollaire aux appareils idéologiques d'État.

2.4 Hégémonie en tant qu'idéologie naturalisée

Dans son sens commun, le terme *hégémonie* réfère souvent à un pouvoir caché, une main invisible tirant secrètement les ficelles et déformant les pensées et les consciences.

L'hégémonie est rarement définie et articulée théoriquement si j'en juge l'usage commun que l'on en fait, souvent confondue avec l'imposition du pouvoir. Par conséquent, ce terme « hégémonie » pourrait facilement être saisi comme une traduction contemporaine du terme "idéologie". Alors qu'est-ce qui distingue l'hégémonie de ce que nous connaissons en tant qu'idéologie ?

Succinctement, le terme hégémonie provient du grec *hegemon* qui signifie diriger et par extension représente un pouvoir d'attraction, d'ascension, ainsi que plus largement, réfère aux milieux de ceux qui dirigent, de ceux par qui ça se passe. *Hégémonia* désigne en grec ancien le concept de suprématie (Williams, 1983).

L'utilisation moderne du terme nous vient d'Antonio Gramsci (1920). Ses écrits du début du XX^e siècle tentent de répondre au constat d'échec de la révolution prolétaire. L'hégémonie peut alors être conçue comme une idéologie naturalisée ayant acquis une position politico-historique permettant l'économie d'un débat, allant de soi, dont les supporteurs ne sentent plus le besoin de se justifier, de ne pas fournir d'explication. Ceci signifie un moment historique et un positionnement politique où certaines structures de vérité définissent, encadrent et dynamisent la re/présentation que les hommes ont dans leur rapport au monde et face à leur condition d'existence. Ces structures de vérité sont largement reconnues et incontestées, prises comme normales, comme lois naturelles, comme allant de soi. En d'autres mots, l'hégémonie est la posture triomphante/dominante de l'idéologie.

Gramsci (1920) nous enseigne que l'hégémonie est produite et maintenue par un bloc historique et par des rapports de forces politico-économiques données. Un bloc historique est ici considéré en tant qu'union de forces sociales détenant le *leadership* moral, intellectuel, culturel, politique, par-delà des simples intérêts économiques. Selon Gramsci, le bloc

historique triomphant est toujours l'union de certains appareils idéologiques ou, plus précisément, de certaines franges (groupes, couches) idéologiques actives dans un certain nombre d'appareils idéologiques. Ce n'est pas suffisant de décrire un moment historique d'une union politique lors d'un travail idéologique impliquant un appareil²⁹. Pour être précis, il nous faut comprendre et décrire quel groupe idéologique est capable de gagner une influence dominante dans un appareil donné, et comment ces différents appareils convergent dans l'action historique et dans le processus normatif³⁰.

Durant ces moments historiques, divers groupes d'intérêt à l'intérieur des organisations de la société forment un bloc, cherchant à consolider une dominance leur permettant de naturaliser leurs positions idéologiques en tant que vérité triomphante, incontestable, et en tant que structure de pensée et d'action tranchante, ayant résolu des problèmes historiques (contradictions politiques et antagonismes de classes). Cette superstructure idéologique gagne une position hégémonique par le déploiement, la re/production et la reconnaissance de l'ordre social et, en dernière instance, dans son rapport au monde. L'hégémonie, c'est l'imposition du devoir sans force physique. Cette structure de la vérité devient alors en mesure de maintenir son influence sans être publiquement questionnée de l'intérieur, depuis ses champs d'influences.

« Ce qui apparaît est bon, ce qui est bon apparaît » (Debord, 1967, p.13)

Grâce à la reconnaissance et sa légitimité ritualisée, la puissance hégémonique est symbolisée en tant que l'incarnation d'une acceptation généralisée et le sens commun de

²⁹ Par exemple, l'implication de l'église, de l'armée et la haute finance lors du coup d'État au Chili de 1973.

³⁰ Par exemple, les groupes de gauche et pro-Allende étaient présents dans chacun des appareils idéologiques mentionnés ci-dessus et furent certainement en tête des listes de ceux ayant été envoyés au stade ou ayant disparu.

masse. Ce moment --où l'idéologie d'un groupe historique cadre et définit la vérité, les normes et les relations naturalisées à travers des actions de médiations symboliques --expose ce que Freitag (1984) définit comme un moment de détermination où le rapport au monde façonne un «*être*» dans un «*devoir-être*». Avec son mouvement, ce groupe historique consolide sa position hégémonique de par ses victoires (reconnaissance et acceptation) en même temps qu'il re/produit son «*devoir-être*» propre. Il développe ainsi un rapport à la société où cette *tête* travaille à recadrer les fonctions et valeurs des *organes* (les rapports de forces institutionnelles entre les différents appareils idéologiques d'État) d'une part et d'autre part à exercer l'influence qu'il veut entretenir avec le *corps* social, la masse. La position hégémonique est atteinte lorsque le programme idéologique et la transformation dans le sens de l'histoire visant la représentation des rapports entre les hommes et le monde apparaissent comme une chose normale, comme la manifestation des lois naturelles. L'hégémonie est la domination idéologique d'une classe sur une autre. Une hégémonie accomplie mystifie les peuples, en occultant les causes des inégalités. De ce qui vient d'être décrit, le nationalisme est une des manifestations de la position hégémonique d'un groupe historique qui peut être largement étudié (Worsley, 1997).

Pour citer un exemple, pensons à quel point depuis la guerre froide, le bloc historique capitaliste essaie de convaincre qui veut l'entendre que l'homme égoïste, compétitif et sans compromis³¹ est le simple reflet de la pure nature humaine. Ce bloc historique voudrait que tous acceptent et intègrent cette idée que le système en place est l'unique solution réaliste et possible d'un réel système social, la culture humaine authentique. Ceci suggère implicitement que ceux qui sont à la tête de ce système, ceux qui ont acquis ou hérité d'une position enlignée

³¹ Pourtant façonné, développé et maintenu par l'ethos capitaliste

au « *devoir-être* » triomphant sont plus que légitimés dans leurs pratiques puisqu'il n'y a pas d'alternative, que c'est la seule *vraie* structure. Les groupes subordonnés à cette culture n'auraient d'autre choix que d'accepter leur destin et de fait, acquiescer à la reféodalisation du monde (Ziegler, 2005). Ainsi, au Moyen Âge, un bloc historique s'appuyant sur la monarchie, le clergé, les nobles et les propriétaires terriens, appuie sa position hégémonique sur une structure de pouvoir témoignant de l'ordre naturel des choses, mythifiant ce bloc historique en tant qu'envoyés de Dieu.

Tandis que Marx pose la manière par laquelle les appareils d'État sont toujours utilisés dans l'intérêt de la classe dirigeante, qu'ils leurs servent de relationniste publique, Gramsci articule comment, à travers l'histoire et l'économie politique, les groupes d'intérêt peuvent former des blocs et prendre le contrôle de différents appareils idéologiques, jusqu'à ce qu'ils deviennent dominants en tant que classe dirigeante. Pour que l'idéologie féodale acquière une position hégémonique, elle dut suivre un cheminement socio-politique similaire à ceux utilisés par le groupe historique qui les renversa; la bourgeoisie et son idéologie triomphante, le capitalisme. Le mouvement historique de l'idéologie, ses structurations de vérités et rapports normés au monde peuvent sembler limpides lorsque décrits à partir d'une distance respectable, puisqu'alors mythifiés. Ils sont beaucoup plus difficiles à saisir lorsqu'ils agissent sur l'imaginaire qui nous entoure et les structures de représentations que nous côtoyons.

2.5 Mouvement contre-hégémonique

L'hégémonie étant l'expression triomphante et l'expression d'une idéologie naturalisée, un mouvement contre-hégémonique se conçoit en tant que négation dialectique de cette naturalisation, s'attaquant de fait à l'idéologie la sous-tendant. C'est une forme de résistance à

l'égard des modes de penser et de faire des dominants. Cette négation peut être l'œuvre de tous groupes ou manifestations culturelles qui se positionnent eux-mêmes en tension avec la naturalisation d'une idéologie, ou qui interpellent le bloc historique en position de dominance et ses sympathisants. Voyons maintenant comment peut se décliner cette négation.

Dans une perspective freitagienne (Freitag, 1984), la fonction et l'effet de l'idéologie s'opèrent par appropriation conceptuelle de toutes choses par le procès de la production des significations, les transformant en une médiation de la reproduction. Un mouvement contre-hégémonique se doit donc d'œuvrer explicitement à la négation des médiations soutenant le cadre normatif, le « *devoir-être* ». Comme l'idéologie est ce moment dans lequel un « *être* » se voit déterminé comme un « *devoir-être* » et qu'il n'y a de vérité par et sous une idéologie (Althusser, 1970), pour être efficace, ces contre-mouvements devront développer une *autre* idéologie, d'autres *points d'ancrages au réel*. Pour atteindre cette position, les sujets d'un mouvement contre-hégémonique devront pouvoir lever l'ancre et ici réside notre intérêt. Comment peut-on déployer l'antithèse d'une idéologie naturalisée ?

Prenons d'abord un dernier détour conceptuel via le concept gramscien des *deux révolutions* (Gramsci, 1920). Selon Marx, l'idéologie est directement liée à la condition matérielle d'existence et au mode de production et de propriété, tous impliqués dans la structure de re/production du capital. Dans une approche marxiste orthodoxe (Bensaïd, 2009), un parti révolutionnaire historique se devrait de nier l'idéologie capitaliste par la prise de possession des moyens de production et l'instauration d'une dictature du prolétariat. Gramsci, héritier d'une culture révolutionnaire italienne dynamisée par la guerre constante et un travail politique ayant marqué l'histoire du territoire italien pendant une période importante du

moyen âge à la modernité³², articule concrètement la proposition léguée par Marx. Pour Gramsci (1920), le programme révolutionnaire de la prise des moyens de production est tout simplement la matérialisation signifiant que la révolution a été un succès, c'est en fait la deuxième révolution. La première révolution est beaucoup plus complexe, car elle ne concerne pas seulement la possession des lieux sociaux de production et de distribution, mais principalement la culture et l'imaginaire; la relation des Hommes face au monde, aux vérités données, aux normes, à l'idéologie d'un lieu et d'un temps. Pour le paraphraser, lorsque la révolution de l'esprit est atteinte, la révolution matérielle est sa manifestation directe. Comme Freitag (1984) l'expose également, la production des significations sera toujours ce qui détermine la re/production d'un ordre donné par le langage de sa médiation. Dans cette perspective, conquérir *la tête* (la direction) dérive de la prise de possession des Appareils Idéologiques d'État et ses institutions depuis l'idée de conquérir la pensée des masses avec un programme révolutionnaire d'émancipation. Pourtant, nous sommes en mesure de théoriser ce mouvement de tension culturelle qu'à partir des probables émiettements par où l'hégémonie perdrait son emprise et sa force sur l'esprit des gens.

La révolution imaginaire implique un déplacement dans la structure de sens et d'actions significatives, une parallaxe (Zizek, 2008). Le déploiement culturel de la négation d'une idéologie naturalisée œuvre alors à symboliser l'altérité et affaiblit l'hégémonie en place. Cette violence polie (Planno, 1969), la perturbation symbolique participe à contester culturellement le cadre idéologique de l'ordre normatif, ce « *devoir-être* » perçu par la majorité des gens comme des lois naturelles ou l'ensemble de lois socialement légitimées.

³² Un contexte de contestation constante de la légitimité des souverains par d'autres seigneurs aspirant à devenir prince et roi qui ont aussi inspiré la réflexion de Nicolas Machiavel (1515), dans *Le Prince*.

Cette perturbation initie la parallaxe et dénature l'ordre normatif, témoignant ainsi d'un déni de reconnaissance de la relation hégémonique en place. Cette non-reconnaissance, objectivée par la symbolisation, est nécessaire au moment dialectique, la culture se définissant en tant que cadre de reconnaissance (Dionne, 2004). Ainsi donc, en contestant ou niant une reconnaissance traditionnellement donnée, la posture de contestation s'adresse à l'Autre, la culture, le « *devoir-être* », l'hégémonie. De la même manière que l'idéologie détermine un rapport au monde, tout en étant déterminée par lui, la culture détermine la structure tout en étant déterminée par elle³³.

La question qui demeure alors en suspens concerne le tropisme de la négation. La façon dont l'anti-thèse idéologique se pose, se déploie et théorise les forces contre lesquelles elle s'édifie, est fondamentale, tout comme ses ascendants mythiques, puisque ces derniers révèlent les carrefours intersubjectifs à partir desquels seront générés ses points de capitons culturels. La relation entre imaginaire et politique trouve écho auprès de deux penseurs via l'*atopie* de Barthes (1975) et l'*hétérotopie* de Foucault (1967). Je présenterai brièvement ces concepts.

L'étymologie du mot *atopie* vient du grec *a* – privatif, sans – puis de *topos* – lieu et se comprend donc comme sans lieu ou comme *déplacé*. Barthes (1973) puis Poulussen (2010) décrivent l'*atopie* comme un espace où l'on peut subvertir avec les éléments du discours dominant.

« La lutte sociale ne peut pas être réduite à deux idéologies rivales, c'est la subversion de toute idéologie qui est en cause. Ceci se fait non par destruction mais par vol : en ne détruisant pas, mais en volant un vieux « texte » et des éléments de discours, la culture, la science et la littérature se brisent et se dispersent d'une manière telle que les biens volés sont dissimulés. Ces actions perturbent le discours dominant, ce qui signifie que penser en dichotomie est un sabotage et anime le processus d'exclusion de

³³ Développé a) par Sigmund Freud (1934) dans *Malaise dans la civilisation* b) et par Herbert Marcuse (1963) dans *Éros & Civilisation*.

certaines choses ou de groupes. En perturbant le discours dominant, des discontinuités surgissent et font on fait de la place à des actions émergente ». (Barthes cité dans Poulussen, 2010, http://listpat.medialoperations.com/2010/05/05/creating_the_difference.html)

Selon Barthes (1973), l'idéologie est ainsi bâtie sur les éléments d'une précédente où le sens appartenant à l'une n'est pas disparu mais s'est fait dérober, déplacer. Le mythe nous vole, reprenons au mythe ce qu'il nous a dérobé. D'Hegel à Freitag en passant par Althusser, il est établi que l'idéologie tend à tout déterminer et que l'anti-thèse est le moment de négation dialectique de cette idéologie. Serait-elle la conception à partir de laquelle une autre idéologie peut elle-même se déployer historiquement qu'elle nécessiterait tout de même un véhicule de diffusion, un lieu³⁴ d'où prendre corps.

L'hétérotopie de Foucault (1967,1994) nous éclaire sur les dynamiques de ces « ailleurs de l'intérieur, ces espaces autres » d'où une subversion idéologique peut prendre corps. L'hétérotopie est un lieu physique incarnant l'utopie et permettant à l'utopie de s'incarner. C'est un espace autre permettant à la culture et l'imaginaire de contester l'Autre symboliquement. Ce lieu se veut aparté, il est un lieu constituant une certaine négation de la société et de son idéologie. Ici il faut comprendre que cette position théorique se revendique de la philosophie hégélienne et de l'approche structuraliste. Dans cette perspective, un espace hétérotopique n'a pas besoin d'être absolument *autre* ou *distinct* pour être observé, ou disons, qu'il peut être observé à partir des particularités symbolisant un certain espace comme dynamisé par l'altérité et la subversion identitaire. Dans les mots de Foucault (1994, p.755), ces espaces sont « la manifestation d'une sorte de contestation mythique et réelle de l'espace dans lequel nous vivons ». Cet espace-temps spécifique, défini comme hétérotopies, est la capacité de juxtaposer dans un même espace de nombreux lieux généralement donnés pour

³⁴ Au sens anthropologique d'espace investi de sens et de représentation, signifié et signifiant voir Marc Augé (1992).

incompatibles par la culture dominante. Ces espaces sociaux et culturels sont renforcés lorsqu'ils parviennent à générer une rupture avec le temps réel, une *hétérochronie*.

« L'hétérotopie se met à fonctionner à plein lorsque les hommes sont dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel; on voit que le cimetière est bien un lieu hautement hétérotopique » (Foucault, 1994, p.757).

« Les hétérotopies ont une fonction culturellement structurante se déployant entre deux pôles, soit des hétérotopies d'illusion ou de compensation. Ou bien elles ont pour rôle de créer un espace d'illusion qui dénoncent comme plus illusoire encore tout l'espace réel, tous les emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée [...] ou bien, au contraire, créant un espace, un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon. » (Foucault, 1994, p.759).

Les hétérotopies sont directement dynamisées par leurs rapports aux signifiants-maîtres d'une époque et conséquemment, par la structuration idéologique de l'espace et du temps. Foucault les définit par leur fonction et leur effet comme étant un espace d'altérité, comme étant un lieu déterminé et déterminant dynamisé par l'altérité, par une contre-identité comme négation de l'éthos balisant les actions significatives ainsi que l'essentialisation de la vérité. Les hétérotopies peuvent être comprises comme un espace de symbolisation de la non-reconnaissance de l'identité hégémonique, comme un dispositif d'objectivation symbolique de la négation d'une idéologie (Freitag 1984). Ainsi, le lieu hétérotopique se conçoit comme étant dynamisé par le processus de dé-naturalisation d'un ordre normatif idéologique et son « *devoir-être* » corollaire. Donc, ces hétérotopies œuvrent à rendre possible une rupture dans la production des significations ainsi que dans la négociation socio-culturelle de la reproduction médiatisée. Cette négociation peut alors revêtir diverses formes allant d'une contestation timide à une négation radicale.

Il serait intéressant d'étudier les relations que les sujets de ces *autres espaces* entretiennent avec leur point d'ancrage initial, l'idéologie de leur tradition. Nous pourrions concevoir une approche facilitant après d'eux l'expression de l'évolution historique de leur praxis en relation avec ces espaces hétérotopiques.

Comment une relation donnée à l'idéologie développe-t-elle la participation à un lieu hétérotopique?

Comment un moment hétérotopique influence le capitonnage de l'idéologie sur sa culture, ses expressivités et sa vie de tous les jours ?

Ces lieux et moments hétérotopiques dynamisent-ils la volonté des sujets à transformer son univers hégémonique en quelque chose d'autre ou agissent-ils davantage comme compensation à un certain malaise socio-idéologique et participent-ils alors au maintien de l'ordre normatif établi comme il est là?

Autant de questions que je me suis posé lors de mes observations sur le terrain et qui participent à la trame de mon travail ethnographique.

En résumé, la présentation des concepts d'idéologie, d'hégémonie et d'hétérotopie s'est faite pour articuler en détail mon hypothèse concevant le mouvement rastafari en tant que mouvement contre-hégémonique. Il semble en effet que le mouvement rastafari s'est déployé depuis une résistance face aux « *devoir-être* » de l'idéologie coloniale, une résistance se faisant un point d'honneur de nier toute *naturalisation* de cette idéologie, d'où le titre de ce document : *Rastafaris - Dans les poumons de l'hégémonie*. J'espère avoir démontré de manière convaincante par l'étude de son contexte historique comment le mouvement rastafari s'est constitué en ré/unissant plusieurs lieux de négation de l'idéologie dominante, déployant un espace nouveau de symbolisation de la non-reconnaissance de l'hégémonie, comme déterminant mythique de l'objectivation symbolique de l'anti-thèse de l'idéologie dominante issue de la colonisation britannique présente en Jamaïque. Enfin, les concepts d'espaces Autres, d'ailleurs, largement décrits par Foucault permettront d'apporter un éclairage à mon analyse des assemblées Nyabinghi.

2.6 Langage en tant que lieu de dialectique de la reconnaissance

Les rastafaris ont développé à travers l'Histoire une série de stratégies et de rhétoriques langagières uniques qui leurs sont propres. L'*Iyaric*³⁵ permet aux adhérents de déployer leur altérité tout comme de s'attaquer à l'idéologie présente sous forme naturalisée dans le langage. Le langage est un lieu de l'idéologie. Il est ainsi un élément permettant une distinction entre soi et les autres, tout comme il permet une distanciation marquant son territoire symbolique face à l'idéologie coloniale jamaïcaine.

Sans prétendre mobiliser les concepts de l'ethnolinguistique qui étudie la variabilité linguistique à travers les différents groupes sociaux, je voudrais discuter de quelques éléments essentiels définis par certains comme les défis à cerner l'essence d'une langue et les précautions à interpréter une langue autre que la nôtre. Leavitt (2014) précise que le langage qu'un groupe parle repose sur des facteurs tels la situation historique, les attentes et les besoins du groupe. La place de l'anthropologue dans cette tâche est de faire ressortir "le monde" dans les "mots" à travers la traduction du contenu à la lumière d'éléments contextuels et stylistiques. Le mot traduit doit représenter l'emploi du terme pour les utilisateurs. Il importe de connaître « leur monde » c'est-à-dire leur vision du monde, leur perceptions du temps, de l'espace, des antagonismes qui sont les leurs tout comme leurs sacralités.

Mon intérêt n'est pas une étude linguistique exhaustive de l'*Iyaric* mais d'étudier les manières dont on le parle, son usage, faisant ressortir la négation, l'opposition tacite aux normes de la culture dominante. Ainsi, la langue sera étudiée à la lumière du contexte idéologique et de la matérialité de sa structuration. Dans ce sens, il m'apparaît opportun d'utiliser l'approche de la dialectique de la reconnaissance.

³⁵ *Iyaric* est le nom donné au langage parlé par les rastafaris. Ce terme est une fusion des termes Amharique - langue officielle d'Éthiopie - et du pronom de la première personne du singulier en anglais - I.

Le concept de dialectique de la reconnaissance permet de mieux comprendre le langage en tant que lieu de l'idéologie et donc aussi en tant que lieu d'une contestation de l'hégémonie.

La dialectique de la Reconnaissance chez Hegel puis la dialectique intersubjective chez Lacan typifient les modalités de reconnaissance en deux pôles; à un pôle la Reconnaissance Maître-Esclave, à l'autre pôle la Reconnaissance Égalitaire (l'idéal moderne des lumières, du projet républicain et du discours démocratique) (Abid, 2012 ; Clain, 1997 ; Dionne 2004 ; Honneth, 2006 ; Lacan, 1966 ; Safalte, 2002).

« Les êtres humains ne deviennent des « sujets », au sens d'une prise de conscience de leurs propres droits et responsabilités, qu'en étant assujettis à un système de règles pratiques d'attributions leur conférant une identité sociale ». (Abid, 2012, p.16)

Selon Hegel, la conscience de l'Homme réside dans son désir d'être reconnue par l'Autre (Clain, 1997). « La conscience de soi est en soi et pour soi en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu » (Hegel cité dans Dionne, 204, p.62).

L'édification du Soi repose inmanquablement sur l'environnement social dans lequel l'être évolue. Chaque rencontre entre un être et les autres se cumulent (s'accumulent) et fondent en somme les médiations de la reconnaissance de cet être envers la société (l'Autre) et vice-versa. Les rapports intersubjectifs (c'est-à-dire le processus de structuration de la conscience de soi par son rapport à autrui, permettant au Soi de tendre vers un contact avec l'Autre) servent ainsi d'écran, de médiation aux rapports sociaux.

Je postule que la Reconnaissance Égalitaire (réciproque) comme forme idéale-typifiée d'intersubjectivité se constitue en négation, en antithèse de la dynamique de Reconnaissance Maître-Esclave, malencontreusement première. Cette tension entre ces modes d'intersubjectivité permet d'articuler les dynamiques mises à l'œuvre dans le matérialisme

symbolique propre au mouvement rastafari, observé dans ce document sous l'angle des assemblées Nyabinghi ainsi que du langage dans les sections relatant les résultats.

Bien que la littérature (Clain, 1997 ; Dionne 2004 ; Honneth, 2006) dont sont issus ces modèles postule un horizon du monde de vie au sein duquel les êtres sont subjectivement morcelés, incomplets, en attente d'une reconnaissance impossible, compromis dans un pacte symbolique qui les surpasse, le mouvement même de ces approches (dialectique de la reconnaissance, psychanalyse, théories de l'intersubjectivité) ne vise-t-il pas à dépasser ces contraintes ? Je mobiliserai donc intentionnellement un idéal utopiste pour simplifier les problématiques éminemment complexes de la situation étudiée en tant que phénomène d'analyse.

Signalons que cette modélisation établit une différenciation entre ce *Je* – la conscience de soi « en soi, existence immédiate et singulière de la conscience comme désir [...] en tant qu'il est un désir qui ne se « connaît » pas - et le *Moi* – la conscience de soi pour soi, conscient de sa propre réflexion [...] présent à lui-même dans son mouvement de reconnaissance » (Dionne, 2004 p.63). Observons les moments de cette dialectique de la reconnaissance, ici présentée sous sa forme idéale-typique à la lumière de ses implications dans la sphère des interactions symboliques.

(1) « Le premier moment de la dialectique de la reconnaissance est un mouvement de reconnaissance immédiate de l'autre. Le Soi reconnaît immédiatement quelqu'un qui est là, devant lui ». (Dionne, 2004 p.64) Ce Soi est de même reconnu par l'autre et donc *Je* se trouve sur un pied d'égalité avec l'interlocuteur *Tu*. Les deux interlocuteurs communiquent par l'intermédiaire de médiations symboliques horizontales. La forme la plus manifeste et

distincte est le langage parlé, bien que ses ramifications et la résonnance face à l'écran de nos projections/interprétations soient infinies.

La figure 1³⁶ montre que la première *Je* et la deuxième *Tu* personne du singulier interagissent par le biais de médiations symboliques (le petit *m* encerclé). C'est là le début, l'enfance de la reconnaissance ; deux interlocuteurs s'adressent l'un à l'autre par l'établissement d'un cadre symbolique comme *allant de soi*. Dans ce cadre idéal, il y a réciprocity entre l'estime que le *Je* a de lui-même (la valeur qu'il s'attribue) et l'estime des autres à son égard.

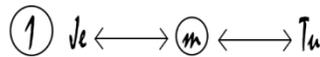


Figure 1 : Enfance de la reconnaissance

(2) Le second moment décrit « le mouvement par lequel le Soi se reconnaît comme un Ego [et] par lequel la conscience de soi reconnaît l'Autre dans le réel de son altérité ». (Dionne 2004, p.65). La répétition et l'accumulation de ces interactions (médiations) auprès de multiples interlocuteurs dévoileront au sujet la tension entre l'estime/la valeur qu'il s'accorde et celle qui lui est reconnue par les autres³⁷. Ce mouvement pose chez le sujet le germe d'une référentialité archétypale, de personnages sociaux balisés par la culture (Adulte/Enfant, Homme/Femme, Gentil/Méchant, Familier/Étranger, Sage/Fou etc.). Au cumul de ces interactions médiées, les tensions intersubjectives chercheront un apaisement dans les fondements du sentiment de culture, de société, d'ordres appréciatifs et normatifs, sédimentant

³⁶ Les schémas sont ma propre interprétation du phénomène. Ils trouvent écho à un schéma établi par Dionne (2004) pour expliquer la dialectique intersubjective de Hegel et le « L » de Lacan.

³⁷ Notons par ailleurs que c'est là que l'utopie se renverse, aboutit en quelque sorte, puisque ce moment d'équilibre atteint des parties et des forces en présence et mène à ce qu'Hegel qualifie de *fin de l'histoire*, Lacan de *Mort du Sujet*, le christianisme de *fin du monde*. D'où notre parti pris pour une lecture dialectique, permettant de voir venir les tensions et les dynamiques en présence sans imaginer qu'elles ne seront jamais autre chose que *poursuivies*.

ces sentiments en un grand autre, la *Société* (Freitag, 1984) l'*autrui généralisé* (Mead, 1963), l'*Autre* (Lacan, 1956).

Alors que dans le moment représenté par la figure 1, la première et la deuxième personne du singulier, *Je* et *Tu*, agissent sur la médiation autant que celle-ci agit sur leurs interactions (la figure 1 indiquant l'affluent du *Je* et du *Tu* sur les médiations ainsi que l'affluent des médiations sur le *Je* comme sur le *Tu*), la figure 2 présente une complexification de cette dynamique par l'entrée en scène de deux produits de la médiation, le *Moi* et l'*Autre*. « Dans la mesure où [la conscience de soi] se récupère non pas comme un Soi mais comme un Ego, c'est-à-dire comme pur mouvement de reconnaissance existant pour lui-même, la conscience de soi abolit son identité immédiate, abolit cette singularité de l'objet projeté en l'autre qui la caractérisait comme singularité » (Dionne, 2004, p.65). Ce déplacement de la médiation symbolique mène le *Je* à s'exprimer au travers du *Moi*, cet Ego archétypal, en cherchant à s'inscrire en des schèmes de valeurs perçues comme estimées, désirées, souhaitables. Ce faisant, ce mouvement de la *conscience de soi* témoigne de la tension produite par le cumul des interactions et perçue comme la présence d'un tiers symbolique, ordonnant le cadre de reconnaissance, l'*Autre*.

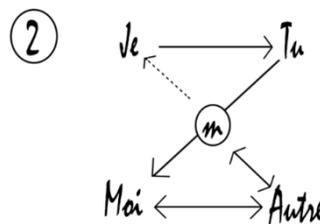


Figure 2 : Dévoilement du *Moi*, cet Ego archétypal et de l'*Autre*

(3) Le dernier moment de la dialectique de la reconnaissance est « un mouvement de reconnaissance de soi *par* l'Autre » (Dionne, 2004, p.66). Non seulement la subjectivité du *Je* est-elle prise en charge par l'univers symbolique qui régule les interactions entre l'Ego archétypal du *Je* – le *Moi*, les *autres* et l'Autre sociétal, mais de surcroît elle y est assujettie, déterminée. « En tant que *désir du désir de l'Autre*, la conscience de soi en soi (le *Je*) se creuse donc progressivement une intériorité réflexive en faisant sienne les normes de la reconnaissance réciproque provenant de la reconnaissance d'autrui ». (Dionne, 2004, p.66.)

Dans ce dernier moment représenté par la figure 3, de nombreux changements de dynamique soulignent les déplacements relationnels à l'œuvre. La conscience de soi opère maintenant principalement depuis la *conscience pour soi* - le *Moi* – et devient le lieu privilégié des interactions du soi avec le monde. La *conscience en soi* – le *Je* – s'en trouve isolé, réduit à n'être ni plus ni moins qu'une *camera obscura*³⁸ de ces interactions. Les relations entre le *Je* et le *Tu* sont désormais hachurées, incomplètes, ce dernier, le *Tu* s'adressant au Soi logé dans l'Ego archétypal du *Moi*. La structure d'interaction du Soi avec son monde est désormais assujettie à l'ordre symbolique de l'Autre, n'ayant plus alors d'emprise que par le biais des médiations symboliques, des « signifiants de la reconnaissance réciproque, à savoir le langage ou tout autre symbole communément reconnu dans le lien social » (Dionne, 2004, p 66).

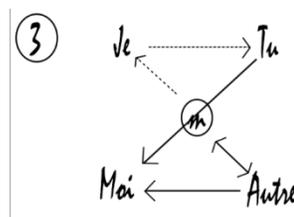


Figure 3 : Assujettissement du Soi à l'ordre de l'Autre

³⁸ Littéralement chambre noire, le terme *camera obscura* renvoie à l'ancêtre de la caméra et au phénomène physique sur par lequel cette dernière opère. Dans le cas qui nous occupe, la conscience en soi est cette chambre noire, cet écran sur lequel se projette le réel réfléchi par les médiations symboliques.

Ainsi ce cadre intersubjectif idéal permet une utopie idéal-typique qui est en même temps l'horizon de nombreuses dystopies³⁹ puisqu'elle implique un abandon du sujet à une régulation englobante, triomphante. Nombre d'utopies positives peuvent également se révéler effrayantes. C'est la *Fin du Monde* des Chrétiens, la *Mort du Sujet* lacanienne, la *Fin de l'histoire* hégélienne. C'est l'horizon des univers totalitaires, de toute hégémonie complète et aboutie. C'est la dystopie à laquelle résiste la culture rastafarie comme tant d'autres cultures contre-hégémoniques de par le monde.

Cette résistance s'énonce, s'articule en refus ; refus de la valeur attribuée symboliquement, de l'appréciation socialement reconnue au *Je*, refus du biais dans la médiation symbolique naturalisant la culture hégémonique comme désirable et dévaluant les autres formes d'identités comme, refus de l'abandon de *Soi* corollaire de l'englobement des protocoles méditatifs par l'univers symbolique hégémonique.

Mon analyse d'une dialectique intersubjective contre-hégémonique pose cet horizon des refus de l'englobement, de l'assujettissement (utopie/dystopie) comme pierre d'assise, comme dynamique fondamentale des mouvements culturels qui animent le modèle et les tensions intersubjectives subséquentes.

Il me semble évident que la tension subversive émane du refus d'une dynamique de Reconnaissance Maître-Esclave et non d'une reconnaissance réciproque (qui n'est au final qu'un horizon inatteignable). Il n'en demeure pas moins que cet équilibre imaginaire étant présent tant dans les justifications des maîtres que lors de la subversion des esclaves, il semble important de souligner son existence, soit-elle d'importance purement symbolique.

³⁹ *L'opposé d'une utopie*

Les dynamiques intersubjectives des Maîtres sont mises en abyme, se déposent, se justifient par un horizon de réciprocité futur, de *marche vers l'égalité*. Les violences symboliques ont ainsi toujours été compensées par une justification du genre civiliser les sauvages, sauver les âmes perdues, évangéliser les païens, quand nous serons tous égaux, enfin tout ça sera différent.

Pour leur part, les esclaves, en refusant le rôle et la position qu'on leur assigne, ne peuvent que justifier la marche à suivre par un horizon de réciprocité (l'utopie), un renversement des rôles Maîtres-Esclaves ou par un lieu hors du monde (un hétérotopie, univers de sens non défini par le grand Autre de leur intersubjectivité). Ces déplacements sont porteurs d'espoir, contrairement à la posture du maître qui ne peut que perdre prestige et aisance dans l'effcience de toute subversion.

La culture rastafarie procède, à mon avis, de ces trois horizons : Refus du grand Autre propre à l'hégémonie culturelle puis subversion des maîtres (pour un autre maître) sous tendue par l'espoir d'une réciprocité entre minorités (face à Dieu) que je détaillerai dans la section des résultats.

2.7 Résumé

En résumé, j'ai abordé le terme de culture pour cerner la culture rastafarie et la comprendre comme un groupe ayant des écarts significatifs observés, possédant un ensemble de systèmes symboliques particuliers (assemblées particulières comme contexte rituel, chants particuliers, partage d'un langage propre) dont ses divers éléments se déployant dans un contexte de résistance à l'ordre établi. Par la suite, j'ai mobilisé les concepts d'idéologie, d'hégémonie et d'hétérotopie pour avoir une meilleure compréhension et acquérir des

éléments d'analyse qui vont me permettre de discuter du mouvement rastafari, comme un mouvement contre-hégémonique. Par la suite, j'ai fait appel aux concepts de la dialectique de la reconnaissance pour offrir des éléments de compréhension lors de mon analyse des types de rituel lors de rassemblement (*reasoning, grounding et groundation*) ainsi que lors de l'examen de l'*Iyaric*, le langage propre aux rastafaris. Ceci me permettra de faire la démonstration que les assemblées Nyabinghi, les chants cérémoniels et l'*Iyaric* s'inscrivent dans la posture de négation de l'hégémonie de la culture rastafarie.

Chapitre 3 : Méthodologie

3.1 Approches

Mon étude terrain et mon analyse sont les fruits de diverses approches. J'ai mobilisé plusieurs concepts pour tenter de cerner la culture rastafarie et la comprendre dans sa dimension de résistance à l'ordre établi. Ma démarche ethnographique s'est basée sur ces contacts étroits et privilèges que j'ai tissés de liens avec les rastafaris dans leurs univers symboliques propres. J'ai développé des relations de proximité avec eux qui m'ont permis de développer une connaissance au sujet des assemblées Nyabinghi et de maîtriser les jeux de langage unique et si riche de sens. Les observations décrites dans mes chapitres de résultats ont été stimulées par un cadre d'analyse basé sur le structuralisme, l'idéologie, la contre-hégémonie de même que sur la dialectique de la reconnaissance. Ces théories m'offraient des éléments d'analyse qui m'ont permis de discuter plus en profondeur du mouvement rastafari.

Ainsi, dans un premier temps, j'ai privilégié une approche théorique structuro-marxiste.

L'approche structuraliste en anthropologie peut être cadrée en 5 traits :

« 1) la présomption d'une systématisme dans les différents domaines de l'humain et le projet de la définir dans des cas particuliers ; 2) la volonté de comprendre les phénomènes observés comme éléments d'un tel système ; 3) la prééminence de la totalité sur ses éléments, qui prennent leur sens par rapport à elle ; 4) un respect pour les données dans leur spécificité ; 5) le fait de soumettre ces données à un traitement analytique qui, en les remettant dans le système dont elle font partie, devra en révéler des sens non immédiatement observables » (Joseph cité dans Leavitt, 2005, p.45).

À partir de ces principes où la culture *parle*, où elle peut être analysée en fonction d'une structure et des éléments qui sont interreliés, le *marxisme* de la *théorie critique* (Honneth, 2006) tout comme les *études culturelles* (Hall, s.d.) posent l'emphase de l'analyse des caractéristiques culturelles (rites, chants, langage) et des conditions d'existence (nourriture,

logement, etc.) sur les oppositions de classes, hiérarchisant les éléments du social. Il s'avère important de cerner l'idéologie pour décrire un mouvement de résistance à l'ordre établi, un mouvement contre-hégémonique.

Dans un deuxième temps mon approche s'est caractérisée par l'articulation d'une observation triangulée qu'on peut qualifier de *dialectique du matérialisme symbolique*⁴⁰. Le terme de *sémiologie dialectique*⁴¹ s'en rapproche mais nous semble moins explicite quant à une interprétation de la culture lue en tant qu'objectivation du langage normatif-symbolique. Cette dialectique du matérialisme symbolique permet de mobiliser conjointement les champs d'analyse propre aux théories critiques de l'hégémonie⁴² et de la dialectique de la Reconnaissance⁴³ et ainsi articuler d'une manière cohérente les rapports de subjectivations-sublimations opérés par le travail de l'Idéologie⁴⁴. L'analyse que j'ai ici développée permet d'exposer certaines dynamiques à l'œuvre dans le travail de symbolisation d'une résistance à l'idéologie dominante. Elle m'apparaît dès lors d'un intérêt remarquable puisqu'elle permet de faire des traits-d'unions entre les êtres, le politique et leurs expressivités sublimées au travers de l'arène que constitue la culture, ses archétypes et leurs déclinaisons symboliques.

J'ai guidé mon approche ethnographique du terrain à travers du concept foucauldien d'hétérotopie (Foucault, 1967,1984). À savoir que j'ai cherché les hétérotopies pour mesurer à la fois les mécanismes propres au concept lui-même (axe intérieur/extérieur, rapport à la norme et aux symbolisations), les traits communs entre diverses hétérotopies jamaïcaines, tout

⁴⁰ Interprétation sociale et symbolique des significations culturelles au travers du mouvement dialectique de lutte pour la reconnaissance. Voir Akei A Bernard (2007) ainsi que Stuart Hall et Tony Jefferson (Ed.) (1976).

⁴¹ Terme proposé par Roland, Barthes (1957).

⁴² Concept de philosophie politique attribué à Antonio Gramsci (1920).

⁴³ Rattachée dans la tradition intellectuelle occidentale à *la phénoménologie de l'esprit* Hegel, puis à ses résonance dans l'œuvre de Marx puis plus récemment celle de Lacan.

⁴⁴ Zizek (1989) - successeur de Lacan et d'Althusser et héritier raisonnant du post-structuralisme – ainsi que Freitag sont les deux auteurs les plus éclairants selon moi en ce qui concerne ce champ d'analyse.

autant que pour tester l'hypothèse sous-jacente selon laquelle je saurais y trouver mieux qu'ailleurs des stigmates⁴⁵ culturels de critiques de l'Idéologie, des pratiques et expressions s'adressant à l'hégémonie de la culture dominante y prenant racine avant de s'y déployer puis d'être plébiscitées. Ce qui pourrait être apparenté à de l'hyperinflation théorique chez certains trouve son sens pour moi du fait que ces articulations permettent un pont d'interprétation par lequel aborder toutes autres cultures puisque les structures, mécanismes et dynamiques que nous observons ici nous informent tant sur les particularités de la culture rastafarie que sur les universaux des relations intra et inter-culturelles. Les approches choisies pour ce travail permettent d'étudier diverses stratégies en lutte dans la dialectique de la reconnaissance et l'autodétermination, divers prétextes pour mobiliser ces stratégies ainsi que les traditions culturelles multiples auxquelles s'abreuve la posture rastafarie.

Voyons maintenant les procédures méthodologiques auxquelles cette proposition de recherche a donné lieu.

3.2 Démarche ethnographique

Ce travail s'inscrit dans une démarche ethnographique utilisant la recherche qualitative et inductive comme dynamiques de recherche. Les raisonnements partagés sont issus de participations prolongées à la vie quotidienne et aux temps rituels pratiqués au sein de milieux significatifs quant à mon sujet de recherche. De par mon intérêt et ma sympathie pour les communautés rastafaries, j'ai résonné et cultivé une compréhension des discours et des

⁴⁵ Le terme *stigmaté* étant ici utilisé sans portée péjorative à la suite de Goffman en tant que terme analytique d'une révélation (portée à la vue) de (ce qui était jusqu'alors) l'invisible (révélation symptomatique).

représentations culturelles locales⁴⁶ du complexe symbolique particulier (Yawney, 1978) par lequel les participants balisent leurs relations tant aux communautés rastafaries qu'à la culture dominante. Mon approche s'appuie ainsi sur le principe d' « une observation directe, par imprégnation lente et continue, de groupes humains [...] avec lesquels nous entretenons un rapport personnel » (Laplantine, 2001, p.17) et s'enrichit d'une perspective dialectique quant au matérialisme symbolique tel que décrit précédemment.

La démarche ethnographique réside dans le fait que le chercheur est son principal outil de mesure, outils qu'il aiguillonne en développant des contacts étroits et privilégiés avec un milieu donné, milieu qu'il tente de comprendre par la façon dont les membres du groupe interprètent les événements de la vie, par les substances de leurs représentations, par les narratifs de leurs rapports aux normes et aux temps. C'est par des relations de confiance et de proximité développées au sein d'une communauté de pratique, de l'observation sur le temps long ainsi qu'une bonne dose d'autoréflexion que j'ai acquis une connaissance particulière des phénomènes que je réfléchis en tant qu'objets de recherche.

Cette recherche est caractérisée par un fort investissement personnel où ma subjectivité et mes intuitions terrains ont été documentées et analysées. Pour contrer le biais de ma

⁴⁶ La distinction entre émic et étic est remise en question par Olivier de Sardan (1998) dans son texte *Émique*. In: *L'Homme*, tome 38 n°147. Alliance, rites et mythes. pp. 151-166. Ma compréhension serait émique mais pour d'autres auteurs elle serait étique. En effet, pour Pike, "l'émic est centré sur le recueil de significations culturelles anthropologiques liées au point de vue des acteurs alors que l'étic repose sur des observations externes indépendantes de significations portées par les acteurs et relève d'une observation quasi ethnologique des comportements humains" (Olivier de Sardan 1998: p 153). Par ailleurs, "dans le monde des sciences sociales anglophones, émic est devenu synonyme de point de vue de l'indigène, des représentations populaires de significations culturelles locales alors que étic se référerait plutôt au point de vue externe, à l'interprétation de l'anthropologue, au discours savant" (p 157). Enfin, pour Olivier de Sardan, l'émic englobe 4 niveaux (données discursives, représentations des sujets, codes et structures) qui renvoie à une distinction entre le sens commun (émic) et le sens savant (étic) et entre données discursives-représentations (émic) et données d'observation et recension (étic). Ainsi, il affirme "l'attention méticuleuse portée aux discours et plus largement aux représentations des acteurs est au cœur de toute démarche émic qui entend rendre compte du point de vue indigène" (p 159). Ma position est plus près de cette dernière

subjectivité, j'étais l'observateur observé par moi-même tentant de mettre une distance entre ce qui m'appartient en propre et ce qui appartient au terrain (Bastien, 2007). Auprès des rastafaris ascendants vers l'*Afrique*, je donnai libre cours à mon ascendant rastafari et je pratiquai au meilleur des possibles le *vœux de nazaréat*⁴⁷ : Je portai des *dreadlocks* de plus d'un mètre de long ainsi qu'une barbe de plusieurs mois. Je m'exprimai en *Iyaric*, suivis un régime *Ital* (végétarien) et ordonnai les narratifs quotidiens depuis l'horizon du monde de vécu rastafari et son complexe symbolique corollaire.

J'ai médité mon terrain et mes ressentis avec des tierces personnes aux réflexions fertiles tel des collègues et professeurs de l'University of West Indies, mon directeur de thèse, les artistes et activistes avec qui j'ai œuvré durant mon séjour ainsi qu'avec ma communauté intellectuelle montréalaise.

Ma démarche rencontre les principes fondamentaux de la recherche ethnographique (Angers, 2000; Olivier De Sardan, 2004).

- J'ai eu un contact direct et prolongé avec une communauté cognitive faisant effet de culture sur son propre territoire.
- J'ai étudié et discuté les influences constituantes du phénomène auquel j'ai pris part, cherchant ainsi à enrichir et stimuler la connaissance propre et relative au milieu choisi.
- J'ai cherché à saisir les multiples dimensions du phénomène analysé et de rendre compte de la complexité dans laquelle le phénomène s'inscrit et acquiert sa signification.

⁴⁷ « Parle aux enfants d'Israël, et dis-leur: Lorsqu'un homme ou une femme se sera mis à part en faisant vœu de Nazaréat (séparation) pour se consacrer à l'Éternel, [...]Pendant tout le temps de son vœu de Nazaréat, le rasoir ne passera point sur sa tête; jusqu'à ce que les jours, pour lesquels il s'est voué à l'Éternel, soient accomplis, il sera consacré, il laissera croître les cheveux de sa tête. » Bible. Le Livre des Nombres : 6 :1.

- J'ai tenu compte de ma subjectivité en tant que chercheur comme élément s'intégrant dans la méthodologie et l'analyse
- J'ai développé une série de pactes interprétatifs (Olivier De Sardan, 2004)⁴⁸ me permettant de lier en un tout cohérent mon implication simultanée auprès de divers milieux, rendant possible et crédible la conduite de mes activités tant pour l'université d'où émerge cette recherche que pour les acteurs sociaux avec qui j'ai œuvré en Jamaïque⁴⁹.

Mon analyse du symbolisme rastafari a été balisée en tenant compte des éléments soulignés en tant que symboles clefs par Ortner (1973). Selon cette auteure, le chercheur observe quelque chose qui semble être un objet d'intérêt culturel et tente de valider la nature de l'objet en tant que symbole. Pour aller au-delà de l'intuition, cette auteure propose les indicateurs suivants :

- Les membres de la population étudiée nous disent que X est culturellement important pour eux.
- Les membres de la population étudiée semblent positivement ou négativement en accord avec X, plutôt que simplement indifférents.
- X se déploie dans plusieurs contextes. Ces contextes peuvent être comportemental ou systémique. X apparaît dans différentes sortes d'action, de situation ou de

⁴⁸ Selon Olivier de Sardan (2004), d'une certaine façon, l'anthropologue scelle avec son lecteur ce qu'on pourrait appeler un « pacte ethnographique » qui assure de notre sérieux et de notre professionnalisme : ce que je vous décris est réellement arrivé, les propos que je vous rapporte ont réellement été tenus, le réel dont je vous parle n'est pas un réel de fiction, ni le produit de mes fantasmes.

⁴⁹ Voici ma série de pactes : 1- Pacte avec le département d'Anthropologie de l'Université de Montréal puisque je provenais d'étude en sociologie à l'UQÀM et que les cultures épistémologiques y ont leurs différents ; 2-Pacte avec le comité d'éthique pour parvenir à répondre à leur critère sans ruiner mes possibilités d'approches auprès du milieu rastafari ;3- Pacte avec les rastafaris de Jamaïque et l'*Ordre du Nyabinghi* en tant qu'étranger assistant aux Assemblées ;4- Pacte en tant qu'étranger mandaté par l'*Ordre du Nyabinghi* de documenter les assemblées et de faire office de messenger *outrre-mer*.

conversation. X apparaît dans différents domaines symboliques (mythe, rituel, art, rhétorique, etc.).

- Il y a un plus grand investissement culturel autour de X c'est-à-dire élaboration de vocabulaire, ou élaboration de l'essence de X, comparativement à un phénomène similaire dans la culture.
- Il y a plusieurs restrictions culturelles autour de X soit en terme de règles ou de sanctions.

Ainsi, la culture rastafarie déploie des manifestations symboliques à travers ses assemblées Nyabinghi, ses chants et son langage. Ceci sera davantage explicité dans la section des résultats.

3.3 Milieu étudié : les hétérotopies rastafaries

L'hypothèse de recherche permettait de concevoir les assemblées Nyabinghi comme un sommet du complexe symbolique rastafari, un lieu privilégié d'affirmation culturelle, d'échanges et d'autoréflexions conceptuelles. Tout le reste s'est manifesté en périphérie de ma quête, principalement axé sur la rencontre de et la participation à ses assemblées. Je cherchais donc les lieux susceptibles d'héberger des assemblées Nyabinghi, soit des rassemblements rituels propres aux rastafaris. Après quelques semaines, je connaissais Bobo Camps – St Thomas : demeure des Bobo Ashanti ; le quartier général des Twelve Tribes à Kingston; le School of Vision de Debrazeit tout comme les campements du *Rastafari Youth Initiative Council* qui pouvaient accueillir des *groundings* d'un jour et des *Sabbats*. Seules les *Binghi Houses* : campements du *Nyabinghi Order* étaient réputées accueillir des *groundings* ou des assemblées Nyabinghi qui durent plusieurs nuits. Toute personne sentant l'appel peut s'y

présenter mais les rastafaris d'autres communautés herméneutiques⁵⁰ que celle de l'*Ordre du Nyabinghi* sont invitées à participer aux assemblées en se soumettant aux règles de conduites qui sont celles de *Nyabinghi Order* . Ces règles sont affichées à l'entrée de chacun des *Binghi Houses* dispersés entre Stoch Pass (Clarendon), Pitfall (Trewlany) et Great Pond (St Ann).

Les interlocuteurs dans cette étude sont les rastafaris qui participent aux assemblées Nyabinghi et d'autres que j'ai fréquentés à Débrazeit, University of the West Indies -Mona campus, Non-Such ainsi qu'à Kingston et ses environs. Une assemblée Nyabinghi est une cérémonie rituelle qui sera définie plus en détail dans la section résultats. Ce sont les plus importants rassemblements rastafaris de Jamaïque, voir du monde.

3.4 Présence et durée du terrain

Lors de ma résidence en Jamaïque (Août 2010 à mai 2011), je m'étais fixé comme objectif de participer à une assemblée Nyabinghi, du moins le temps que j'y tiendrais. J'avais en tête l'expérience de Jake Homiak (1985 a) qui est relatée dans *Ancients Days' seated black*. Sa démarche ethnographique s'accompagnait de mises en contexte justifiant sa courte présence au sein d'une assemblée où il a cru que la culture rastafarie était entrain de lui tomber sur la tête, subissant des agressions symboliques constantes : « *It was intimidating as hell* » « *they were screaming thunder, lightning, brimstone* »⁵¹. Sa première nuit à l'assemblée fut sa dernière. Plus tard, lors de notre rencontre fortuite durant un *grounding* sur le tarmac de l'aéroport Norman Manley, il sembla surpris de me voir là ainsi que par le fait qu'à ce

⁵⁰ Les rastafaris réfèrent aux diverses communautés par le terme *mansion* , se référant à une phrase christique de l'évangile « *in my father house, there are many mansions* », « *Il y a plusieurs demeures dans le maison de mon père,* » Bible. Jean 14 :2.

⁵¹ Expérience également relatée par Collin Grant (2011).

moment-là, j'avais acquis une position officielle au sein de l'*Ordre du Nyabinghi*, qui plus est de documentariste.

Ainsi, je plongeais vers un inconnu réputé hostile avec comme seuls outils un capital culturel fonctionnel, un contact avec la *Rastafarian Youth Initiative Council* ainsi qu'une inscription à l'University of the West Indies – Mona Campus, le bastillon de l'intelligentsia rastafari. J'avais surtout bricolé un calendrier des dates potentielles d'assemblée.

11 septembre : Nouvel an Éthiopien

2 Novembre : Commémoration du couronnement Haile Selassie I et de Menem

7 Décembre : Noël Éthiopien

10 Décembre : Journée Internationale des Droits de l'Homme

6 février : Anniversaire de naissance de Bob Marley

23 Mars : Anniversaire de naissance de l'Impératrice Menem

21 avril : Commémoration de la visite de l'Empereur Haile Selassie I en Jamaïque

5 mai : Commémoration de la libération de l'Éthiopie des troupes fascistes

26 mai : Commémoration de la fondation de l'Organisation pour l'Unité Africaine

23 Juillet : Anniversaire de naissance de l'Empereur Haile Selassie I

1 Août : Émancipation Day (abolition de l'esclavage en Jamaïque)

17 Août : Anniversaire de naissance de Marcus Garvey

Deux mois après mon arrivée sur l'île (novembre 2010), ma chance se présenta ; l'université était parvenue à mobiliser deux minibus afin qu'étudiants, professeurs et sympathisants puissent participer à l'ouverture du socle de l'assemblée Nyabinghi soulignant le 80^e anniversaire du couronnement de l'Empereur Selassie I et l'Impératrice Menem. Tout le groupe y allait pour la nuit, moi je m'étais préparé pour y rester deux semaines. Cherchant à éviter les faux pas, je questionnais un professeur responsable :

- À qui dois-je m'adresser pour annoncer que j'aimerais participer à toute l'assemblée ?

- Tu n'as pas à demander puisque c'est là une assemblée de première personne, s'y présente qui en est digne.

- Comment dois-je m'habiller pour l'occasion ?

- Tu sais très bien comment un rastafari ne s'habille pas. Habille-toi bien, comme pour un mariage.

- Et je peux m'installer n'importe où sur le terrain du *Binghi House* ?

- Tu sais bien où un rastafari ne s'installerait pas...

Après 4 heures de route, les minibus se garent à quelques minutes de marche de la *Binghi House*. Je n'ai aucune idée de l'endroit où je me trouve. On me dit que le plus proche village s'appelle Pitfall et qu'au loin il y a Mobay (Montego Bay). Dès que l'on sort du véhicule, on est happé par les basses des tambours qui résonnent au loin, le battement de cœur de Jah qui berce la nuit. Puis à mesure que l'on se rapproche du camp et du lieu rituel (le tabernacle), ce sont les *ketes* et les chants qui se superposent dans une enveloppe aux échos africains. Avant d'en saisir les paroles, les chants nous semblent se bercer d'un ailleurs si familier et lointain à la fois. À l'entrée du *Binghi House*, on distingue aisément les habitués des étudiants et autres curieux. Les premiers pénètrent triomphalement l'enceinte rituelle et interpellent les participants de l'Assemblée par des appels-réponses d'usage *Haile I ? Rastafari ! Jah ? Rastafari !* et pratiquent la poignée de main de circonstance, le *lion palm*. Pendant ce temps, les étudiants et autres étrangers avancent calmement, scrutant le comportement de leurs semblables avec beaucoup d'attention. Nous assistons à un spectacle

hors norme, à la fois intimidant et merveilleux, en terre des inconquis. L'ambiance est à la démesure et aucun ne voudrait déclencher les foudres relatives à un faux pas.

Je n'oublierai jamais cette première nuit de *binghi* soulignant l'ouverture du socle des célébrations entourant le 80^e anniversaire du couronnement d'Haile Selassie I. Les diverses *mansions* y arrivèrent en hordes, fanions et portes étendards hauts-levés, venant les intégrer au tabernacle rituel comme autant de pièces d'une courtepointe identitaire. Comment oublier ce matin où les étudiants et professeurs que je côtoyais à l'université et avec qui j'avais fait le trajet jusqu'au *Binghi House*, remontèrent à l'aube dans les minibus et reprirent la route vers l'University of the West Indies alors que s'ouvraient pour moi les possibles d'un terrain que j'avais préparée des années durant, ces premiers pincements au cœur lorsque je croisai le regard incrédule de certains rastafaris constatant que j'étais là pour rester.

Après quelques nuits d'assemblée, un conseil des sages formé de 4 anciens m'a convoqué pour saisir mes motivations, pour sonder mon âme. J'expliquai alors que je voulais connaître la *livity* rastafarie et qu'aucun témoignage de deuxième main n'avait su me satisfaire. Amusés et intrigués à la fois, ils m'invitèrent à me présenter devant l'assemblée entière, forte d'une centaine de têtes. J'expliquai d'abord que je venais pour en apprendre davantage sur la sagesse rastafarie, que là où je vivais, se ressentait un intérêt latent dans plusieurs mouvements de contreculture de communier avec la culture rastafarie malgré le fait que cette culture ne se rendait à nous que via le symbolisme de médiations artistiques. Je partageai ce mythe qui circulait dans certains cercles québécois d'ascendants rastafaris durant ma vie de jeune adulte voulant qu'Haile Selassie I ait baptisé les montagnes de Val-David et y ait prophétisé la venue d'un ange y résidant qui sera témoin de l'effondrement de Babylone. Il n'en fallait pas plus pour que des membres de l'assemblée suggèrent que j'étais cet ange.

J'ai réalisé au cours de mon séjour à quel point cette première assemblée m'avait positionné comme interlocuteur sympathique⁵² auprès de nombreuses personnes et des leaders d'opinions des diverses communautés présentes aux assemblées tel *Ras IvI*, *Black Starliner*, *Job*, *Shelly-Ann*, *Medhin*, *Bongo Greasy*, *Ras Iavy* et pour ne nommer que les plus marquants.

Outre, les cinq assemblées Nyabinghi (rassemblements de longues durées) auxquelles j'ai participé en entier dans les diverses *binghi houses* de l'île, les multiples *reasoning* (conversations) et à plusieurs *grounding* (une journée ou une soirée), j'ai particulièrement apprécié le rassemblement atypique d'Avril 2011, soulignant le 45^e anniversaire de la visite de l'empereur Haile Selassie I en Jamaïque. Ce fut l'occasion d'observer les vibrations rastafaries dans leurs plus sublimes déploiements. Cet évènement avait comme objectif de commémorer tous les endroits que l'Empereur avait visités lors de son séjour de 1966. Cela a commencé à l'aéroport de Kingston, puis à l'université pour se poursuivre sur une tournée de l'île sur trois jours en convois de 300 personnes dans différents lieux de la Jamaïque. Ce rassemblement dura 2 semaines au total et fut le théâtre de nombreuses révélations.

3.5 Techniques de collecte de données

Pour cerner l'objet de ma recherche, j'ai eu recours à plusieurs techniques de recueil de données :

- Observation participante.
- Entretiens ethnographiques (formels et informels).
- Documents publiés/sources documentaires sur les rastafaris.
- Compte rendu, journal personnel et enregistrement.

⁵² Quelques exemples sont offerts dans la section des résultats expliquer ma position en tant qu'interlocuteur.

3.5.1 Observation participante

L'observation participante a été centrale à ma collecte de données. Cette technique implique que j'observe personnellement et de manière prolongée des situations, que j'habite avec mon sujet et que mon sujet m'habite. L'observation participante fait référence au fait que le chercheur lui-même est l'instrument d'observation. Il s'agit d'un « travail d'enregistrement assuré avant tout par l'œil, par l'oreille » (Arborio et Fournier, 2005, p.61). Ainsi mes observations participantes ont été complétées par d'autres instruments d'enregistrement : j'ai utilisé une enregistreuse audio, un caméscope et divers appareils photographiques.

L'observation participante se décline sous divers types (Lapassade, 1994). D'abord, j'ai été un *observateur participant externe* dans le sens où je venais de l'extérieur du groupe. Par ailleurs, ma participation était *périphérique et active* dans le sens où j'avais un certain degré d'implication mais je ne détenais pas un rôle crucial dans les activités des assemblées (périphérique). J'avais d'une certaine manière une participation active car je partageais les activités avec les membres, je menais des discussions formelles et informelles et je vivais au sein de l'espace rituel, sans me défiler ni me cacher tout comme je chantais au travers de la nuit le *jour nouveau* que nous attendions avec une appréhension heureuse.

Mon observation participante était centrée et systématique quant à des événements singuliers voire particuliers qui m'apparaissaient significatifs par rapport à mes pistes de recherche. J'ai vécu parmi les rastafaris en cherchant à participer au meilleur de mes possibles à ce qui m'était proposé et à faire bénéficier la communauté de mes techniques et ressources particulières (conception d'affiches, mobilisation en vue d'activités, production de vidéos pour divers membres et événements, participation aux activités périphériques des Assemblés etc.) Mes observations avaient pour but de me permettre d'appréhender directement la réalité de

certaines pratiques évoquées dans les entretiens et dans les sources documentaires analysées. Par ma sensibilité affective et mon empathie, j'ai cherché à analyser la structuration de référents et de symboles édifiant les tenants de ma participation ; chercher à comprendre ce qu'impliquaient pour mes interlocuteurs ma présence et la reconnaissance qu'ils me portaient me permit d'approfondir ma compréhension des dynamiques propre au contexte et des enjeux latents.

J'ai eu plusieurs sites d'observation : les différents endroits où se déroulèrent les assemblées Nyabingi (Les *binghi houses* de Pitfall, Scott's Pass, Ochie, l'aéroport Norman Manley, le *National Heroes Park*) et les nombreux endroits où je participai à des *raisonning et grounding*, (principalement à Kingston, puisque c'est là que j'étudiais). J'ai aussi eu le privilège d'intégrer une cellule r/évolutionnaire composée de rastafaris qui militaient pour l'abolition des nationalités, se proclamant *abolitionnistes de l'esclavage mental et prophètes des droits de l'homme*.

Ma maîtrise des mythes et rhétoriques chères à la culture rastafarie, ma participation symbolique par le port des dreadlocks mais surtout mon éthique et mon cadre pratique concordant avec la respectabilité tel que conçu par les participants m'ont permis d'être accepté par bon nombre de participants et ainsi d'accéder rapidement à plusieurs lieux protégés, ce qui contribua grandement à l'enrichissement de mes perspectives quant à cette recherche.

M'étant imprégné des symboliques rastafarie et jamaïcaine durant plus d'une décennie avant ce terrain, j'étais bien au fait des tensions archétypales qui existent dans la culture rastafarie envers les *faux savants institutionnels* – surnomés *educated fools*, diplômés de l'université dont la subversion de l'acronyme UWI, prononcé UnoSeeWI, signifie *vous ne nous voyez pas*. J'étais aussi au fait de la décote dont les visiteurs de séjour bref font les frais,

possible contre-parti émotive de l'envie de plusieurs jamaïcains d'aller voir ailleurs si la vie serait meilleure. Je me présentai donc en conséquence. Dès le dépôt de ma demande pour le certificat d'éthique, j'explicitais que je ne me présenterais pas aux rastafaris en tant que *chercheur* étudiant leur *culture*, mais plutôt en tant que sympathisant rastafari venant chercher auprès d'eux sagesse et hygiène de vie.

Ainsi, durant toute ma présence sur l'île, je me présentais tout d'abord comme un enthousiaste des pratiques rastafaries qui habitait à Kingston. J'étudiais à l'University of the West Indies pour l'année et j'avais à ma disposition tout le temps nécessaire pour prendre part aux rassemblements et autres activités. Je découvris l'importance qu'avait chez les communautés rastafaries la notion de *prendre le temps*, corollaire du sérieux de l'implication. Lors des premières Assemblées Nyabinghi (novembre, décembre), la même scène où un participant évaluait mon sérieux de manière implicite se répéta plusieurs fois :

- So is the I here for the whole *binghi*?
 - Yes indeed, such great vibes ! How long does it last ?
- I & I not certain yet, this can last for 20 more nights, zeen.
 - In high heights ! Count on me to part of it all, that's why i'm here. Is the I staying the whole time ?
- Ya man. I & I won't sleep until it's sealed back, gotta hold the Isis heights. So how long the I is staying upon the Jamrock ?
 - I & I have a good year at least, can't wait for grounding days next April
- A year, that's blessed up ! The I affi stay until the Earthstrong of his majesty late july, this is definilty a binghi no one can miss.

[S'adresse à un tiers pour souligner que je suis là pour rester, même advenant un binghi de 3 semaines, ce qui leur donne sourire moitié surpris, moitié incrédule, puis allume un shilom]

- So where the I live ?
 - Mona-Kinston, I & I study at UWI. I've played my gouvernement so I can come for school and thus trod here and learn from the rastas.
- Selah ! and What the I study
 - Cultures and societies, the way humans frame the world they live in
- Isn't it a kind of illuminati thing that ? [...]

Je veux réitérer ma chance d'avoir pu tôt dans mon séjour en Jamaïque vivre les assemblées Nyabinghi, car à peine deux mois après mon arrivée, je me sentais autorisé à participer à ces rassemblements d'initiés.

3.5.2 Entretien ethnographique

Lors de mon terrain, j'ai principalement pratiqué l'observation participative ainsi que les conversations pour cumuler mes données. J'ai de plus pratiqué des échanges informels semi-dirigés avec des proches que l'on peut qualifier d'informateurs privilégiés et dirigé des entrevues formelles avec une dizaine d'adeptes rastafaris.

L'échange informel est une discussion non structurée et spontanée qui a eu cours entre moi, le chercheur et des pratiquants rastafaris. Ces conversations m'ont renseigné de façon sporadique sur divers éléments de la vie des gens, de leur façon d'ordonner la réalité et ses représentations. Comme j'étais promptement qualifié en tant qu'adhérant rastafari, les

questions ouvertement naïves m'étaient refusées; on me répondait toujours que je *le savais déjà*. Ainsi je devais trianguler mes questions par le biais de support audio, visuel, historique ou en faisant parler l'informateur d'un tiers et des différences entre ces-derniers.

La plupart des entretiens formels ont été pratiqués dans le même cadre balisé, lors de situation que j'ai initiée avec un interlocuteur. La même série de questions était posée devant caméra et enregistreuse, afin de souligner aux participants l'occasion explicite d'exposer en détail des éléments portant sur la culture, l'éthique, l'esthétique, les représentations symboliques et mythiques. La caméra participait d'une mise en scène du solennel alors que le questionnaire commun servit surtout à réchauffer les participants, les propos les plus riches émanant souvent une fois l'entrevue « terminée ».

La différence entre l'échange informel et l'entretien formel est le cadre qui est donné à la conversation mais relevait aussi de stratégies d'approches adaptées à la proximité existante entre moi et les divers participants. Dans le cas de l'entretien formel, il pouvait m'arriver d'aborder quelqu'un qui me semblait d'intérêt avec un simple « *serait-il possible de vous poser quelques questions ?* ». Ces nombreux entretiens nourrirent et précisèrent mes pistes d'études suggérées par mes lectures ou mes professeurs de l'University of the West Indies et par mon directeur de mémoire. J'ai réalisé tous les entretiens et les échanges dans un anglais proche de celui de mes interlocuteurs et j'ai ainsi couvert un large spectre d'anglais (j'expliquerai dans ma section résultats le spectre classique du patois jamaïcain à l'anglais conventionnel ainsi que l'innovation propre au rastafari qu'est l'*Iyaric*).

3.5.3 Documents publiés/sources documentaires

J'ai consulté plusieurs sources documentaires pour me familiariser au sujet du mouvement rastafari et des rastafaris. Ces documents m'ont appris sur l'évolution du mouvement, sur l'historique et son contexte (chapitre 1). De plus, j'ai lu pour mieux définir la culture, j'ai fouillé les concepts d'idéologie, d'hégémonie et de contre-hégémonie, la dialectique de la reconnaissance et la dialectique intersubjective (chapitre 2).

De plus, avant de partir en Jamaïque, les textes qui m'étaient parvenus traitant des assemblées Nyabinghi étaient ceux de Yawney (1978,1994), de Homiak (1985a) et de Afari (2007). Yasus Afari se contentait d'aborder les rassemblements que depuis les rudiments mystiques du narratif les encadrant (par exemple, *the proper hearth drum beat can conquer the hearth of the wickeds and stop it straight / Nyabinghi is a spiritual fight*) sans jamais parler de ce qui s'y passait en chair. Carole Yawney abordait le thème des assemblées Nyabinghi en s'interrogeant de manière candide sur l'incapacité d'exporter les assemblées au sein des communautés rastafaries à l'extérieur de la Jamaïque, particulièrement aux États-Unis et en Europe. Jack Homiak me fournissait donc les seules descriptions ethnographiques des assemblées Nyabinghi, et ce n'était rien pour m'encourager. Dans ses écrits sur les assemblées Nyabinghi, Homiak(1985a) raconte comment sa première tentative de prendre part à une assemblée avait été grandement écourtée par la réaction des participants. C'était à une époque où les diverses écoles herméneutiques rastafaries se livraient de virulentes critiques et pour lesquelles les Assemblées Nyabinghi était le théâtre des affrontements. Ces assemblées étaient déjà tendues entre participants de longue date, alors lorsqu'un des antagonistes des tensions se présenta avec un invité blanc d'Amérique, on peut s'imaginer l'accueil. Fustigé de toute part, vilipendé d'oser s'aventurer en territoire sacré (bien qu'il eut été invité), suspecté d'être un

espion à la solde de la *CIA*, épuisé après une nuit complète à recevoir des *lightning, thunder, earthquake* sans répit, il s'est retiré de l'assemblée. Homiak continua ses études au sein d'une communauté principalement peuplée de rastafari et parvint à intégrer plus tard les pratiques rituelles de l'*Ordre du Nyabinghi*. Ce récit m'interpellait dans ma capacité d'assister aux assemblées.... Mais je comptais tenter ma chance, quitte à y égratigner mon amour propre et mon confort. De plus, j'espérais que les temps avaient changé et que les rastafaris étaient plus ouverts aux étrangers.

C'est donc accompagné des récits et conseils de Yawney, Afari et Homiak que j'ai pondéré ma présence aux Assemblées Nyabinghi et que j'ai réalisé mes observations et mes entretiens. L'ensemble de ces informations m'ont permis de resituer des interactions, des événements, des comportements, des mentalités, des visions.

Ces divers documents ont été pertinents par rapport à mon projet de recherche dans la mesure où ils me permirent d'enrichir à la fois ma compréhension du complexe symbolique rastafari et ses potentiels réactions à la visite d'un étranger - de surcroît blanc et ethnologue – tout comme ils m'ont permis d'affiner ma connaissance de ce sujet et d'aiguiser mes observations subséquentes.

Le livre de Ivy Tafari (1993) - *Chants From The Ivine Order Of H.I.M. Emperor Haile Selassie I The First* a été très utile car il contenait plusieurs chansons récitées lors des assemblées. Ce document m'a permis de compléter les informations concernant les chants que j'avais enregistrés, m'assurant ainsi une meilleure compréhension.

3.5.4 Compte rendu, journal de terrain et enregistrements

Mes notes d'observation relataient une description des évènements singuliers observés par mon compte rendu ainsi que des éléments du processus de ma démarche par un journal de terrain. Mon compte rendu tentait de répondre aux questions suivantes (Angers, 2000) :

- Où sommes-nous : description du lieu
- Qui sont les participants (nombre, fonction caractéristiques)
- Pourquoi les participants sont là (buts et objectifs (raisons formelles))
- Que se passe-t-il (action, geste, discours, interaction)
- Qu'est ce qui se répète et depuis quand? (histoire du groupe, fréquence de l'événement).

En bref, mon compte rendu était de nature descriptive. De plus, je tenais un journal de terrain en deux temps. Je m'imprégnais au maximum du lieu où évoluait la situation observée (*headnotes*) puis je déposais par écrit ces impressions dans un journal (*fieldnotes*) lors de moment de battement (Sanjek 1990). J'avais donc ce cahier de note avec moi, prêt à le remplir dans l'autobus, chez moi ou durant un temps mort lorsque j'étais en ville. Lors des assemblées Nyabinghi, je transférais habituellement mes *headnotes* en *fieldnotes* dans ma tente, à l'abri des regards et davantage libre de m'entendre penser. Je me suis inspiré de la liste de Stone Sunstein et Chiseri-Strater (2007) qui précise les éléments à noter dans mon journal : Date, heure et lieu d'observation ; Faits spécifiques, détails de ce qui se passe sur le site ; Impressions sensorielles: vues, sons, textures, odeurs, goût ; Réponses personnelles au fait d'enregistrer les notes de terrain ; Mots spécifiques, phrases, résumés de conversations, et langage ; Questions sur les comportements sur le site pour une enquête future.

Mes notes comportaient les rencontres marquantes et les impressions du moment au possible sur les pages de droites, puis résonnaient sur mes relectures sur les pages gauches adjacentes. Ces notes terrain m'ont permis d'analyser le processus de mon travail. Ces notes terrain captaient mes interrogations, mes doutes, mes impressions.

La vue d'un cahier de notes chez les rastafaris soulevait des moqueries et des commentaires désobligeant et je pris donc l'habitude de garder le cahier du moment près de moi mais hors de vue. Tel Yawney (1978), je n'exposai à ceux qui le demandaient que mes notes prises sous forme de dessins ou de révélations poétiques. Cinq ans plus tard, mes comptes rendus, mon journal terrain me ramènent encore au moment de leur écriture, me permettant de replonger émotivement dans l'espace-temps rituel en contemplant des descriptions détaillées mais également mes constats et interrogations du moment. Mes multiples cahiers m'auront été très utiles.

Enfin, j'ai eu la permission d'enregistrer et de filmer diverses assemblées et rencontres. Ces enregistrements m'ont été utiles pour l'analyse des chants et du langage.

3.6 Analyse et restitution des données

Ma stratégie générale de recherche est de considérer la culture rastafarie comme un structure ayant des composantes symboliques (rituel, chant, langage) inter-reliées où des manifestations idéologiques se sont développées en tension avec l'ordre établi post-esclavagiste de Jamaïque. Le mot « analyse » vient du grec *analysis* signifiant « décomposition » (Williams, 1983). Pour « décomposer » et scruter les données issues de mon terrain, mes méthodes analytiques reposent sur diverses analyses de contenu afin

d'amener une nouvelle compréhension, de mettre en relation les manifestations rastafaries, leurs interactions symboliques dans un contexte idéologique particulier.

Bien que l'analyse de contenu soit un « terme générique désignant un ensemble de méthodes d'analyse de documents, (...) permettant d'explicitier le ou les sens qui s'y sont contenus » (Mucchielli, 2002, p.36), plusieurs méthodes d'analyse de contenus reposent sur diverses opérations intellectuelles. Cette recherche s'est employée à la catégorisation, la recherche de structures communes cachées (analyse structurale) ainsi qu'à l'enracinement de l'analyse dans les données de terrain (théorie ancrée) (Mucchielli, 2002).

Dans toute analyse de contenu, trois grandes étapes sont utilisées (Sabourin, 2003) : d'abord la constitution de la base de connaissance (choix des textes, sons, vidéo), puis la description (segmentation, codage, classification, sélection des unités de sens, de l'espace variable de sens) et enfin, le formalisme de l'analyse (description systématique des régularités dans un contenu). Cette analyse se développe grâce à une rétroaction constante entre les documents (compte rendu, journal de bord, extraits audio et vidéo), les catégories dans lesquelles se regroupent les extraits et s'organisent les relations entre les catégories.

Plus particulièrement j'ai utilisé la méthodologie de la théorie ancrée pour l'analyse des assemblées Nyabinghi et des chants. La théorie ancrée nécessite toujours des données empiriques (grounded) dont le but final est de théoriser i.e. « s'acheminer vers cette compréhension, contextualisation, ou mise en relation » (Mucchielli, 2002, p.184) à partir de ce matériel empirique. C'est une comparaison constante entre la théorisation en construction et la réalité empirique. Six étapes sont proposées : la codification (première analyse des documents où on fait ressortir l'essentiel du contenu ; la catégorisation (deuxième analyse du corpus où je génère des catégories c'est-à-dire faire émerger des éléments distinctifs

m'amenant à un niveau plus élevé d'abstraction); la mise en relation (une systématisation du phénomène où j'essaie de mettre des liens possibles entre les catégories); l'intégration (examen des enjeux majeurs et des processus décisifs dans le phénomène étudié); la modélisation (reproduction de l'organisation des relations structurelles caractérisant le phénomène) et enfin, la théorisation (consolidation de son analyse en vérifiant les implications théoriques).

Précisons que l'analyse de corpus lié aux chants s'est réalisée avec deux sources : mes propres enregistrements et un livre de Ivy Tafari (1993) recensant plusieurs chants. Une comparaison entre les deux sources s'est faite afin de rendre compte des écarts, lorsqu'il y en avait.

Par ailleurs, pour l'analyse du langage comme manifestation symbolique, j'ai tenté de former un lexique de la langue en distinguant les phonèmes et en relatant les mots expressions et les phrases d'une part et d'autre part en analysant le contexte d'énonciation. Ici mon analyse tente de rechercher le sens comme idéologie particulière des rastafaris. J'ai fait la même démarche d'analyse de contenu.

Ainsi, les opérations d'analyse avec mes divers instruments de recherche se sont effectuées avec des exercices de synthèse et d'aller-retour. J'ai relu souvent mes transcriptions d'entretiens, ou d'enregistrements sonores, mes comptes rendus et mes journaux de terrain. Tout ce corpus m'a été utile car mes entretiens et mes enregistrements m'offraient une précision du phénomène, sans trop de distorsion, mes comptes rendus devenaient l'occasion de valider mes premiers *insights* auprès des rastafaris et mes notes de terrain me ramenaient souvent au moment de l'évènement et étaient remplis de commentaires théoriques et émotifs.

Par la suite, j'ai classé mon information en fonction des catégories qui forment mes sections des chapitres de résultats.

J'ai réalisé une restitution des données et une analyse autour de trois manifestations : les assemblées Nyabinghi, les chants rituels et le langage propre aux rastafaris. Cette analyse est présentée dans la section des résultats.

Résultats et analyse

Je présente la partie résultats en trois chapitres reprenant mes champs d'observation : assemblée Nyabinghi, chants et langage propre aux rastafaris. Ces champs sont des manifestations du mouvement rastafari qui est un mouvement contre hégémonique c'est-à-dire en rébellion, en opposition et en rupture à l'idéologie dominante de la société jamaïcaine. De plus, je voudrais examiner l'assemblée Nyabinghi, les chants et le langage comme des éléments qui permettent une distanciation marquant son espace symbolique face à l'idéologie dominante. C'est ce que je vais tenter d'expliquer dans les pages qui suivent.

Chapitre 4 Les assemblées Nyabinghi : cérémonies rituelles

À partir d'un calendrier s'édifiant sur des symboliques de résistance à l'esclavage, d'appartenance à l'Éthiopie ainsi que du culte d' Haile Selassie Ier – dernier empereur d'Éthiopie - les rastafaris se rassemblent pour des célébrations rituelles appelées assemblées Nyabinghi ou *groundation*. Ces assemblées célébrant des événements hautement significatifs pour la culture rastafarie peuvent durer de 7 à 21 jours. Afin de rendre compte du matérialisme symbolique sur lequel réside le rituel des assemblées Nyabinghi, je commencerai par décliner les articulations intersubjectives qui permettent le phénomène depuis sa forme la plus mondaine - soit la *raisonnance* [*reasoning*]; – la forme ritualisée de moyenne envergure - la *fondation* [*grounding*]; puis, la forme cérémonielle - la mise à la terre [*groundation*] des assemblées Nyabinghi

4.1 Au commencement fut la raisonance [*reasoning*]

« *I&I apprecilove the high heights of this reasoning.* »

Du moment où quelques individus se rencontrent autour d'une discussion animée, qu'un participant s'emporte dans un monologue aux allures de sermon ou qu'un échange surprend par sa profondeur de champs⁵³, on se trouve, selon les termes rastafaris, en plein moment de *reasoning*. C'est un phénomène social pouvant se déployer en tout endroit et à tout moment, spontanément. Avec le parti-pris de cette culture pour les mots « pivots » (qui est abordée dans le chapitre du langage), le terme même *reasoning* cultive l'ambiguïté : on fait cohabiter les

⁵³ En photographie, la *profondeur de champs* définit l'ampleur de l'espace à l'intérieur duquel un sujet sera perçu comme net. On pourrait également lire que l'échange surprend par sa justesse, son intensité, sa profondeur d'analyse.

concepts de raisonnement et de résonnement (raison et résonnance). C'est que toute ré/union s'anime de raisonnances [de raisons qui résonnent l'environnement qui les entoure].

Ce n'est pas tant le fait de raisonner aux travers des discussions de groupe qui caractérise le *reasoning*, mais bien l'aspect sévèrement spirituel que cela revêt. Ce qui pourrait être que simple penchant pour la conversation soutenue est pourtant traité chez les rastafaris avec le plus grand sérieux et investi d'une quête de sens remarquable. Cette posture intellectuo-spirituelle se déploie lors de dialogues ad hoc à propos de n'importe quel sujet, avec l'aide de la bible, des journaux, des événements locaux ou internationaux récents autant qu'à l'aide de n'importe quelles autres productions culturelles manifestes (Hill, 2003a). Dans cet espace-temps déterminé par la culture rastafarie, les participants œuvrent à transcender les perceptions quotidiennes afin d'atteindre de nouvelles perceptions de la réalité.

Hill (2003a) souligne le caractère socratique des *reasoning* c'est-à-dire une approche selon laquelle la raison est la faculté humaine de la connaissance et du jugement se répercutant (résonnant) dans le cœur et dans l'esprit par la parole. Il y reconnaît une approche dialogique de l'apprentissage et de l'enseignement.

Yawney (1978,1994) reconnaît que l'objectif du déploiement de cet espace-temps culturel est l'exploration de l'intersubjectivité des frères et sœurs rastafaris à l'intérieur d'un cadre dont l'issue n'est pas définie (open-ended dialogical discourse), permettant d'accéder au courant visionnaire d'un membre par la condition de la conscience de I&I . Cette condition de conscience de I &I est décrite par Edmonds (1998) en tant que conviction que la vérité réside en chacun puisque le soi divin (divine I) réside en chaque personne. Dès lors, le *reasoning* doit être compris comme stimulant l'exploration intersubjective de la vérité. Ainsi, une séance ne se terminera que lorsque l'échange dialogique aura mené à un consensus parmi

les participants. Edmonds (1998) souligne que ce processus vise une conquête de la connaissance⁵⁴ et permet ainsi d'éviter les commandements aveugles et les angles morts de la conceptualisation.

Edmonds (1998) souligne les similitudes avec le catéchisme et ses groupes d'étude biblique au sein de l'église chrétienne alors que Hill (2003) y voit un parallèle avec le style de lecture rabbinique impliquant un jeu continu de questions-réponses entre plusieurs lecteurs et un texte à l'étude. De plus, Edmonds (1998) dénote, dans le *reasoning*, une emphase quant au lien entre le soi et l'agent transcendant présent dans chaque individu. Hill (2003) considère que le *reasoning* au sein de nos espaces de connaissance et de savoir, tel les institutions d'enseignement, les campus permettrait, grâce à l'intersubjectivité, d'accéder une meilleure compréhension commune des savoirs et des individus les véhiculant.

Proposition intéressante s'il en est une, puisque cette forme du dispositif intersubjectif de connaissance permet, selon Savishinsky (1998), à chacun des membres présents d'interpréter le mouvement, soit d'interpeller et de s'approprier le sens partagé à l'intérieur d'un moment d'*individualisme épistémologique*. Se référant à Goffman, Savishinsky (1998, p.125) décrit le *reasoning* comme « phenomenon that implies agency and contention at the level of reality construction ». Par ailleurs, il souligne que c'est la pratique rituelle la plus prééminente chez les rastafaris et qu'on y discute généralement de manière profonde de la nature des questionnements personnels, religieux, historiques ou doctrinaux. Toujours selon Savishinsky (1998), le *reasoning* est vu par les pratiquants du monde entier comme la forme ultime de communication humaine.

⁵⁴ Connaissance que les rastas opposent aux croyances pour lesquelles demeure nécessaire un abandon de soi devant le doute: *I&I don't believe, I&I know*.

Par ailleurs, le *reasoning* s'accompagne de la fumée de ganja – cannabis - qui est utilisé pour raisonner avec Jah (Dieu). Si les racines matérielles du symbolisme rastafari de la marijuana selon Bernard (2007) s'avèrent historiquement confirmées, son approche pourrait expliquer la distance culturelle qui sépare ces racines de la proposition de Hill (2003) voulant faciliter les *reasoning* sur les campus. Selon Bernard (2007), les années 1930 et 1940 voient, en Jamaïque, les conditions d'existence du prolétariat se pressuriser dans l'abjecte. Un mouvement de réappropriation des terres du gouvernement voit le jour et fait fleurir la culture des *tenement yard*, version jamaïcaine du ghetto. De ces terres occupées, certains deviennent des lieux dédiés à la vente, l'achat et la consommation de cannabis. Ces camps deviennent synonymes de lieux de discussion, de club social où l'on échange ses raisonnements sur des questions politiques et religieuses. La pratique devient ainsi sacralisée à travers le temps et la ganja conservera sa position centrale dans l'espace de rencontre. D'ailleurs, plusieurs écrits (Bernard, 2007, Hill 2003, Taylor, Case, Meighoo, 2013) présentent ganja et *reasoning* comme intrinsèquement liés. Par exemple, on traite de la ganja comme de l'élément permettant au participant d'investir un lieu distinct de vérité, où les voiles sont levées et où les normativités dominantes sont évacuées. Pour sa part, Chevannes (1994) rattache l'incorporation du ganja aux pratiques rituelles à l'influence de croyances hindous voulant que la substance mène à un état de conscience rapprochant le sujet de la transcendance divine, ainsi qu'à une utilisation de cannabis largement répandue sur l'île, bien avant l'apparition de la culture rastafarie.

Il est à noter finalement que le terme *reasoning* peut être employé plus largement dans tout exercice qui implique que dans le Soi résonne la *manière d'être* rastafarie ; que le soi s'accompagne de son abyme, qu' I se fasse I&I (j'en discuterai à l'autre section sur le langage). C'est ainsi que pour Afari (2007), poète, musicien et ambassadeur des rastafaris, cela

représente un processus sans fin de l'être permettant de conserver le focus tout en dynamisant les liens dans la communauté par le biais de médiations, de raisonnements, de prières, de remue-méninges/*brainstorms* et de vigilance constantes. C'est par ce processus que la *livity* rastafarie se déploie comme omniprésente, omnipotente et omnisciente. Pour Afari (2007), c'est la réalité vécue (au travers le *reasoning* rastafari) qui représente la véritable puissance de la *livity* rastafarie, son énergie vitale.

4.2 Fondation [grounding]

"Greetings and love, to one and all, in I&I presence, I-preme coverage of I heights love for everyone everywhere It is know that the cooperation of all colors and peoples voice the decision of I heights and shall free everyone - liberate fully everywhere. By doing so, everyone just cooperate with the love of I heights to survive, knowing that in this world, war is explosive, the ways of the one solving the problem is in the heights coverage in full. So it's I-right, may lovefull heights rules us all" (Enregistrement Rockers opening, Satta Massaganna's Nyabinghi Grounding).

Un *grounding* ajoute au *reasoning* des rythmes de percussion typiques ainsi que des chants. Lorsque l'occasion le permet, on y verra se déployer du *speechifying* ainsi qu'un festin végétarien appelé *I-tal*. Le *grounding* peut être tenu à la semaine, au mois ou au gré des humeurs, et a comme but de *grunder*/ d'enraciner/ de brancher à la terre, la nation rastafarie à sa fondation essentielle, à sa manière d'être au monde, son énergie vitale i.e. sa *livity* (Snagashima,1984).. Il ne répond pas à un rythme précis dans le temps. Il s'agit en quelque sorte d'un moment de *reasoning* densifié ou un de *groundation* diffus ; c'est un rassemblement à teneur plus formel que le *reasoning* qui peut durer toute la nuit.

Lors d'un *grounding*, la ganja est fumée en tant que sacrement et on lui attribue un pouvoir de guérison et de perspicacité spirituelle⁵⁵. Le chalice, le chilom ou le splif par lesquels est fumé le sacrement sont aussi saisis à des fins métaphoriques ; on dira que l'herbe

⁵⁵ Spiritual healing and insight.

est ce qui guérira la nation⁵⁶ et que Dieu la fit pousser sur la tombe de Salomon en signe de bénédiction. L'acte de fumer pourra tout aussi bien être décrit, en analogie au moment de rencontre et d'échange que sont les *reasonings*, comme ce qui permet à la flamme de se conserver et au feu de brûler : « *I&I burn the chalice, as the King's Palace can't hold no malice. In Reasoning and grounding, I n I keep the fire burning* ».

Les rastafaris se réunissent pour raisonner et la présence de chacun participe au niveau de résonance, de profondeur de champs, de présence d'esprits, au mouvement de décolonisation de l'imaginaire collectif. Le feu est autant le tison du chalice que la vitalité qui se déploient pour faire lumière sur un système oppresseur. C'est ainsi qu'un rastafari peut dire qu'il *met le feu à Babylone* alors qu'il fait jouer un disque ou récite un poème. Cet espace rituel permet de dynamiser l'exercice de sens culturel et référentiel rastafari de manière plus dense symboliquement qu'un *reasoning* ; les tambours sont de mise, les chants témoignent de la culture et de ses postures face au système d'oppression, la nourriture et le discours rastafari y ont leur place et y sont célébrés. Il est à parier que la popularité et la pérennité des *groundings* sont liées d'une part au fait que ces célébrations se poursuivent de nuit et y survivent en symbolisant l'avènement d'un jour nouveau, et d'autre part, au fait qu'il s'agit d'un moment irrégulier de pratique rituelle. Ces rassemblements se déploient sur un matérialisme symbolique précédant la culture rastafarie de plusieurs siècles. D'une certaine manière, non seulement existent-ils depuis les débuts de la culture esclavagière en Jamaïque (Stephens, 2012) mais la forme de ces rites pratiqués par les rastafaris en est la somme historique. Par exemple, l'ensemble des tambours utilisés lors des rassemblements rastafaris

⁵⁶ Healing of the nation.

ainsi que le jeu des rythmes présents sont le témoignage d'une fusion entre divers courants africanistes qui s'exprimèrent en Jamaïque (Chevannes, 1994).

4.2.1 Tambours burru

Le *burru drum* est une des manifestations culturelles ayant survécu depuis l'implantation en terre caribéenne d'africains jusqu'à son absorption dans la culture rastafarie. On tolérait les formations *burrus* (*burru drummers*) sur les champs de travail afin que les burrus marquent le tempo des longs jours de labeurs pour les esclaves. Pratique importée d'Afrique, elle impliquait une métabolisation culturelle de la vie de sociale, c'est-à-dire un traitement artistique quant aux ressentis, aux conditions de vie corollaires du pouvoir, au divin etc. Les maîtres d'esclaves encourageaient la pratique de cet art puisque cette pratique rythmait la productivité. Cependant, dès que le maître entendait un ensemble *burru* se plaindre ou critiquer le système en place, ses membres étaient renvoyés immédiatement au labour du champ et on les remplaçait par des musiciens plus dociles.

Suite à l'abolition de l'esclavage, les formations de *burru* quittèrent les champs pour s'installer principalement dans les ghettos de Kingston où ils étaient actifs de septembre jusqu'aux temps des fêtes, allant de maison en maison pour témoigner de leurs impressions sociales et chanter leur version des événements ayant eu cours durant l'année. Les tambours étaient aussi l'élément central des fêtes visant à accueillir dans les quartiers défavorisés, les voisins qui venaient d'être libérés de prison, afin qu'ils se sentent chez eux jusque dans *la chaire de leurs racines*.

Lors de l'apparition du mouvement rastafari, les chants et les rythmes provenaient principalement des églises chrétiennes ; il n'y avait pas de chants propres à la culture

rastafarie. Cela s'accompagnait d'un certain malaise à mesure que se développait le discours envers l'église usurpatrice des libertés et la doctrine voulant que le temple inviolable soit le corps de chacun. À ce même moment, un certain essoufflement se faisait sentir chez les ensembles *burrus* car ces derniers n'étaient plus associés à autre chose que leur musique pour elle-même. Les deux mouvements ayant leurs bases actives dans les ghettos de Kingston, les *burrus* et les rassemblements rastafaris se fusionnèrent. « *Being poor and sharing a similar status as pariah and social outcast, the two groups quickly gravitated toward each other. From there, emerge the Nyabinghi Rastafari style of churchical musical and worship* » (Savishinsky, 1998, p. 125).

Les premiers issus de l'esclavage retrouvèrent ainsi une structure culturelle au sein de laquelle se représenter l'africanité, les seconds issus des ghettos virent se greffer à leurs rencontres ces tambours mystiques, symboles de la survivance d'une certaine authenticité en terre coloniale. Au-delà du symbolisme que l'on peut révéler en analyse, des témoignages traitant des débuts de l'utilisation régulière des tambours dans les cercles rastafaris en parlent comme d'un moment charnière. Count Ossie (2011) - le premier rastafari à avoir opéré la fusion par un ensemble de *burru* drum rastafari visible lors des *grounding et groundation* et qui présenta la forme nouvelle aux habitants des quartiers de Kingston – raconte qu'après des longues sessions de *drumming* sérieux, les *raisonings* devenaient plus intenses et les réponses à plusieurs questions socio-politiques devenaient « *crystal clear* ». On décida alors de mettre plus d'emphase sur les tambours lors des rencontres et de les traiter en tant que *grounding force* (Reckords, 1998).

Le *burru drum* est l'ensemble de trois tambours ainsi que la structure primitive de la polyrythmie aujourd'hui perçue comme traditionnellement rastafarie. Deux tambours graves

marquent les temps d'une manière très régulière. Le plus grave des deux tambours, nommé *earthquake*, *bass* ou encore *pope smasher* appuie le premier temps et résonne sur le reste de la mesure. Le *funde* avec le son de moyenne-basse marque le premier et le troisième temps de coups double grave étouffé, le deuxième temps d'un coup sec, plus aigu puis laisse le quatrième temps vide. Ces deux tambours graves marquent et représentent un cycle régulier. Ce sont souvent des rastafaris anciens, reconnus et dignes de confiance qui tiennent ces tambours. Des rastafaris les présentent comme une allégorie du cœur, les battements du cœur de Jah⁵⁷. Depuis une perspective psychanalytique, on peut lui prêter les attributs de la norme, répétitive et immuable, structurant les expressions par le rythme et marquant le cadre par lequel l'Égo peut se révéler. Le troisième tambour, l'*aketeh*, est le plus aigu et il contre-balance les deux premiers. Alors que la *bass* et le *funde* ont comme rôle d'asseoir dans la régularité le rythme et les chants, l'*aketeh* entre habituellement en scène dans le vide laissé par les deux autres, soit sur le quatrième temps, soit sur un contre-temps ou sur un *flam* du rythme de base. Ses rythmes sont plus rapides que la *base* et il s'y oppose en tout temps. Alors que les premiers marquent les temps, l'*aketeh* rebondit entre les temps, les contourne ou les martèlent en sextolet c'est-à-dire en coups égaux pour un temps ou en série de deux triolets au temps double⁵⁸. Ce dernier tambour, l'*aketeh*, est le lieu des distinctions. Dès lors que les tambours graves deviennent part du décor (après un moment où ils martèlent sans relâche les mêmes rythmes et tempo), l'*aketeh* est pratiquement le seul instrument qui varie, qui joue avec les chants, y répondant ou le soutenant. Certains rastafaris le présentent alors comme une allégorie de l'âme et de la vie s'affirmant par-delà la routine. On peut aussi y lire une représentation de l'expressivité qu'on ne saurait contenir, indomptable, qui tire ses lettres de

⁵⁷ Le Jah hearthbeat.

⁵⁸ Six coups égaux pour un temps, soit une série de deux triolets au temps double.

noblesses du fait que l'*aketeh* sait répliquer aux sons graves et ne se laisse pas encadrer. On peut aussi percevoir dans cet ensemble de tambours et de polyrythmie une représentation du mouvement rastafari face à l'ordre colonial où, lors du terme de l'anti-thèse, l'ordre colonial serait représenté par les graves réguliers et où les rastafaris se représenteraient dans ces *aketeh* contournant et évitant la détermination régulière et convenue puis, accompagnant une naturalisation de la culture rastafarie. Les tambours graves en viennent à symboliser l'ordre naturel, celui qu'on ne déplace pas, les traditions africaines, alors que les aigus symbolisent la vitalité et l'expressivité depuis cette tradition avec lesquels ils jouent, à l'intérieur de laquelle ils se déplacent et à laquelle ils font écho⁵⁹.

4.2.2. Héritage de rites de possession – Kumina / Pocomania

Au contraire des *burru drums* ayant survécu dans les champs d'esclavage de par le bon vouloir des maîtres-colons, le *kumina* (une pratique de possession) doit sa survivance aux Maroons ayant fui les conditions coloniales d'existence. Se regroupant dans les cimes des hautes montagnes, les Maroons œuvrèrent à garder vivantes les hauts lieux de leurs cultures africaines⁶⁰. De ces cultures, la pratique du *kumina* est soit un point central ou une synthèse de plusieurs pratiques similaires⁶¹.

Cette pratique a en commun avec les *burru drum* l'idée que les percussions (rythmes et sons) déploient un langage permettant d'entrer en communication avec l'invisible. Certes, les

⁵⁹ Pour avoir une idée de ce complexe polyrythmique, la scène d'ouverture du film *The Rockers* a l'avantage d'offrir un son de qualité en plus de donner à voir le langage ritualisé qui est présent dans les rassemblements rastafaris. On peut retrouver cet extrait en divers formats et qualités sur Youtube notamment http://www.dailymotion.com/video/x78tfs_rockers-le-film-pur-son_music.

⁶⁰ Les esclaves provenaient de plusieurs parties de l'Afrique et mirent en commun leurs multiples pratiques et représentations dans une même *tradition* ainsi créolisée

⁶¹ Notons qu'au Rwanda un rituel de possession porte le nom Nyabinghi puisqu'il s'appuie sur une mythologie impliquant la reine Nyabinghi (Hopkins, 1970; Kiyaga-Mulindwa, 2015).

tambours servent d'outils de communications entre les villages et entre les habitants d'un même village séparé dans l'espace. Cependant on leur prête aussi une capacité de rejoindre Dieu, soit de lui adresser un message ainsi que de pouvoir le faire descendre parmi les participants.

En soi, l'ensemble *kumina* consiste en un jeu de deux tambours, le *katta* et le *kbandu*. Le *katta* tient sa particularité du fait qu'on en joue principalement sur la jante⁶² à l'aide de bâton alors que le *kbandu* est joué par jetée de rythmes (des rafales percussives de coups). Cet ensemble est central aux rites de possession pratiqués par les Maroons puis, il conserve une importance durant la période *post-esclavagiste* au sein des mouvements des *revival groups* et de *pocomania*. On reconnaît à l'ensemble *kumina* la propriété de permettre la transe, ouvrant sur une communication avec les ancêtres via la possession. Depuis la fin des années 1930, la culture rastafarie a permis au *burru drum* et au *kumina* de se fusionner et de trouver un sens nouveau à l'intérieur des représentations rastafaries.

Dans la foulée de ces fusions et de par l'euphorie qu'elle engendra, l'imaginaire de possession s'est élargie en inclusion. Les tambours permettent toujours d'entrer en communication avec l'invisible, cependant c'est la communion de tous les êtres qui permet à des *reasoning* (raisonnances transcendentales) de prendre terre. Il est courant chez les rastafaris d'associer les *grounding* et les *groundation* avec des moments où les participants entrent en communion privilégiée avec Jah (Dieu).

Selon Hopkins (1970) et Kiyaga-Mulindwa (2015), un rituel de possession trouvant racine en Uganda et au Rwanda du XVIII^e siècle porte le nom de *Culte Nyabinghi*. Ce culte

⁶² Les percussionnistes connaissent bien cet effet communément appelé *rim shot* consistant en un coup sec sur la jante (le rim) qui, lorsque combiné avec un pincement de la peau du tambour, produit un son sec dont la résonance est la plus aigüe possible sur le dit tambour.

s'appuie sur une vénération de la déesse Nyabinghi, il opère au travers de la musique et de séances religieuses. Ce culte s'accompagne d'une remarque voulant que la reine Nyabinghi ait été assassinée par son mari, jaloux de ses pouvoirs et de sa grandeur, faisant s'abattre des fléaux innombrables sur son royaume. Étant depuis invoquée par le peuple, elle se réincarne en prenant possession du sujet l'implorant par l'usage de rituels.

Au cours des années 1930, le nom Nyabinghi réapparaît dans les quotidiens et il est, cette fois, associé à une organisation de résistance anti-coloniale africaine ayant pour mot d'ordre « mort aux oppresseurs ». La littérature suggère que c'est de cette manifestation du terme que les rastafaris s'approprient le nom et le mot d'ordre. Aujourd'hui, le terme Nyabinghi englobe les percussions *burrus* et *kumina* et leurs rythmes typiques (*binghi drums*, *binghi chants*, *binghi music*), les assemblées dont traite ce travail (Nyabinghi Assembly) ainsi que le plus ancien ordre de rastafaris de Jamaïque (*Nyabinghi theocratical Order*).

4.3 Mise à la terre [groundation] – L'assemblée Nyabinghi

« One who fights against justice, fights against the Nyabinghi
Nyabinghi means the judgement of all black and with downpressors
Nyabinghi means to bring universal cooperation and coordination and divine elements for all people,
which is our righteous good.
It's not a play thing, Nyabinghi is for fully universal divine resurrection for all nations who is of a
righteous element.
And that is the protest of full Nyabinghi to I & I, and to continue to work in the fullness of its activity
until peace will come unto all nations upon earth, in the power of Jah Rastafari, as the coordinator of us
all. »

L'assemblée Nyabinghi, appelée *groundation*, est une cérémonie rituelle qui incorpore les éléments de *reasoning* et de *grounding*. Elle sert de lieu de rencontre et d'échange aux différents courants rastafaris ainsi qu'aux pratiques traditionnelles ayant été créolisées lors de leur appropriation par la culture rastafarie.

4.3.1 Historique du rituel

L'assemblée Nyabinghi constitue le haut-lieu cérémoniel de la culture rastafarie puisqu'en son antre, elle incorpore l'ensemble des pratiques ritualisées intra-mondaines dans un événement auquel un sens symbolique historique est non seulement donné, mais bel et bien clamé. En 1930, lorsque Ras Tafari Makonnen est couronné Haile Selassie I et titré empereur d'Éthiopie, 225^e descendant de la lignée du roi Salomon, Seigneur des seigneurs, Roi des rois, Lion de la tribu de Judah, les damnés de la terre de Jamaïque y voient une réponse prophétique au questionnement soulevé quelques années auparavant par Marcus Garvey. Alors qu'en 1927 Garvey demandait au peuple noir d'Amérique quels étaient les symboles de leur fierté, à qui s'identifiaient-ils en dehors de la culture coloniale blanche, suggérant alors *de* se tourner vers l'Afrique d'où un nouveau roi noir serait couronné, le couronnement d'Haile Selassie I permet un réceptacle identitaire. Le voici *notre roi noir*, reconnu par les puissances coloniales, orné d'un titre biblique, empereur de la seule nation inconquise du continent africain. De fervents croyants chrétiens n'hésitent pas à reconnaître en lui l'avènement d'un christ noir, du rédempteur qui permettra une conclusion à l'histoire de l'esclavage. Ainsi, le lendemain de son couronnement, on vend sa photographie dans les rues de Kingston et la présente en tant que billet de retour vers l'Afrique.

À cette époque la capitale jamaïcaine regorge de paysans émigrants des zones agricoles du pays pour s'installer en ville. La ville est alors lieu de rencontre et d'échange des diverses cultures de résistance ayant cours sur l'île et dans les contrées avoisinantes. Lors des célébrations entourant le couronnement d'Haile Selassie I, les tambours burru résonnent des semaines durant. L'effervescence entourant le couronnement ne s'essoufflera pas puisqu'elle est en grande partie symptomatique de la société post-esclavagiste aux horizons d'avenir

fermés. Il faudra tout de même attendre 1949 pour qu'une première assemblée Nyabinghi ait lieu. L'invitation qui circule alors stipule qu'un rassemblement est organisé en vue de permettre le rapatriement des frères de foi, en Éthiopie (Reckords,1998). C'est à partir de 1958 que les assemblées Nyabinghi sont organisées de manière régulière et qu'elles gagnent en envergure. Bobo Immanuel et Claudius Henry sont les premiers hôtes reconnus des *groundations*. C'est encore sous le thème du rapatriement que sont convoquées ces assemblées. À la fin de l'assemblée de 1958 ayant eu cours dans la commune de Bobo Immanuel, les participants forment cortège et descendent sur Kingston dont ils prennent possession symboliquement en plantant leur drapeau et en occupant *Parade*, le parc faisant face aux bâtiments des pouvoirs coloniaux. Jusqu'au tournant des années 1970, les *groundations* s'organisent à Kingston et dans ses environs et rassemblent en un espace-temps une large part des rastafaris de l'île (qui vivent principalement aux alentours de Kingston). Suite à la répression policière qui s'intensifie en réaction aux craintes que suscite dans les Caraïbes la révolution castriste, on assiste à un morcellement des communautés qui se répandent alors sur l'ensemble de l'île. Ce phénomène donne lieu à un morcellement des rassemblements et des pratiques qui deviennent corollaires aux groupes d'appartenances et aux relations de reconnaissance entre les diverses communautés⁶³. Le trait d'union des multiples assemblées est un calendrier de dates sacralisées et une ritualisation de l'être ensemble.

⁶³ Bobo Immanuel dirige une communauté théocratique dont il est le prophète (les Bobo Shanti), Les Nya Binghi axent leurs reconnaissances autour du mot d'ordre « mort à l'opresseur ». Des communautés issues des classes moyennes s'affilient au douze tribus d'Israël et prônent l'entrisme.

4.3.2 Calendrier rituel

« Nous n'allons pas à l'église. Chaque rastafari est son propre temple. Un binghi, c'est l'occasion de communier, de célébrer nos ascendants africains et de faire résonner nos vibrations à travers l'univers ». (Barnet, 2010, discussion informelle).

L'assemblée Nyabinghi ou *groundation* est une rencontre durant habituellement de 7 à 21 jours. Ce sont les plus grands rassemblements de rastafaris de l'année, pouvant regrouper plusieurs centaines de personnes. Le *groundation* est à la fois une veillée de chants et une assemblée d'organisation ; une fusion de *Nine-Nights*⁶⁴ et de rassemblement politique. Ces rencontres ont lieu lors de dates significatives de l'histoire rastafarie ou témoignant d'une ascendance africaine que les rastafaris ont su cultiver. Ces dates sont entre autre :

Noël Éthiopien	7 Décembre
Journée internationale des Droits de l'Homme	10 Décembre
Anniversaire de naissance de Bob Marley	6 Février
Anniversaire de naissance de l'Impératrice Menem	25 Mars
Commémoration de la visite d'Haile Selassie I en Jamaïque [dit Groundation day]	21 Avril
Jour de la libération de l'Éthiopie de l'envahisseur fasciste	5 Mai
Fondation de l'Organisation pour l'Unité Africaine	26 Mai
Anniversaire de naissance d'Haile Selassie I	23 Juillet
Émancipation Day (abolition de l'esclavage dans l'ensemble des colonies britanniques)	1 Août
Anniversaire de naissance de Marcus Garvey	17 Août
Nouvel an Éthiopien	11 Septembre
Commémoration du couronnement d'Haile Selassie I	2 Novembre

⁶⁴ Coutume caribéenne de veillée funèbre de neuf nuits aussi connue sous le nom de Dead Yard où les endeuillées hébergent les réceptions entourant le deuil.

Les assemblées Nyabinghi marquent des dates significatives pour la culture rastafarie. Elles les marquent par l'ouverture du socle le jour anniversaire de l'événement. La durée annoncée d'un *binghi* permet de signifier l'importance reconnue à tel événement ; l'assemblée soulignant l'anniversaire de naissance de l'Empereur Haile Selassie I se doit d'être annoncée comme se déroulant sur deux à trois semaines. Au *binghi* précédent, lors d'un *reasoning* où chacun était libre de participer, on trace les grandes lignes de l'organisation concernant l'assemblée à venir ; alors que la date d'ouverture est issue de convention, le lieu et la durée seront déterminés par l'assemblée. De plus, l'assemblée permet d'élire en collégialité l'hôte de la prochaine assemblée Nyabinghi.

4.3.3 Plasticité et *mise-en-abyme* des règles, des normes et des lieux

Les assemblées Nyabinghi, c'est-à-dire les *groundations* ont lieu sur les terrains des *Binghi Houses*; un lieu congrégationnel hors de la ville, loin des centres urbains. Par ailleurs, il peut arriver que des *groundings* aient lieu en ville ou en des lieux moins reclus et qu'une série de ces *groundings* se substitue à une assemblée, i.e. à un *groundation* en soulignant des dates sacrées. Par exemple, lors de la commémoration de la visite d'Haile Selassie I en Jamaïque (le *grounding day* s'étant ouvert le 21 avril 2011), l'évènement fut célébré par une reconstitution historique de la visite où chaque lieu significatif fut investi d'un *grounding* de plusieurs heures. À Kingston ce jour-là, les participants se déplaçaient en convoi de douzaines de véhicules et d'autobus nolisés, d'un *grounding* à l'autre. La journée commença sur le tarmac de l'aéroport Norman Manley, là où 45 ans plus tôt, l'empereur d'Éthiopie avait posé le pied sur le sol de Jamaïque. Le rassemblement fut salué par un arc-en-ciel circulaire (au-dessus de la foule) dont aucun rastafari ne doutait qu'il était rouge, jaune et vert et qui fut

aussitôt interprété comme une manifestation divine, un clin d'œil de Jah. Ce jour-là, l'aéroport Norman Manley, l'University of the West Indies, l'Haile Selassie I High School, le King's House ainsi que le Heroes Parc n'eurent d'autre choix que d'être témoins du *one perfect love* que les membres de l'*Ordre du Nyabinghi* étaient venus témoigner à l'égard de leur souverain et de leur ascendance envers la terre des inconquis. Cependant règle générale, l'institution des *binghi Houses* encadre la tenue des assemblées Nyabinghi, soit *des groundations*.

Les *binghi Houses* sont organisés de manière rigoureuse : un dortoir pour les hommes, un dortoir pour les femmes, un lieu commun pour cuisiner et manger, un lieu pour le feu de camp (*Purifaya*) et un lieu de rassemblement pour les cérémonies. Ce lieu de rassemblement est le tabernacle, une aire ouverte circulaire avec un toit symbolisant la tente des pèlerins heureux de l'ancien testament. Il compte généralement trois ouvertures délimitées par douze piliers périphériques. Au centre, on retrouve un autel bordant le pilier central. Le tabernacle est organisé en trois cercles concentriques : En son cœur, on retrouve un autel circulaire avec ses livres sacrées, divers portraits d'Haile Selassie I et de l'impératrice Menem ainsi que plusieurs drapeaux rouge jaune et vert. On y retrouve aussi à l'occasion des enregistreuses et des téléphones retransmettant l'assemblée à la diaspora rastafarie. Le deuxième cercle regroupe les tambours, les musiciens, le *Fayakeepa* ainsi que les orateurs ou ceux qui cherchent à guider les chants. C'est un espace explicitement réservé aux hommes (sexe masculin), à l'exception de certaines oratrices, lors de moments définis et codés. Le troisième cercle est l'espace du tabernacle accueillant l'ensemble des participants. C'est aussi dans ce troisième cercle que des femmes revendiquent leur droit à participer au percussion en utilisant des *shaker* et *clave* de fortune.

L'organisation de la journée est divisée en nuit et jour. Les nuits sollicitent la participation de tous aux veillées dans le tabernacle alors que le jour venu, les membres se scindent en petits groupes. Lorsque le contexte s'y prête, des *reasonings* inclusifs ont lieu en après-midi, sous le tabernacle. L'assemblée est alors plus pragmatique, le lieu d'échanges directes où chacun est libre d'intervenir. Le jour, il n'y a ni chant, ni tambour.

Dans la journée, l'espace rituel devient un espace de médiation et d'objectivation par excellence puisque chaque débat en communauté est conclu par une décision de la communauté qui symbolise son aval ou son rejet. Pour un temps, cette décision retranche alors les questions et les tensions sous-jacentes.

Pour être présentables, les hommes doivent porter leurs dreadlocks sans couvre-chef ni turban. Les femmes, quant à elles, doivent se couvrir la tête, la chevelure ainsi que l'ensemble du corps, seuls les mains et les pieds peuvent être à découverts. La nourriture est végétarienne dite *Ital* sur le site. La diète *Ital* stipule de ne rien manger qui ait nagé, volé ou marché (toute forme de viande) et de ne pas saler ses aliments. On y rejette aussi toute forme de nourriture transformée, produite *en usine*, traitée *industriellement*. Les repas sont donc produits dans la cuisine du *binghi House* et composés de légumes, de fruits, de racines, de graines et de légumes.

A l'entrée du *binghi House* de Pitfall, lieu où se déroule le premier Nyabinghi auquel je participe, on retrouve une grande affiche déclinant une liste d'interdits, de pratiques qui seront considérées comme offensantes si elles sont perpétrées à l'intérieur de l'espace sacré. Sont interdits: l'alcool, le tabac, le sexe, le commerce, les photos, les cheveux à découvert pour les femmes, le couvre-chef pour les hommes. S'y ajoute une attente implicite mais très

importante: la nuit, tous les participants doivent se rassembler – ou relater qu'ils étaient présents- à la veillée sous le tabernacle et ce jusqu'à la tombée des chants en fin d'avant-midi.

Ce que je n'aurais jamais imaginé dans ma naïveté anthropologique, c'est la plasticité consommée avec laquelle ces normes s'appliquent. Certes, comme le tabernacle est lieu de tous les regards et le cœur de l'espace rituel depuis lequel s'édifie/ se donne à voir/ se re/présente le complexe symbolique rastafari, c'est bien entendu le lieu où les normes sont les plus respectées. Elles revêtent même l'aspect comico-théâtral du sacré en servant de balise à la bienséance pouvant mener à des surenchères de « bien paraître ». Par exemple, comme le commerce est interdit, un zélé du « bien paraître » eut loisir de s'indigner face à la circulation d'argent dans le tabernacle, même si c'était pour venir en aide à une participante qui, blessée, devrait partir rapidement du *binghi*. C'est lorsque l'on sort, même légèrement du tabernacle, que l'on constate rapidement que le champ de force de ces règles atteint bien davantage les narratifs (parole, présentabilité) que les agissements.

Chucky, un des premiers rastafaris avec qui j'ai eu l'occasion de fraterniser et de résonner longuement à l'assemblée a été le premier à me surprendre quant à l'élasticité de ces normes lorsqu'il m'a offert du poisson. Je lui demandais si cela n'était pas interdit ici, en cet espace-temps rituel qu'est l'assemblée Nyabinghi. Il m'a répondu avec un malin sourire que c'était certes interdit ici mais que sa maison n'était pas loin et que nous pourrions y cuisiner tranquillement. J'en étais encore étonné lorsqu'il m'a dit que là-bas, je pourrais même jouer des tambours sans problème. J'ai compris donc que si c'était un espace hors du lieu rituel, les règles étaient suspendues - bien que ces dernières soient présentées lors de l'assemblée Nyabinghi comme un rappel de la bonne pratique quotidienne, principalement destinée aux

visiteurs. Je me suis demandé du même souffle, s'il était sous-entendu que je ne devais pas toucher les tambours, ici, au *binghi House*.

Je ne savais pas encore que le commerce était interdit au *binghi House* lorsque j'ai fait la rencontre de la sœur Black Starliner. Elle m'a montré un bracelet en me demandant si j'avais vu une personne tenter de les revendre, ce à quoi, j'ai répondu par la négative. Constatant que je n'étais pas un habitué, elle m'a raconté qu'on lui avait rapporté qu'une rastafarie vendait sans honte ses bracelets sur les lieux de l'assemblée Nyabinghi, alors que la règle est claire, c'est interdit : « *This cyan't happen* ». Le vrai scandale pour Black Starliner résidait cependant dans le fait qu'elle avait vendu une grande quantité de bracelets à cette rastafarie et que cette dernière écoulait ces stocks, au double du prix payé, auprès des participants alors que le commerce était interdit. Je présume que Black Starliner était prête à faire du commerce à l'abri des regards mais que sa complice révélait le manège au grand jour. Je n'ai pas eu le courage de relever à Black Starliner la propre contradiction générée par sa position de marchande outrée du fait que d'autres vendent ses marchandises. Car à ce moment-là, je commençais lentement à constater la malléabilité des règles et les procès en commérage que leur plasticité permet. Précieux instinct s'il en est un puisqu'avec le temps, Black Starliner est devenue un de mes appuis les plus précieux dans la communauté des Nyabinghi.

Ces interdits sont clamés être des pratiques communes dans les discours des participants. Ils devraient être appliqués en tout temps. Et donc, l'affiche à l'entrée serait-elle qu'un rappel ne s'adressant qu'aux invités-étrangers? Avec le temps, j'ai constaté, non sans surprise, que ce noyau dur de normes est respecté avec orthodoxie seulement dans le tabernacle et encore!

4.3.4 Vibrations terrestres

Les participants aux assemblées Nyabinghi s'expliquent le rituel en termes de vibrations terrestres et présentent le *groundation* comme un moment permettant de diriger les forces de la terre⁶⁵ contre les agents oppresseurs de Babylone.

- *A perfectly grounded drum beat can stop the heart of the wicked.*
 - *How would the I do that?*
- *Bom Bom Da Bom Bom [joue un rythme de binghi] – Nyabinghi ! » (Big Daddy)*

En termes académiques, il s'agit d'un complexe symbolique ancré dans un processus rituel constitué de *drumming*, *chanting*, *reasoning* et de témoignages prolongés, visant à libérer les énergies spirituelles qui triompheront de Babylone (Yawney, 1994). Ce complexe intègre aussi des manières de se conduire, de danser, de se vêtir, de mobiliser des herméneutiques ostentatoires ainsi que d'autres traits de langage symbolique.

L'assemblée Nyabinghi permet aussi de soutenir des discussions collectives sous le tabernacle rituel tout comme d'y résoudre des conflits latents entre divers participants ou *mansions* – ces communautés issues d'interprétations divergentes de la *livity*; des préceptes et code de conduites à promouvoir et à adopter.

L'univers propre à ce complexe agit comme seuil [treshold / gateway to Ifrica] vers l'ailleurs, l'au-delà symbolique.

Yawney (1994) traite ainsi de ce qu'elle nomme l'activité centrale des assemblées Nyabinghi ;

« Le centre focal des activités Nyabinghi est le tabernacle, un bâtiment ouvert qui sert principalement de toit, au sein duquel on retrouve généralement un autel, autour duquel les participants dansent et chantent

⁶⁵ Earthforces.

des prières, et proche duquel un grand feu est maintenu pour la durée de la célébration ». (p.80 traduction libre).⁶⁶

Pour Homiak (1985a et b), ces cérémonies sont sources d'élévation culturelle et spirituelle. Elles permettent aussi de réaffirmer la manière de vivre *Ital*⁶⁷ et fournissent un moment pour purger les influences de la culture dominante sur les habitudes de vie des individus.

Chevannes (1994,1998) souligne la tension présente dans les cérémonies lorsqu'il rappelle que le méta-langage de ces rituels est un appel des forces de la terre appelant la destruction de Babylone. De plus, il a suggéré qu'une autre cérémonie portant l'étiquette Nyabinghi et qui se serait pratiquée sur l'île et consistait en un rituel de mort par magie. Lors de ce rituel, une effigie représentant un personnage public d'oppression aurait été consumée par le feu sous les rythmes des tambours *burru*⁶⁸. Chevannes (1994,1998) a retrouvé des mémoires de ces rituels lors de sa recherche terrain de 1974, témoin de discussions musclées à savoir s'il fallait opérer le rituel, c'est-à-dire mettre ou non [la représentation du] le premier ministre au feu. Fait à noter, le feu, aussi nommé *puri-fire* chez les rastafaris, semble d'une portée symbolique des plus élevées.

⁶⁶ The central focus of the binghi activity is the tabernacle, a roofed-over open-air structure, usually containing an Altar, around which participants dance and chant praises, and near which a large fire is maintained for the duration of the célébration .

⁶⁷ Part de la *Livety* rastafarie, le *Ital* (dérive de *vital*) consiste en un diète alimentaire s'appuyant sur des valeurs de respect des animaux ainsi que sur l'emphase d'un triomphe nécessaire de la vie sur la mort (et donc un acte conscient voulant restreindre la facilité qu'ont les êtres humains à tuer pour leur profits). La nourriture se doit donc d'être naturelle et pure (ne provenant ni d'assassinat ni de transformation chimique ou industrielle).

⁶⁸ Les *Burru Drums* constituent un héritage africain authentique. Ils furent tolérés sous l'esclavage alors que les colons leur donnèrent comme fonction de cadencer le travail dans les champs et survécurent comme part de la culture *afro-jamaïcaine*. Au tournant des années 1950, cette manifestation de l'héritage africain fusionna avec l'émergence de la culture rastafarie. Depuis les *Burru Drums* sont intrinsèquement liés, indissociables.

4.3.5 Ouverture du socle [Seal up]

Toutes les assemblées Nyabinghi auxquelles j'ai pris part, à l'exception de la reconstitution historique, débutaient de nuit et se terminaient en fin d'avant-midi, de 5 à 21 jours plus tard.

L'ouverture cérémonielle du socle est animée par un *Axé* – l'appel des esprits anciens – entrecroisé de récits des origines. Ces origines sont polymorphes et paraîtront confuses à quiconque voudrait les réduire à un fait historique donné, à une variable isolée, à une année zéro. Les rastafaris n'ont pas tant d'histoire qu'une direction, un tropisme. Ils ne sont pas tant descendants qu'ascendants africains. La question des origines est moins importante que celle de l'ascension, la direction historique, le tropisme.

We no go back to Africa, we go foward Itiopia

Cet *Axé* est initié par un ancien et prend place autour d'un feu à l'extérieur du tabernacle. Il s'adresse aux participants bien entendu, mais cherche surtout à faire résonner l'engagement historique, un sentiment de totalité, une filiation avec les ancêtres à qui veut bien l'entendre. Ses propos englobent tous les rastafaris et tous les autres. Il traite des ancêtres et de l'histoire qui les a menée là où ils sont. Il interpelle Jah tout comme les ancêtres. Il ponctue ses propos de *call & response* convenus : Jah/Rastafari, Haile I/ Selassie I. Ces *call & response* permettent à tout autre participant de marquer l'arène oratoire et de la teinter de ses tropismes, car il n'y a pas de prêtre chez les rastafaris. Plus l'orateur est respecté d'emblée ou plus ses propos sont jugés pertinents et plus on lui laissera d'espace pour s'exprimer. Une fois le bal lancé, tous sont libres de saisir un *call & response* au bond et de ponctuer la cérémonie. Cette cérémonie se pratique en cercle où chacun voit et entend tous les autres.

Au centre du cercle se trouve un amas de bois sec et de troncs d'arbres contenus par de lourdes pierres. C'est le *purifiya* – le feu purificateur. Au moment jugé opportun, on marque une pause dans les prières pour entamer ce feu démesuré qui éclairera l'ensemble des nuits de l'assemblée Nyabinghi. Dans la série d'exclamations accompagnant l'allumage, une cascade de *call & response* ponctuent le passage puis permettent à la suite des prières de prendre place, dès lors accompagnée du mouvement des participants autour du *purifiya*. Après un certain temps, on déplacera ce feu à l'intérieur du tabernacle, afin d'allumer le *firekeepa* qui demeurera allumé tout au long de l'assemblée Nyabinghi, même le jour. Comme son nom l'indique, il est le feu qui ne s'éteint pas. C'est un large monticule de roches dont une crevasse centrale regorge de braises et de flammes. Alors que s'allumait le *Firekeepa* par un *relais* du *Purifiya*, le mouvement circulaire des participants s'est lui aussi déplacé à l'intérieur du tabernacle.

4.3.6 Harpe et Tambours

Si les tambours (*burru drums*) n'ont pas déjà commencé à se faire entendre, c'est le moment à partir duquel les tambours deviennent incontournables. Les rastafaris disent jouer de la harpe lorsqu'ils battent les tambours, Maintenant que les prières sont entretenues par un noyau formé autour de ceux qui ont manipulé et le feu et son introduction dans le tabernacle, des hommes s'installent aux tambours. À chaque type de tambour sa signification, sa symbolisation. Le « big bass », un tambour de 2 pieds de diamètres, maintenu à l'horizontal, marque le temps long. Il est l'unique tambour qui est percuté d'un bâton de bois, feutré de tissus. On le surnomme *earthquake* ou *pope smasher*. L'ensemble des tambours est disposé en demi-cercle, aux côtés du *firekeepa*, de manière à rendre visible le reste des participants à

l'intérieur du tabernacle. Les femmes, pour qui il n'est pas permis de jouer des tambours, s'emparent de maracas, reproduisant le sifflement du serpent ou le rythme du *funde*. Ce rythme est si caractéristique des *binghis* qu'ils portent les surnoms de *Jah Earthbeat* et de *Nyabinghi Drums*. S'ajoute l'*akethe*, marquant l'agilité, le jeu, le débordement des cadres.

4.4 Assemblée Nyabinghi : élément du mouvement contre hégémonique

Mes observations et mes analyses m'amènent à dire que cette assemblée Nyabinghi sert à la mise à l'écart, elle est un lieu à l'intérieur d'une société qui est en marge. Elle rassemble notamment les membres se percevant comme d'anciens esclaves, ou de présents exclus n'ayant pas leur « juste » place dans la société jamaïcaine. Elle participe au mouvement rastafari en se positionnant comme un mouvement contre hégémonique c'est-à-dire en rupture avec la société dominante de la Jamaïque.

La lecture des concepts d'idéologie, d'hégémonie et de contre hégémonie présentés au chapitre 2 et plus particulièrement la position de Michel Freitag (1984) nous amène à examiner l'assemblée Nyabinghi comme un élément participant à « émietter » à effriter l'idéologie en place afin que l'idéologie dominante perde son emprise et sa force sur l'esprit des personnes. Cette assemblée Nyabinghi, comme élément perceptible des rastafaris, amène un déplacement dans la structure de sens et d'actions significatives pour les rastafaris. Elle conteste et nie la reconnaissance traditionnellement donnée à la société dominante jamaïcaine. Cette position témoigne d'une non reconnaissance de l'ordre établi, sans pour autant, avoir une rupture totale et définitive puisque les gens continuent à vivre en parallèle et dans cette société jamaïcaine. Cette posture de contestation de l'ordre établi voire cette posture de l'anti thèse idéologique, a amené la question de la projection de « leur possible » à l'intérieur

d'une société établie. Ici, Michel Foucault(1994) avec sa théorie sur l'hétérotopie offre quelques pistes de compréhension. Pour Foucault, un espace hétérotopique n'a pas besoin d'être absolument *AUTRE* pour être observé. Il peut être examiné à travers la particularité symbolisant un certain espace dicté par l'identité et de l'altérité. L'assemblée Nyabinghi est un autre espace, un *AILLEURS* par rapport aux autres espaces de la société jamaïcaine. Pour Foucault, un espace hétérotopique peut être considéré comme un espace de symbolisation de la non-reconnaissance de l'identité hégémonique, comme un déterminant socio-culturel de l'objectivation symbolique de l'anti-thèse d'une idéologie dominante présente en Jamaïque. Dans les mots de Foucault, cet espace est la manifestation d'une sorte de contestation mythique et réelle de l'espace dans lequel les participants vivent. Foucault parle d'un espace hétérotopique qui est un espace lié aux autres mais il est en négatif, en contradiction avec chacun des autres espaces. Parce que c'est un lieu hétérotopique par excellence pour ces personnes, c'est un lieu où on parle de l'injustice économique subie, de l'oppression raciale ressentie. Ainsi cette assemblée offre un baume sur ses propres plaies vives de « colonisés » et propose pour un certain temps, tout au moins le temps de l'assemblée, une délivrance symbolique face à la société actuelle et présente une solution d'un avenir meilleur. Cette assemblée par son discours met en opposition et est l'anti-thèse de l'idéologie dominante de la société jamaïcaine. En raison de tout cela, on peut dire que l'assemblée Nyabinghi participe au mouvement contre hégémonique.

Chapitre 5 : Les chants

Dans ce deuxième chapitre des résultats, j'étudierai les chants qui sont le véritable cœur des cérémonies, en y analysant les thématiques prépondérantes comme les points de capitons de l'archétype rastafari. Il n'y a pas d'assemblée Nyabinghi sans chants. Le cœur de l'assemblée est un battement de tambour sur lequel un complexe identitaire se donne à voir, où un monument archétypal prend vie. Des chants sourds, discrets, réservés s'installent en déployant de graves mélodies sans paroles en pentatonique mineure. À un moment donné, alors que l'ambiance se sera réchauffée, un homme se place entre les tambours et le reste des participants afin de guider les chants. Il appelle les paroles et l'ordre des couplets, entame le prochain chant bien que l'ordre des chants demeure l'œuvre du groupe. Les interactions, la motivation à faire chœur, les encouragements et les apartés participent aux chants et le ponctuent des soucis du moment : un cœur chantant *burn down Babylon* reçoit en écho des « *burn the pope* », « *no more illuminati* », « *burn down IMF's Jesuits* », « *fire upon the wicked* »

Et ainsi, les participants formant le cœur du *binghi* chanteront des hymnes de défiance et de résistance jusqu'à la délivrance d'un jour nouveau. L'ambiance se feutre avec le lever du soleil. De 6 heures à 10 heures du matin, alors que le soleil est en ascension, on entamera les chants de clôture qui mettent une emphase sans équivoque sur l'Armageddon – le combat du bien contre le mal / le jugement dernier – où Babylone s'écroule dans une hécatombe.

Le récit sur *la perte de l'Afrique* est avant tout un écran / une approche permettant de projeter / de raconter -- la trahison, le rapt, les migrations forcées et le déracinement, le

racisme, la déshumanisation et les travaux forcés, l'Esclavage, -- soit les pierres d'assises de la géopolitique mondiale des derniers siècles. Ce récit permet à la fois d'articuler une critique radicale du présent et de faire résonner au possible dans la culture rastafarie un certain romantisme, ce que Marx désigne par *Communisme Primaire : (le fantasme de) l'Unité accomplie. One goal, One aim, One destiny (Garvey) One love, One heart, One destiny (Marley)* Ce récit des *origines* et de la *perte de l'Afrique* permettent d'ériger en moment fondateur du récit collectif et de l'identité rastafarie, la déstructuration sociale, la déshumanisation et les humiliations courantes -- les violences polies-- des sociétés esclavagistes (Planno, 1969). Il fait même écho au récit fondateur du peuple juif, *anti-héros* de l'ancien testament, découvrant son rôle mythique dans la souffrance et l'agression.

RASTAFARI KNOW WHAT THIS GATHERING [IS] FOR

Rastafari know what this gathering for
 Rastafari know what this gathering for
 I n I take counsel to trod home a yard
 In a Mount Zion around JAH throne
 JAH Rastafari know what this ya gathering for

For in a Mount Zion around JAH throne
 I a sight up on the journey fe trod home a yard
 For I will never, never turn back
 From in a Mount Zion around JAH throne
 Rastafari know what this ya gathering for
 (Ivy Tafari, 1993, #67)

Les chants sont donc au cœur de ces assemblées Nyabinghi et permettent de déployer l'idéal de soi (l'archétype) rastafari en mettant l'emphase sur les 5 piliers symboliques de cette représentation archétypale. L'analyse qui suit s'édifie depuis un recensement des chants qui ont meublé les assemblées Nyabinghi auxquelles j'ai participé. Une part significative avait déjà fait l'objet d'une recension par Ras Ivy Tafari, (1993) – grand orateur de *l'Ordre de*

Nyabinghi – en planification d’un convoi de rastafaris jamaïcains lors de la visite de Shashamane en 1994 entourant les célébrations du centenaire de la naissance d’Haile Selassie I. Le reste provient de mes enregistrements et notes de terrain. Par la forme des chants tout comme par la relation que les participants entretiennent avec ces derniers, il m’est rapidement apparu que cette mythification joyeuse participait fortement à l’articulation d’impératifs normatifs témoignant de la culture rastafarie. Les chants *enseignent* une posture tout comme les participants s’expliquent l’un à l’autre par les chants. Il s’agit, soulignons-le, du haut lieu de ces cérémonies rituelles.

Une nuit de chant suit un vaste tracé narratif où les chants animent les ténèbres puis s’illuminent avec les étoiles du matin et le soleil qui vient. L’emphase sur les 5 points focaux évoqués, plus bas dans le texte, suit donc la même voie dans notre analyse structurante que dans une veillée de chants. Bien entendu, ces thèmes ne sont pas mutuellement exclusifs et s’entrecroisent même lors d’un chant. J’ai ici réduit en essence les principaux thèmes à des fins de clarté démonstrative. Le triangle représentationnel (Babylone / I & I / Armageddon ou en d’autres termes, le mal, le bien et leurs sublimes affrontements) constitue la dynamique de base de l’identité rastafarie telle qu’exposée au travers des chants Nyabinghi. Je détaillerai les dynamiques à l’œuvre par des extraits de chants. Rappelons que ces chants sont répétés sous forme de mantras et dégagent ainsi l’emphase sublime d’une intentionnalité manifeste, non sans rappeler les cœurs grecs.

5.1 Babylone – l’Autre diabolisé

400 YEARS

400 years in a Babylon - 400 years (bis)

For I & I never yet cease the fire

Till Babylon wall burn down

ROLLING OVER

Rolling over, Rolling Over, I & I say

Dutty Babylon is full of rolling over

(Ivy Tafari, 1993, #67)

Concept central de l'expressivité rastafarie, Babylone se retrouve immanquablement au centre de certains des chants les plus mobilisateurs des assemblées Nyabinghi. C'est le plaisir de se sentir tous du même côté contre la bête, et de le chanter assez fort pour que ça résonne encore la prochaine fois qu'une Babylone plombe l'ambiance.

Babylone est restée à travers l'histoire le symbole de l'idolâtrie, de la perversion et du vice (Cazenave, 1999). Dans la bible, l'Apocalypse selon Jean consacre deux chapitres entiers à la « chute de Babylone la grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre » (Bible, Apocalypse : 17-18).

Un référent issu de la bible chez les rastafaris, notons que Babylone y est déjà alors un capiton mythique, un signifiant servant de point de contact entre de multiples (niveaux de) signifiés des mythes animant ce recueil de textes judéo-chrétiens. Les termes Babel et Babylone y sont présents de la Genèse (livre premier) à l'Apocalypse (dernier livre) et cristallisent ponctuellement divers antagonismes matériels et spirituels aux volontés de Dieu. Désignant tout d'abord un empire ennemi, Babel et Babylone en viennent à signifier un spectre diabolique et ceux qui évoluent sous son joug.

Les termes Babel et Babylone désignent en premier lieu l'empire de Nabuchodonosor II qui pilla Jérusalem en 598 av. J.-C. et emprisonna ses habitants à Babylone (Bible, Jérémie, 52. 4-34). Le peuple juif pleurera du fond des prisons babyloniennes sa terre perdue jusqu'à

l'effondrement de l'empire conquérant, qui permit la libération des captifs, faisant ainsi écho à Moïse et l'exode d'Égypte.

C'est lors de cet exil que les juifs découvrirent l'odieuse Tour de Babel, symbole de l'idolâtrie et de la folie des grandeurs d'un Roi cherchant à se mesurer à Dieu en *connectant* la terre et les cieux, en matérialisant un pivot entre le royaume des hommes et le royaume de Dieu. Ésaïe prophétise à ce moment la colère de Dieu et nous donne à voir l'état d'esprit régnant alors selon-lui à Babylone.

« Toi, le dompteur des nations ! Tu disais en ton cœur : Je monterai au ciel. J'élèverai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu. Je siègerai sur la montagne de la Rencontre des dieux [...] Je monterai sur le sommet des nues. Je serai semblable au Très-Haut, mais tu as été précipité dans le séjour des morts, Au plus profond d'une fosse » (Bible, Ésaïe, 14 : 13-14).

Le moment mythique de l'effondrement de la tour de Babel est communément utilisé pour expliquer qu'en réponse à cet affront, Dieu condamna les hommes à ne plus se comprendre, à errer dans la confusion.

« Allons ! Descendons : et là, confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus le langage les uns des autres. L'Éternel les dissémina loin de là sur toute la surface de la terre [...] C'est pourquoi on l'appela du nom de Babel, car c'est là que l'éternel confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que l'Éternel les dissémina sur toute la surface de la terre ». (Genèse 11 : 7-9).

Notons alors qu'en hébreux, Babel est rattaché au verbe Balal et au radical Bll : *confondre*, alors qu'en Babylonien cela signifie *Porte-du-Dieu*.

Ces trois actes (conquête, corruption et châtement), éclairés par mon analyse, apparaissent comme fondement mythique de ce capitonnage entre le couple Babylone-Babel [*signifiants*] et ce qui est signifié par son énonciation – La conquête, l'exil, l'idolâtrie, la corruption et la perversion du pouvoir, la déification morbide des dominants, l'affront à l'ordre divin et le châtement de Dieu : l'errance, la confusion et la déstructuration culturelle. Ainsi, ces trois histoires fournissent en quelques sortes les ramifications premières de ce qui est symboliquement évoqué par une référence à Babylone. Et c'est précisément ce terme final

qui va devenir premier terme [...] du système agrandi qu'il édifie, comme le dit Barthes (1975).

Dans l'Apocalypse selon Jean, le symbolisme entourant Babylone se déploie d'une manière telle qu'il désigne à la fois la mère des prostituées et la bête qui l'anime. Le même signifiant renvoie dès lors autant aux *agents* qu'à l'*esprit* des tensions relatées : Babylone désigne autant l'armée conquérante que l'impérialisme, l'idôle que l'idolâtrie, le pécher tout comme celui qui incite au pécher.

« c'est avec elle que les rois de la terre se sont livrés à l'inconduite, et les habitants de la terre se sont enivrés du vin de son inconduite.[...] Et je vis une femme assise sur une bête écarlate, pleine de noms de blasphème, et qui avait sept têtes et dix cornes. Cette femme était vêtue de pourpre et d'écarlate, et parée d'or, de pierres précieuses et de perles. Elle tenait à la main une coupe d'or, remplie d'abominations et des impuretés de son inconduite. Sur son front était écrit un nom, un mystère : Babylone la grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre. [...] Les sept têtes sont sept montagnes, sur lesquelles la femme est assise. Ce sont aussi sept rois. [...] La bête, qui était et qui n'est plus, est elle-même un huitième roi : elle est aussi l'un des sept, et elle s'en va à la perdition. Et la femme que tu as vue, c'est la grande ville qui a la royauté sur les rois de la terre. » (Bible, Apocalypse 17 : 2-18).

Tout porte à croire que Jean parle alors de l'empire romain qui, à l'époque de la rédaction du texte, livrait une chasse aux premiers chrétiens. En associant son rival à un empire décadent ayant subi les foudres de la colère de Dieu à cause de sa vanité et ses affronts envers le peuple élu, Jean postule implicitement que les premiers chrétiens sont le nouveau peuple élu, voué à connaître la délivrance divine suite à de nombreuses tribulations. En réanimant la notion de Babylone dans son livre de l'Apocalypse, Jean redéfinit les termes de l'affrontement (dernier) du *bien* contre le *mal* tout en densifiant le positionnement des premiers martyrs chrétiens à l'intérieur de la mythologie judéo-chrétienne. Comme les juifs de Jérusalem ayant subi l'exil en 598 av. J.-C., Jean et les premiers martyrs chrétiens subissent le mal dans l'attente de la délivrance divine.

Lorsque la culture rastafarie s'approprie le concept de Babylone, elle opère une actualisation de la mythologie biblique à la lumière de sa situation politique, de la réalité des communautés jamaïquaines impliquées. Victimes d'une répression drastique de l'état (paria de l'état jamaïcain), Babylone en vient à désigner les agents directs et indirects de cette répression tels la police et l'armée, les banques et les politiciens, les médias et les institutions de connivence etc. In extenso, le terme Babylone renvoie aux démons du pouvoir menant à la luxure, la convoitise, l'agression et l'oppression, l'impérialisme et le colonialisme, l'inconduite et le blasphème. Babylone, c'est la force historique antagoniste aux rastafaris dans la lutte du bien contre le mal, l'Armageddon rastafari. En désignant comme tel, les rastafaris s'identifient au peuple élu qui combat le *mal* dans l'attente de la délivrance divine.

Reconnaître et accepter cet état constitue la base de l'identité rastafarie. C'est ainsi le terme d'ouverture (premier) de la dialectique culturelle et symbolique à l'œuvre au sein de la culture rastafarie et par extension dans les assemblées Nyabinghi. La tension fondamentale se déploie donc entre un grand Autre diabolisé – *Babylone, Rome, le Pape, la Reine d'Angleterre, les Illuminatis* – et sa compensation éthique ostentatoire surinvestie d'un Moi idéalisé – I & I Rastafari, Haile Selassie I. Les chants rituels nous répètent inlassablement cette équation fondamentale ; le mal absolu est présent et nous, les rastafaris, y répondons par une rectitude conquérante.

Voici quelques exemples de chants ayant pour sujet Babylone. Rappelons qu'un chant est répété en boucle, tel un mantra, pour une période variant de 15 à 45 minutes. La plupart des chants se divisent en deux parties ; la première est répétée plusieurs fois alors que la seconde, venant ponctuer l'énoncé, n'est chantée qu'une fois par tour.

COOL DOWN BABYLON

Cool down Babylon, you don't know what you doing
Cool down Babylon, you don't know what you say
Rasta come out soon, dem come to clear the way
Dem come with lightening and thunder in a terrible way
Keep cool, Keep cool, now Rasta come out soon
(Enregistrement de terrain – assemblée Nyabinghi)

NEVER REMEMBER BABYLON

I n I never to be remember Babylon anymore (bis)
Rastafari cast them record on sinfulness
Into the fire of forgetfulness
I n I never to be remember Babylon anymore.
(Ivy Tafari, 1993, #51)

BABYLON THRONE GONE DOWN

I n I a trod away home to Zion, trod away home (rep)
One bright morning when the work is over
I will trod away home.
For you no hear te voice of the Rastaman say
Babylon you throne gone down, gone down
Babylon your throne gone down.
For John saw the Angels with the Seven Seals chanting
Babylon you throne gone down, gone down
Babylon you throne gone down.
(Ivy Tafari, 1993, #96)

MYSTERY BABYLON HAVE TO MOVE

Mystery Babylon the GREAT WHORE have to move
Mystery Babylon the GREAT WHORE have to move
Mystery Babylon the GREAT WHORE
Yes the WHORE of Babylon
Mystery Babylon the GREAT WHORE have to move
(Ivy Tafari, 1993, #29)

COME DOWN BABYLON

Come down Babylon come down
Come down Babylon ou fe come down
“For the voice of the Rastaman a chant dem down
Come off a Black man shoulder” (rep)

Come down Babylon come down
Come down Babylon you fe come down
For the Ancient Nyahbinghi a chant dem down
Come off a Black man shoulder
(Ivy Tafari, 1993, #22)

NO GOOD DOWN HERE

There is no good down here in a Babylon
No good down here (bis)
I n I leaving the land of the sinking sand
Ther is no good down here

I say “goodbye to sorrow” “Goodby to pain” (rep)
I n I leaving the land of the sinking sand
There is no good down here.
(Ivy Tafari, 1993, #16)

BURN DOWN BABYLON

Burn Down babylon (bis)
O dem a wept, dem a weep
Make I & I wanna trod and burn down Babylon
Burn down Babylon, Burn down Babylon (bis)
(Enregistrement terrain)

5.2 I & (Selassie) I – Le soi idéalisé

Bien qu’aucun rastafari ne prétende être Haile Selassie I, la manière attendue de parler de soi est de se désigner en tant qu’ I & I, une abréviation pour signifier à chaque occasion que

le sujet *raisonnant fait résonner* en sa personne la grandeur et la sagesse d'Haile Selassie I. L'Empereur d'Éthiopie occupe dans une certaine mesure le rôle d'idéal de soi. Il constitue sans contredit la figure centrale du symbolisme rastafari et de sa culture corollaire. La *figure* d'Haile Selassie I est le capiton mythique, un signifiant servant de point de contact entre de multiples (niveaux de) signifiés des mythes animant alors les descendants d'esclaves Jamaïcains.

Lorsque le 225^e descendant du roi Salomon naît un 23 juillet 1892, on le nomme Ras Tafari Makonnen. *Ras* est un titre signifiant Prince ou Tête, *Tafari* un nom signifiant celui qui est redouté et *Makonnen* est son nom de famille, signifiant noble. Lorsqu'en Jamaïque, on s'approprie son icône, *Ras* demeure tête alors que *Tafari* signifie désormais le créateur⁶⁹. Déjà ancré dans la mythologie judéo-chrétienne par la naissance, son couronnement le chargera d'une densité de symboles peu commune. Le 2 novembre 1930, il est couronné sous le nom d'Haile Selassie I, signifiant pouvoir de la sainte trinité.

Sa couronne s'accompagne des titres suivants :

<i>Titres</i>	<i>Filiation biblique</i>
<i>Roi des rois d'Éthiopie, Seigneur des Seigneurs</i>	titre que porte le messie de l'Apocalypse. ⁷⁰
<i>Lion conquérant de la Tribu de Judah</i>	nom donné au messie de l'Apocalypse ⁷¹ ainsi qu'à Jésus
<i>Lumière du Monde</i>	nom que le Christ s'attribue dans les évangiles ⁷²
<i>Élu de Dieu</i>	titre référent aux peuples choisis par Dieu pour incarner la nation sainte ⁷³ qui fera connaître ses commandements tout comme les peuples que Dieu épargna du jugement dernier afin qu'ils puissent en témoigner ⁷⁴ .

⁶⁹ *The head creator.*

⁷⁰ *Puis je vis le ciel ouvert, et voici un cheval blanc. Celui qui le monte s'appelle Fidèle et Véritable, il juge et combat avec justice. [...] Il a sur son manteau et sur sa cuisse un nom écrit : Roi des rois, Seigneur des seigneurs.* Bible, Apocalypse 19 :11-16.

⁷¹ *Ne pleure pas ; voici que le lion de la tribu de Judah, le rejeton de David, a vaincu pour ouvrir le livre et les sept sceaux.* Bible, Apocalypse 5.5.

⁷² *Jésus leur parla de nouveau. Il dit: «Je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura au contraire la lumière de la vie.* Bible, Jean 8.12.

Lors du couronnement d'Haile Selassie I en 1930, certaines organisations garveyistes⁷⁵ tout comme Percival Howell distribuent massivement son portrait à travers la Jamaïque et le présentent comme un *billet de retour* vers l'Afrique. Sa majesté impériale se réclamant du lignage salomonique et abordant un titre biblique, de nombreux jamaïcains s'attendent alors à voir un passage apparaître d'entre les eaux, tel la mer rouge s'écartant devant Moïse. De plus, son couronnement s'inscrit comme *manifestation* de la prophétie de Marcus Garvey appelant les descendants d'esclaves à *Regarde[r] vers l'Afrique, où un roi noir sera couronné, qui mènera le peuple noir à sa délivrance.*⁷⁶ Le couronnement étant amplement couvert par les médias du monde entier, le point de capiton a l'effet d'une bombe sur la société jamaïcaine coloniale.

Cet évènement historique est vécu par les descendants d'esclaves jamaïcains éthiopianistes comme la rencontre de trois mythes prophétiques d'importance; la délivrance de l'exil et le retour en terre sainte (Éthiopie biblique), l'affrontement final du bien contre le mal (Armageddon biblique) et l'avènement d'un grand roi Africain (garveyisme politique). Cette rencontre renforce en quelque sorte chacun des mythes puisque ces mythes prophétisent maintenant dans la même direction. Le Messie est de retour en la personne d'Haile Selassie I (Lion de Judah, Lumière du monde), il trône en Roi des rois et Seigneurs d'Éthiopie et fédérera le bien en vue de l'affrontement final (Armageddon).

⁷³ Maintenant, si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez en propre entre tous les peuples, car toute la terre est à moi. Quand à vous, vous serez pour moi un royaume de sacrificateurs et une nation sainte. Exode 19 : 5-6.

⁷⁴ Ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation. Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. C'est pourquoi ils sont devant le trône de Dieu et lui rendent un culte jour et nuit dans son temple. Celui qui est assis sur le trône dressera sa tente sur eux ; Ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif, et le soleil ne les frappera plus, ni aucune chaleur .Bible, Apocalypse 7 :14-16.

⁷⁵ Disciples de Marcus Garvey.

⁷⁶ C'est James Morris Webb qui prononce cette prophétie en 1921, qui sera publiée dans le Daily Gleaner puis popularisée par et attribuée à Marcus Garvey .

Cinq des douze principales assemblées Nyabinghi sont directement en l'honneur d'Haile Selassie I ou celui de sa compagne l'Impératrice Menem. Les plus importantes assemblées de l'année sont celles soulignant la naissance et le couronnement de l'empereur. Il est donc naturellement très présent dans les chants. Ses titres christiques facilitent la traduction de chant d'églises en chant d'assemblées Nyabinghi. Empereur de la seule nation africaine n'ayant jamais été conquise par l'impérialisme occidental, il est reconnu comme souverain légitime par le reste du monde. Participant actif à la société des nations – ancêtre de l'ONU – il parle au nom de toute l'Afrique qu'il œuvre à fédérer autour de l'*Organisation pour l'Unité Africaine*. Les chants Nyabinghi le célèbrent comme icône de grandeur et de puissance dans la résistance face à Babylone.

Rappellerons que l'herméneutique rastafarie émerge de la Jamaïque post-esclavagiste et donc partiellement des lectures de la bible du roi James qu'on y pratique. Lorsque les rastafaris utilisent des personnages bibliques pour référer à leurs opposants comme pour qualifier leur situation, ils s'inscrivent dans la mythologie judéo-chrétienne protestante et la revendiquent, se l'approprient. Non pas comme un déni de reconnaissance ou un *vol*, mais comme une réécriture où les rastafaris occupent le bon rôle de l'Histoire. Cette réinterprétation place les forces antagonistes aux rastafaris dans un mauvais rôle biblique, où ces forces incarnent *le mal* et *l'opposition au Christ*. L'attente du jugement dernier en est ainsi une heureuse pour les rastafaris puisqu'ils appréhendent que les châtiments divins s'abattront sur leurs ennemis.

En réinterprétant la mythologie, les rastafaris la gardent en vie et s'y inscrivent de fait. Face à des rivaux pour qui l'histoire est close et qui sont bien davantage assujettis à la mythologie chrétienne que sujet de celle-ci.

Voici quelques exemples de chants.

SELASSIE I WILL BE THERE

Selassie I will be there, to help a man (bis)
No mother, no father, no brother not sister
Whole heap of Rasta will be there, to help a man

Haile Selassie I the father of the holy trinity (bis)
I & I high height é-o,

Over land and over see, (bis)

I & I high height é-o
(Enregistrement terrain)

RASTAFARI CONQUER

Rastafari Conquer - Rastafari Conquer
Rastafari Conquer Babylon
Rastafari Help I – Help I to conquer
Help I to conquer Babylon.
(Ivy Tafari, 1993, #8)

I N I WEAR JAH CROWN

I n I a wear JAH crown – I n I a wear JAH crown
I n I a wear JAH crown this day
Close by JAH side I must abide
I n I a wear JAH crown
(Ivy Tafari, 1993, # 87)

CHURCH OF JAH

Rastafari build a church out of the marble stone
And the wicked dem want to know what is the name of the church
I hear a voice from Zion say come unto I
For this is the church of JAH

(Ivy Tafari, 1993, # 70)

ONLY PASSING THROUGH

This world is not I own – In I only trodding through

All I tresures are in Zion

Behind the Seven Seals.

Rastafari is waiting on I n I for I must surely trod

Congo Man cannot stay no longer in mystery Babylon any more

(Ivy Tafari, 1993, # 52)

WILL YOU BE READY

Will you be ready when Rastafari trod

Will you be ready when Rastafari trod

It must be morning noon or night

Let your heart be pure and right

Will you be ready when Rastafari trod

I n I ready when Rastafari trod (rep)

It must be morning noon or night

Let your heart be pure and right

Will you be ready when Rastafari trod

(Ivy Tafari, 1993, #25)

5.3 Médiation par le conflit – Armageddon

INNA DI ARMAGEDDEON

Inna di armageddeon (rep. Ad.lib)

I see Babylon fall

Bwoy what an armagiddeon

Inna di armageddeon

(enregistrement terrain)

C'est sur cet hymne du jugement dernier que se sont conclues toutes les veillées de chants d'assemblées Nyabinghi auxquelles j'ai pris part, sans exception. Alors que le soleil est déjà bien haut dans le ciel, la scène finale de la session de chant souligne l'avènement d'un jour nouveau par la célébration de l'affrontement du bien contre le mal. Le terme Armageddon, mot hébreu, fait référence à un lieu symbolique du combat final entre le bien et le mal. Ces chants informent sur l'archétype rastafari puisqu'ils participent d'une naturalisation des postures symboliques intrinsèque à la culture, des piliers structurant le complexe symbolique rastafari : seul des individus se considérant *Élu de Dieu* peuvent se réjouir du jugement dernier. Selon la Bible, ils seront les seuls épargnés par la colère divine et ils hériteront ainsi d'une terre expurgée des forces du mal. Cette prophétie anime et dynamise, chez les rastafaris, le symbolisme de l'Éthiopie, l'Afrique, de Sion, d'un *chez soi* logeant dans l'*ailleurs lointain*.

Le *geddon* englobe aussi conceptuellement l'impératif de la rectitude, de la bonté conquérante face à la confusion que génèrent les forces du mal. Il peut être scandé à la manière d'un r/appeal à l'ordre face à un participant qui s'égarerait. Force est de constater que l'Armageddon est au cœur de l'herméneutique rastafari. Les membres s'y réfèrent couramment pour expliquer le monde et leur quotidien. Le récit de l'Apocalypse, depuis une perspective rastafari, offre un réconfort dans la promesse que justice sera rendue. Une justice divine, bien entendue.

Dans le tabernacle du *binghi House* de Scott Pass, Clarendon, on peut lire sur un drapeau

“Death to all downpressors. Rapatriation or ...

- Rapatriation or what ?

-

- Giddeon me lion, Rapatriation or Giddeon ! »

La réponse allait de soi pour le rastafari à qui je demandais de compléter l'inscription, puisque cette mécanique de l'affrontement du *Bien* contre le *Mal* forme la dialectique fondamentale de l'éthos rastafari. Le *bien* s'oppose au *mal* et manifeste la volonté de Jah d'un affrontement final menant à la libération. Notons qu'au sens propre l'Armageddon est dérivé de l'Hébreu *Har Megiddo* et désigne le *Mont de Megiddo*, célèbre champ de bataille à la rencontre des zones d'influences israélienne et babylonienne. Les références bibliques à l'Armageddon étant déjà métaphorique, mythologique, il est compréhensible que certains rastafaris aient adapté la métaphore à des multiples contextes.

Les références bibliques à l'Armageddon mobilisées par les rastafaris se trouvent principalement dans l'Apocalypse de Jean. C'est dans ce même Apocalypse que Babylone réapparaît, non plus simplement comme une nation conquérante, mais comme *la bête, la mère de toutes les prostituées*, le mal qui corrompt les Hommes et les trompe face à Dieu. Lorsque Jean réfère à cette Babylone métaphorique, il désigne en ce temps l'Empire Romain et les agents de sa persécution. Cette métaphore sera à son tour magnifiée/transposée par l'herméneutique rastafarie pour désigner alors l'Empire colonial britannique et ses divers collaborateurs, de la police aux institutions financières, puis les fascistes italiens, le Vatican, et la grande majorité des institutions parties-prenantes de la culture dominante.

Face à ce mal absolu, s'opposent les rastafaris en tant que peuple élu de Dieu qui, tant par ses tribulations que par son rôle lors du jugement dernier, polarise le récit de l'Apocalypse. Convaincus d'être du *bon côté de l'histoire*, au côté de Dieu – et donc épargnés des grands châtements qui bouleverseront la terre durant le conflit final - les rastafaris invoquent l'ouverture des 7 socles qui, selon le récit Apocalyptique de Jean, déclenchera le conflit final.

Le *bien* s'oppose au *mal* et manifeste la volonté de Jah d'un affrontement final menant à la libération. Les veillées de Chants des assemblées Nyabinghi sont en quelque sorte une mise en scène de la posture du *peuple élu* et des *rachetés* lors de l'affrontement final (Armageddon).

« Je regardai, et voici l'Agneau debout sur la montagne de Sion, et avec lui 144 000 personnes, qui avaient son nom Père écrit sur leur front. J'entendis du ciel une voix, comme la voix de grandes eaux, comme le bruit d'un fort coup de tonnerre ; et le son que j'entendis était comme celui de joueurs de harpes jouant de la harpe. Ils chantent un cantique nouveau devant le trône et devant les quatre êtres vivants et les anciens. Personne ne pouvait apprendre le cantique, sinon les 144 000 qui avaient été rachetés de la terre. [...] Ils ont été rachetés d'entre les hommes, comme des prémices pour Jah et pour l'Agneau ». (Bible, Apocalypse 14 :1-4).

Dans le tabernacle, les rastafaris disent jouer *de la harpe* lorsqu'ils battent les tambours, distinguent les chants rituels des chansons de tous les jours⁷⁷. Ces chants sont un moment de communion où tous reçoivent (perçoivent) et projettent à la fois des fragments (éléments constitutants) de l'archétype rastafari. C'est un moment de célébration où chacun à l'occasion de se donner à voir sous son jour impérial, un moment qui permet de vivre en commun la *livity* – *la manière de vivre* rastafarie et de se rapprocher des représentations radicales de ses valeurs.

Lors de la première nuit de chant à laquelle j'ai participé, au centre du tabernacle, se trouvait un bible, ouverte au livre des psaumes. On pouvait y lire : *La voix de la réjouissance et du salut est dans le Tabernacle des justes, La droite de l'Éternel agit vaillamment* (Bible, Psaume 118 : 15).

Voici quelques exemples de chants.

NEVER GET BURN

Babylon cast I in a the fire and I never get burn (rep 3x)

Before one a Jah word shall pas away (rep 2x)

⁷⁷ *Here we no sing, we Chant !*

The heaven and the earth shall pass away
(IVY TAFARI, 1993, #43)

EVERYTIME I CHANT NYABINGHI

Everytime I chant Nyabinghi I&I wa go home a yard
Yes for everytime I chant Nyabinghi I&I wa go home a yard
The Rastaman tire fe live in a Babylon
There is pure victimisation
For through the power of the King of Kings
I&I must go home a yard (bis)
(Ivy Tafari, 1993, #56)

DEM AFFI GO

Dem affi go (rep. 3x)
Rastafari, Dem affi go-o
Dem affi go
(Enregistrement terrain)

BURN DEM OUT

Burn dem, fiya burn dem out
Rasta Burn dem outta Itiopia land
(Enregistrement terrain)

ITHIOPAINS ARE YOU READY

Ithiopians are you ready, are you ready now to trod (bis)
Morning Star trod over, trod over, trod over
Jah Morning Star trod over
I&I ready now to trod
(Ivy Tafari, 1993, #24)

PERFERCT LOVE

Perfect love is to open Jah door

Love to Welcome Rastafari on their way
For Black man sins are all forgiven
I a trod in a Mount Zion
Perfect love is to open Jah door
(Ivy Tafari, 1993, #65)

5.4 Jah

NEW NAME

New name Jah got and it's terrible among men
Heathen no like Jah name (bis)
Call him Rastafari, watch the weak hearts trembled
Heathen no like Jah name

'Cause it's a New Name
Precious Name
New Name
Jah Rastafari (Bis)
(Enregistrement terrain)

La relation qu'entretiennent les rastafaris avec Dieu témoigne du carrefour d'influences qui dynamisent cette culture. Édifiée au sein d'une société balisée par la culture judéo-chrétienne, l'herméneutique rastafarie créolise divers préceptes et référents chrétiens d'où s'abreuvent leurs narratifs de leurs subversions. Mais par-delà de la chrétienté, ces subversions prennent appui sur une mystique d'une texture nouvelle, produite de la rencontre de la spiritualité des Sâdhus venus d'Inde, les rhétoriques et postures Gnostiques ayant survécu dans le Kabbalisme Juif ainsi que dans le salvationnisme de l'éthiopianisme des pasteurs Baptistes du Nouveau-Monde. Une mystique créolisée, issue de la rencontre de tous ces affluents sur cette petite île des caraïbes devenue plaque tournante de l'empire britannique.

Les rastafaris ont poussé l'audace de leur herméneutique à en re/baptiser Dieu ainsi qu'à reconnaître et désigner un nouveau Christ en la personne d'Haile Selassie I, né Ras Tafari. La

particularité de cette audace réside en partie dans la constitution d'un complexe symbolique alternatif érigé depuis la rencontre des herméneutiques africaine, juive, hindou et chrétienne, puis validé culturellement par des filiations culturelle à la bible chrétienne du roi James.

Les religiosités africaines en Jamaïque survécurent tout en se créolisant dans une multitude de pratiques hindouistes, juives, et chrétiennes⁷⁸. Certaines demeurèrent éminemment sacrées alors que d'autres devinrent des pratiques séculières. Suivant l'abolition de l'esclavage, remplacée par des programmes d'esclaves salariés et d'apprentis, l'Angleterre favorisa l'immigration de plus de 35 000 travailleurs subordonnés venant d'Inde, comportant son lot d'influence Sâdhus (Mansingh et Mansingh, 1999). L'euphorie que généra le couronnement d'Haile Selassie I en Jamaïque mena, pour de vaste pan de la population, à une ré/union des spiritualités morcelées sous un mouvement conquérant, rastafari. Un siècle de proximité entre les descendants d'esclaves africains et des résidus du complexe symbolique Sâdhu avait permis de riches échanges culturels qui semblent avoir été oubliés, naturalisés chez la majorité des rastafaris d'aujourd'hui. On postule que ce fut le complexe symbolique Sâdhus qui signifia et objectiva la culture et la consommation de cannabis en Jamaïque (Campbell, 1987). Cette plante, nourriture de l'âme, participante de rituels voués à la sublime rencontre de Dieu et des esprits, porte le nom de *ganja* chez les Sâdhus comme chez les rastafaris. Ces derniers lui reconnaissent les mêmes usages et qualités. Des documents d'archives démontrent aussi que c'est via le complexe symbolique Sâdhu que furent signifiés en premier lieu les cheveux nattés en Jamaïque (Lee, 1999, 2004), signifiant par cette pratique une symbolique de relation particulière à Dieu et à l'ordre social. L'ascétisme hindou que pratiquent les Sâdhus exige un végétarisme corollaire du précepte de non-violence qui chez les

⁷⁸ Obeah, Kumina, Pocomania, Tambours Burru pour ne nommer que celles- là.

rastafaris trouve une expression dans le régime *Ital*⁷⁹. Par-delà des termes d'objets rituels ayant une forte consonance tel le chilom Sâdhu et le chalice rastafari ou la relation mythique au pouvoir du son des mots importants dans les deux cultures, je tenais à souligner un dernier trait d'union nous rapprochant de nouveau le nom de Dieu. Avant que les rastafaris re/nomment Dieu *Jah*, les Sâdhus utilisaient déjà le terme *Jai* de manière rituelle. Ce terme, signifiant *Victoire* à précédait l'appellation des divinités *Rama, Krishna, Kali* lors des chants, prières et incantations privées ou collectives. Dans une perspective hindouiste, « lorsque Ras Tafari obtint le statut de Dieu Africain Rama/Krishna [...] l'usage phonétique du mot *Jai* continua. Seulement Rama, Krishna et Kali furent remplacés par Ras Tafari » (Mansingh, cité dans Lee, 1999). *Jai Rastafari* signifierait alors pour les premiers rastafaris s'exprimant depuis une symbolique Sâdhus *Victoire au Ras Tafari*. Cette formulation est cohérente avec la charge émotive impliquée encore aujourd'hui par les *questions et réponses* des assemblées, utilisant principalement les formules *Jah ? Rastafari !* et *Haile⁸⁰ I ? Selassie I !* On trouve de même une filiation au terme *Jah* dans la tradition juive et sa bible hébraïque, le *Tanakh*.

La tradition juive désigne Dieu sous le tétragramme YHWH, dérivé de HYH, le verbe être. Ce nom sans voyelle permet de s'assurer que le nom de Dieu ne sera pas invoqué en vain, tel que stipulé par le troisième commandement. Ainsi seuls les prêtres salomoniques du temple de Jérusalem se permirent d'interpeler Dieu par son nom lors de la bénédiction quotidienne des fidèles et ce jusqu'au 3^e siècle avant J.C. Depuis, la tradition juive désigne Dieu sous l'appellation de *Adonai*, signifiant *Seigneur*, ou y réfère comme *le Nom*.

⁷⁹ Terme *Iyaric* dérivé de Vital, l'alimentation *Ital* est végétarienne certes, mais elle intègre aussi des notions tel que le refus des aliments transformés, le refus de sel et de condiments. Il implique aussi un régime sans alcool.

⁸⁰ Impératif de l'acclamation, de salutation.

Lorsque le catholicisme romain s'approprié la tradition juive, YHWH devient Yahweh, Yahvé, Jéhovah. On retrouve aussi alors dans les textes sacrés le diminutif YAH, qui selon les versions, deviendra JAH. Rarement utilisé tel quel, il est couramment imbriqué dans la construction de nom de prophètes et d'expressions glorifiantes. Parmi les plus célèbres exemples, on compte Hallelujah – Louangez Jah – Elijah – Mon Dieu est Jah – Malchijah – Mon Roi est Jah. Dans la bible du Roi James – bible en vigueur dans la Jamaïque coloniale – on trouve une seule référence directe à Dieu sous le terme JAH au psaume 68. Chantez à Dieu, psalmodiez en l'honneur de son nom ! Exultez celui qui chevauche vers le paradis en son nom JAH, et réjouissez-vous en son nom. Nous pouvons donc ancrer l'utilisation de JAH pour nommer Dieu dans la tradition judéo-chrétienne, bien que sa forme plus courante soit YAH. Cependant les rastafaris ne font pas qu'édifier une nomination marginale de Dieu en un référent central de leur complexe symbolique, ils se l'approprient et construisent un référent unique à leur culture, Jah-Rastafari.

Ce titre s'édifie depuis la conception chrétienne de la Sainte-Trinité où Dieu est 3 ; le Père Yahvé, le Fils Jésus-Christ et le Saint-Esprit. Dans l'herméneutique rastafarie, le Père demeure Jah, le Ras Tafari succède à Jésus en tant qu'incarnation de Dieu sur Terre ; le Fils en qui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. De plus l'adaptation du concept de Saint-Esprit par la redéfinition rastafarie du terme leur permet de se distinguer des autres églises chrétiennes. En effet, le Saint-Esprit ou Souffle de Dieu a pour véhicule l'église, le Temple. Or dans l'herméneutique rastafarie, c'est l'Être et son corps qui sont considérés comme le Temple, le lieu de communion entre Jah et le monde, le véhicule de Dieu sur terre. Cette posture de l'*Être-Temple* se retrouve inmanquablement dans les ascétismes de chacune des religions mentionnées ci-haut, et pourrait avoir comme ancrage premier le *Gnosticisme*

des *Téléstai* (Lash, 2006) présente dans le massonisme et se déployant depuis l'antique Sumer. Ainsi, par-delà un ascétisme chrétien, l'herméneutique rastafarie s'édifie par la rencontre de ces multiples affluences spirituelles et religieuses présentes en Jamaïque au cours des derniers siècles.

Voici quelques exemples de chants à propos traitant de la relation à Jah par la culture rastafarie

I WILL NOT LET JAH GO

I n I will not – I n I will not
I n I will not let JAH go from I n I
I n I a chant up Jah Ises till the break of day
I n I will not le Jah go

Congo Man will no (as above) I n I will not ...

(Ivy Tafari, 1993, #27)

GO AND TELL THE WORLD

Go and tell the world about JAH
Go and tell the nation about JAH
Tell them JAH JAH had come
Tell them that the comforter has come
It brings joy to my soul
I more joy to my soul.
(Ivy Tafari, 1993,#28)

BUILDING ON JAH ROCK

Yes are you building on JAH rock
are you building on JAH rock (bis)
Yes are you building on JAH solid rock.

King Rastafari is I sure foundation

King Rastafari is I solid rock

(Ivy Tafari, 1993, #40)

HAVE JAH LIGHT I N I

I have JAH light in I – Yes I a go make it shine
I have JAH light in I –I a go make it shine
I have JAH light in I – and I a go make it shine
Shine, shine, shine Ithiopian shine.

Shine your light, Shine your light in a Zion
Shine your light, Shine your light in a Zion
Shine your light, Shine your light in a Zion
Shine your light in a Zion over there

Moses saw, Moses saw the fire burning
Moses saw, Moses saw the fire burning
Moses saw, Moses saw the fire burning
Moses saw the fire burning over ther.
(Ivy Tafari, 1993, #53)

ONLY JAH LOVE

Only JAH JAH love – Only JAH JAH love
Only JAH JAH love shall stand this day
For not a Pope nor Paul could a stand this Judgement
Only Jah Jah love shall stand
(repeat verse 1)
In Mount Zion Only JAH JAH love.
(Ivy Tafari, 1993, #62)

5.5 Émancipation

LIBERATION DAY

Oh Liberation day, ô liberation day
Ô what a day ,day it must be
When I n I get free
(Enregistrement terrain)

Au sommet du complexe symbolique rastafari, trône tel un prisme réfléchissant l'horizon une volonté de s'émanciper. À travers les décennies et les *multiples demeures herméneutiques* des diverses communautés rastafaries, cet horizon recouvre plusieurs revendications. J'affirme que cette libération est avant tout la revendication d'un droit à l'*ailleurs*, à un lieu hors du colonialisme permettant une négation dialectique du *devoir-être* colonial puis post-colonial. L'ascendance à l'Afrique tire en effet une partie significative de sa puissance symbolique de la négation de la culture dominante⁸¹. Cependant, la conceptualisation de l'émancipation chez les rastafaris déborde amplement un retour à la terre sainte.

En dernier instance, cette négation dialectique de l'hégémonie coloniale visant l'émancipation est aussi et surtout une libération du *soi*, une réédification de l'âme. C'est pourquoi beaucoup de rastafaris se disent *nés de nouveaux* dans la culture rastafarie. À cette occasion ils changeront leur nom pour une appellation *Iyaric* et feront vœu d'ascétisme inspiré du Naziréat. Bien que le terme Naziréat renvoie au livre des nombres⁸² dans la bible, issu de la tradition hébraïque, il trouve écho dans l'ascétisme propre aux autres grandes religions. Les Sâdhus sont à l'hindouisme ce que les Nazaréens sont au judéo-christianisme.

L'Étiopianisme des baptistes puis le *nationalisme noir* de Garvey permit une ré/appropriation herméneutique des textes et symboles hébraïques présents dans l'ancien testament de la *Bible du roi James*, déclarant que les descendants d'esclaves étaient les véritables Israélites, peuple voué à l'esclavage par Babylone dont Dieu se fit complice de leur libération (Awake Zion, 2013). Suite au couronnement d'Haile Selassie I, vécu par de nombreux leaders d'opinion des négations idéologiques de l'époque comme une prophétie en

⁸¹ Les rastafaris se disent non pas descendants africains, mais bien ascendants africains.

⁸² Loi sur le Naziréat (Nombres 6.1-21).

cours d'accomplissement, l'appropriation des symboles juifs servit de point d'ancrage, comme me l'affirmèrent certains leaders interrogés. La culture rastafarie se déploya donc sur l'utilisation des *capitons mythiques* juifs tel *Zion* pour désigner l'*ailleurs idéalisé*, le *Lion de Judah* pour désigner leur *libérateur Messianique*, l'*Étoile de David* servant d'armoiries⁸³, postulant que *l'arche d'alliance* se trouve en Éthiopie depuis que Menelik, fils de la rencontre de la reine de Saba et du Roi, la lui déroba.

Ainsi, bien que les rastafaris soient généralement investis par les chercheurs et les institutions à partir des référents bibliques judéo-chrétiens issus de la culture dominante, la culture rastafarie et son complexe symbolique corollaire se sont en fait édifiés aux confluent des influences de multiples cultures et communautés, ainsi que de plusieurs formes d'ascétismes millénaires (Chevannes 1994). Une des forces du mouvement réside dans sa capacité d'intégration et de ré/appropriation culturelle lui permettant de tisser des ponts entre les diverses cultures de résistance actives et de suite revigorer des pratiques en déclin. On retrouve donc dans une assemblée Nyabinghi une convergence de mouvements contre-hégémoniques aptes à s'exprimer dans le langage symbolique propre aux autorités coloniales puis post-coloniales, dans ce cas-ci, l'herméneutique judéo-chrétienne issue des églises Jamaïcaines s'appuyant sur une lecture de la version du Roi James de la bible.

Cette réinterprétation d'un objet pilier de l'idéologie coloniale fut d'une puissance telle que les autorités se trouvèrent incapables d'articuler une quelconque réplique conceptuelle. Les autorités tentèrent de faire effondrer la construction symbolique rastafarie en fomentant un désaveu public de la part de leur messie, Haile Selassie I, qui échoua et se solda par une explosion de la popularité et de l'acceptation du mouvement, tel que décrit dans la

⁸³ L'hexagramme se retrouvant aussi dans les symboliques gnostique, hindouiste, massonique a pu ainsi être un trait d'union symbolique, au confluent des diverses communautés formant la culture rastafarie.

présentation historique. Dans un contexte colonial où l'organisation sociale était fortement cadrée par quelques méta-récits dont la bible, immanente à la constitution identitaire Jamaïcaine, il dut être fortement déstabilisant pour les individus en position d'autorité de se voir dépeints comme les vilains du récit biblique. Cette conception des rastafaris en tant qu'authentiques Israélites a de quoi hanter les chrétiens puisque les deux mouvements se revendiquent du même Dieu, de la même protection divine pour les justes.

Au-delà des pratiques et symboles, la mobilisation par les rastafaris du mythe biblique du jugement dernier en faveur des *élus de Dieu*, victime des mécréants, a de quoi semer sinon le doute du moins un certain mal être dans la population chrétienne non-sympathisante aux rastafaris. Le jugement de Dieu en est un terrible et sans équivoque; ceux dont le nom ne figure pas dans le livre des justes seront châtiés dans les tourments des souffrances éternelles. Plusieurs mots, concepts et figures de styles émergents de ces récits sont utilisés par les rastafaris pour invectiver leurs opposants, se positionnant ainsi dans la symbolique chrétienne comme *au côté de Dieu*, face aux faux croyants.

L'émancipation est ainsi une revendication jouissant d'une certaine plasticité. Au fondement du mouvement, elle était clairement exprimée par une revendication sans-équivoque : le rapatriement en Afrique. Le couronnement d'Haile Selassie I fut interprété comme l'annonce de son accomplissement imminente. L'effervescence provoquée par cette annonce et l'engouement des populations subordonnées jamaïcaines pour ce retour en Afrique prochain fut remarquable. Les premières assemblées Nyabinghi avaient ainsi pour thème le rapatriement et l'organisation de l'attente. Le gouvernement jamaïcain, alors colonie britannique finança même une expédition dans cinq pays d'Afrique afin de trouver une terre d'asile pour les rastafaris (Smith & al, 1960). Cette mission n'aboutit pas et quelques années

plus tard, suivant son accession à l'indépendance de la Jamaïque, les autorités gouvernementales y reçurent Haile Selassie I. Cette visite permit à la culture rastafarie de sortir de l'ombre et d'être validée publiquement, tant grâce à la démonstration de ses capacités à déborder l'ordre colonial qu'à ses capacités diplomatiques auprès du Negus - empereur éthiopien, qui multiplia les signes de reconnaissance envers les représentants rastafaris sans équivalent auprès des autorités gouvernementales ou ecclésiastiques du pays. À l'occasion de cette visite, l'Empereur conseilla aux rastafaris d'émanciper la Jamaïque avant de venir s'installer en Éthiopie. On vit alors apparaître un mouvement exigeant plutôt une réparation d'ordre économique et symbolique plutôt qu'un simple rapatriement. De plus, le mouvement connut alors une reconnaissance inespérée, dans les diverses communautés du pays mais aussi à l'international, grâce en outre au Reggae qui fut accepté mondialement comme musique des opprimés avec à sa tête Bob Marley, précurseur de la *world music* (White, 2002) et première vedette *de masse* issue du tiers-monde⁸⁴. Cette vague de reconnaissance généra une série de pression interne et externe sur le complexe symbolique tout comme sur les dynamiques de reconnaissance à l'œuvre dans le mouvement. De nos jours, l'aspiration à l'émancipation tel que conçue par la culture rastafarie a bien nombreuses déclinaisons.

Voici quelques chants reliés à l'émancipation qui bercent les assemblées Nyabinghi.

IS YOUR NAME WRITTEN THERE

Is your name written there in the Lambs Book of Like
On that terrible Judgement morning
Wen the books are open wide
Yes Is your name written there in the Lambs Book of Like
You better ask yourself that question
Is your name written there.
(Ivy Tafari, 1993, #21)

⁸⁴ Selon mes échanges et entretiens formels.

ONLY PASSING THROUGH

This world is not I own – I n I only trodding through

All I treasure are in Zion

Behind the Seven Seals.

Rastafari is waiting on I n I for I must surely trod

Congo Man cannot stay no longer in a mystery Babylone any more

(Ivy Tafari, 1993, # 52)

OPEN THE GATES

Open the gates mek we repatriate (rep)

JAH JAH open the gates mek we repatriate

Oh – JAH Rastafari, Oh Selah

The Lion of judah break every chain (3x)

Oh Rastafari, Oh Selah

Emperor Haile Selassie I is JAH and King (3x)

Oh JAH Rastafari, Oh Selah

(Ivy Tafari, 1993, #72)

WHAT A WOE

What a woe pon Babylon – What a woe (rep)

JAH have the Lightening and Thunder

JAH have the Brimstone and Fire

Jah have the Earthquake Hot Lava

What a Woe

(Ivy Tafari, 1993, #59)

5.6 Les chants et relations à l'hégémonie

Les chants érigent l'archétype rastafari en objet de culture, c'est-à-dire qu'ils façonnent un « *devoir être* » et des référents forts permettant de résister à l'hégémonie post-esclavagiste. L'analyse des chants montre l'influence croisée des religiosités sâdhu, juive et africaine dans l'élaboration de ces chants lors des assemblées. Leurs thèmes ont été analysés comme les

points de capitons de l'archétype rastafari qui est édifié; l'idéal de soi (I&I), la diabolisation de l'Autre (Babylone), la médiation par le conflit (Armageddon), l'ascétisme (Jah) et l'émancipation (Afrique). En utilisant la structure mythique chrétienne pour s'expliquer leur réalité, les rastafaris dénaturent (déboulonnent) plusieurs points d'ancrage de l'idéologie dominante et de sa culture corollaire.

Chapitre 6. *Iyaric* : Langage de la culture rastafarie

Dans ce chapitre je souhaite explorer le langage propre à la culture rastafarie en tant que stratégie intersubjective, en tant que dispositif d'expression permettant une parallaxe⁸⁵ (Zizek, 2008) quant au tropisme⁸⁶ des normes linguistiques et culturelles, une dialectique de l'identité face aux normes intériorisées/extériorisées, une contestation effective de l'allégeance tacite envers l'hégémonie culturelle. Plusieurs mots et expressions sont comme une fenêtre sur l'inconscient latent de la culture rastafarie.

Trois formes d'expressions m'ont semblé particulièrement parlantes pour aborder la dynamique identitaire perçue.

- Le « **I [Aï]** » *Conquérant* la première syllabe ou à la dernière syllabe des mots, noms et noms propres.
- L'utilisation de « **I&I** » en tant que pronom de la première personne du singulier tout comme celle du « **The I** » en tant que pronom de la deuxième personne du singulier.
- Les jeux de mots s'opposant à l'idéologie présente dans le langage et révélant de manière manifeste certains tabous propres à la culture rastafarie.

L'*Iyaric*, ce langage propre à la culture rastafarie permet ainsi de mettre en relief un dispositif culturel de distanciation de la culture dominante, une altérité permettant aux participants de se présenter comme sujets d'une lutte pour la reconnaissance, en négation de l'hégémonie postcoloniale.

⁸⁵ Rappelons qu'une parallaxe est un changement de position de l'observateur sur l'observation d'un objet. En d'autres termes, la parallaxe est l'effet du changement de position de l'observateur sur ce qu'il perçoit.

⁸⁶ De *tropo* – direction – et *ism* – phénomène. *Biologie* : Réaction aux agents physique ou chimique se traduisant par une orientation et une locomotion déterminée. *Figuré* : Force irrésistible et inconsciente qui pousse à prendre telle orientation, à agir de telle façon. (Dictionnaire Antidote).

Avant d'examiner en profondeur ces quelques particularités de l'*Iyoric*, je voudrais brièvement relater le spectre des pratiques langagières de la Jamaïque. Il existe, au sein des diverses communautés du pays, un registre de *niveaux de langages* allant du *bush patois*⁸⁷ au *proper english*⁸⁸. Le spectre *patois/proper english* est bien entendu le fruit d'une hégémonie de l'anglais comme langue commune jamaïcaine. En effet, la culture issue des rôles et fonctions coloniales est vue comme aspiration allant de soi – l'anglais *correct, le bon parler*, constitue la langue appropriée – alors que le terme même de *bush patois* littéralement *patois des buissons* renvoie à un régionalisme, à une déformation, à une déviation de la *forme attendue*, celle parlée par les colonisateurs. *Le bush patois* est la langue d'expression des paysans tandis que le *proper english l'anglais conventionnel* est celle parlée par les personnes aspirant à une reconnaissance de la classe dominante. En Jamaïque, ce *bush patois* a la particularité d'avoir été développé par la rencontre des formes langagières ayant cours en Afrique de l'ouest entre le XVII^e et le XIX^e siècle, de l'anglais et de l'espagnol de l'époque coloniale, de l'hindi parlé par les esclaves salariés venus d'Inde après 1834⁸⁹ en plus d'autres apports corollaires aux vagues d'immigrations subséquentes (voir chapitre sur le contexte historique).

Plus un individu évolue dans un environnement varié et riche de représentations, plus il aura des facilités à mobiliser une pluralité de référents caractéristiques aux multiples gradients du spectre, renvoyant à divers archétypes et sous-cultures constituantes des *représentations de soi* ayant cours en Jamaïque. Cette aisance dans la mobilité représentationnelle est sans surprise répartie inégalement. J'ai observé beaucoup plus souvent des gens de la haute

⁸⁷ Langue d'expression des paysans.

⁸⁸ Langue des hautes sphères aspirant à une reconnaissance de la bourgeoisie Jamaïcaine et coloniale.

⁸⁹ le 1 août 1834, l'adoption d'une loi anglaise met fin à l'esclavage dans l'ensemble de l'empire britannique. Apparaît de suite le concept d'esclaves salariés.

société mobiliser / emprunter (avec une certaine crédibilité) les référents caractéristiques du patois de la basse ville que l'inverse. C'est entre autres parce qu'au-delà du fait qu'une frange de la haute société soit fraîchement parvenue à son statut, les représentations culturelles populaires de la Jamaïque et des médias de masses jamaïcains s'expriment pratiquement toujours en patois⁹⁰. La musique, les acteurs, les réclames publicitaires, même les professeurs d'université s'expriment en patois. Dépendamment du public visé, l'expression sera ostentatoirement en patois ou n'y fera que des emprunts choisis et typiques.

La *haute ville* a ainsi accès aux expressions et représentations de la culture de la *basse ville*⁹¹ sans jamais devoir y mettre les pieds. Les mieux nantis les « bourgeois » baignent en quelque sorte dans la culture populaire sans devoir pour autant fréquenter les milieux que ces formes de médiations représentent. À l'inverse, les lieux d'expositions médiatisées du *proper english* sont beaucoup plus restreints et culturellement définis, *chargés*. Les actualités diffusées sur la chaîne de télévision nationale ainsi que le journal en sont les seules formes largement accessibles et véhiculent la dichotomie conventionnelle où les présentateurs et journalistes s'adressent au tiers absent (le public) en *proper english* alors que tous les *autochtones/locaux* s'expriment en *patois*. Je présume que le milieu scolaire n'est pas fortement pressurisé par les normes du *proper english* puisque même dans la plus prestigieuse université de Jamaïque⁹², certains de mes professeurs n'offrent leurs cours qu'en patois. Il est à parier qu'ils sont habiletés à écrire en *anglais conventionnel* puisqu'ils ont gradué de cette

⁹⁰ Quelqu'un ne sachant pas s'exprimer en patois est considéré comme un étranger. Voir Chevannes (1994).

⁹¹ La dichotomie Uptown / Downtown (haute ville / basse ville) est vastement répandue dans la culture jamaïcaine. Elle utilise l'urbanisme de Kingston comme allégorie des divisions sociales entre la haute et la basse société, la classe possédante et la classe dépossédée. Par exemple, un fils de propriétaire terrien sera un *uptown boy* même s'il vit en campagne.

⁹² University of the West Indies est une université pan-caribéenne dont le campus jamaïcain accueille un nombre important d'étudiants internationaux.

même université ou d'université hors Jamaïque. Ils se refuseraient donc à le parler par habitude, ou pour accommoder les élèves ou par revendication.

Une étude révélait que près de la moitié des Jamaïcains ne comprenaient pas le bulletin de nouvelles de la chaîne nationale de télévisions parce qu'elle mobilise le *proper english* /l'anglais conventionnel (Chevannes, 1994). Des vox pops au sein de ces mêmes bulletins de nouvelles font leurs choux gras de cette rupture du continuum des *parlers* en mettant au défi des citoyens ordinaires de traduire en *anglais conventionnel* des chansons en patois, défi dont l'échec répété constitue la cadence humoristique du *topo*.

Les rastafaris ont, au travers de l'histoire, développé une troisième voie qui rompt, ou du moins se distingue du continuum décrit ci-dessus. *Rasta Talk, Dread Talk, Iyaric, Ises, Iya Talk, Iyaman Talk*, de tous les noms prêtés à cette troisième voie, j'utiliserai le terme *Iyaric* – inspiré du terme Amharique⁹³ au travers d'une mécanique propre au langage des rastafaris, la conquête des syllabes par le *I* [Ai].

Je ne prétendrai pas couvrir l'ensemble des expressions constituant ce langage. J'œuvrerai plutôt ici à mettre en relief certains traits de culture donnant à voir la particularité et l'ingéniosité de ce langage ainsi que la dialectique qui l'anime dans sa contestation de l'hégémonie culturelle naturalisant le *proper english*, Par-delà l'approche *en essence* d'Atiba Alemu I ou le survol factuel de Pollard, je souhaitais conduire une analyse sémiotique permettant une lecture des traits polysémiques du langage l'Iyaric ainsi que des tabous et positionnements archétypaux que son utilisation véhicule.

Trois aspects m'ont semblé des plus parlant et féconds à l'analyse : les jeux d'esprit inhérents au langage, l'abolition de la seconde personne conventionnelle (you) en tant que

⁹³ Langue nationale éthiopienne.

pronom ainsi que l'emphase hypnotisant du *I* [Aï] surprenant les syllabes convenues. Les recherches de Chevannes 1994 et Babagbeto 2000 m'ont permis de raffiner ma propre analyse. Débutons par ce dernier car il démontre des plus explicitement la relation directe entre ce qu'entretient la forme d'expression langagière dite *Iyaric* avec d'un côté le registre du langage Jamaïcain et de l'autre, l'imaginaire ascétique⁹⁴ au fondement du matérialisme symbolique constitutif de la culture rastafarie.

6.1 Le I [Aï] conquérant

Dans un environnement langagier rastafari, chaque occasion de remplacer une syllabe (plus souvent qu'autrement la première) par la sonorité [Aï] est célébrée comme telle. L'assemblée Nyabinghi est donc nommée Issembly, la bible renommée Ible, Unity devient Inity, déclaration se dit Iclaration etc. De plus ce *I* [Aï] placé au début des mots offre également une ambiguïté homophone permettant une plasticité des interprétations, une ouverture polymorphe. *How the [Aï] gwaan ?* peut alors signifier *How the I gwaan ? How the eyes gwaan ? How the high's gwaan ?*⁹⁵

Il est de même possible que l'exercice ait lieu sur la dernière syllabe s'il s'avère plus éloquent, Geoffroy [Zéofrwa] devint alors Geoff-r-I [Dzéof-r-āï] puis Jah-Far-I [Dzaf-r-āï], Bob W.White [Bòb-dublv-wajt] pourrait bien être rebaptisé I White [Aï-wajt] avant de devenir I W. Heights [Aï-dublju-aïts]. Ces remplacements de syllabe s'inscrivent comme jeux de mots permettant de jouir des consonances relatives à la trinité JAH-RastafarI & I et de se

⁹⁴ Règles de conduite morale et physique ayant pour but de conduire à un perfectionnement spirituel, à une libération de l'esprit. Voir Babagbeto (2000).

⁹⁵ Signifiant alors en même temps comment vas tu? Comment va ta vision c'est-à-dire ta vision du monde ta compréhension? Comment va ton high, ta méditation, ton rapport transcendantal au monde.

positionner face à l'hégémonie présente dans le langage⁹⁶, tout en facilitant du même coup la renaissance des individus au sein de la culture rastafarie sous de nouveaux noms aux résonances familières.

Notons que le *I* [Aĩ] jouit d'une forte polyvalence en anglais et en patois et renvoie à plusieurs mots investis par la culture rastafarie comme hautement significatifs (*I*, *Eye*, *High*, *Heights*, *I&I*). Le *I* [Aĩ] est un son vaste et ouvert, avec un fort rebond, qui se tient debout, droit. Un son de corps, de bouche qui ne requiert pas de synchronisation des lèvres ou de la langue, un son franc. De plus, il simplifie la prononciation des mots tout en les faisant résonner dans un univers de significations et de symboles richement densifiés. Un flou artistique dans lequel chacun peut y déposer ses interprétations, aspirations et ascendances. Signalons toutefois que la prononciation de *I* et celle de *Aĩ* demandent une légère différence lors de la manipulation des lèvres et de la langue.

Ainsi lorsque l'on désigne une assemblée par le terme *Issembly*, on peut parier que la vaste majorité des rastafaris sont conscients que c'est un terme dérivé des pratiques langagières communes en Jamaïque, un détournement effectif du terme *Assembly*. Ce qui est moins évident, c'est ce qui résonne en chacun des participants mis en contact avec le terme. Cette polyvalence représentationnelle ne fait que renforcer l'effet et la jouissance de la subversion, puisque la pluralité de sens donne à voir la prose symbolique animant la culture rastafarie.

Cette pratique du « *I* [Aĩ] conquérant » permettrait aux néophytes de communiquer aisément dans une forme de langage développée à partir de l'anglais conventionnel de Jamaïque tout en exprimant sa subversion face à ce dernier. Jouer avec les mots suggère

⁹⁶ Par exemple, Chris Blackwell, producteur de Bob Marley et des Wailers, se vit ainsi rebaptiser en *Iyaric* Chris Whiteworst par Peter Tosh, cadrant leur conflit personnel dans un historique racial les débordant.

également une certaine liberté quant aux normes grammaticales imposées par la culture dominante. L'effet est clair et sans équivoque, saisi au bond on pourrait croire à un accent régional mais lorsqu'il est mis en pratique par un membre de la communauté, un proche, quelqu'un qui s'exprimait « normalement » jusqu'alors, on constate que la région mentionnée est alors la contrée rastafarie. Ainsi le langage marque un *ailleurs de l'intérieur*. Cette hétérotopie permet aux participants d'exprimer son appartenance à la culture rastafarie, permettant d'être identifié comme rastafari, comme *Iyaman (littéralement homme d'en haut)*. Ainsi l'utilisation de ce langage suggère une compréhension originale, une perspicacité quant à l'influence de l'hégémonie sur le langage.

Au fin de la présente analyse, j'ai nommé la pratique dont il est question le « I [Aï] Conquérant » en référence à une expression vastement répandue chez les rastafaris, « the conquering I ». C'est qu'il faut résonner cette pratique, ce phénomène de la syllabe conquérante comme une volonté d'emprise sur les normes régissant l'expressivité langagière, une problématisation/dénudement de la phylogénèse culturelle⁹⁷ *If the I don't know where him coming from, Him will never know where him go.*

Cette subversion du langage hégémonique se présente comme allant de soi, ayant toujours été, en tant que norme naturelle. Elle ne se justifie pas, ne s'explique pas, ne se présente pas comme un biais culturel. On ne dira pas *l'assemblée, qui chez nous les rastafaris se dit Issembly...* On parlera en *Iyaric*, niant la tension tacite qu'implique de réformer les mots jusqu'à ce qu'une question se présente, pour en être son miroir et se faire miroir de l'étrangeté même. *Vous ne comprenez pas ? D'où venez-vous donc ? Quel langage parlez vous ? Ô, vous êtes un sujet de la Reine (d'Angleterre) ? Justement, à propos de ce reinaume...* Cette

⁹⁷ [Histoire – Conquête – Représentation des acteurs culturels – Agentivité des sujets].

parallaxe langagière c'est-à-dire ce changement de position de l'observateur sur ce qu'il perçoit, cette mise en scène de l'étrangéité du langage courant par la subversion naturalisée d'un cadre normatif qui s'ignore, offre une opportunité intersubjective de problématiser les thèmes de l'origine, de l'histoire, les dispositifs d'asservissement hérités de l'esclavage et tous autres causes de mal-être dynamisant la culture rastafarie. Les thèmes constituant de cette posture subversive quant à culture hégémonique ayant cours en Jamaïque trouvent ainsi moyen de s'immiscer dans une rencontre par le manque de compréhension entre deux interlocuteurs.

Pour résumer, cette pratique du « I [Aï] conquérant » permet à quiconque de s'exprimer comme un rastafari et de marquer sa distance avec le langage commun, sans trop d'effort. C'est le « virus culturel » langagier le plus aisé à répandre. Accessible à toutes les strates culturelles et adaptables à tous les registres de langages. Il permettrait une contestation davantage sur la forme que sur le fond mais est tout de même susceptible d'engager des discussions et débats sur l'hégémonie au quotidien.

6.2 I&I and The I - La redéfinition des pronoms

« Jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de première ni de deuxième classes de citoyens d'aucunes nations [...] il y aura la guerre » (SELASSIE I, 1963, Discours)

« Rastafari est le seul peuple sur terre qui s'adresse à chaque personne en tant que Première Personne » (Knife, 2010, conférence)

Les pratiques langagières rastafaries surprennent⁹⁸ (« *overstand* ») les cloisonnements typiquement appliqués par le spectre des langages jamaïcains et permettent donc de s'adresser à l'ensemble du spectre. La subversion que l'*Iyaric* opère quant à l'utilisation des pronoms en

⁹⁸ Tel *understand* qui devient *overstand*, com/prendre (saisir avec, prendre ensemble) pourrait être investie d'une posture archétypale subversive dans l'adaptation sur/prendre (saisir d'avantage, saisir d'en haut).

est un excellent exemple. Il marque le territoire symbolique à chaque phrase et ouvre le champ des échanges sur et répond aux interrogations par une critique de la philosophie politique et des rapports de pouvoirs. C'est là une dynamique forte de l'univers symbolique rastafari qui se dynamise de cette négation médiée de l'ordre normatif en place.

6.2.1 I&I

Le complexe mystique rastafari pose l'être comme le temple véritable, lieu pieux dont on doit cultiver la pureté et les hautes résonnances vibratoires par diverses pratiques et divers refus. Haile Selassie I y occupe la figure christique, la lumière qui perce la brume de la confusion de *Babylone*.

La subversion du pronom de la première personne du singulier par le terme I&I [Ai'n'ai] renvoie ainsi généralement au soi accompagné par la figure christique d'Haile Selassie I, réunissant ainsi le *Je* avec le *Soi Idéalisé* en la personne d'Haile Selassie I, Ras Tafari. Cette modification de sens du I and I, ce remplacement du pronom de la première personne du singulier par le terme I&I [Ai'n'ai] permet une posture *contaminant* les normes langagières conventionnelles. Il surprend ces normes sur l'ensemble du spectre langagier et permet une troisième voie. Le pronom désignant la 1^{ère} personne du singulier n'étant déjà pas le même en anglais conventionnel (*I*) qu'en patois (*Me*), le *Iyaric* rastafari offre une troisième voie (I&I). Cette subversion est d'autant plus éloquente lorsqu'analysée à l'aide d'une conceptualisation de la dialectique de la reconnaissance, conceptualisation pour laquelle le *Je* (*I*) et le *Moi* (*Me*) sont deux moments des dynamiques de reconnaissance. Notons au passage que le patois abdique le *Je* et que le *Iyaric* abat le *Moi*. (tel que discuté plus bas).

6.2.2 The I

Le refus rastafari que des êtres soient considérés comme second – lire de seconde classe, inféodés, minorés – se manifeste ainsi dans la subversion du pronom de la deuxième personne du singulier par un dérivé du pronom de la première. Ainsi Tu est systématiquement remplacé par le Je. Notons encore une fois qu'en anglais, cela renvoie au [Aĩ] polysémique décrit plutôt. *You* devient donc *the I*. *How the I a gwaan ?* se dit *How are you going ?* en anglais conventionnel (proper english). Le langage rastafari innove et subvertit à la fois l'anglais conventionnel et le patois.

Cette forme langagière marque sans équivoque l'univers de sens, le territoire symbolique Rastafari. Peu importe où la conversation a lieu. Il peut être perçu comme un virus⁹⁹ culturel, c'est-à-dire un élément qui se propage dans le système en place, au sens où sa simple présence / utilisation dans n'importe quelle sphère culturelle permet d'exposer la philosophie politique rastafari et d'informer un débat critique sur l'hégémonie, les relations de pouvoir: la phylogénèse des pratiques culturelles dominantes. On peut aisément imaginer un rastafari s'adresser à quelqu'un en position d'autorité naturalisée tel un professeur d'université ou un banquier par un « le Je », puis répondre aux interrogations par l'affirmation que « personne ne devrait être une seconde personne ».

Pourquoi le Je me dis Tu, s'adresse à moi en tant que seconde personne ? Ne sais-tu pas que nous sommes tous nés égaux et libres. Haile Selassie I a dit « Jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de première ni de deuxième classes de citoyens d'aucune nation, il y aura la guerre ». Le Je

⁹⁹ n.m *Biologie* : Micro-organisme parasite et infectieux, pouvant se reproduire à partir de son seul matériel génétique. [à partir de son sens propre] *Informatique* : Instruction ou suite d'instructions introduites dans un programme et susceptible d'altérer ou de détruire les données contenues dans un ordinateur [une matrice de sens] (Dictionnaire Antidote).

est-il là pour la guerre ? Parce que nous rastafaris sommes pour la paix, par tous les moyens nécessaires.

Il n'est pas rare de voir alors un rastafari lever la voix, incarnant le personnage d'un prêtre faisant sermons, espérant faire autorité mais surtout espérant rejoindre le plus vaste auditoire possible afin de faire connaître sa vérité au plus grand nombre possible. L'interlocuteur premier devient alors l'écran de la médiation symbolique d'un conflit qui le dépasse, le déborde, d'une mise en scène jouée pour le regard de l'Autre.

6.3 Moi tue Je, I&I Rastafari, Je nie Moi et l'Autre

Dans cette section utilisant la dialectique de la reconnaissance, je voudrais montrer que la culture rastafarie, son langage et sa sémantique procèdent de trois horizons : Refus du grand Autre propre à l'Idéologie coloniale, subversion des maîtres (par un autre maître) sous tendu par l'espoir d'une réciprocité entre minorés (face à Dieu).

J'avais noté précédemment que dans les pratiques langagières présentes en Jamaïque (*Proper english, Patois, Iyaric*) le pronom désignant la 1^{ère} personne n'était pas le même. *I&I* chez les rastafaris, *I* pour l'anglais de convenance et *Me* pour le Patois. Il est intéressant de noter que ces trois formes d'identification et de définition du sujet représentent des postures distinctes dans notre schème d'analyse de la dialectique de la reconnaissance.

Alors que le *Je* est la forme pronominale commune à la désignation de la 1^{ère} personne du singulier, référer à soi en tant que *Moi* tel que le font les pratiquants du patois renvoie à soi depuis les médiations symboliques opérées en société.

Le *Moi* n'est pas tant une personne (comme l'est le *Je*) qu'un personnage. Il est ce cumul des médiations, une certaine sédimentation des interactions symboliques désignant

l'appréciation, la valeur, la position que la société (l'Autre généralisé) lui reconnaît. Lorsque l'on réfère à soi en tant que ce personnage plutôt qu'en tant que sujet à la première personne du singulier, on témoigne de la séparation achevée entre sa personne et son alter social. On est alors assujetti par l'extérieur de sa personne.

On réfère naïvement à cette forme de langage comme à du *baby talk* (un langage de bébé) en évacuant le fait que cette forme d'identification à soi n'est pérenne qu'en contextes coloniaux / postcoloniaux et que cette forme de langage témoigne de la dynamique d'aliénation (oppression/altération) de sa personne dans un cadre intersubjectif Maître-Esclave.

Partant du moment où le soi croule sous la pression normative d'une aliénation hégémonique qui œuvre à dissoudre la personne, la posture rastafarie témoigne d'une dynamique de réappropriation et de redéfinition du cadre normatif et symbolique.

Le cadre intersubjectif rastafari ouvre les voies de la libération et de la création en refusant les personnages de *Soi* qu'offre la culture hégémonique postcoloniale jamaïcaine (voir figure 4). Il l'explicite inlassablement jusque dans les formes du langage qu'il permet. *Ni Patois Ni Proper English*, la parallaxe rastafarie permet ainsi de revendiquer une sortie/un déplacement des dynamiques de reconnaissance en place de par l'identification du *Soi* à Haile Selassie I né Ras Tafari. Le *Moi* est alors déplacé, réhabilité dans les dialectiques intersubjectives par l'avènement de la culture rastafarie qui redéfinit les termes d'identification en place. La société coloniale et son *Autre* (la couronne britannique) sont remplacés par un autre *Autre* en la personne d'Haile Selassie I (la couronne Salomonique, manifestée en Éthiopie).

Ce nouveau *personnage (réfèrent au Moi)* émanant en 1930 avec le couronnement globalement médiatisé d'Haile Selassie I, né Ras Tafari, permet aux cultures de résistances jamaïcaines de trouver appui à l'extérieur du complexe symbolique post esclavagiste caribéen. Un roi noir est couronné et l'ensemble des puissances de ce monde lui témoigne leur reconnaissance, célèbre son couronnement, le traite en égal. Il tient un rôle important à la *Société des nations*, étant le seul interlocuteur africain. En Jamaïque, de nombreux mouvements de résistance, de garveyiste et d'églises y voient là *leur roi* (en opposition à la reine d'Angleterre avec laquelle ils n'ont aucune affinité). On vend son portrait comme *passage vers l'Afrique*, on lit ses discours comme des évangiles annonciateurs d'un basculement/d'une renaissance imminent/e. Cet appui à l'extérieur du complexe symbolique post esclavagiste permet aux sujets de revaloriser symboliquement leur personne en cessant de l'aplatir sur le *Moi* du *Patois* tout en la présentant comme accompagnée d'une royauté reconnue, I & (Haile Selassie) I, I & (Ras Tafari) I. Cette association directe avec le 225^e descendant de Salomon, Empereur d'Éthiopie, permet un abyme sur l'ordre normatif-symbolique de la couronne anglaise et du *commonwealth* britannique chrétien en y opposant un empereur africain non conquis et reconnu par les puissances coloniales comme *Égal*. Il mobilise de plus une filiation biblique directe, avantage notoire dans un contexte où ces puissances se revendiquent d'églises chrétiennes.

Haile Selassie I, né Ras Tafari deviendra rapidement cet Autre par lequel de nombreuses cultures de résistances jamaïcaines se réuniront, se reconnaîtront et par lequel ils problématiseront la culture post esclavagiste coloniale, le Queendom (Reinaume). Ainsi par

cette parallaxe d'un nouveau terme référentiel, c'est l'ensemble des pôles de la dialectique Maître-Esclave qui s'en trouve déstabilisé.

New name Jah got and it's terrible among man, Heathen no like Jah nam

New name, Precious Name, Call him Rastafari, watch the weak heart tremble

Heathen no like Jah name.

Le grand Autre hégémonique est mis en tension par ce nouvel emblème ayant figure christique, intégré à une dynamique identitaire essentiellement contre-hégémonique. Ce *Moi* – personnage desubstantifié de la culture coloniale se trouve remplacé par un *Je* conquérant, l'étant *rastafari* – réincarnation de la figure et appropriation de la posture d'Haile Selassie I, Empereur déifié d'Ethiopie, sujet magnifié de la résistance au colonialisme – par lequel la première personne réapparaît comme *double*. *Je* est sujet accompagné de son Autre – la redéfinition consciente de son Alter Social – tout comme il retrouve sa légitimité en se faisant sujet d'un Haile Selassie I idolâtré. Ce déplacement permet de résister à la polarisation en place des termes courants et d'aplatir sur l'Autre hégémonique le *Tu* des interactions courantes. Le *tu* qui n'accepte pas les nouveaux termes est ainsi directement associé à l'ordre post esclavagiste, on le dira *bald head*¹⁰⁰.

La figure 4 montre ce déplacement des termes de la dialectique de la reconnaissance. Le *R* fléché en haut de la figure indique que la pro/position rastafarie subvertit la dynamique typique d'une reconnaissance Maître-Esclave - l'assujettissement du Soi à l'Autre (expliqué au chapitre deux) – par le biais d'une primauté du I (le *Je*, la conscience de Soi en soi) et la désignation d'un Autre alternatif en l'icône de Rastafari (Haile Selassie I). De plus, cette figure rappelle le postulat rastafari de la prééminence de la première personne et le refus de considéré l'autre comme une *seconde personne*.

¹⁰⁰ *Tête chauve*, en opposition à têtes couronnées de cheveux nattés, cette *couronne de Jah* nommé *dreadlocks*.

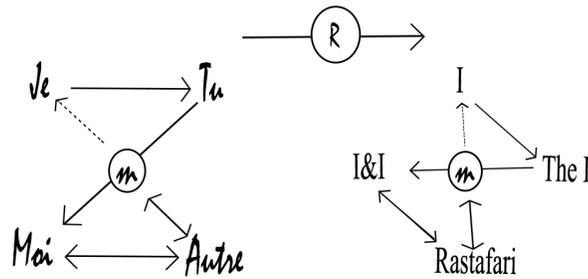


Figure 4 : Déplacement de la dynamique de la reconnaissance chez les rastafaris

Cette parallaxe et la déstabilisation dialectique qu'elle encourt créent alors l'opportunité de ré/unir plusieurs siècles de tendances contre-hégémoniques évoluant en Jamaïque¹⁰¹ qui n'étaient pas jusqu'alors parvenues à trouver leurs points de capiton ; et elle libère un dynamisme sans commune mesure qui ne peut que renforcer le sentiment de puissance, de joie et de *vérité re/trouvée* dont les assemblées Nyabinghi témoignent. L'emprise sur la société et la culture que permet l'édification d'un complexe symbolique alternatif à celui érigé par l'ordre colonial et la société esclavagiste d'antan est particulièrement manifeste dans les premières assemblées Nyabinghi qui se soldèrent par des occupations de lieux symbolisant l'ordre colonial post esclavagiste tel le parlement, le quartier des affaires ou les jardins de king's house (Campbell, 1987, Chevannes, 1994).

C'est dans cet état d'esprit que le langage en tant qu'outil de signification mais aussi de duperie et de domination est soigneusement investi d'un intérêt particulier. Les archétypes et postures que le langage sous-tend sont, après tout, des constituants de premier ordre de l'écran des médiations symboliques. Ainsi une multitude d'acteurs de la résistance à l'hégémonie

¹⁰¹ Buru drums, Pocomania, Junkanoo, Kumina, Carnaval, Maroons et les narratifs sous tendant les multiples rébellions d'esclaves du XIX et XX^e siècle.

investirent cette pratique nouvelle, cette nouvelle forme de langage qui se cristallisa autour des pratiques rastafaries et qu'on nomma *dread talk* ou *Iyaric*.

Ce nouveau langage a de particulier une volonté explicite de médier le sens, de se mettre en travers d'un véhicule culturel hégémonique qu'est le langage typique/conventionnel. Cette parallaxe surprend l'interlocuteur (suspend le cadre normal d'interaction) car elle bouscule l'univers de sens naturalisé et problématise, de fait, la culture dominante. Elle pose la question à savoir si l'autre questionne ce qu'il dit et plus largement, s'il questionne ce par quoi il s'exprime.

6.4 Subversion par les Mots d'Esprit

Au-delà des *I* [Aï], et des I&I, une série de mots d'esprits nous éclairent sur la posture culturelle propre aux rastafaris que j'imagine comme se volant dans les poumons de l'hégémonie. Plusieurs mots voient une syllabe modifiée. A titre d'exemple, pensons à

- *Overstand* au lieu d'*Understand*, « *understand* » qui veut dire littéralement « se tenir en dessous » et donc « se soumettre ».
- *Shitstem* au lieu de *System*, qui signifie fidèlement *système de merde*.
- *Downpression* au lieu d'*Oppression*, les rastafaris disent que c'est une fraude conceptuelle car l'*Oppression* s'entend comme *Up*, suggérant donc qu'elle nous tire vers le haut tandis que la réalité de l'*oppression* tire vers le bas, nous « *downpress* ».
- *Diet* est remplacé par *Liviet*. Manger de la mort (*die*; carnivore) versus manger ce qui est vivant (*Life : Ital is vital*).
- *Apprecilove* en remplacement de *Appreciate*. Ici *Appreciate* étant entendu comme *apprecihate*, liant malignement l'appréciation à la haine.

- *Dedicate* est remplacé par *Livicate* . *Dedicate* a la sonorité de *dead and hate* et est remplacé par la vie *Livicate*.

Dans tous ces exemples qui sont examinés plus en détail ci bas, le changement des mots et des prononciations accentuent ce rapport à l'idéologie présente dans le langage. Cette nouvelle voie langagière qu'est le *Iyaric* rompt voire se porte en faux de l'anglais conventionnel.

Ces mots et prononciations expriment la résistance, la subversion et maintiennent à distance la culture dominante, l'héritage naturalisé de la colonie britannique en résonnant sur le terrain de la signification par une mystique héritée de la reconstitution d'une africanité dérobée, en pratiquant un investissement analytique intense autour d'associations et de dissociations de sons/termes référents à des postures et à des esprits. La mort, la haine, la finitude et la servitude entre autres sont évacuées du langage et chassées de la culture. Les mots d'esprit qui résultent de l'érection de ses tabous sont riches de signification pour quiconque acquiesce que le langage est une fenêtre sur l'inconscient. Structurellement, ces parallaxes nous révèlent des lignes de tensions propres au mouvement hétérotopique s'inscrivant dans la dialectique de la reconnaissance décrite plus haut.

Chaque mot détourné par les rastafaris est une occasion de se dissocier de la culture hégémonique de manière ostentatoire tout en offrant une occasion de lui faire un procès de sens s'édifiant sur les fondements des implications étymologiques et mystiques que ces mots véhiculent.

C'est aussi l'occasion de donner à voir une vitalité culturelle, des faits d'esprit d'une altérité culturelle, d'une communauté de pratique évoluant en respect d'un autre cadre

normatif, d'une société distincte. La répartie incisive que permet le *Iyaric* facilite ce déplacement de perspective faisant en sorte que l'interlocuteur ne mobilisant pas un *proper english*, un anglais conventionnel, ne soit pas nécessairement considéré *de facto* comme un interlocuteur en faillite de communication mais bien comme participant d'une communauté contre-hégémonique. Par sa pratique langagière hétérotopique, il se place en conversation avec le sens typique de mots ; l'adaptant à ses horizons du monde de vie, niant une culture qu'il ne désire pas reconnaître, lui faisant la leçon à l'occasion.

Lorsque *l'inconscient c'est le Discours de l'Autre* (Lacan, 1956), la volonté de se réappropriier les termes de ce discours témoigne de l'entreprise rastafarie d'ébranler la structure hégémonique dont chaque individu est un pilier. Lorsqu'un rastafari refuse le terme *understand* puisqu'il implique de se tenir sous la situation que l'on dit observer, il agit tel un virus culturel puisque cette notion/association entre le terme et la notion de soumission résonnera pour un moment chez son interlocuteur.

Ces dissonances quant à l'ordre naturalisé peuvent se manifester plus tard, ailleurs, lorsque le hasard fera concorder les résonances du *Iyaric* avec la rencontre d'un individu au ton autoritaire qui ponctuera son énoncé d'un « *do you understand ?* » Quelle emprise aurait ce dernier devant une réponse du genre « *If by understand the I ask if I&I am standing under the I's jurisdiction, well no, that I&I cyan't* »? Il ne pourra résister à l'infection de son horizon du monde de vie qu'en postulant la folie de son interlocuteur. Lorsque cette folie deviendra trop commune pour être isolée, elle sera classée par la culture dominante comme une autre déviance de rastafari.

Chacune de ces parallaxes est une porte s'ouvrant sur une négation de l'hégémonie, sur la critique de l'univers de sens naturalisé ayant alors cours. Cette contestation dynamise la

mise en relief d'un univers archétypal se dégageant des innombrables rectifications, subversions et substitutions des expressions.

On y exprime ce que l'on refuse ou dénigre et ce à quoi on aspire individuellement et en tant que communauté. Une part de la négation s'appuie aisément sur une pratique héritée de la re/constitution d'une africanité voulant que les êtres soient des véhicules des esprits et que la simple mention d'un esprit maléfique, lorsqu'imbriqué à un mot (même si seulement imbriqué dans un mot par la culture anglaise) équivaut à son évocation. Par exemple, on remplacera systématiquement les phonèmes *dead* par *liv*, *end* par *full*, *under* par *over*, *hate* par *love* pour se distancer de la mort, la finitude, la servitude et la haine. Cette occupation du médiateur symbolique qu'est le langage permet de déployer une posture archétypale posant les tabous de cette culture, d'exprimer tout ce que les rastafaris souhaitent ne pas être.

Deadicate / Livicate

« Pendant tout le temps voué à l'Éternel, il ne s'approchera point d'une personne morte; il ne se souillera point à la mort de son père, de sa mère, de son frère ou de sa soeur, car il porte sur sa tête la consécration de son Dieu. Pendant tout le temps de son naziréat, il sera consacré à l'Éternel. Si quelqu'un meurt subitement près de lui, et que sa tête consacrée devienne ainsi souillée, il se raser la tête le jour de sa purification, il se la raser le septième jour « . (Bible, Le livre des Nombres 6 :1-21).

Les rastafaris assistent très rarement à des rites funèbres et n'en organisent pratiquement aucun. Les funérailles de rastafaris célèbres furent prises en charge par l'État alors que celles des pratiquants typiques sont orchestrées par la famille, bien souvent membre d'une communauté ecclésiastique plus conventionnelle avec laquelle les frères et sœurs de foi du défunt entretiennent des tensions et des frictions. S'ils en viennent à participer à des veillées ou des célébrations, ils ne porteront à toute fin pratique jamais le corps à la terre. C'est que la culture rastafarie se refuse à postuler / intégrer la mort dans son complexe symbolique. On

peut nier ce qu'implique la mort et remplacer toute sa vie durant le son *mort* par celui de *vie*, il n'en demeure pas moins que la mort n'est pas phénoménologiquement évacuée de l'existence.

Un cas de figure tristement célèbre est celui du refus de la mort de Bobo Emmanuel I par ses disciples de Bobo Hill, le camp des Bobo Ashanti. Lorsque son corps fut trouvé inerte, on le plaça sur l'autel au centre du tabernacle et on entama des chants. Lui ayant reconnu une figure christique, on le célébra des jours durant, en appelant fébrilement sa résurrection. Au 10^e jour, la police dut intervenir, non sans heurts, afin de se saisir le corps puisque l'entourage du camp se plaignait de l'odeur émanant du lieu de veille. Les Bobo Ashanti ne pouvaient accepter la mort de leur *leader*, l'édification de leur complexe symbolique n'intégrait pas la mort. Ayant érigé un tabou autour de la mort, ils ne savaient pas comment demeurer des rastafaris fidèles tout en s'occupant du décès d'un des leurs.

Cette négation de la mort semble s'être constituée de divers spiritualismes ayant cours en Jamaïque et qui invoquent les esprits tout azimuts. Beaucoup de rationalités populaires impliquent la notion d'esprits et leur emprise sur le monde. On en parle même au bulletin d'information nationale lorsque la basse ville de Kingston se dit sous l'emprise de *duppy* qui rend la vie normale de ses habitants impraticable. C'est qu'on porte grand intérêt à l'idée de pouvoir entretenir par diverses pratiques un lien fort avec les esprits des ancêtres. On les invoque lors de prières, d'assemblées publiques, de réunion politique tout comme à l'ouverture et à la fermeture des assemblées Nyabinghi. Ainsi lorsqu'en 1975, Haile Selassie I fut détrôné et déclaré mort, la réponse des rastafaris fut de nier cette mort. Tout d'abord en esprit – *Jah no dead* – puis en mythes sur l'encryptage de son existence dès lors.

Livity

Cette négation de la mort trouve son équilibre dans une célébration de la vie ainsi que par un investissement philosophique sur le vivant. L'horizon du monde de vie rastafarie a ainsi été baptisé *Livity*. Il se dynamise d'une série de préceptes/sagesses prévenant les fatalités et favorisant le fleurissement des énergies de vie. Gravitent autour de la *livity* des dictons faisant consensus au sein de la communauté de pratique en tant que sagesse héritée des esprits des ancêtres et synthétisée dans le credo rastafari - *Que soient nourris ceux qui ont faim, nourris ceux qui sont souffrants, protégés ceux qui sont âgés, vêtis ceux qui sont nus et que soient pris en charge les enfants*¹⁰² - tout comme dans le vœux de Naziréen¹⁰³.

Livet

Le matérialisme chrétien renforce les spiritismes africain et hindou (résurrection et cycle des présences d'esprit) puisque validé dans les institutions en position d'autorité.

La *livet* (diet) *Ital* (vital) puise une part de sa légitimité symbolique dans l'ancien testament¹⁰⁴, les pratiques alimentaires hindoues ainsi que dans de multiples spiritismes

¹⁰² May the hungry might be fed, the sick nourished, the aged protected, the naked clothed and the infants cared for – Devise rastafarie.

¹⁰³ L'Éternel parla à Moïse, et dit: Parle aux enfants d'Israël, et tu leur diras: Lorsqu'un homme ou une femme se séparera des autres en faisant vœu de naziréat, pour se consacrer à l'Éternel, il s'abstiendra de vin et de boisson enivrante; il ne boira ni vinaigre fait avec du vin, ni vinaigre fait avec une boisson enivrante; il ne boira d'aucune liqueur tirée des raisins, et il ne mangera point de raisins frais ni de raisins secs. Pendant tout le temps de son naziréat, il ne mangera rien de ce qui provient de la vigne, depuis les pépins jusqu'à la peau du raisin. Pendant tout le temps de son naziréat, le rasoir ne passera point sur sa tête; jusqu'à l'accomplissement des jours pour lesquels il s'est consacré à l'Éternel, il sera saint, il laissera croître librement ses cheveux. Pendant tout le temps qu'il a voué à l'Éternel, il ne s'approchera point d'une personne morte; il ne se souillera point à la mort de son père, de sa mère, de son frère ou de sa soeur, car il porte sur sa tête la consécration de son Dieu. Pendant tout le temps de son naziréat, il sera consacré à l'Éternel. Si quelqu'un meurt subitement près de lui, et que sa tête consacrée devienne ainsi souillée, il se raser la tête le jour de sa purification, il se la raser le septième jour. Le huitième jour, il apportera au sacrificateur deux tourterelles ou deux jeunes pigeons, à l'entrée de la tente d'assignation. Le sacrificateur sacrifiera l'un comme victime expiatoire, et l'autre comme holocauste, et il fera pour lui l'expiation de son péché à l'occasion du mort. Le naziréen sanctifiera ainsi sa tête ce jour-là Il consacra de nouveau à l'Éternel les jours de son naziréat, et il offrira un agneau d'un an en sacrifice de culpabilité; les jours précédents ne seront point comptés, parce que son naziréat a été souillé. Voici la loi du naziréen [...]Bible, Nombre 6 :1-21.

¹⁰⁴ Référant au conflit opposant Abel à Caïn et à d'autres allusions au végétarisme dans la Genèse.

africains, tout comme dans un matérialisme des origines paysannes des premiers camps rastafaris (Bernard, 2007), renforcie par l'idéal d'autonomie du mouvement face au régime colonial et aux dispositifs d'échanges inefficaces avec le monde extérieur.

Sa forme ostentatoire consiste en une alimentation excluant toute viande, tout produit animalier ainsi que tout produit transformé. Il s'agit d'une certaine manière d'une sublimation de l'alimentation paysanne n'ayant pas accès à un cheptel ou du moins un élevage. La propension ostentatoire du refus de la viande se joue surtout dans la définition de ce qu'inclut /exclut le terme viande. Beaucoup de rastafaris ne soulèveront pas la contradiction évidente de manger du poisson ou du poulet tout en pourfendant la viande. Certains brodent autour de la distinction entre chaire et viande où le second terme renvoie uniquement à de la viande rouge. Chose certaine, dans les assemblées Nyabinghi aucune viande n'est admise.

On prônera de plus que la nourriture cultivée sur le site d'une assemblée Nyabinghi est la plus saine qui soit puisque elle y est traitée avec amour et puisqu'elle est bercée par les vibrations des harpes divines (*binghi drums*) et les résonnances vibratoires des prières et des chants sacrés.

Dans le même ordre d'idées, Lorsque l'appréciation est exprimée par le terme *apprecilove*, ce n'est pas seulement afin de détourner une terme courant mais bien afin de rompre le lien entre le moment relationnel et les sonorités invoquant selon l'interprétation rastafarie *une précieuse haine [a-precious-hate]*.

Overstand

De même, en renversant understand par overstand, l' *Iyaric* affirme l'insoumission - je ne me tiendrai pas sous mais bien au-dessus - tout en problématisant que la compréhension soit exprimée par un terme se déclinant *under-stand* – se tenir sous la découverte de la réalité

au lieu d'au-dessus. Selon la posture rastafarie, l'intérêt envers les découvertes et une meilleure compréhension du réel est qu'il puisse servir à chacun à s'élever au-dessus de la confusion – *Babylone* – et non pas en être accablé.

Tout comme l'*Iyaric* résiste à la mort, il résiste à la haine et à la soumission. Il encadre ainsi les *violences polies* du quotidien et permet une agentivité de tous les instants (Planno 1969). Par ses expressions et ses jeux d'esprits, il problématise des tensions et violence quotidienne par une pratique dévoilant le signifiant naturalisant l'ordre établie. Cette pratique se nourrit aussi d'une mystique voulant que les individus soient les véhicules des esprits et donc que les mots naturalisant le signifiant et plus amplement la culture dominante sont des outils d'asservissement, des pièges conceptuels voués à clôturer les individus dans une mentalité de conquis, une mentalité d'esclave.

Ainsi l'investissement conceptuel sous tendant les jeux d'esprit permet aux rastafaris de garder présente une lutte pour la reconnaissance en négation de la culture hégémonique (la culture dominante naturalisée, allant de soi, courante). Il donne à voir un archétype dynamisé d'un refus, d'une critique, du cadre intersubjectif assujettissant les individus à des rôles et tangentes prédéfinis.

Comme dit plus tôt à propos des concepts d' *I&I et The I*, chaque jeu d'esprit sur la langue commune permet une parallaxe quant au tropisme des normes linguistiques et culturelles. Un hétérotopisme intersubjectif où chaque *autre* devient écran de la projection, d'une mise en scène entre la culture rastafarie et la culture jamaïcaine ayant naturalisé l'héritage du colonialisme britannique.

Les mots d'esprit signifient et expriment symboliquement la mise à distance de celui qui les mobilise face à l'interlocuteur présumé. Cette pression relationnelle triangulée sur le

signifiant s'accompagne d'une pression conceptuelle quant à l'archétype rastafari (la définition de soi) dans la société, une dialectique de l'identité face aux normes intériorisées/extériorisées, une contestation effective de l'allégeance tacite l'hégémonie culturelle.

Tous les cas évoqués sont une manière de mettre en évidence la relation réel-imaginaire-symbolique en œuvre dans la médiation des intersubjectivités qu'est le langage ainsi que l'horizon de déconstruction/reconstruction que permet la parallaxe constituant la culture rastafari depuis une interprétation éclairée du concept de dialectique de la reconnaissance.

6.5 *Iyoric* : univers symbolique subversif

L'*Iyoric* en tant que culture langagière marque sans équivoque l'univers de sens, le territoire symbolique rastafari. Peu importe où la conversation a lieu. Ce langage peut être perçu comme un *virus culturel* au sens où sa simple utilisation dans n'importe quelle sphère culturelle permet d'exposer la philosophie politique rastafari et d'informer un débat critique sur l'hégémonie, les relations de pouvoir : la phylogénèse des pratiques culturelles dominantes.

La subversion que l'*Iyoric* opère quant à l'utilisation des pronoms ainsi que certaines syllabes en est un excellent exemple. Ce langage marque le territoire symbolique à chaque phrase et *ouvre le champ des échanges sur/ répond aux interrogations par* une critique de la philosophie politique et des rapports de pouvoirs. C'est là la force et la faiblesse de l'univers symbolique rastafari qui se dynamise de cette négation médiée de l'ordre normatif en place.

Conclusion : Contemporanéité de la culture rastafarie

Dans ce travail, j'ai voulu étudier la culture rastafari depuis trois pratiques culturelles donnant à voir la relation qu'entretiennent ses pratiquants avec l'hégémonie post-coloniale jamaïcaine. J'ai développé une approche analytique à la croisée de l'ethnologie et des *cultural studies* (études culturelles) que j'ai nommée *dialectique du matérialisme symbolique*.

Mon approche philosophique se rapproche d'une tradition structuro-marxiste. En effet, je postule que la culture rastafarie et son mouvement peuvent être étudiés à travers une dimension structurale et une dimension idéologique. Le courant structuraliste me permet de concevoir les rastafaris comme un groupe ayant des écarts significatifs observés et possédant un ensemble de systèmes symboliques particuliers interreliés (assemblées particulières comme contexte rituel, chants particuliers, partage d'un langage propre). Le courant des études culturelles ainsi que l'approche marxiste me permettent d'étudier la culture rastafarie à travers sa résistance envers l'hégémonie et d'approcher la culture par une compréhension de l'idéologie et une approche marxiste. Ainsi, mes analyses trouvent tropismes en ces sublimes explicitant que les humains marchent sur la tête bien plus souvent qu'il n'y paraît. Marchent ou du moins trouvent leur équilibre en ces contingentements où l'esprit dicte les sens, où l'habitude dicte les découvertes, où le sens commun dicte la pensée réflexive, où les infrastructures chapeautent les structures, qui chapeautent les cultures qui cadrent les individus et leurs horizons de monde de vie; ces cavernes à pensée où l'idéologie trace les angles morts des intérêts et les ombrages des représentations spectaculaires.

Grâce à mes rencontres avec des rastafaris lors des assemblées Nyabinghi ou en diverses occasions notamment celles de *reasoning* et de *grounding*, j'ai examiné diverses raisons qui expliqueraient la persistance de la culture rastafarie. Les manifestations culturelles des subversions envers l'hégémonie ont des racines profondes et permettent une résistance face aux normes coloniales, une critique de l'esclavage, une négation de l'idéologie post-esclavagiste... Aux confluents d'une pluralité de cultures de résistances, se sont édifiées une spiritualité et une mystique propres qui s'animent et se manifestent au travers d'un bricolage cérémoniel, une élaboration de chants-mantras uniques ainsi qu'un investissement sémantique remarquable se manifestant entre autre dans la ré/interprétation des mots et des symboles.

Quel fut donc mon émerveillement que de réaliser que les assemblées Nyabinghi ainsi que les manifestations culturelles des rastafaris en amont, ne sont pas seulement de magnifiques machines à sublimes bien rodées mais qu'elles sont parties prenantes de techniques culturelles visant à s'extirper de la « réalité » en lui préférant un narratif alternatif, une utopie, une aspiration vers l'ailleurs, une hétérotopie comme le dirait Foucault.

Il m'apparut fécond de présenter une introduction historique des assemblées Nyabinghi bien que je ne puisse oublier les inépuisables détournements des rastafaris face à cette forme narrative; *J'ai été de toutes les assemblées que la terre a portées puisqu'avant que l'herbe ne soit herbe, le Je était Rasta. Avant que les esclavagistes ne s'installent en Jamaïque, nous y étions déjà [...]*. Pour leur part, les chants m'ont happé et m'habitent encore des années plus tard. En terme expérientiel, j'ai senti sur le terrain, puis davantage encore avec du recul, combien ces chants offraient un accès privilégié aux dynamiques archétypales à l'œuvre dans la culture rastafarie. Ces chants rituels guident non seulement l'édification de et l'intégration aux référents archétypaux rastafaris mais de surcroit dévoilent et amplifient les plaisirs

sensoriels de la sociabilité accompagnant leur performativité. En termes de recherche, l'analyse des chants des nuits d'assemblée met en évidence un complexe symbolique structurant divers narratifs et référents identitaires ainsi qu'un travail latent sur le méta-récit qui cadre l'ordonnance de l'enchaînement des chants et le dévoilement des thèmes.

Ainsi, l'histoire et le réel sont reformulés en des termes et des trames proprement rastafaries, écorchant au passage les pièges à penser des institutions culturelles rivales, l'histoire que la société post-esclavagiste voudrait tisser, les narratifs permettant une délégitimisation des formes présentes et passées de résistance. Au travers des chants, l'ensemble des rhétoriques et postures mobilisées et exposées servent à incarner cette culture des inconquis, à véhiculer cette certitude *enracinée dans le roc* où 1) *l'enfer se trouve sur terre* et qu'il s'alimente de confusion; et où 2) en prenant modèle en la figure christique d'Haile Selassie I, le Ras Tafari, chacun est certain que dans cet armagedeon – l'ultime combat du bien contre le mal- il est au côté de Jah.

Un autre point focal de mon analyse concerne le langage propre au rastafaris, l'*Iyaric* et plus largement l'investissement du langage en tant que portail identitaire. Ce travail sur le langage permet de ritualiser une renégociation symbolique de la valeur des acteurs en présence, une mise à distance avec la culture dominante et certains de ses dispositifs hégémoniques.

En sublimant le réel par un symbolisme rastafarien, ce trait de culture nous donne à concevoir les nœuds et points de fuites animant l'inconscient collectif de cette communauté de pratique. J'ai ainsi exemplifié certains mécanismes à l'œuvre dans l'*Iyaric* ainsi que les diverses postures relationnelles que cet altérité langagière permet. Bouclant la boucle, le Haut-lieu de cette forme d'expression est l'assemblée Nyabinghi puisqu'on s'y retrouve entre

pratiquants et qu'il s'agit – tel qu'exposé dans ce document – du lieu des représentations idéalisées de l'archétype rastafari. Les moments de communions, tel les *reasonings* ainsi que les représentations culturelles telles que les spectacles et autres apparitions publiques servant pour leur part à la fois d'incubateurs pour les adeptes et d'introduction pour les non-initiés. Comme beaucoup de pratiques culturelles rastafaries, il est d'autant sinon plus important de les aborder pour ce qu'elles sont que pour ce qu'elles permettent de ne pas être.

La rencontre de multiples mouvements de résistances jamaïcains donna naissance il y a près d'un siècle au mouvement rastafari, généra une négation à l'hégémonie post-esclavagiste qui lui est propre. Fort d'un ambassadeur iconique qui marqua la culture populaire, en la personne de Bob Marley, la culture rastafarie se déploya ensuite mondialement, par la voix des ondes, de la musique, par la puissance des mots et des concepts qu'ils véhiculent. Ainsi, un mouvement somme tout marginal sur une île peuplée de quelques millions d'habitants s'inscrivit comme référent global aux cultures de résistances tout azimut.

Lorsque la Rhodésie s'écroule en 1980 tout comme lorsque le mur de Berlin s'effondre ou que des étudiants chinois occupent la place Tian'anmen en 1989, les acteurs de ces séditions célèbrent au rythme du reggae en chantant *Get Up Stand Up* de Marley. On comprendra alors que le reggae, en tant que véhicule du rastafarianisme, permet un déploiement qui déborde les frontières identitaires. Bien que la culture rastafarie soit beaucoup plus dense que ce que contient sa représentation par le reggae, cette forme d'expression populaire est de loin son véhicule de communication globale à la fois le plus influent et le plus caricatural. Ainsi, dans les milieux rastafaris, une redéfinition constante de ce qui constitue l'*authentique culture rastafarie* tente de répondre aux relations identitaires complexes

imbriquées d'un côté dans la constitution de la culture rastafarie en elle-même, de l'autre dans son rapport à la culture dominante, aux non-rastafaris ou aux aspirants rastafaris.

J'espère que mon travail de recherche et d'analyse puisse servir d'ancrage à une réflexion en profondeur de ce qui permirent l'apparition et la vigueur du mouvement rastafari tout comme j'espère qu'il saura informer quiconque souhaitant comprendre davantage cette culture. Plus largement, j'espère que ce travail pourra contribuer à une réflexion sur les cultures de résistances et les mouvements contre-hégémoniques de par le monde.

En ce qui me concerne, rien n'expose avec plus d'authenticité ma posture au temps du terrain face à la culture rastafarie et ma connaissance de leur mythologie que ce bref verbatim d'enregistrement audio. Lors de ma première présence aux assemblées Nyabinghi de Jamaïque, on me demanda d'expliquer ce que je faisais là. J'ai ainsi présenté à mes consœurs et confrères rastafaris ce qui suit :

- Moi : *Where I'm from, Haile Selassie I visited us in 1967, and he blessed a mountain. He saw that an angel was sitting there, and that it would witness the fall of Babylon*
- L'assemblée: *Jah !*
- Moi : *Rastafari !*
- Ras Ivy : *Jah ! Hold on, hold on, hold on. Rewind the part and slowly tell that again : His majesty came to your country, and what did he do to a mountain there ?*
- Moi : *He blessed a mountain, and he gave it a name, Mount David. Because when he saw it, he said it was remembering him some mountain of Ethiopia. He also say that he saw an angel, sitting at the top, that will witness the fall of Babylon.*
- L'assemblée : *[Hurlement d'euphorie suivi des] Jah ! Rastafari ! Jah jah jah !*
- Moi : *And so, since then, their is a community that grows around that place, and their is a strong will to know about Rastafari in Québec. Did you know ? The people there, they want to know and they want to see. But a lot of people they can't come. I'm able to come because I've trick my government : They helped me to come to school and I use school to come here, to have some real school time ! You know ?*
- L'assemblée : *[Rires d'euphorie et applaudissement entrecoupés d'exclamations] Selassie I ! Real Rastaman Talk my youth !*
- Moi : *So now we know and I hope we'll meet again under the Binghi and that we'll be able to open conversations. Because my thing here is to take whole year to overstand and bring some light back to where I'm from. I mean, people want to know but they only have access through youtube and reggae, and it's good, but it's clearly not all. So anything you want to bring up and share, It'll be a blessing*
- L'assemblée : *Rastafari ! Selassie I ! [applaudissements et cri de joie]*
- Ras Ivy : *You've ear it! The mountain, his majesty looked at the mountain, and call the moutain mount David, because his majesty said he saw an angel at the top of that mountaint that would witness*

the fall of babylon ! Let's strenght up that commune by sharing with our brother here ! More Fire ! [...]

Ma démarche ethnographique s'est basée sûr de ces contacts étroits et privilégiés que j'ai tissés de liens avec les rastafaris dans leurs univers symboliques propres. J'ai développé des relations de proximité avec eux qui m'ont permis de développer une connaissance au sujet des assemblées Nyabinghi et de maîtriser les jeux de langage unique et si riche de sens. Les observations que j'ai décrites dans mes chapitres de résultats ont été stimulées par un cadre d'analyse basé sur le structuralisme, l'idéologie, la contre-hégémonie de même que sur la dialectique de la reconnaissance. Ces théories m'offraient des éléments d'analyse qui m'ont permis de discuter plus en profondeur du mouvement rastafari. Mes observations ont été regroupées en diverses manifestations du mouvement : les assemblées rituelles, les chants cérémoniels et la construction d'un langage distinct. J'ai démontré que ces trois champs déterminent tout comme ils sont déterminés par un mouvement de négation de l'hégémonique post-esclavagiste, c'est-à-dire un mouvement de subversion et de résistance envers l'idéologie dominante de la société jamaïcaine.

En effet, les résultats démontrent que les assemblées Nyabinghi, par leur qualité hétérotopique, constitue un ailleurs d'où la culture dominante et son idéologie peuvent être distancées, effritées, détournées; des lieux d'où une réplique culturelle peut s'organiser.

Les chants érigent l'archétype rastafari en objet de culture, c'est-à-dire qu'ils modèlent un « *devoir être* » et des référents forts permettant de tenir tête à l'hégémonie post-esclavagiste. L'analyse des chants explique également l'influence des religiosités sâdhu, juive ainsi qu'africaine dans l'élaboration de ces chants récités comme des mantras lors des assemblées. Les cinq piliers symboliques de la culture rastafarie y sont présents comme des

points d’ancrage balisant par des récits l’*Idéal-de-soi*, la *diabolisation de l’Autre*, la *médiation par le conflit*, l’*ascétisme* et l’*émancipation*.

Quant à l’*Iyaric*, cette forme d’expression langagière propre aux rastafaris, elle se révèle être une manière de subvertir certaines modalités de reconnaissance, contestant ainsi de fait l’hégémonie post-esclavagiste. J’ai examiné plus particulièrement les tabous révélés par jeux d’esprit et l’abolition de la seconde personne ainsi que l’emphase du *I* [Aï]. J’expose que le langage de la culture rastafarie et l’objectification de son regard procèdent de trois horizons : Naturalisation du vœu de Nazarite et Négation du grand Autre post-esclavagiste sous tendu par l’Espoir d’une réciprocité face à Dieu. La subversion que l’*Iyaric* opère marque ainsi le territoire symbolique rastafari à chaque phrase et souligne les rapports de pouvoir. De ce fait il participe à la négation hégémonique constituante du mouvement rastafari.

J’ai également fréquenté plusieurs rastafaris en dehors de l’assemblée Nyabinghi. Ces rencontres m’ont permis de discuter des raisons de la persistance du mouvement rastafari et de constater que la vitalité de cette culture réside particulièrement dans sa capacité à nier l’idéologie dominante en mobilisant les héritages de multiples cultures de résistances ayant eu cours en Jamaïque, dénonçant de manière inclusive les *violences polies* de l’hégémonie post-esclavagiste.

Références bibliographiques

ABID, Hammadi (2012). *La dialectique de la reconnaissance : la renaissance d'un thème hégélien dans le discours philosophique du XXème siècle*, Thèse (Ph.D.), Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, France.

AFARI, Yesus (2007). *Overstanding Rastafari – Jamaica's Gift To The World.*, Kingston, Jamaica, Senya-cum, 331p.

AGAR, Michael H. (1980). *The professional Stranger*, New York; Academic Press, 227 p.

ALTHUSSER, Louis (1970). Idéologie et Appareils Idéologiques d'État, notes pour une recherche, p 1-60 (disponible en ligne). Article originalement publié in la revue *La Pensée*, no 151, juin. In ouvrage de Louis Althusser, POSITIONS (1964-1975), pp. 67-125. Paris : Les Éditions sociales, 1976, 172 p. En ligne http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales. Consulté le 20 novembre 2016.

ANGERS Maurice (2000). *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines* Montréal Les éditions CEC, 226 p.

ARBORIO Anne Marie et Pierre FOURNIER (2005). *L'observation directe*, 2^{ème} édition, Coll 128, Série L'enquête et ses méthodes, Paris, Armand Collin, 128 p.

ATIBA ALEMU I, Jahson (2001). *Rastafari Ible – Book I – Glory of kings*, Chicago, USA, Research Associates School Time Publications, Frontline distributions Int'l inc.

AUGÉ Marc (1992). *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, La Librairie du XXe siècle, Seuil, 100 p.

BABAGBETO, Etienne T. (2000). *Le guide du rastaman*, Éditions Inconeg, France 233 p.

BARNET Shelly-Ann (2010). *Discussions informelles à propos des binghis lors de mon séjour à la West Indies University, Jamaica.*

BARTHES, Roland (1957). *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 179 p.

BARTHES, Roland (1973). *Le texte du plaisir*. Paris, Éditions du Seuil, 129 p.

BASTIEN, Soulé (2007). Observation participante ou participation observante : usages et justifications de la notion de participation en sciences sociales, in *Recherches Qualitative*, Vol. 27, no 1, pp. 127-140.

BENITEZ-ROJO Antonio et James E MARANISS (1997). *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*, USA, Duke University Press Books, 376 p.

BENSAÏD, Daniel (2009). préface *Inventer l'inconnu de Friedrich Engels & Karl Marx*, Paris, Ed. La fabrique, 103p.

BERNARD, Akei A. (2007). The Material roots of Rastafarian, Marijuana symbolism, in *History and Anthropology*, vol 18, no 1, march, pp 89-99.

BERNIER, Bernard (1979). Production, culture et idéologie: approche marxiste in *Perspectives anthropologies. Un collectif d'anthropologues québécois*, chapitre 9, p 129-141, Montréal, Les Éditions du Renouveau pédagogique, 436 pages. En ligne http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/. Consulté le 20 novembre 2016.

BIBLE. (s.d.) Plusieurs extraits ont été tirés de la pentateuque (génése, exode, nombres) et des psaumes. En ligne <https://www.info-bible.org/lsg/INDEX.html>. Consulté en avril 2016.

BROWN, Aggrey (1979). *Color, Class and Politics in Jamaica*, New York, Transaction Publishers, 172 p.

CAMPBELL, Horace (1987). *Rasta and resistance : from Marcus Garvey to Walter Rodney*, Trenton New Jersey, African World Press, 236p.

CAZENAVE, Michel, sous la direction de (1999). *Encyclopédie des symboles*, France, ed Collectif Poche, Babel – Babylone, 66p.

CHEVANNES, Barry (1994). *Rastafari: Roots and Ideology*, New York ed Syracuse University Press, 291p.

CHEVANNES, Barry (1998). Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism in Jamaica, in N.S. Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting Down Babylon, The Rastafari Reader*. Philadelphia, Temple University Press, pp. 55-71.

CLAIN, Olivier (1997). Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective, in *Société, psychanalyse et lien social*, no 17, été, pp.1-24.

CLARKE, John, Stuart HALL, Tony JEFFERSON, Brian ROBERTS (2006) Theory in HALL, Stuart. et Tony JEFFERSON (Ed.) (1976). *Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. London: Hutchinson, pp3-60.

COLOMÉ, Anne-Marie Sophie (2010). *L'épopée du rastafarisme*, Paris, Éditions L'Harmattan, 154 p.

COTÉ, Marie Hélène (2005). Culture et cultures, une approche anthropologique in *A babord! Revues sociale et politique*, dossier les non-lieux, no 12, décembre En ligne www.ababord.org. Consulté en novembre 2016.

CULTURE, Moïse (2003). *Zion la foi des rastas*, Paris, Éditions L'Harmattan, 194 p.

DARNAULT, Maité (2011). Bob Marley et la prophétie, in *Le monde des religions*, le 11 mai. En ligne http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/la-prophetie-rasta-01-01-2010-947_110.php. Consulté en avril 2016.

DAWES, Mark (2007). Mind and Spirit -Yasus'gift to Jamaica, *Jamaica Gleaner*_21 April. En ligne <http://www.jamaica-gleaner.com/gleaner/20070421/lead/lead7.html>. Consulté en avril 2016.

DEBORD, Guy (1967). *La société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 224p.

DIONNE, Olivier (2001). *Le Rastafari*, Paris, L'Harmattan, 200p.
Hegel : Désir, Reconnaissance, Attitude. In *Revue Phare* Vol.4, pp 60-69.

EDMONDS, Ennis.B. (1998).The Structure and Ethos of Rastafari, in N.S.Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting Down Babylon, The Rastafari Reader*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 349-360.

EDMONDS, Ennis.B. (1998). Dread "I" in a Babylon ideological resistance and cultural revitalization in N.S.Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting Down Babylon, The Rastafari Reader*, Philadelphia, Temple University Press, pp 23-35.

ETHIOPIAN WORLD FEDERATION (1955) *Land Grant announcement*, cité SMITH, Michael Garfield., AUGIER, Roy, NETTLEFORD, Rex M. (1960). The Ras Tafari Mouvement in Kingston, Jamaica, rapport publié par University College of the West Indies, Jamaica.

FOUCAULT, Michel (1967). *Des espaces Autres – Hétérotopies*. (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in *Architecture*, M. Foucault n'autorisa la publication de ce texte écrit en Tunisie en 1967 qu'en 1984. In *Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, pp. 46-49.

FOUCAULT, Michel (1994). Des espaces autres, in *Dits et écrits : 1954-1988*, t. IV (1980-1988), Paris : Éditions Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines », pp. 752-762.

FREITAG, Michel (1984). *Dialectique & Société* tome 1, Introduction à une théorie générale du Symbolique 285 pages, "Les classiques des sciences sociales" En ligne http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales. Consulté le 23 mai 2016.

FREUD, Sigmund (1934). Malaise dans la civilisation in *Revue française de psychanalyse*, Tome VII, no 4, 1934 pp692 et suiv, tome XXXIV no 1, 1970 pp 9 et suiv Traduit de l'Allemand par Ch et J. Odier.

GARVEY Marcus (1924-27), *Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, Vol. VI, Robert Abraham Hill (Editor) California, University of California Press, 776 p.

GLENER the(1966) *When Selassie Came* , article paru dans le journal officiel de Jamaïque, issu des archives rééditées en 2016. En ligne <http://jamaica-gleaner.com/article/lead-stories/20160421/online-special-when-selassie-came-looking-back-visit-emperor-50-years>. Consulté le 24 juillet 2016.

GOTTLIEB, Karla Lewis (2000) : *The Mother of Us All : A History of Queen Nanny, Leader of the Windward Jamaican Maroons*. Africa World Press 122 pages.

GOUVERNEMENT DU QUEBEC, *La rédaction et la communication : renvois et références en bas de page*, http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?id=3253. Consulté le 28 juillet 2016.

GOVERNMENT OF JAMAICA, (2014). *Statistical Institute of Jamaica*, <http://statinja.gov.jm/9>. Consulté le 30 avril 2016.

GRAMSCI, Antonio (1920). Deux révolutions, in *L'Ordine Nuovo* n° 8, 3 juillet. En ligne <https://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1920/07/ag19> . Consulté le 25 juillet 2016.

GRANT, Collin (2011). *I&I the natural mystics: Marley, tosh and wailer* , New York, ed W.W. Norton & Company, 152 p.

HALL, Stuart (1997). Caribbean culture future trends, *Caribbean Quarterly*, vol 43 no 1-2, pp 25-33.

HALL, Stuart. et Tony JEFFERSON (Ed.) (1976). *Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. London: Hutchinson, 287p.

HALL, Stuart (s.d.) *Stuart Hall and Cultural Studies:Decoding Cultural Oppression* 7 pages. En ligne, https://www.corwin.com/sites/default/files/upm-binaries/13286_Chapter_2_Web_Byte__Stuart_Hall.pdf . Consulté en avril 2016.

HILL, Jack (2003a). Black Religious Ethics and Higher Education: Rastafarian identity as a resource for inclusiveness in *Journal of Beliefs And Values*, Vol.24, no1, pp.3-13.

HILL, Robert A et Herbert LINDSEY (2003b). Reasoning with professor Robert A Hill in *Callaloo*, John Hopkins University Press, vol 26 no 3 summer pp. 695-706.

HERSKOVITS, Melville J. (1938). *Acculturation, the study of the culture contact*, J. J. Augustin Publisher, New-York, 139 p.

HOMIAK, Jake (1985 a). *The Ancient of Days' Seated Back : Eldership, Oral Tradition and Ritual in Rastafari Culture.*, Thèse (PhD), West Indies University, Jamaica.

HOMIAK, Jake (1985b). The mystic revelation of Rasta-far-eye in B.Tedlock ed. *Dreaming*, London, Cambridge University Press, pp 220-245.

HONNETH, Axel (2006). *La société du mépris*, Paris, éditions la Découverte, 246p.

HONNETH, Axel (2010) *Marxisme, philosophie sociale et théorie critique*. Actuel Marx, 1/2010 (n° 47), p. 188-195. En ligne, <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2010-1-page-188.htm>. Consulté le 16 novembre 2016.

HOPKINS, Elizabeth (1970). The Nyabingi Cult of Southwestern Uganda. Protest and Power in Ed. Robert I. Rotberg and Ali A. Mazrui, *Black Africa*, New York: Oxford University Press, pp. 258-336.

HUNT, Lynn et Victoria BONNEL (dir)(1999). *Beyond the cultural turn*, Berkeley, University of California Press, XI 350 p.

IVY TAFARI, Ras (1993). *Chants From The Ivine Order Of H.I.M. Emperor Haile Selassie I The First*, Granville – Jamaica, Theocracy Reign Ivine Order of the Nyabinghi.

KIYAGA-MULINDWA, David (2015). Nyabingi Cult and Resistance, *In Encyclopedia of African History*. En ligne <http://www.worldhistory.biz/sundries/39301-nyabingi-cult-and-resistance.html>. Consulté 14 juin 2016.

KNIFE, Kadamawe (2010). *Rastafari Studies Conferences* – University of West Indies, Jamaica.

LABORIT, Henri (1976). *L'éloge de la fuite*. Paris, Edition. Gallimard, folio essais, 192 p.

LACAN, Jacques (1956). *Écrits*, livre I, Paris, Edition du Seuil, 165 p.

LACAN, Jacques (1966). *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, *Écrits*. Paris, Édition du Seuil, pp. 793-827.

LASH, John Lamb (2006). *Not in His Image: Gnostic Vision, Sacred Ecology, and the Future of Belief*, White River Junction, Vermont, Chelsea Green publishing, 464 p.

LAPASSADE, Georges (1992-93) « L'observation participante » *La méthode ethnographique présentée par Georges Lapassade*. En ligne <http://www.vadeker.net/corpus/lapassade/ethngr1.htm>. Consulté le 21 mars 2014.

LAPASSADE, Georges (1994). L'observation participante in *Vocabulaire de psychosociologie*, sous la direction de Jacqueline Barus-Michel, Eugène Enriquez, André Lévy, Toulouse, ed Eres, 2002, p375-390.

LAPLANTINE, François (2001). *L'anthropologie*, Paris, Petit bibliothèque Payot, Payot & Rivages, 243 p.

LEE, Hélène (1999). *Les rastas*, Paris, Edition Flammarion, 356 p.

LEE, Hélène (2004). *The First Rasta : Leonard Howell and the rise of Rastafarianism*, USA, Ed Stephen Davis, Chicago Review Press, 320 p.

LEAVITT, John (2005). Les structuralismes et les mythes in *Anthropologie et Sociétés*, vol 29, non 2, p 45-67.

LEAVITT, John (2014), Words and worlds Ethnography and theories of translation, in HAU : *Journal of Ethnographic Theory* 4(2) : 193-220

LUTANIE, Borris (2000). Histoire du mouvement Nyabinghi, in *Ragga* n° 14 décembre, pp. 29-32.

MACLEOD, Erin C. (2009). *Leaving Out of Babylon, Into Whose Father's Land?*, Thèse(Ph.D.) Université McGill, Québec Canada. En ligne <https://fr.scribd.com/doc/142730952/Leaving-Out-of-Babylon-Into-Whose-Fathers-Land-the-Ethiopian-Perception-of-the-Repatriated-Rastafari>. Consulté le 16 avril 2011.

MALABOU, Catherine (2005). *La plasticité au soir de l'écriture – Dialectique, Déconstruction, Destruction*, Paris, ed. Léo Scheer, 128 p.

MANSINGH, Laxmi et Ajai MANSINGH (1999). *Home Away From Home*. Kingston, Jamaica, I. Randle Publishers. 180 p.

MARCUSE, Herbert (1963). *Éros & Civilisation*, France. Éditions de Minuit, 244 p.

MARX, Karl (1845). *Les illusions d'idéologie allemande*. En ligne, http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/Ideologie_allemande.pdf. Première partie : FEUEURBACH Une traduction réalisée par Jean Marie Tremblay, sociologue et "Les classiques des sciences sociales" Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html. Consulté le 2 avril 2016.

MEAD, George Herbert (1963). *L'esprit, le Soi et la Société*. Paris, Puf, 332 p.

MUCCHIELLI, Alex (2002). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Armand Colin, Paris, 275 pages

MULDER, Lianne (2015). *Rastafari As A Counter-Hegemonic Social Movement: Ways Of Resistance To Neoliberal And Neo-Colonial Authoritarianism*. En ligne, https://Www.Academia.Edu/23461416/Rastafari_As_A_CounterHegemonic_Social_Movement_Ways_Of_Resistance_To_Neoliberal_And_Neo-Colonial_Authoritarianism_. Consulté le 12 novembre 2016.

MYERS, Tony (2003). *Slavoj Zizek*. London : Routledge. En ligne, <http://www.lacan.com/zizekchro1.htm> Consulté le 23 mai 2011.

NAGASHIMA, Yoshiko S. (1984). Rastafarian Music in *Contemporary Jamaica: A Study of Socioreligious Music of the Rastafarian Movement in Jamaica*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 227p.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (1998). Émique. In: *L'Homme*, tome 38 n°147. Alliance, rites et mythes. pp. 151-166.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (2004). La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique. In: *Espaces Temps*, 84-86. L'opération épistémologique. Réfléchir les sciences sociales. pp. 38-50.

ORTNER, Sherry B (1973). On Key Symbols, in *American Anthropologist* No 75 pp 1339-1346.

PERRINEAU, Pascal (1975) Sur la notion de culture en anthropologie, in *Revue française de science politique*, vol 25, no 5, pp 946-968.

PERSAUD, Randolph B. (2001). *Counter-Hegemony and Foreign Policy : The dialectics of Marginalized and global forces in Jamaica*. State University of New York, 276 p.

PLANNO, Mortimer (1969). *The Earth Most Strangest Man: the Rastafarian*, non publié, Cuba.

POLLARD, Velma (2000) *Dread talk – the language of rastafari*. McGill-Queen's University Press. 96p.

POULUSSEN, Marja (2010). *Creating the difference; Maroon music practise in Paramaribo*. En ligne, http://listpat.medialoperations.com/2010/05/05/creating_the_difference.html Consulté le 23 mai 2011.

RECKORDS, Verena (1977). Rasta Music, An Introduction. *Jamaica Journal*, pp.1-13

RECKORDS, Verena (1998). From Burru Drums to Reggae Riddims : The evolution of Rasta Music in N.S. Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting Down Babylon, The Rastafari Reader*, Philadelphia, Temple University Press, pp.231-252.

RIOUX, Marcel (1950). Remarques sur la notion de culture en anthropologie, in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 4 n no 3, 1950, p 311-32.

SABOURIN, Paul (2003) L'analyse du discours, Benoit Gauthier (sous la direction de) *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, Presses de l'Université du Québec, pp 357-385.

SAFALTE, Vladimir (2002). *La passion du négatif : Lacan et la dialectique*, Thèse (Ph.D.) Université de Paris VIII, France.

SANJEK, Robert (1990). *Fieldnotes: the makings of anthropology*, Cornell University Press, New York, 431 p.

SAVISHINSKY, Neil J. (1998). African Dimensions of the Jamaican Rastafarian Movement, in N.S. Murrell, W.D. Spencer, A.A. McFarlane (eds.), *Chanting Down Babylon, The Rastafari Reader*, Philadelphia, Temple University Press, pp.125-144.

SELASSIE I, Haile (1963) Discours devant l'assemblée générale de l'ONU.

SMITH, Michael Garfield., AUGIER, Roy, NETTLEFORD, Rex M. (1960). *The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica*, rapport publié par University College of the West Indies, Jamaica.

STATISTIQUE JAMAÏQUE (2001). <http://www.statistiques-mondiales.com/jamaïque.htm>
Consulté le 30 avril 2016.

STEPHENS, Gervanna (2012). *The Process of Freedom in Jamaica — Apprenticeship being the last stage of slavery than the first stage of freedom*. En ligne, https://www.academia.edu/7284448/The_Process_of_Freedom_in_Jamaica_Apprenticeship_being_the_last_stage_of_slavery_than_the_first_stage_of_freedom. Consulté le 20 juillet 2016.

STONE SUNSTEIN Bonnie et Elizabeth CHISERI-STRATER (2007). *FieldWorking: Reading and Writing Research*. 3^{ème} édition, Boston, Bedford/St Martin, 431p.

TAYLOR, Patrick, CASE, Frederick I, MEIGHOO, Sean et Joyce LEUUNG (ed 2013). *The encyclopedia of Caribbean religions*, vol 1 et 2, Illinois, University of Illinois Press, Urbana, Chicago and Springfield, 1144p.

TOURAINÉ, Alain (1978). *La Voix et le Regard : sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Éditions du Seuil, 315 p.

TURNER, Teresa E et B.J., FERGUSON (1994). *Arise Ye Mighty People: gender, class and race in popular struggles*, Trenton New Jersey, Ed African World Press, 264 p.

TURNER, Victor (1969). Liminarité et communitas, in *Le phénomène rituel, Structure et contre structure*, p 95-128.

TURNER, Victor. (2005). Rituals and Communitas. *Creative Resistance*. 26 Nov. En ligne, <http://citationmachine.net>. Consulté le 8 mars 2016.

UNESCO (1982). *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles*. Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Mexico City, 26 juillet - 6 août En ligne <http://www.bak.admin.ch/themen/04117/index.html?lang=fr>. Consulté le 20 novembre 2016.

WHITE, Bob.W. (2002). Réflexions sur un hymne continental, in *Cahiers d'Études africaines*, 168, XLII-4, pp. 633-644.

WILLIAMS, Raymond. (1983). *Keywords : A vocabulary of culture and society*. Oxford University Press: New York, 341p.

WORSLEY, Peter (1997). *Knowledges :culture, counterculture, subculture*. New York : New Press, 407 p.

YAWNEY, Carole D. (1978). *Lions in Babylon: The Rastafarians of Jamaica as Visionary Movement*, thèse (Ph.D.), McGill University, Québec, Canada.

YAWNEY, Carole D (1994). Rasta mek a trod : symbolic ambiguity in a globalizing religion in Teresa E Turner et B.J., Ferguson (eds) *Arise Ye Mighty People: gender, class and race in popular struggles*, Trenton New Jersey, Ed African World Press, p 80.

ZIEGLER Jean (2005). *L'empire de la honte*, Paris , Edition Fayard, 330 p.

ZIZEK, Slavoj (1989). *Sublime Object of Ideology & Plea for Fundamentalism*, England, Ed Verso Book, 336 p.

ZIZEK, Slavoj (2008). *La parallaxe*, Paris, Edition Fayard, 462 p.

Productions audio visuelles

Awake Zion (2013), [Enregistrement vidéo], réalisatrice Monica Haim ; production Keith Strand, USA, 65 min.

BOYNE Ian. (2006), « Mutabaruka [Entrevue] » *Religious Hard Talk* de JTA, réseau de télévision jamaïcaine, 45 min., posté mai 2014
<https://www.youtube.com/watch?v=XxOOGJ4tYb8>.

Chaplin Ricky (2011), [Enregistrement vidéo], réalisateur et producteur Geoffroy Renaud Grignon, 15 min. ; <https://www.youtube.com/watch?v=Yw7K4jToaq8>.

Count Ossi. The Mystical Revelation Of Jah Rastafari (2011), [Enregistrement sonore], album Grounation, Label Vulcan; <https://www.youtube.com/watch?v=-0PIT4NsuOA>.

Dreadlocks Story (2014), [Enregistrement vidéo], réalisatrice :Linda Aïnouche ; production : Linda Aïnouche, USA, 1h 23 min.