

Saul GILROY

" L'Atlantique Noire - Nodoubata et
double conscience "

Paris : Karfo 2003 - 333p.

Ed. en anglais : 1993

Après une correction particulièrement sévère, Douglass se rendit chez Auld pour lui montrer ses blessures et lui demander d'intervenir au motif que le traitement brutal et injuste que lui infligeait Covey avait fait courir un risque à un objet précieux – c'est-à-dire Douglass lui-même. Auld trouva des excuses au comportement de Covey et ordonna à Douglass de se remettre sous la garde de ce dernier. Caché dans les bois, « à l'abri avec Dieu et la nature », Douglass se mit à prier, comme Madison Washington, le héros du roman *The Heroic Slave*, pour être délivré de l'esclavage en général et de Covey en particulier. À ce moment, Douglass confesse qu'il s'est mis à douter de la religion et qu'il a pensé que ses prières seraient vaines. À la tombée de la nuit, il tomba nez à nez avec un autre esclave qui se rendait dans la plantation voisine pour y passer le sabbat avec son épouse. Plus loin dans le récit, le lecteur apprend que cet homme, Sandy, dénonçait les esclaves qui tentaient de fuir. Pourtant, à ce stade du récit, Douglass le considère avec respect. Il était célèbre parmi les esclaves de la région pour sa bonhomie et son bon sens : « ce n'était pas seulement un homme religieux, il déclarait croire en un système pour lequel je n'ai pas de nom. C'était un authentique Africain, et il avait hérité

de quelques-uns des prétendus pouvoirs magiques qu'on attribue aux Africains et aux nations orientales⁵⁶. »

Douglass « dévers[a] son chagrin » dans l'oreille du sorcier et, après avoir pris un repas, ils discutèrent de la stratégie la plus adaptée dans ces circonstances où la fuite directe était impossible. Sandy, confiant dans le système de l'antique magie africaine, offrit à Douglass une racine magique qui, si elle était portée sur le côté droit du corps, le rendrait invulnérable aux coups de Covey. Sandy, à qui Douglass opposait son scepticisme chrétien, lui rétorqua que l'étude et les livres ne l'avaient jamais protégé de Covey. Il pria le fugitif d'essayer l'alternative africaine – j'ai failli dire afrocentrique –, arguant qu'elle ne pourrait certainement pas lui faire de mal. Douglass prit la racine et retourna chez Covey. Il explique au lecteur avide : « un reflet ou une ombre de sa superstition m'avait effleuré⁵⁷. » Étant donné l'usage si intensif que fait Douglass du symbolisme de l'ombre et de la lumière, la construction « reflet ou ombre » constitue une dérobade significative. Était-ce un reflet ou une ombre ? Ces deux idées forment une claire alternative ayant des implications radicalement différentes pour notre lecture de cet épisode. L'ambiguïté qu'il installe avec un tel soin pourrait également constituer une légitimation prophétique des réponses différentes que lecteurs noirs et blancs ne pourraient manquer d'apporter à ce récit.

À son retour, Douglass tomba sur Covey et sa femme en route pour l'église, vêtus de leurs habits du dimanche. Covey avait pris une expression angélique et arborait un sourire si large que Douglass se mit à « penser que l'herbe de Sandy possédait une plus grande vertu que ce que, dans mon orgueil, j'avais bien voulu admettre⁵⁸ ». Tout se déroula normalement jusqu'au lundi matin, quand Covey, affranchi des contraintes de la célébration religieuse, reprit ses habitudes de sournoiserie et de brutalité. C'est à ce moment que Douglass prit la décision, lourde de conséquences dévastatrices, de se révolter pour se défendre. Une lutte hégélienne s'ensuivit, mais cette fois Douglass découvrit une situation linguistique idéale au moment même où il serrait la gorge de son tortionnaire : « je le tenais si fermement par la gorge que son sang coulait entre mes ongles (...). "Tu veux résister, misérable", dit-il. À quoi je répondis poliment, "Oui Monsieur"⁵⁹. » Les deux hommes sont coincés ensemble dans une impasse hégélienne : l'un comme l'autre étaient capables de contenir la force de son adversaire sans pouvoir le vaincre. Mis en rage par l'acte d'insubordination de Douglass, auquel il ne s'attendait pas, Covey chercha parla

suite à s'assurer l'aide de tous les gens qu'il avait sous la main, esclaves et hommes libres. Le cousin de Covey, Hughes, fut assommé par Douglass ; Bill, l'employé, feignit de ne rien savoir de ce que Covey attendait de lui ; et Caroline, la jeune esclave chargée des tâches domestiques, se déroba courageusement aux ordres de son maître qui projetait de se saisir de Douglass. Dans ce texte, Douglass et Covey prennent tour à tour à partie chacun des personnages secondaires. Le respect mutuel qu'implique cette lutte transparait dans leur façon de s'adresser aux autres comme à des égaux. Au bout de deux heures, Covey abandonna le combat et laissa Douglass s'en aller. Le narrateur rapporte que cette lutte – un tournant de sa carrière d'esclave – avait fait de lui un homme. Le combat physique lui donne également l'occasion de formuler une définition libératrice de la masculinité.

Avant cela, je n'étais rien ; désormais, j'étais un homme. [Le combat] m'avait rendu confiance et respect de moi-même, et ranima ma détermination à devenir un homme libre. Un homme sans force est privé de la dignité essentielle de l'humanité (...). Je n'étais plus un servile couard, tremblant devant les froncements de sourcil d'une créature née tout comme moi de la poussière ; mon esprit, si longtemps engourdi par la crainte, s'éveillait maintenant dans une attitude d'indépendance virile. J'avais atteint le point où je n'avais plus peur de mourir⁶⁰.

Le récit de Douglass peut nous servir à mettre en évidence une bonne partie de ce qui sépare la conception de la civilisation moderne développée par l'esclave de sexe masculin et celle dont témoigne son maître. Dans l'allégorie hégélienne, qui situe judicieusement l'esclavage dans le noyau originnaire de la socialité moderne, nous constatons qu'un des deux adversaire de ce combat fondamental et solipsiste préfère à la mort la version de la réalité soutenue par son vainqueur, et se soumet. Il devient l'esclave tandis que son opposant conquiert le statut de maître. La version que propose Douglass est quelque peu différente. Pour lui, l'esclave préfère activement la possibilité de la mort à la prolongation des conditions inhumaines qui fondent l'esclavage des plantations. Il anticipe une observation que livrera Lacan quelques années plus tard : « (...) la mort, justement d'être tirée à la fonction de l'enjeu, (...) montre du même coup ce qui est éliminé d'une règle préalable aussi bien que du règlement conclusif. Car il faut bien en fin de compte que le vaincu ne périsse pas pour qu'il

fasse un esclave. Autrement dit, le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer⁶¹. »

Ce recours à la mort comme solution à la terreur et à la servitude et comme possibilité pour obtenir une liberté définitive, s'accorde parfaitement avec la célèbre définition de l'esclavage comme « mort sociale » édictée par Orlando Patterson⁶². Celle-ci souligne l'intérêt d'envisager la conscience de l'esclave comme un acte de deuil permanent. Le choix de la mort manifesté par Douglass confirme les données d'archives sur le suicide des esclaves ; il doit être placé au côté d'autres représentations de la mort comme transition figurant dans la littérature des premiers auteurs afro-américains⁶³. Ronald Takaki et d'autres⁶⁴ ont analysé ces textes dans le cadre d'une étude plus vaste consacrée à Douglass et à l'évolution de sa position sur la nécessité de la violence dans la cause de l'émancipation noire – un thème traité plus en détail dans *The Heroic Slave*. L'abandon du pacifisme qui avait marqué ses premières œuvres est directement lié à sa conception critique de la modernité. Il met en évidence la complicité de la civilisation et de la brutalité, tout en soulignant le fait que l'ordre autoritaire sous-tendant l'esclavage des plantations ne peut être anéanti sans recourir à la contre-violence des opprimés. Encore une fois, la description que donne Douglass de sa lutte avec Covey exprime cette idée et constitue un exemple intéressant, bien que spécifiquement masculin, de résolution des oppositions internes de l'esclavage.

Cette idée du masculin se définit en grande partie en opposition à l'expérience de l'infantilisme qui fonde l'institution de l'esclavage des plantations, plutôt qu'en opposition à l'expérience féminine. Cependant, on peut constater avec intérêt que cet aspect de la posture politique de Douglass a été analysé par certains des prétendus savants et philosophes de l'Atlantique noir comme un symptôme des différences considérables distinguant les orientations stratégiques et philosophiques des hommes et des femmes du monde noir. Dans son célèbre essai « On the Damnation of Women », Du Bois rapporte une histoire que lui avait racontée Wendell Phillips, une anecdote qui pointe le problème avec précision :

Wendell Phillips raconte être un jour allé à Faneuil Hall à l'époque où Frederick Douglass en était l'un des principaux orateurs. Douglass décrivait les torts de la race nègre ; ce faisant, il s'animait de plus en plus, et finit par déclarer qu'il n'y avait aucun espoir de justice à attendre des Blancs, que le seul espoir possible résidait dans leur bras droit. Le sang devait couler !

Ils devaient se battre pour leur cause. Sojourner Truth siégeait au premier rang de l'assistance, silhouette sombre et élancée, et dans le silence lourd d'émotion qui s'installa quand Douglass s'assit, elle fit retentir dans toute la salle sa voix grave et singulière : « Frederick, est-ce que Dieu est mort ? »⁶⁵

Le problème que Sojourner Truth avait détecté dans le discours de Douglass, marqué par son éloquence enflammée et par son pessimisme politique, occupe une place importante dans le débat philosophique traitant des questions de la modernité et de la transvaluation des valeurs modernes, où le sacré ne joue plus qu'un faible rôle. En Allemagne, à peu près au même moment, un autre Frédéric (Nietzsche) méditait les implications philosophiques et éthiques de ce même problème. Celui-ci reste implicite dans le récit des luttes que Douglass a menées contre l'esclavage. Il se peut également que cette question soit inséparable du mode spécifique de masculinité auquel elle a été articulée. Pour dissiper toute ambiguïté à laquelle l'histoire de Douglass pourrait donner lieu sur ce point, je voudrais examiner des positions philosophiques similaires apparues ailleurs dans l'histoire du mouvement abolitionniste, des positions qui permettent de déchiffrer les sensibilités féministes qui ont émergé au sein de ce discours peu de temps après la publication du récit de Douglas.

On aurait intérêt à mettre la terrible histoire de Margaret Garner, une esclave qui tenta de fuir le Kentucky esclavagiste, en rapport avec l'autobiographie de Douglass. Une version de ce récit est toujours en circulation, aussi bien au sein de la tradition littéraire afro-américaine inaugurée par des œuvres telles que *The Heroic Slave*, le roman de Douglass, que dans ce qu'on pourrait appeler le projet féministe noir. Cette longévité ne se manifeste pas seulement dans *Beloved*, le roman où Toni Morrison réinvente cette histoire avec un remarquable talent d'écrivain⁶⁶ ; elle se traduit également par la persistance du pouvoir symbolique de cette fable et dans le rôle important que celle-ci joue dans la critique morale et dans la défiance manifestée par le monde noir à l'égard des formes de rationalité de comportement civilisé qui ont légitimé l'esclavage racial et sa brutalité.

Il est possible de reconstituer cet épisode à partir d'articles de journaux de cette époque, de documents abolitionnistes et de divers récits biographiques et autobiographiques. Les détails élémentaires que plusieurs sources⁶⁷ nous fournissent sur cette affaire s'organisent de la façon suivante. Tirant parti de l'hiver qui changea en glace les eaux de l'Ohio, l'obstacle ordinairement placé sur le chemin de la liberté, Margaret Garner,

une « mulâtresse, haute de cinq pieds, qui trahissait un tiers ou un quart de sang blanc (...), pourvue d'un front haut (...) [et] d'yeux vifs et intelligents⁶⁸ », s'échappa en janvier 1856 dans un traîneau tiré par un cheval, en compagnie de son mari, Simon Garner Jr. — également connu sous le nom de Robert —, de ses parents, Simon et Mary, et de leurs quatre enfants et neuf autres esclaves. En atteignant l'Ohio, la famille se sépara des autres fugitifs mais fut découverte après avoir cherché refuge auprès d'un parent, Elijah Kite. Prise au piège dans cette maison cernée par les chasseurs d'esclaves, Margaret tua sa fille âgée de trois ans avec un couteau de boucher et tenta de faire de même avec les autres enfants, plutôt que de les laisser reprendre le chemin de l'esclavage auprès de leur maître, Archibald K. Gaines, le propriétaire du mari de Margaret et de la plantation voisine de sa maison. Cette affaire a déclenché une série de batailles juridiques sur la portée du « Fugitive Slave Act »⁶⁹ — la loi sur les esclaves en fuite —, sur l'extradition de Margaret, sur son statut juridique et sur les pouvoirs respectifs des officiers de justice des différents États. Malgré les requêtes réclamant son jugement pour le meurtre de la petite fille « qui lui était probablement la plus chère⁷⁰ », Margaret fut finalement envoyée par son maître au marché aux esclaves de La Nouvelle Orléans.

Les descriptions contemporaines de cet épisode sont contradictoires et souffrent des conflits d'intérêts politiques qui ont formé le cadre de la tragédie. Un article suggère que Garner avait été inspirée, dans sa décision de prendre la fuite, par la visite chez les Gaines de deux *ladies anglaises*⁷¹. Le plus célèbre récit de ces événements se trouve dans *The Reminiscences of Levi Coffin*. Coffin était un abolitionniste quaker de la région, directeur putatif de l'Underground Railroad, qui avait joué un rôle marginal dans cette tragédie. Un certain nombre de détails intéressants nous sont fournis par cette source faisant autorité et par des articles consacrés à cette affaire, par le rapport annuel de l'American Anti-Slavery Society, par une description figurant dans la biographie de Lucy Stone, abolitionniste distinguée et militante du droit de vote qui rendit visite en prison à Margaret Garner et assista aux audiences du tribunal, et par une autre version livrée dans la revue *American Baptist* par un certain P. S. Bassett, qui donne comme adresse le séminaire de théologie Fairmount de Cincinnati⁷².

Cernés dans la maison de leur parent Elijah Kite par une escouade de chasseurs d'esclaves, sans aucun espoir de fuite, Simon Garner Jr., le mari de Margaret, tira plusieurs coups de pistolets sur leurs poursuivants. Dans la lutte qu'entraîna l'entrée de Gaines et de ses associés dans

la petite maison, un marshal eut deux doigts et plusieurs dents arrachés par le ricochet d'une balle perdue. Coffin écrit que « les esclaves mâles étaient armés et se sont battus avec bravoure », tandis que l'American Anti-Slavery Society attribue cette résistance au couple marié plutôt qu'aux seuls individus de sexe masculin : « Robert et Margaret se sont battus bravement et désespérément pour protéger leurs parents, leurs enfants et leurs droits à la liberté, mais furent vite submergés⁷³. » Dans cette description, les coups de couteau portés par Margaret à ses enfants se situent entre deux attaques menées par Gaines et ses hommes de main contre la maison. Dans la version que Coffin donne de cette histoire, c'est seulement après avoir estimé que la situation des esclaves assiégés était désespérée, et après avoir vu son mari vaincu, que Margaret se décide à porter à ses enfants ses coups libérateurs.

Certains articles de journaux déclarent qu'après avoir quasiment décapité la petite fille en lui tranchant la gorge, Margaret réclama l'assistance de sa belle-mère pour tuer les autres enfants : « Mère, aidez-moi à tuer les enfants⁷⁴. » Basset, qui prétend avoir interrogé les deux femmes, affirme que Mary Garner lui a déclaré n'avoir jamais « ni encouragé, ni découragé sa bru — car en de telles circonstances elle aurait probablement fait la même chose ». Quel mode de pensée a pu favoriser cet appel d'une femme noire à une autre ? D'autres journaux rapportent que la vieille femme n'avait pu soutenir la vision du meurtre de ses petits-enfants et qu'elle s'était réfugiée sous un lit. Que devons-nous penser de ces formes de violence si contrastées, l'une masculine et dirigée vers l'extérieur, vers l'opresseur, et l'autre féminine, plutôt interne, s'exerçant au travers de l'objet d'amour, de fierté et d'espoir le plus intime et le plus précieux que puissent posséder des parents ? On rapporte qu'après son arrestation, conduite au poste de police d'Hammond Street, Margaret Garner serait restée assise dans un état de choc et de prostration. Archibald Gaines emporta le corps sans vie de la petite fille pour pouvoir l'enterrer dans le Kentucky, dans une terre « consacrée à l'esclavage⁷⁵ ».

Cette histoire s'est instantanément propagée dans le mouvement abolitionniste comme une preuve essentielle de la menace vénale constituée par les appétits débridés des maîtres d'esclaves. Dans cette perspective, le fait que l'enfant sacrifié ait été de sexe féminin, tué par sa mère de peur qu'elle ne soit victime de leur licencieuse convoitise, a été mis en avant. Lucy Stone fait remarquer ce point à sa biographe : « c'était une belle femme, couleur noisette, avec des traits réguliers et des yeux

magnifiques. Ce n'est pas un désespoir sauvage qui l'a poussée, mais la froide détermination, si elle ne pouvait trouver la liberté ici-bas, de l'obtenir parmi les anges (...). Margaret avait essayé de tuer tous ses enfants, mais elle a pris soin de commencer par sa fille. Elle avait dit que sa fille ne souffrirait jamais ce qu'elle-même avait souffert⁷⁶. »

Stone assista aux délibérations de la cour sur le sort de Margaret et fut accusée d'avoir essayé de lui transmettre un couteau pendant une visite en prison, pour qu'elle puisse achever le travail qu'elle avait commencé. Coffin nous raconte que Stone avait arraché les larmes d'un grand nombre de ses auditeurs quand, expliquant sa conduite devant la cour, elle présenta ces arguments : « quand j'ai vu cette pauvre fugitive, quand j'ai tenu dans la mienne sa main marquée par le travail, et lu sur son visage sa profonde souffrance et son ardent désir de liberté, je n'ai pas pu m'empêcher d'essayer de la reconforter. Je lui ai dit qu'un millier de cœurs saignaient pour elle, et qu'ils se réjouissaient qu'un de ses enfants était en sûreté avec les anges. Sa seule réponse fut un regard plein d'un profond désespoir et d'une angoisse que les mots ne peuvent exprimer⁷⁷. » Stone défend la conduite de Margaret — la conduite d'une mère et d'une chrétienne —, affirmant que son acte d'infanticide jaillissait des sentiments les plus saints et les plus profonds que Dieu, leur Père à toutes, ait implanté chez les femmes, quelles soient noires ou blanches. Selon Coffin, elle liait l'esprit de Margaret à celui de ces anciens Américains pour qui avait été érigé le monument de Bunker Hill. Elle donne une interprétation explicitement proto-féministe des actes de Margaret : « les visages flétris des enfants nègres nous disent trop crûment à quelles dégradations les femmes esclaves doivent se soumettre. Plutôt que de livrer sa petite fille à cette vie, elle l'a tuée⁷⁸. »

On trouve d'autres indications du pouvoir de cette histoire sur le développement d'un discours abolitionniste spécifiquement féministe dans les écrits de Sarah Parker Redmond, abolitionniste et médecin noir, née libre à Salem, Massachusetts, qui finit par s'établir en Italie⁷⁹. Détail intéressant : nous savons que Lucy Stone a rendu visite à la Salem Female Anti-Slavery Society, dont Sarah était membre⁸⁰. Une version du compte rendu que fit Redmond de l'affaire Garner apparaît dans un article consacré à une conférence publique qu'elle donna au Music Hall de Warrington, en Angleterre, trois ans après ces événements⁸¹. Redmond avait discuté de ce cas avec John Jolliffe, l'avocat de Margaret Garner. L'intention qui se dégage de cette conférence d'une heure et demie, c'était de démontrer le caractère non chrétien et immoral de l'esclavage, et de révéler sa capacité

à pervertir aussi bien la civilisation que les attributs naturels de l'être humain. Conformément aux conventions du discours abolitionniste, elle y met en évidence l'image de brutalité et de violence de la sexualité de l'homme blanc. La perversion de la maternité par l'institution de l'esclavage était un thème courant de la propagande abolitionniste. Frederick Douglass avait souligné ce point dans ses *Mémoires d'un esclave américain*, rapportant un incident mettant en scène une femme blanche, M^{me} Hick, tuant sa domestique — une cousine de Douglass — pour ne pas avoir réussi à empêcher le bébé dont elle avait la garde de pleurer pendant la nuit.

Voici la faute pour laquelle cette jeune fille fut ainsi assassinée : chargée, cette nuit-là, de surveiller le bébé de M^{me} Hick, elle s'était endormie et le bébé s'était mis à pleurer. Comme elle n'avait pas pris de repos pendant plusieurs nuits précédemment, elle ne l'entendit pas pleurer. Elle et M^{me} Hick se trouvaient toutes deux dans la chambre. Jugeant que la jeune fille ne bougeait pas assez vite, M^{me} Hick sauta de son lit, saisit un bâton de chêne près de la cheminée et en brisa le nez et la poitrine de la jeune fille, mettant ainsi fin à ses jours.

Ces histoires soulèvent des questions complexes sur le rôle médiateur des catégories sexuelles dans la politique raciale, et en particulier sur les structures psychologiques d'identification engendrées par l'idée de maternité. Il est impossible d'explorer ici ces problèmes cruciaux. L'histoire de Margaret Garner est extrêmement proche de l'œuvre de Douglass dans son refus d'accorder toute légitimité à l'esclavage, et donc d'initier la dialectique de dépendance et de reconnaissance intersubjective que l'allégorie hégélienne présente comme le prérequis de la modernité. Comme celle de Douglass, l'histoire de Margaret Garner construit une conception de l'esclave comme agent. Ce qui, dans ces deux narrations, apparaît comme le choix positif de la mort contre la prolongation de l'esclavage, peut être interprété comme une contribution au discours de l'esclave sur la nature de la liberté même. Elles nous apportent un précieux indice qui nous aide à deviner comment ceux qui n'ont jamais été libres peuvent conceptualiser le royaume de la liberté. Cette inclination qui leur fait désirer la mort et refuser la servitude est fondamentale. Elle nous rappelle que dans l'eschatologie révolutionnaire qui entre dans la définition de l'histoire primitive de la modernité, qu'elle soit apocalyptique ou rédemptrice, c'est le moment du jubilé qui commande la

poursuite de l'utopie par des moyens rationnels. Le discours de la spiritualité noire qui légitime ces moments de violence possède un contenu de vérité utopique qui se projette au-delà des limites du présent. Le choix répété de la mort contre la servitude articule un principe de négativité opposé à la logique formelle et au calcul rationnel qui caractérisent la pensée moderne occidentale et s'expriment dans le choix, par l'esclave hégélien, de la servitude aux dépens de la mort. Dans la plaidoirie qu'il prononça pour s'opposer au retour de sa cliente dans le Kentucky, l'avocat de Margaret, M. Jolliffe, expliqua à la cour qu'elle et les autres fugitifs préféreraient « marcher en chantant vers la potence » plutôt que de redevenir esclave. L'association du choix apparent de la mort et de la chanson est également extrêmement significative. Elle unit un geste moral et politique à un acte de création culturelle et d'affirmation. On doit garder cela à l'esprit quand nous en venons à nous demander comment une intervention dans la mémoire de l'esclavage est pratiquée de manière routinière comme une forme d'histoire culturelle vernaculaire.

On constate avec intérêt que les écrits de Douglass et la popularité de l'histoire de Garner mettent en évidence le processus d'évolution de la division du travail intellectuel au sein du mouvement abolitionniste. Le contenu philosophique de la cause abolitionniste n'était plus seulement engendré exclusivement par des commentateurs blancs qui se chargeaient d'articuler le noyau métaphysique des récits simples et factuels que délivraient les esclaves. Il est également essentiel de souligner le fait que ces textes constituent bien plus qu'une réélaboration et une transformation de l'allégorie hégélienne. Ils manifestent avec une puissance considérable une tradition d'écriture qui fait de l'autobiographie un acte ou un processus d'auto-création et d'auto-émancipation simultanées³³. La présentation d'un personnage public devient ainsi un motif fondateur au sein de la culture expressive de la diaspora africaine³⁴. Nous explorerons plus en détail les implications que revêt ce fait pour le caractère esthétique interne de la modernité de l'Atlantique noire. On peut noter ici avec intérêt qu'une nouvelle économie narrative émerge avec le refus de subordonner la spécificité de l'expérience de l'esclave au pouvoir totalisant de la raison universelle qu'exercent les Blancs par l'intermédiaire de leurs écrits et de leurs maisons d'édition. L'autorité et l'autonomie émergent directement du ton délibéré personnel de cette histoire. Reçus avec avidité par le mouvement auquel ils s'adressaient, ces contes ont aidé à délimiter un espace dissident au sein de la sphère publique bourgeoise

qu'ils aspiraient à imprégner de leur pensée utopiste. Le caractère autobiographique de ce genre de récits est donc absolument crucial. Il a mobilisé d'une façon particulière l'opinion publique du mouvement abolitionniste contre le pouvoir arbitraire inhérent à un système esclavagiste à la fois irrationnel et contraire à l'éthique chrétienne. Ce que Richard Wright identifiera plus tard comme l'esthétique du personnalisme découle de ces récits et montre qu'aux mains des esclaves, le particulier peut aussi bien que l'universel endosser le manteau de la vérité et de la raison.

Nous devons ici faire une pause pour examiner un passage particulièrement significatif qui se situe à la fin du cinquième chapitre du récit de Douglass. C'est William Andrews, dans son passionnant ouvrage *To Tell a Free Story*⁸⁵, qui a attiré l'attention sur cet extrait. Dans ce texte, Douglass réfléchit à l'un des tournants de sa vie, lorsque, à l'âge de sept ou huit ans, son maître l'a envoyé chez les Auld à Baltimore. Se retournant sur cet événement, Douglass le décrit comme la première manifestation franche de cette providence particulière qui l'a assisté depuis lors. Il se rend compte que le lecteur blanc répondra avec scepticisme à cette prétention d'avoir été marqué pour un destin particulier : « je peux paraître superstitieux, et même imbu de ma personne en considérant cet événement comme une intervention particulière de la divine Providence en ma faveur, mais je trahirais les sentiments les plus anciens de mon âme si j'écartais cette opinion. Je préfère être fidèle à moi-même, quitte à encourir le ridicule, plutôt que de me trahir et d'encourir l'aversion de ma propre personne⁸⁶. » Andrews fait remarquer que Douglass ne fait pas appel à l'autorité *divine* pour légitimer cette déclaration d'indépendance dans l'interprétation de sa propre existence. Ce passage souligne le lien existant entre l'écriture autobiographique et le projet d'autolibération. Son intérêt fondamental repose dans une claire affirmation de l'importance prioritaire du Moi sur ce que les lecteurs jugent acceptable, ou approprié, dans le discours abolitionniste. Cependant, je pense que nous pouvons y trouver un argument plus profond concernant le statut de la vérité et de la raison comme concepts universels et touchant la nécessité de se détacher des critères absolus si l'on veut maintenir les qualités adéquates de l'authenticité raciale et du témoignage personnel. La configuration particulière de l'autocréation qui se manifeste dans ce texte et dans d'autres écrits similaires de la même époque ne constitue pas, comme une certaine critique littéraire poststructuraliste a pu le suggérer, simplement l'inauguration d'un genre littéraire nouveau et vital. Les conclusions que tire

Douglass attirent l'attention du lecteur sur une variété particulière et convaincante de commentaire métaphysique et philosophique. Elles mettent en évidence l'invention et la reproduction d'une perspective politique particulière, articulant l'autocréation à la poétique pour former une attitude, un style et une ambiance philosophique qui ont pu être répétés et retravaillés depuis lors par la culture politique de l'Atlantique noir. Les composantes vernaculaires de la culture expressive noire sont ainsi liées aux écrits plus explicitement philosophiques d'écrivains noirs modernistes tels que Wright et Du Bois. Ceux-ci prolongent cette ligne de recherche en voulant répondre à ces questions métaphysiques : « Qui suis-je ? » et « Quand suis-je véritablement moi-même ? »

Quelques années plus tard, Du Bois fera écho à Douglass avec une précision désarmante. Il développera l'argument implicite que recélait le texte antérieur, l'élevant à un nouveau niveau d'abstraction :

Voici ce que sait le Noir américain : le combat qu'il mène est un combat à mort. Soit il gagne, soit il périt. S'il gagne, ce ne sera pas par un subterfuge ou en refusant l'intégration. Il entrera dans la civilisation moderne ici, en Amérique, dans les termes d'une égalité parfaite et illimitée avec n'importe quel homme blanc, ou alors il n'y entrera pas du tout. Ou l'extermination, ou l'égalité absolue. Il ne peut y avoir de compromis. C'est la dernière grande bataille de l'Occident⁸⁷.

Comme Douglass, Du Bois voulait établir le fait que l'histoire des Noirs du Nouveau Monde, en particulier les expériences de la traite négrière et de la plantation, constituent une part légitime de l'histoire morale de l'Occident tout entier. Il ne s'agissait pas d'événements uniques — épisodes limités dans l'histoire d'une minorité — que l'on peut appréhender au moyen de l'impact qu'ils ont sur les Noirs eux-mêmes ; ce n'étaient pas non plus des aberrations de l'esprit de la culture moderne que le progrès inexorable vers une utopie profane et rationnelle ne manquerait pas d'éliminer. La persistance du racisme a démenti ces deux verdicts, ce qui nous oblige à examiner plus attentivement les rapports de terreur raciale et de subordination au caractère interne de la modernité. C'est là la voie désignée par Wright, James, Du Bois et un grand nombre d'autres auteurs, qui ont contribué de bien des manières à l'herméneutique qui distingue l'esthétique fondatrice de l'Atlantique noir. Cette herméneutique possède deux dimensions reliées l'une à l'autre — c'est en même

temps une herméneutique de la suspicion et du souvenir. Ensemble, ces deux perspectives ont alimenté une critique rédemptrice.

Dans la période qui a succédé à l'esclavage, le souvenir de l'expérience de la servitude a lui-même été évoqué et utilisé comme un instrument supplémentaire servant à construire une interprétation spécifique de la modernité. Que ces souvenirs invoquent ou non la mémoire de la terreur, inaccessible à tout discours idéal et grammatical, ils détournent l'attention du présent pour la diriger vers une transformation utopique de la subordination raciale. Nous devons alors chercher si une définition de la rationalité moderne, telle que celle employée par Habermas, autorise un moment esthétique libérateur emphatiquement anti ou prédiscursif. En d'autres termes, la critique de l'idéologie bourgeoise et l'accomplissement du projet des Lumières sous la bannière de l'émancipation de la classe ouvrière sont prolongés dans ce qui suit par un autre combat — pour représenter une critique rédemptrice du présent à la lumière du souvenir vital du passé esclavagiste. Cette critique s'édifie en partie seulement au sein des structures normatives fournies par la modernité elle-même. Nous pouvons constater ce fait dans la façon dont elle mobilise une certaine conception d'un antique passé pré-esclavagiste — souvent sous la forme d'un intérêt pour l'histoire et la culture égyptiennes — qu'elle utilise pour fonder son appréciation dissidente des réalisations de la modernité.

« Les bijoux rapportés de la servitude » : musique noire et politique de l'authenticité

Ma nationalité, c'est la réalité.

KOOL G. RAP.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, la musique d'un pays s'est changée en idéologie politique en mettant l'accent sur des caractéristiques nationales apparaissant comme représentatives de la nation et confirmant partout le principe national (...). Cependant la musique, plus que tout autre médium artistique, exprime également les antinomies du principe national.

T. W. ADORNO.

Ô bardes noirs et inconnus du temps jadis,
Comment vos lèvres en sont-elles venues à toucher le feu sacré ?
Comment dans le noir, en êtes-vous venus à savoir
Le pouvoir et la beauté de la lyre du ménestrel ?
Qui le premier leva les yeux des ses chaînes ?
Qui le premier, guetteur solitaire et silencieux,
Sentant se lever l'antique foi des prophètes
Dans son âme toujours noire éclater en chansons ?

Quel cœur d'esclave a distillé une mélodie
Telle que « *Steal away to Jesus* » ? Sur son fil
Son esprit a dû flotter en liberté
Bien qu'il sentit toujours les chaînes à ses poignets.
Qui a entendu rouler le grand Jourdain ? Qui, les yeux dans les étoiles,
A vu les chariots se balancer ? Et qui fut celui
Qui soupira cette mélodie consolatrice,
« *Nobody knows de trouble I see* » ?

JAMES WELDON JOHNSON.