

Des Lumières américaines au spiritual africain-américain :
quel mythe mobilisateur pour le mouvement des droits civiques ?

Paul-Thomas CESARI

ATER en langues et littératures anglaises et anglo-saxonnes à l'Université de Corsica
Pasquale Paoli - UMR CNRS 6240 LISA

Doctorant en études du monde anglophone à l'université de Montpellier Paul-Valéry (EA
741 EMMA)

Peut-on voir dans Martin Luther King Jr. un héritier des Lumières américaines ? La question prête à sourire, tant l'écart idéologique qui le sépare d'un Thomas Jefferson ou d'un Benjamin Franklin semble aujourd'hui évident. Mais alors que les Pères fondateurs américains, qui se considéraient eux-mêmes comme « fils des Lumières » européennes, étaient, nous le savons, relativement indifférents, voire tout à fait opposés aux questions abolitionnistes ou d'émancipation raciale¹, le mouvement des droits civiques africains-américains, dont King fut sans conteste le leader le plus influent et le plus emblématique, semble inscrire son combat dans le sillage des mêmes idéaux républicains que sont « certains droits inaliénables, [parmi lesquels] la vie, la liberté et la recherche du bonheur »².

Il serait excessivement ambitieux ici d'entreprendre une lecture du mouvement des droits civiques américains, sinon dans sa globalité historique (soit dès la guerre de Sécession en 1865), du moins dans la diversité de ses composantes politiques, philosophiques, économiques, culturelles et intellectuelles lors de la période charnière qui s'étend de 1954 avec Rosa Parks jusqu'à la signature du Civil Rights Act en 1964. Aussi choisirai-je d'aborder mon propos au prisme de l'évènement majeur de cette époque qui fut sans aucun doute le discours prononcé par Martin Luther King Jr. au pied

¹ Marcel Dorigny, cité dans Bernard Gainot et al., « Lumières et esclavage », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 380, n°2, 2015, p. 155.

² Déclaration. d'indépendance. des. États-Unis. d'Amérique (trad. française officielle), Washington, Department of State, 1776 [trad. 2020], [en ligne] : <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2020/02/French-translation-U.S.-Declaration-of-Independence.pdf>, consulté le 30 octobre 2025.

du Lincoln Memorial de Washington, D.C., le 28 août 1963, mieux connu sous le nom de « I.Have.a.Dream ».

Car si l'on tend à ne retenir de cette allocution que son illustre refrain, il n'en demeure pas moins remarquable de par le symbolisme syncrétique de la rhétorique de King. Par syncrétisme, entendons ici la convocation, respectivement en amont et en aval de l'anaphore « I.have.a.dream », de deux entités symboliques distinctes voire antagonistes. En amont, les Pères fondateurs américains qui proclamèrent dès 1776 l'égalité et la liberté universelle au nom de certains « droits inaliénables ». King dresse une analogie impliquant les deux textes fondateurs de la nation américaine. Il déclare être venu à Washington, accompagné des autres militants, afin d'« encaisser un chèque »³. Il précise sa pensée :

Quand les architectes de notre République rédigèrent les mots magnifiques de la Constitution et de la Déclaration d'Indépendance, ils signaient un chèque dont tout Américain devait hériter. Ce chèque était une promesse qu'à tous les hommes, oui, aux Noirs comme aux Blancs, seraient garantis les droits inaliénables de la Vie, de la Liberté et de la recherche du Bonheur.⁴

Malgré la métaphore du chèque sans provision visant à dénoncer les promesses trahies des Pères fondateurs, il qualifie néanmoins ces derniers d'« architectes », et va jusqu'à employer l'adjectif « magnifique » pour qualifier les lignes dont ils étaient les auteurs, ce qui exclut a priori toute animosité à l'égard du texte en lui-même. Notons également la formulation « notre République », qui adosse ainsi le destin de la communauté africaine-américaine à celui de la nation qui les avait jusqu'alors exclus de leur roman national, d'abord par l'absence de mention abolissant l'esclavage dans la Constitution originale, puis par le racisme systémique qui caractérisa la politique des États du Sud sous la Reconstruction (après 1865) puis sous les lois Jim Crow de la ségrégation raciale (de 1877 à 1964).

Le deuxième élément qui doit attirer notre attention est la référence explicite, en clôture du discours, au spiritual « Free.at.Last* »? ce chant sacré de la communauté africaine-américaine, né de l'expérience de l'esclavage et porteur d'espoir d'émancipation, que King invoque en imaginant « le jour où tous les enfants de Dieu [...] pourront se donner la

³ Martin Luther King Jr., « I Have a Dream », discours prononcé lors de la Marche sur Washington, Washington D.C., 28 août 1963, [en ligne] : <https://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm>, consulté le 30 octobre 2025.

⁴ Ibid;

main et chanter les paroles du vieux negro.spiritual : « Enfin libres, enfin libres, grâce en soit rendue au Dieu tout puissant, nous sommes enfin libres ! »⁵.

Ainsi, ce discours emblématique semble-t-il inscrit dans deux traditions antagonistes, l'une intellectuelle et incarnée par des hommes qui pour certains étaient propriétaires d'esclaves à l'époque de la proclamation de ces idéaux hérités des Lumières, et l'autre, culturelle et religieuse, illustrant la quête de liberté d'un peuple réduit en esclavage. La singularité de cette tension réside par ailleurs dans le constat paradoxal que la portée mobilisatrice du discours de King, à défaut d'avoir été affaiblie, semble même en avoir été renforcée.

Car pour la communauté africaine-américaine, longtemps exclue de facto de la citoyenneté américaine dans de nombreux états, les idéaux des Lumières repris par Thomas Jefferson, James Madison ou encore Benjamin Franklin ont longtemps représenté des abstractions, qui relevaient au mieux de promesses trahies, au pire de « beaux mensonges », pour reprendre l'expression dédiée de Romain Gary, qui cachait en réalité « la bête » derrière « chaque être civilisé »⁶. Il semble donc difficile de voir derrière cet héritage des Lumières américaines un mythe mobilisateur pour Martin Luther King Jr. ; à l'inverse, le chant du spiritual?né d'une expérience sociohistorique d'oppression, a sans doute forgé un imaginaire de libération concret, sensible et incarné pour la communauté africaine-américaine, mais s'il devait s'agir d'un mythe mobilisateur, il ne devrait en principe opérer qu'à l'intérieur de cette communauté elle-même.

Dès lors, il convient de s'interroger sur les mécanismes qui fondent la force mobilisatrice du discours de King, en formulant l'hypothèse que c'est précisément l'articulation de ce double héritage, celui des Lumières et du spiritual?qui permet d'aboutir à une parole mobilisatrice et universelle. En partant du constat que les Lumières américaines, si elles proclamaient en effet ces valeurs universelles, ne pouvaient pas raisonnablement constituer un mythe mobilisateur à ce moment de l'histoire (I), nous verrons que les spirituals, en revanche, étaient porteurs d'un langage de libération ancré dans l'expérience vécue (II) qui permettra à King, en 1963, d'articuler ces deux univers dans une dialogique renouvelée de l'émancipation raciale (III).

I. What.to.the.Slave.is.the.Fourth.of.July.?.Les Lumières américaines face à la question raciale

⁵ Ibid;

⁶ Romain Gary, *Europa*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999, p. 274.

Aborder les questions de justice raciale de l'Amérique du XX^e siècle nous amène naturellement à prendre en considération la critique postcoloniale qui propose une lecture de « la race, telle que nous la concevons aujourd'hui », à savoir « une taxinomie biologique transformant la différence physique en relations de domination », comme « un produit des Lumières »⁷. À bien des égards, celle-ci considère, à l'image de Jamelle Bouie, pour lequel « sur les questions de race et de suprématie blanche, nous vivons toujours dans un monde façonné par les idées des Lumières », que « le chemin vers un libéralisme véritablement universel – et véritablement libérateur – exige que nous nous attaquions à son sinistre héritage »⁸. Mais faut-il seulement s'attaquer à cet héritage ou bien chercher à l'apprivoiser, à le réactiver ?

Par ailleurs, établir une filiation en affirmant que les Lumières auraient enfanté le suprémacisme blanc contemporain peut tendre à considérer celle-ci non pas comme un « mouvement »⁹ au sens où l'entend Jean Ehrard, mais comme une « doctrine homogène »¹⁰, selon les mots d'Antoine Lilti, imprégnée d'une idéologie raciste et colonialiste latente. Ehrard et Lilti invitent plutôt à « pluraliser les Lumières »¹¹ en les concevant comme « un bouillonnement contestataire, un questionnement général, une effervescence, une explosion »¹² ; dès lors, les questions raciales qui traversent les Lumières n'apparaissent pas comme une doctrine en gestation mais comme une scène de dialogues et de divergences, de laquelle peuvent naturellement se dégager de nombreux paradoxes. Pour autant, les problématiques dénoncées par Bouie relèvent, me semble-t-il, moins des idées des Lumières en elles-mêmes que de leur postérité concrète, à savoir leur application (ou non-application) à un système politique, culturel et économique donné.

De la même manière, il serait incorrect de voir derrière le mouvement des Lumières un climat intellectuel totalement indifférent, voire favorable, à la traite et à l'esclavage.

⁷ Jamelle Bouie, « Les idées des Lumières ont façonné les questions de race et de suprématie blanche », Slate, 25 juin 2018, trad. Peggy Sastre, [en ligne] : <http://www.slate.fr/story/163550/prendre-serieux-cote-obscur-philosophes-lumieres-racisme-kant-locke>, consulté le 30 octobre 2025, § 4.

⁸ Ibid;

⁹ Jean Ehrard, cité dans Bernard Gainot et al., « Lumières et esclavage », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 380, n°2, 2015, p. 152.

¹⁰ Antoine Lilti, *Actualité des Lumières. Une histoire plurielle*, Paris, Collège de France, coll. « Leçons inaugurales », n° 316, 2023, [en ligne] : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.15446>, consulté le 30 octobre 2025, §11.

¹¹ Ibid; § 27.

¹² Jean Ehrard, *op. cit.*, p. 152.

Comme le rappelle Marcel Dorigny, ce fut à cette époque que l'esclavage fut condamné en tant que tel pour la première fois de l'Histoire, en précisant que celui-ci avait de tout temps été justifié, dans les textes de l'Ancien Testament ainsi que par Aristote comme « droit naturel »¹³. Précisons néanmoins qu'antiesclavagisme n'est pas synonyme d'abolitionisme et que les écrits des Lumières étaient avant tout des « textes de portée philosophique [et] non des programmes destinés à l'action politique »¹⁴ qui, à défaut d'œuvrer concrètement à son abolition – comme le faisaient déjà quelques évangélistes comme Benjamin Lay (1682-1759), quaker de Pennsylvanie et l'un des premiers militants antiesclavagistes¹⁵ – le condamnaient moralement. Mentionnons également les travaux de Marlène L. Daut qui ont permis de mettre au jour certains des premiers penseurs afrodescendants d'un mouvement de contre-lumières du XVIII^e siècle qu'elle qualifie d'« Humanisme de l'Atlantique noir »¹⁶, qui croyaient aux valeurs de liberté et d'égalité défendues par les Lumières mais qui étaient selon eux sapées par l'esclavage et le colonialisme.

Ces valeurs phares que l'on retrouve dans la Déclaration d'Indépendance des États-Unis n'étaient donc pas nécessaires, ni absolument porteuses des germes qui allaient entacher les siècles à venir, mais c'est en revanche leur contexte de mise en œuvre et de diffusion qui s'est avéré problématique. Leur universalisme va d'abord être limité par la forme républicaine prise par le gouvernement de la nouvelle nation, cette démocratie, comme l'écrit Wanda Mastor, « dont sont exclus les esclaves, qui va rapidement épouser des contours élitistes »¹⁷. La jeune république américaine se distingua par ailleurs par la sélectivité de ses idéaux fondateurs, comme le démontre D. H. Meyer qui affirme qu'en plus d'avoir importé les idées des Lumières européennes « en tenant compte de leur pertinence fonctionnelle pour les circonstances américaines, elles ont aussi été atténuées et adoucies [...] de façon à être rendues compatibles avec la démocratie »¹⁸. Il souligne ainsi que l'esprit critique que l'on retrouve au cœur des Lumières européennes n'aurait pas pu être institutionnalisé en Amérique, au risque de

¹³ Marcel Dorigny, cité dans Bernard Gainot et al., *op. cit.*, p. 160.

¹⁴ *Ibid.*, p. 168.

¹⁵ Marcus Rediker, *Un activiste des Lumières. Le destin singulier de Benjamin Lay*, trad. Aurélien Blanchard, Paris, Le Seuil, coll. « L'Univers historique », 2019.

¹⁶ Marlène L. Daut, *Baron de Vastey and the Origins of Black Atlantic Humanism*, New York, Palgrave Macmillan, coll. « The New Urban Atlantic », 2017.

¹⁷ Wanda Mastor, « L'idée républicaine dans les débats constitutifs américains du XVIII^e siècle », *Lumi?* n° 3, décembre 2023, [en ligne] : <https://m3c.universita.corsica/lumi/lidee-republicaine-dans-les-debats-constitutifs-americains-du-xviiieme-siecle/>, consulté le 30 octobre 2025, p. 3.

¹⁸ D. H. Meyer, « The Uniqueness of the American Enlightenment », *American Quarterly*, vol. 28, n° 2, 1976, p. 185.

compromettre l'ordre social de la jeune nation. Cette prudence intellectuelle, que Meyer qualifie plus volontiers d'« aveuglement moral »¹⁹, peut être tenue en partie responsable des compromis stratégiques et électoraux qui jalonnent les décennies d'inaction institutionnelle à l'égard du racisme systémique aux États-Unis²⁰.

Un autre facteur important du pouvoir (dé-)mobilisateur des idées des Lumières américaines fut sans aucun doute les hommes qui en furent les défenseurs. À cet égard, l'influence considérable de John Locke et de son *Traité du gouvernement civil* (1690) sur la Déclaration de 1776 mérite d'être soulignée, tant la controverse qui entoure aujourd'hui certains de ses écrits²¹ semble être transposable à ses disciples américains. Dans *Constitutions fondamentales de la Caroline* (1669), Locke déclarait qu'il « sera permis aux esclaves, de même qu'aux autres, de se ranger à la religion qui leur paraîtra la meilleure », mais que « ceci n'exemptera point l'esclave de l'obéissance civile qu'il doit à son maître »²².

D'aucuns y verront une préfiguration des *Observations sur l'État de Virginie* de Thomas Jefferson (1785), dans lesquelles le futur président des États-Unis écrivait, dans un paradoxe pour le moins désarçonnant, que « l'existence de l'esclavage en notre sein doit sans aucun doute avoir une funeste influence sur les mœurs de notre peuple »²³, quelques pages après avoir déclaré que « les Noirs – qu'ils aient été depuis l'origine une race distincte, ou qu'ils le soient devenus au fil du temps et des circonstances – sont inférieurs aux Blancs pour ce qui est du corps comme de l'esprit »²⁴. Selon John P. Diggins, le cas de Jefferson témoigne ici d'une adhésion excessive et aveuglante à une constante des Lumières, celle la centralité de la vérité empirique : « la tragédie intellectuelle de Jefferson fut qu'il ne pouvait ni penser en opposition à la nature, ni reconnaître pleinement que l'esprit impose ses propres catégories à la nature »²⁵.

¹⁹ Ibid;

²⁰ Citons, à titre d'exemples, l'absence de mention à l'esclavage dans la Déclaration d'Indépendance et dans la Constitution de 1787, le compromis constitutionnel des trois-cinquièmes (abrogé en 1868) qui disposait que chaque esclave compterait pour trois cinquièmes d'une personne libre en termes de représentation, le compromis du Missouri (1820) ou encore le compromis sur les lynchages sous Franklin D. Roosevelt, qui lui garantissait les voix électoraux démocrates des États du Sud en échange de son refus de soutenir publiquement les projets de loi fédéraux anti-lynchage.

²¹ Matthieu Renault, « John Locke : une géophilosophie de la servitude », *Chimères*, vol. 1, n° 85, *Violences*, 2015, p. 23-30.

²² John Locke, cité dans Jamelle Bouie, op.cit; § 11.

²³ Thomas Jefferson, *Observations sur l'État de Virginie*, 1785, trad. François Specq, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses ENS, coll. « Versions françaises », 2015, p. 197.

²⁴ *Ibid.*, p. 170.

²⁵ John P. Diggins, « Slavery, Race, and Equality: Jefferson and the Pathos of the Enlightenment », *American Quarterly*, vol. 28, n° 2, *Special Issue: An American Enlightenment*, 1976, p. 228.

Les contradictions autour des idéaux des textes fondateurs américains et de leurs auteurs, ainsi que l'apparente illusion de leur application rendent donc leur héritage problématique. Pour D. H. Meyer, « même si ces confrontations forcées entre les discours et la pratique ont souvent été embarrassantes pour les Américains, leur résultat global a été indéniablement positif, contribuant à nous maintenir moralement vivants en tant que peuple ». ²⁶ S'il est vrai que l'idéal de justice et de liberté a pu constituer un motif évident d'action politique pour tout américain, c'est bien de « confrontation forcée » qu'il a historiquement été question, et moins de dialogue, lorsqu'il s'agissait de prendre le parti de la communauté africaine-américaine.

En effet, le 2 janvier 1809, à l'occasion du premier anniversaire de l'entrée en vigueur de l'Act.Prohibiting.Importation.of.Slaves mettant fin à la traite aux États-Unis, Joseph Sidney, un artisan africain-américain de New York, prit la parole devant la Wilberforce Philanthropic Association²⁷ en déclarant que « nul peuple au monde ne revendique plus bruyamment la liberté, l'égalité et les droits de l'homme que le peuple du Sud. Pourtant, aussi étrange que cela puisse paraître, il n'existe pas [...] d'endroit où l'oppression règne avec un pouvoir aussi illimité »²⁸. Dix-huit ans plus tard, à l'occasion d'un discours célébrant la mise en place effective de l'Act.for.the.Gradual.Abolition.of.Slavery dans l'État de New York, un autre militant africain-américain du nom de William Hamilton célébra dans son allocution « la victoire remportée par les principes de liberté, tels qu'ils furent largement et indélébilement posés par les glorieux fils de 1776 »²⁹, en prenant soin d'exclure explicitement de son propos George Washington et Thomas Jefferson, qualifiant ce dernier de « philosophe ambidextre »³⁰.

Frederick Douglass, ancien esclave et auteur du *Récit.de.la.vie.de.Frederick.Douglass? un.esclave.américain* (1845) ira jusqu'à parler de « moquerie vide » pour qualifier l'idéal américain de liberté, dans son discours « *What.to.the.Slave.is.the.Fourth.of.July.? »* (1852) :

Pour [l'esclave], votre liberté tant vantée [est] une licence impie ; votre grandeur nationale, une vanité enflée ; vos sons de réjouissance sont creux et sans cœur ; vos dénonciations des tyrans, une impudence effrontée ; vos cris de liberté et d'égalité, une

²⁶ D. H. Meyer, *op.cit.*, p. 180.

²⁷ Une organisation d'aide aux personnes noires libres des États du Nord-Est.

²⁸ Joseph Sidney, « An Oration, Commemorative of the Abolition of the Slave Trade in the United States : Delivered before the Wilberforce Philanthropic Association, in the City of New-York, on the Second of January, 1809 », in *Early Negro Writing, 1760-1837*, Dorothy Porter (dir.), Boston, Beacon Press, 1971, p. 358

²⁹ David N. Gellman et David Quigley, éd., *Jim Crow New York, A Documentary History of Race and Citizenship, 1777-1877*, New York, New York University Press, 2003, p. 221-226

³⁰ *Ibid.*

moquerie vide ; vos prières et vos hymnes, vos sermons et vos actions de grâce, avec tout votre appareil religieux et votre solennité, ne sont, pour lui, que du verbiage, de la fraude, de la tromperie, de l'impïété et de l'hypocrisie.³¹

Ces exemples témoignent de deux façons d'aborder l'héritage des Lumières par des militants africains-américains du XIX^e siècle : soit par une célébration des valeurs phares des Lumières mais avec rejet des Pères fondateurs (Sidney et Hamilton), soit par la dénonciation pure et simple de ces valeurs comme hypocrites, abstraites et frauduleuses (Douglass). S'il semble donc admis à cette époque d'inscrire son combat émancipateur dans l'héritage des Lumières, il demeure un climat de confrontation idéologique marqué avec ses figures les plus illustres.

Ainsi, cet héritage ne semblait pas capable de se prêter à la mobilisation car il était naturellement évoqué en termes de confrontation et non de dialogue. Près d'un siècle plus tard, le mouvement des droits civiques, à l'image de la militante Unita Blackwell, ne semblait pas parvenir à dépasser cet antagonisme : « J'avais trouvé dans ma Bible que tous les hommes ont été créés égaux, et je ne comprenais pas : comment se fait-il que ce soit mon droit constitutionnel et que je ne puisse pas en jouir ? »³².

Martin Luther King Jr. lui-même se gardait bien de proposer une ligne d'action selon l'idée d'une marche de l'Histoire, dans la veine de l'idéal progressiste des Lumières. À cet égard, il se montrait particulièrement critique vis-à-vis du mouvement de l'Évangile social, incarné par le pasteur protestant américain Walter Rauschenbusch, qu'il jugeait tributaire d'un climat intellectuel post-Lumières où la foi dans le progrès et la raison humaine restait très forte³³. Or pour King, « la conception des Lumières de l'humanité, de la nature et de Dieu ne pouvait rendre compte de la profondeur du mal – ni de la rédemption dans la souffrance – qui caractérisait l'expérience de sa communauté. »³⁴

Pourtant, pour que cet héritage des Lumières puisse constituer un mythe mobilisateur, il fallait nécessairement qu'il réponde à la fonction étiologique du mythe qui, telle qu'énoncée par Carlier et Griton-Rotterdam, est d' « expliquer à l'homme les principes qui doivent guider sa vie terrestre », mais en exigeant systématiquement un « retour au

³¹ Frederick Douglass, *Oration.Delivered.in.Corinthian.Hall?Rochester, July 13th 1838?Rochester, Lee, Mann & Co., American Building, 1852, p. 20.*

³² Unita Blackwell, citée dans Paul Harvey, *Freedom's.Coming, Religious.Culture.and.the.Shaping.of.the.South.from.the.Civil.War.through.the.Civil.Rights.Era*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 192.

³³ David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004, p. 83.

³⁴ Kaitlyn Schiess, *The Ballot and the Bible*, Grand Rapids, Brazos Press, 2023, p. 77.

réel [qui] nous ramène au monde et le justifie, ou nous révèle une part de nous-mêmes que nous ignorions »³⁵ ; chose qui ne caractérisait pas cet héritage des Lumières qui, pour la communauté africaine-américaine, ne correspondait aucunement à l'expérience vécue – c'était même tout l'inverse. Si mythe il devait y avoir, c'était plutôt celui des origines, le mythe biblique, celui de la Genèse, de l'Exode et de l'Exil à Babylone que l'on retrouve dans le chant sacré du spiritual de l'esclave noir américain. Dès lors que l'on admet que le spiritual semble offrir un cadre symbolique opérant pour prétendre au statut de mythe, il convient alors de s'interroger sur les aspects de celui-ci qui peuvent réellement offrir une ressource mobilisatrice pour le mouvement.

II. Du Jourdain au Mississippi : le langage du spiritual

Lorsque l'on parle de spirituals (on se dispensera du préfixe negro de l'appellation d'origine), il convient de préciser que l'on se réfère à des chants religieux d'esclaves noirs américains, probablement apparus dans le Sud des États-Unis une centaine d'années avant la fin de l'esclavage, soit vers la fin du XVIII^e siècle.³⁶ En cela, ils précèdent largement le gospel, avec lequel on le confond fréquemment, apparu dans les années 1930, et avec lequel il présente une différence thématique majeure (« Gospel » signifiant « Évangile », ce genre tire davantage son inspiration du Nouveau Testament, tandis que le spiritual renvoie davantage à l'Ancien)³⁷.

Les lieux et figures bibliques, en particulier celles du livre de l'Exode, abondent dans l'univers du spiritual : Moïse et Pharaon dans « Go.Down.Moses », Josué et le pays de Canaan dans « Joshua.Fit.the.Battle.of.Jericho », Daniel dans la fosse aux lions est conté dans « Didn't.My.Lord.Deliver.Daniel.? » le fleuve du Jourdain dans « Deep.River » ou encore Élie sur son chariot de feu à travers « Swing.Low?Sweet.Chariot ». Certains y voient une quête spirituelle de rédemption pour l'esclave, c'est notamment le cas d'Étienne Augris pour qui la centralité de la figure de Moïse s'explique par le fait que

³⁵ Christophe Carlier et Nathali Griton-Rotterdam, *Mythes.et.mythologies*, Paris, Ellipses, coll. « Thèmes & Études », 2008, p. 9.

³⁶ James W. Johnson et J. Rosamund Johnson, *The.Book.of.Negro.Spirituals*, New York, Viking Press, 1937, p. 10-23.

³⁷ France Culture, « Les vivants et les dieux : symboles et religions - le negro spiritual », émission Les.Nuits.de.France.Culture, 24 février 2001, [en ligne] : <https://fr.player.fm/series/les-nuits-de-france-culture-1331587/les-vivants-et-les-dieux-symboles-et-religions-le-negro-spiritual-1ere-diffusion-24022001>, consulté le 30 octobre 2025.

« plus que Jésus-Christ, c'est le véritable héros du peuple noir [car c'est] celui qui peut le libérer »³⁸, comme il l'a fait pour les Hébreux en Égypte. Pour d'autres comme Alain Darré, il s'agit là d'une fonction codée du spiritual qui permettait à l'esclave de parler de liberté, de fuite et de révolte, tout en utilisant un langage biblique connu et accepté par les maîtres. C'est ainsi que la Méditerranée, dans laquelle s'est formée la mémoire de l'Exode, pourtant absente de la mémoire intellectuelle des esclaves africains, a pu être transposée au Sud des États-Unis dans un « langage syncrétique où domine la réinterprétation de codes socio-culturels blancs et dont la fonction première est d'assurer la survie individuelle et collective de ceux qui le formulent dans un système social hostile. »³⁹ L'Égypte devient ainsi la plantation ; Pharaon, le maître blanc ; la mer Rouge et le Jourdain, les rivières Ohio et Mississippi vers les États libres du Nord ; la Terre promise de Canaan, le Canada.

À cela, s'ajoute la situation de « vide culturel », au sens de Philippe Carles et Jean-Louis Comolli, où l'esclave, « pour dominer une situation aussi perturbante, [devait] s'inventer un système de références original, forcément hétérogène »⁴⁰. Privé de sa langue maternelle, l'esclave s'est vu contraint d'adopter la langue anglaise de ses maîtres. Cette rupture sociolinguistique renvoie ici au concept de « brèche dans la langue » formulé par Emmanuel Eze. Celui-ci considère cette brèche comme « productive », dans la mesure où « elle est une absence générative absolument nécessaire à l'émergence autonome [...] de la pensée. Cette émergence peut être appelée liberté de pensée ou liberté de l'esprit »⁴¹. Le spiritual naît précisément de cette « brèche » qu'est la perte de la langue natale africaine et l'imposition de l'anglais biblique, brèche dans laquelle se réinvente une parole nouvelle, ce « langage syncrétique »⁴² dont parle Alain Darré et qui transforme le vide, le manque, en une expression idiosyncratique chantée.

Apparaissent alors dans cette nouvelle expression trois sources d'inspiration principales, selon David McD. Simms : la Bible, le monde naturel et l'expérience

³⁸ Étienne Augris et al., « *Go Down Moses : Laisse pas traîner mon peuple* », in *En lutte ! Carnet de chants*, Paris, Éditions du Détour, « Hors collection » 2024, p. 49

³⁹ Alain Darré, « Negro.Spiritual et construction identitaire », *Musique.et.politique*, Alain Darré (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 1996, <https://doi.org/10.4000/books.pur.24583>, § 3.

⁴⁰ Philippe Carles et Jean-Louis Comolli, « La musique noire avant le jazz », *Free.jazz;Black.power*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2023, p. 193.

⁴¹ Emmanuel C. Eze, *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 9.

⁴² Alain Darré, op.cit;§ 3.

personnelle⁴³. Cette reconfiguration du mythe biblique au prisme de l'expérience vécue africaine-américaine permet au chanteur de spiritual d'y injecter, comme l'écrit John Lovell Jr., « ses propres concepts de liberté, de justice, de droit et d'aspiration »⁴⁴. Ces concepts dépassent alors le stade de l'abstraction pour s'enraciner dans une sensibilité qui est le fruit de l'expérience sociohistorique de l'esclave noir américain : sensibilité accrue à l'insécurité, à la violence, à l'injustice, aux séparations familiales, mais aussi, on l'oublie parfois, au besoin d'éducation. Lorsque l'esclave chante « This.little.light.of.mine?everywhere.I.go.I'm.gonna.let.it.shine » (« Cette petite lumière à moi, partout où je vais, je vais la laisser briller »), le mot « light » peut être compris comme la foi, mais aussi comme le désir de connaissance intérieure que le chanteur veut faire briller « partout où il va »⁴⁵. On retrouve ici, sous une forme incarnée et plus concrète, l'idée de « recherche du bonheur » formulée par les signataires de la Déclaration d'Indépendance, qui peut être comprise comme un « optimisme fondamental selon lequel l'homme est perfectible », comme nous le rappelle Jean-Michel Lacroix⁴⁶.

Lovell avance que les symboles religieux du spiritual doivent avant tout être abordés comme un « arsenal [de] formules percutantes et de situations dramatiques » dont l'esclave avait besoin pour « faire valoir un point social »⁴⁷, qui est la détermination affirmée d'un plan d'action pour l'avenir. Selon lui, quand l'esclave chante « When.I.get.to.heav'm » (« quand je serai au paradis », à comprendre « quand je serai libre »), le pronom « je » englobe tous les esclaves : « Si ce n'est pas moi personnellement, ce sera mes enfants, mes petits-enfants, ou mon ami de l'autre côté de la plantation »⁴⁸.

Au-delà de la prévalence du pronom « je », qui confère également une dimension de responsabilité au chanteur⁴⁹, on retrouve dans les spirituals de nombreuses occurrences de substantifs relatifs à l'entourage familial (père, mère, frère, sœur...),

⁴³ David McD. Simms, « The Negro Spiritual: Origins and Themes », *The Journal of Negro Education*, vol. 35, n° 1, 1966, p. 37.

⁴⁴ John Lovell Jr., *Black.Song, The Forge and the Flame – The Story of How the Afro-American Spiritual was Hammered Out*, New York, Macmillan, 1972, p. 111.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁶ Jean-Michel Lacroix, *Histoire des États-Unis*, Paris, PUF, coll. « Quaridge », 2013, p. 77.

⁴⁷ John Lovell Jr., « The Social Implications of the Negro Spiritual », *The Journal of Negro Education*, vol. 8, n° 4, 1939, p. 640.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 641.

⁴⁹ John Lovell Jr., *Black.Song*, *op.cit.*, p. 389.

l'ouverture sur un refrain répété plusieurs fois par la suite⁵⁰, et le mode responsorial (en anglais « call.and.response ») de la performance vocale, dans lequel le public répond à l'appel du chanteur, comme dans l'exemple « When.Israel.was.in.Egypt.land• ?(lancé par le leader), ...let.my.people.go*» (répondu par le groupe).

III. Le Bouclier et le Glaive : Martin Luther King Jr. et le mythe du Sauveur

C'est donc naturellement, pourrait-on dire, que l'on retrouve des références et la reproduction de schémas rhétoriques et performatifs hérités de la tradition du spiritual dans le mouvement des droits civiques dès le milieu des années 1950. Il suffit de s'attarder sur la figure du prédicateur noir et de ses sermons, incarnée par des orateurs comme Martin Luther King Jr. James.W. Johnson établit même une filiation directe entre le sermon de ces preachers et le spiritual, en affirmant que sans les premiers, il n'y aurait probablement jamais eu de second⁵¹. Il va également sans dire que l'imaginaire de justice autour du spiritual?ce que Lovell nomme « ce sens des droits et la détermination à la défendre »⁵² rendait ces chants « prêts à l'emploi »⁵³ pour le mouvement des droits civiques.

Dans « The.Death.of.Evil.upon.the.Seashore », un sermon prêché dans la Cathédrale Saint-Jean le Divin de New York au début du mouvement en 1956, Martin Luther King puise dans le livre de l'Exode tel que l'aborde le spiritual « Go.Down.Moses », comme une allégorie du triomphe du Bien sur le Mal :

Pendant des années, le Noir a été plongé dans l'Égypte de la ségrégation, et sa grande lutte a été de se libérer des restrictions paralysantes et des effets destructeurs de ce système vicieux. Pendant des années, il a semblé qu'il ne pourrait jamais s'en échapper. La mer Rouge fermée se dressait toujours devant lui avec ses dimensions décourageantes. Il y avait toujours ces Pharaons au cœur endurci qui, malgré les cris de tant de Moïses, refusaient de « laisser partir ce peuple »⁵⁴.

⁵⁰ Alan Lomax voit derrière ces schémas de répétition une stratégie mnémotechnique qui permet de réduire à l'essentiel « ces bribes d'informations que les membres de la culture considèrent comme étant de la plus haute importance. » Alan Lomax, cité dans Lovell, *Black Song, op. cit.*, 204.

⁵¹ James W. Johnson, *God's Trombone: Seven Negro Sermons in Verse*, New York, Viking, 1927, p. 4.

⁵² John Lovell Jr., *Black.Song, op.cit.?*p. 532.

⁵³ Ibid;

⁵⁴ Martin Luther King, « The Death of Evil upon the Seashore », sermon prononcé lors du Service of Prayer and Thanksgiving, Cathedral of St. John the Divine, New York, 17 mai 1956, [en ligne] : <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/death-evil-upon-seashore-sermon-delivered-service-prayer-and-thanksgiving>, consulté le 30 octobre 2025.

Il est intéressant de remarquer que ce sermon, qui voit dans « la mort des Égyptiens sur le rivage [...] un symbole éclatant de la destinée ultime du Mal dans son combat contre le Bien »⁵⁵, pour autant qu'il apparaisse comme une aspiration à la justice, relève avant tout d'un cri de colère. On retrouve d'ailleurs dans sa rhétorique la logique oppositionnelle d'un Joseph Sidney ou d'un Frederick Douglass. Aussi puissant soit-il, le spiritual ainsi réinjecté présente une limite structurelle, car il demeure un mythe interne, qui mobilise par et pour la communauté noire, mais ne dispose pas forcément d'un langage capable d'interpeller la nation américaine dans son ensemble.

La particularité du discours de King « I.Have.a.Dream », sept ans plus tard, sera de dépasser cette logique oppositionnelle et de parvenir à articuler la force du spiritual à l'héritage des Lumières américaines qu'étaient les principes fondateurs de la République. En ce sens, il opéra ce que Raoul Girardet appelle un « double phénomène d'effervescence mythique »⁵⁶. Dans *Mythes.et.mythologies.politiques* (1986), Girardet suggère que nos sociétés, surtout en période de crise, se structurent autour de récits qui prennent la forme de mythes mobilisateurs. Parmi eux, le mythe du Sauveur occupe une place particulière et émerge lorsque la communauté se trouve confrontée à une situation de blocage ou de désarroi.

L'un de ces modèles est la figure de Solon, le législateur athénien, le « Père fondateur » dont la dimension mythique participe « de la fidélité aux messages qu'[il a] dictés, de la conformité aux principes qu'[il a] posés ou aux institutions qu'[il a] fondées, [au nom desquelles] on entend répondre aux défis du présent »⁵⁷. Un autre modèle est celui de Moïse ou l'archétype du prophète, cet « annonciateur des temps à venir » qui « lit dans l'histoire ce que les autres ne voient pas encore [et] guide son peuple sur les chemins de l'avenir »⁵⁸. Or, pour Girardet, ces deux figures sont loin d'être incompatibles :

Il se peut même que le pathétique de certaines situations implique un double phénomène d'effervescence mythique, l'appel non pas à un, mais à deux sauveurs aux fonctions contradictoires et cependant complémentaires [...], l'un étant censé incarner le Bouclier et l'autre le Glaive, le premier répondant à un besoin de sécurité et de protection, le second à une réaction simultanée d'orgueil blessé, à un appel vers l'aventure et vers l'action.⁵⁹

⁵⁵ Ibid;

⁵⁶ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1990, p. 81-82.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 78

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 81-82.

Cette grille de lecture s'avère particulièrement éclairante pour analyser la rhétorique de King. Les « architectes »⁶⁰ de la République américaine et leurs textes fondateurs constituent alors, au prisme du mythe de Solon, un socle de légitimité, une base stable et inattaquable, un bouclier, tandis que l'imaginaire prophétique et biblique, incarné par la performance de King héritée de la prédication religieuse noire, constitue « l'appel à l'action »⁶¹ du glaive. Cette dimension prophétique culmine par la citation finale du spiritual « Free.at.Last » où la voix de King s'efface derrière la voix collective d'un peuple chantant sa libération. King constitue en ce sens le relais de cet imaginaire biblique et populaire, le prophète qui ouvre une brèche vers l'avenir et pousse à l'action.

Cette articulation peut ainsi agir comme une invitation au peuple noir américain à se penser à la fois comme héritiers des Lumières américaines et comme descendants d'une tradition populaire et prophétique, le bouclier leur rappelant qu'ils ne sont pas étrangers à la République américaine, le glaive leur assurant de la justesse morale et historique de leur lutte. Ainsi, King n'oppose pas un universalisme supposé abstrait des Lumières avec l'humanisme concret des spirituals? mais les articule dans une même parole qui forme alors ce que l'on pourrait qualifier de mythe mobilisateur complet.

Conclusion

Ni les Lumières américaines, ni le spiritual africain-américain, pris isolément, n'auraient suffi à fonder un horizon partagé pour le mouvement des droits civiques. La portée des premières, eu égard à la complexité de leur mise en œuvre historique, demeurerait trop abstraite pour la communauté africaine-américaine, tandis que le second demeurerait enraciné dans l'expérience communautaire sans prétention universalisante. L'originalité de King est d'avoir su les articuler dans une même parole, en réactivant ce que Raoul Girardet appelle un « double phénomène d'effervescence mythique »⁶². Les Pères fondateurs, figures de Solon, fournissent le Bouclier de la légitimité et de la continuité institutionnelle ; Moïse, figure prophétique du spiritual, offre le Glaive de l'espérance et de l'action. De cette tension naît un mythe mobilisateur complet, capable de proposer aux Africains-Américains une double appartenance réconciliée, tout en obligeant la nation à se confronter à ses propres principes.

Alors, que faire de l'héritage des Lumières au XXI^e siècle ? La leçon de King tient, me semble-t-il, en trois points : relire, articuler, activer. Relire, plutôt qu'idolâtrer ou diaboliser, et apprendre à distinguer les idées des usages. Articuler le langage abstrait

⁶⁰ Martin Luther King, « I Have a Dream », op.cit;

⁶¹ Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 81-82.

⁶² *Ibid.*

des principes à une grammaire sensible de l'expérience. Activer, enfin, cet héritage, dans une démarche qui n'est pas nécessairement celle de la célébration ou du combat idéologique, mais plutôt du dialogue avec nos expériences humaines. C'est peut-être en cherchant à articuler ces Lumières avec nos sensibilités culturelles, en tissant l'idéal et l'expérience, le principe et le chant, que l'universel sera-t-il réellement partageable.

Bibliographie

Augris Étienne, et al., « Go.Down.Moses : Laisse pas traîner mon peuple », in En.lutte.*. Carnet.de.chants, Paris, Éditions du Détour, « Hors collection » 2024, p. 41-51.

Bouie Jamelle, « Les idées des Lumières ont façonné les questions de race et de suprématie blanche », Slate, 25 juin 2018, trad. Peggy Sastre, [en ligne] : <http://www.slate.fr/story/163550/prendre-serieux-cote-obscur-philosophes-lumieres-racisme-kant-locke>, consulté le 30 octobre 2025.

Carles Philippe et Comolli Jean-Louis, « La musique noire avant le jazz », Free.jazz;Black.power, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2023, p. 186-230.

Carlier, Christophe, et Nathali Griton-Rotterdam, Mythes.et.mythologies, Paris, Ellipses, coll. « Thèmes & Études », 2008.

Chappell.David L..A.Stone.of.Hope;Prophetic.Religion.and.the.Death.of.Jim.Crow, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

Darré Alain, « Negro.Spiritual et construction identitaire », Musique.et.politique, Alain Darré (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 1996, [en ligne]: <https://doi.org/10.4000/books.pur.24583>, consulté le 30 octobre 2025.

Daut Marlene L., Baron.de.Vastey.and.the.Origins.of.Black.Atlantic.Humanism, New York, Palgrave Macmillan, coll. « The New Urban Atlantic », 2017.

Déclaration.d"indépendance.des.États_Unis.d"Amérique (trad. française officielle), Washington, Department of State, 1776 [trad. 2020], [en ligne] : <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2020/02/French-translation-U.S.-Declaration-of-Independence.pdf>, consulté le 30 octobre 2025.

Diggins John P. « Slavery, Race, and Equality: Jefferson and the Pathos of the Enlightenment », American.Quarterly, vol. 28, n° 2, Special.Issue;An.American.Enlightenment, 1976, p. 206-228.

Douglass Frederick, Oration.Delivered.in.Corinthian.Hall;Rochester, July.1th?7418? Rochester, Lee, Mann & Co., American Building, 1852.

Eze, Emmanuel C., *On Reason & Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*, Durham, Duke University Press, 2008.

France Culture, « Les vivants et les dieux, symboles et religions. - le negro spiritual. », émission Les Nuits de France Culture, 24 février 2001, [en ligne] : <https://fr.player.fm/series/les-nuits-de-france-culture-1331587/les-vivants-et-les-dieux-symboles-et-religions-le-negro-spiritual-1ere-diffusion-24022001>, consulté le 30 octobre 2025.

Gainot Bernard, et al., « Lumières et esclavage », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 380, n°2, 2015, p. 149-169.

Gary Romain, *Europa*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999.

Gellman David N. et David Quigley, éd., *Jim Crow New York? A Documentary History of Race and Citizenship?* 7 633 7 433, New York, New York University Press, 2003.

Girardet, Raoul, *Mythes et mythologies politiques?* Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1990, p. 81-82.

Harvey Paul, *Freedom's Coming? Religious Culture and the Shaping of the South from the Civil War through the Civil Rights Era*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.

Jefferson Thomas, *Observations sur l'État de Virginie? 1785*, trad. François Specq, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses ENS, coll. « Versions françaises », 2015.

Johnson James W. et J. Rosamund Johnson, *The Book of Negro Spirituals*, New York, Viking Press, 1937.

Johnson, James W., *God's Trombone? Seven Negro Sermons in Verse?* New York, Viking, 1927..

King, Martin Luther Jr., « I Have a Dream », discours prononcé lors de la Marche sur Washington, Washington D.C., 28 août 1963, [en ligne] : <https://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm>, consulté le 30 octobre 2025.

—, « The Death of Evil upon the Seashore », sermon prononcé lors du Service of Prayer and Thanksgiving, Cathedral of St. John the Divine, New York, 17 mai 1956, [en ligne] : <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/death-evil-upon-seashore-sermon-delivered-service-prayer-and-thanksgiving>, consulté le 30 octobre 2025.

Lacroix, Jean-Michel, *Histoire des États-Unis?* Paris, PUF, coll. « Quaridige », 2013.

Liti, Antoine, *Actualité.des.Lumières.une.histoire.plurielle*, Paris, Collège de France, coll. « Leçons inaugurales », n° 316, 2023, [en ligne]
: <https://doi.org/10.4000/books.cdf.15446>, consulté le 30 octobre 2025.

Lovell John Jr. _ « The Social Implications of the Negro Spiritual », *The Journal of Negro Education*, vol. 8, n° 4, 1939, p. 634-643.

—, *Black.Song;The.Forge.and.the.Flame – The.Story.of.How.the.Afro_American.Spiritual.was.Hammered.Out*, New York, Macmillan, 1972.

Mastor Wanda, « L'idée républicaine dans les débats constitutants américains du XVIIIème siècle », *Lumi?*n° 3, décembre 2023, [en ligne] :
<https://m3c.universita.corsica/lumi/lidee-republicaine-dans-les-debats-constituants-americaains-du-xviiieme-siecle/>, consulté le 30 octobre 2025.

Meyer, D. H., « The Uniqueness of the American Enlightenment », *American Quarterly*, vol. 28, n° 2, 1976, p. 165-186.

Rediker, Marcus?Un.activiste.des.Lumières;Le.destin.singulier.de.Benjamin.Lay, trad. Aurélien Blanchard, Paris, Le Seuil, coll. « L'Univers historique », 2019.

Renault Matthieu, « John Locke : une géophilosophie de la servitude », *Chimères*, vol. 1, n° 85, *Violences?*2015, p. 23-30.

Schiess Kaitlyn, *The.Ballot.and.the.Bible*, Grand Rapids, Brazos Press, 2023.

Sidney Joseph, « An Oration, Commemorative of the Abolition of the Slave Trade in the United States : Delivered before the Wilberforce Philanthropic Association, in the City of New-York, on the Second of January, 1809 », in *Early.Negro.Writing?*7326_7493, Dorothy Porter (dir.), Boston, Beacon Press, 1971, p. 355-364.

Simms David McD., « The Negro Spiritual: Origins and Themes », *The Journal of Negro Education*, vol. 35, n° 1, 1966, p. 35-41.

Abstract (FR) : Cette communication interroge le rôle des récits fondateurs dans la réconciliation mémorielle et la mobilisation politique à partir du discours « I.Have.a. Dream » de Martin Luther King Jr. (1963). Plutôt que d'opposer l'héritage des Lumières américaines, longtemps perçu par la communauté afrodescendante comme une promesse trahie voire une abstraction, et l'univers du spiritual africain-américain.(né de l'expérience de l'esclavage), il s'agit de montrer comment King opère une articulation décisive entre ces deux entités. En mobilisant la typologie de Raoul Girardet (Mythes.et. mythologies.politiques?1986) le discours de King est analysé au prisme du concept de « double effervescence mythique » afin de rendre compte d'une combinaison dialogique qui transforme un idéal abstrait en un horizon concret partagé, capable de fédérer la communauté africaine-américaine, d'interpeller la nation et d'ouvrir une perspective véritablement universalisante. Le chant sacré rend ainsi vivantes les Lumières américaines, qui elles-mêmes confèrent en retour une portée publique au religieux, produisant ainsi un mythe mobilisateur complet pour le mouvement des droits civiques.

Mots-clés : Lumières, États-Unis, spiritual?droits civiques, Martin Luther King Jr.

Abstract (EN): This paper examines the role of founding narratives in political mobilization and the reconciliation of collective memory through the lens of Martin Luther King Jr.'s 1963 speech "I Have a Dream". Rather than opposing the legacy of the American Enlightenment, long perceived by the African American community as a betrayed promise or even as an abstraction, and the world of the African American spiritual (born from the experience of slavery), the aim is to show how King creates a decisive articulation between these two spheres. Drawing on Raoul Girardet's typology (Mythes.et.mythologies.politiques, 1986), King's speech is analyzed through the concept of a "double mythical effervescence," in order to highlight a dialogical combination that transforms an abstract ideal into a shared and concrete horizon, one capable of uniting the African American community, addressing the nation and opening up a truly universal perspective. The sacred song thus breathes life into the American Enlightenment, which in turn gives public significance to the religious dimension, thereby producing a complete mobilizing myth for the civil rights movement.

Keywords: Enlightenment, United States, spiritual, Civil Rights, Martin Luther King Jr.