

Laënnec HURBON

docteur en Théologie (Institut catholique de Paris) et en Sociologie (Sorbonne),
directeur de recherche au CNRS et professeur à l'Université Quisqueya de Port-au-Prince

(1987)

Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Laënnec HURBON

**Comprendre Haïti.
Essai sur l'État, la nation, la culture.**

Paris : Les Éditions Karthala, 1987, 174 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 19 mai 2009 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : lhurbon@yahoo.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

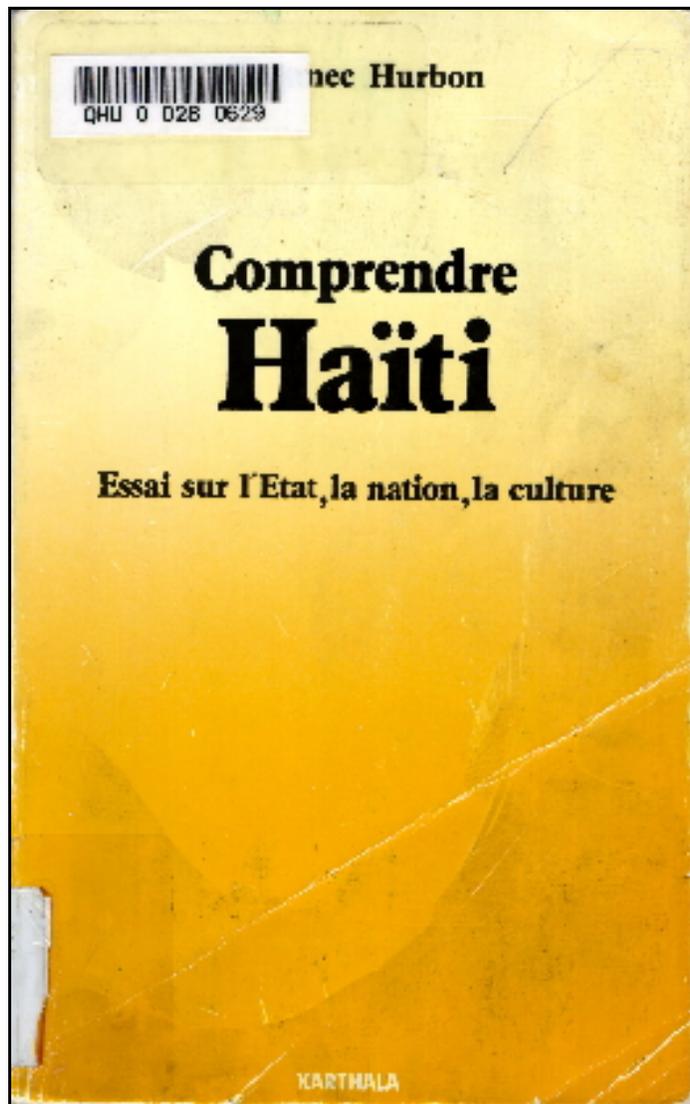
Édition numérique réalisée le 1^{er} mars 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Laënnec HURBON

docteur en Théologie (Institut catholique de Paris) et en Sociologie (Sorbonne),
directeur de recherche au CNRS et professeur à l'Université Quisqueya de Port-au-Prince Doyen

**Comprendre Haïti.
Essai sur l'État, la nation, la culture.**



Paris : Les Éditions Karthala, 1987, 174 pp.

DU MÊME AUTEUR

Dieu dans le vodou haïtien, Paris, Payot, 1972 (Bibliothèque scientifique) [Traduction espagnole, 1978].

Ernst Bloch, Utopie et espérance, Paris, Éditions du Cerf, 1974 (Collection « Horizon philosophique ») [Traductions italienne et espagnole, 1975 et 1979].

Cultures et pouvoir dans la Caraïbe (en collaboration avec Dany Bébel-Gisler), Paris, Éditions L'Harmattan, 1975.

Culture et dictature en Haïti, L'imaginaire sous contrôle, Paris, Éditions L'Harmattan, 1979.

Le Barbare imaginaire, Port-au-Prince, Éditions Deschamps, 1987. (A paraître également à Paris, Éditions du Cerf, 1988.)

À paraître

Introduction à l'histoire de l'Église en Haïti, Port-au-Prince, Éditions Deschamps.

Le phénomène religieux dans la Caraïbe francophone, Montréal, Éditions Cidihca.

Cet ouvrage a bénéficié, pour sa publication, d'un concours du ministère français de la Coopération.

« Déboulonnage et débridement. L'absorption du sel, à la manière d'un cyclone inattendu, bouleverse l'environnement, secoue les âmes endormies, réveille les consciences. Dans la cour de Saintil, des voix se déchaînent, nourries par un flux de pensées imprécises où la raison cherche sa route hors de la gangue des fantasmes, dans un enchevêtrement de cris et de paroles. »

Frankétienne, *Les affres d'un défi* (Port-au-Prince, Éditions Deschamps, 1979, p. 217).

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Avant-propos](#)

Chapitre 1. [Le fantasme du maître](#)

- Le cri du 7 février 1986
- Le corps des tonton-macoutes dans l'État et la société
- Les marques du système esclavagiste dans l'État duvalérien
- La sortie hors du duvaliérisme

Chapitre 2. [La fuite du peuple haïtien : les causes de la migration actuelle](#)

- Un rappel de l'évolution de la migration haïtienne
- Les pratiques du duvaliérisme dans les campagnes

Chapitre 3. [Les intellectuels et la politique en Haïti](#)

- Le droit au pouvoir et le pouvoir de la couleur
- L'ordre du soupçon

Chapitre 4. [État et religion au XVIIIe siècle face à l'esclavage](#)

- Hegel et le XVIIIe siècle : ou l'État comme fin de la religion
- L'État et le redéploiement de l'économie-monde
- L'État Léviathan ou le fantasme de la barbarie

Chapitre 5. [Révolution anti-esclavagiste et Révolution française](#)

- Droits de l'homme et esclavagisme
- Droits de l'homme et anthropologie

Chapitre 6. [La négritude dans la vie nationale](#)

- La négritude comme héritage
- La manipulation de cet héritage par le discours duvaliériste
- Quelques tentatives de rupture

Chapitre 7. [Le catholicisme dans la société haïtienne](#)

- La rupture avec un passé de silence et de complicité
- La fin de l'état de grâce
- Le politique et le religieux : deux ordres distincts

Chapitre 8. [La production des dictatures dans le tiers monde](#)

- Lénine et Tocqueville : face aux dictatures
- La fiction de l'État-nation au XIXe siècle dans la périphérie : le cas d'Haïti
- De l'occupation américaine (1915) à la dictature de Duvalier
- Les dictatures face aux cultures nationales
- Crise des dictatures et crise des grandes puissances

Chapitre 9. [Le vodou à l'heure du « déchouquage »](#)

- Le Code noir de 1685 et sa postérité
- L'inquisition antivodou
- Symbolique et politique du vodou aujourd'hui
- La dictature duvaliériste et sa chute
- Vodou, macoutisme et sorcellerie
- Liberté des cultes et démocratie en Haïti
- Le vodou et le discours du pouvoir

[Glossaire](#)

[Repères bibliographiques](#)

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Le 7 février 1986, le dictateur Jean-Claude Duvalier et sa famille s'enfuyaient d'Haïti vers la France sous haute protection américaine. Aussitôt, le peuple entreprend à visage découvert le déracinement de tous les supports, matériels et symboliques, de la dictature. Dès le début, cependant, le cheminement vers la démocratie rencontre la résistance d'un système étatique, encore dominé par les serviteurs du despote. Après une courte phase de *déchouquage* des tristement célèbres tonton-macoutes, on assiste au spectacle navrant du lynchage de présumés loups-garous ou sorciers, à l'assassinat de leaders politiques et au massacre de paysans.

Quelles transformations l'État haïtien a-t-il subies après trente ans de dictature ? Comment l'Église catholique a-t-elle pu devenir le lieu d'expression des revendications populaires ? Quel rôle le vodou remplit-il dans le contexte d'une mise en question radicale de tout ce qui évoque le duvaliérisme ? À quelles conditions est-il réellement possible de sortir de la dictature ?

Pour la première fois depuis les événements survenus en Haïti le 7 février 1986, ce livre jette une lumière crue sur l'expérience tragique d'un pays du Tiers monde dont la culture et l'histoire, ancrées dans une lutte victorieuse contre l'esclavage, ne cessent d'interroger l'Occident jusque dans ses fondements.

Laënnec Hurbon, Haïtien, directeur de recherche au C.N.R.S., est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *Dieu dans le vaudou haïtien* (Payot, 1972), *Ernst Bloch, utopie et espérance* (Le Cerf, 1974), *Le barbare imaginaire* (Ed. Henri Deschamps, 1987)... Il poursuit actuellement des recherches sur l'analyse sociologique du phénomène religieux dans la Caraïbe.





Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Le 7 février 1986, le dictateur Jean-Claude Duvalier et sa famille s'enfuyaient d'Haïti sous haute protection américaine. Depuis ce jour, le cheminement du peuple haïtien en route vers la démocratie ne cesse de traverser des zones de turbulence. Tous les symboles de l'ancien régime sont repérés et soumis au saccage le plus violent, comme dans un exorcisme national. Revenant en deçà de trente ans de duvaliérisme (père et fils), le peuple semble se lancer dans la critique la plus radicale de toute son histoire pour la réalisation véritable de ce qui avait été mis en suspens en 1806, lors de l'assassinat de Dessalines, le premier chef de l'État haïtien.

La prise de parole devait, dès la fuite du dictateur, conduire le peuple à déboulonner la statue de Christophe Colomb et la jeter en mer. L'opération dite de *dé-chouquage* n'était pas le seul nettoyage ou débarras de la société haïtienne des réseaux de macoutes, qui ont été l'oeil nocturne de la terreur introduit dans tous les interstices de cette société. C'était surtout l'expression d'un désir de reconstruction de la nation, sur des bases radicalement autres que celles du despotisme. Tout conspire à montrer l'existence de similitudes profondes avec le 1789 français. Mise en question générale des fondements traditionnels de la société, tentative de rupture avec un passé d'exploitation sociale et d'absolutisme, mais aussi inclination à soumettre le réel social à des oppositions manichéennes, autant d'indices

qu'une mutation révolutionnaire est à l'œuvre en Haïti, avec toutes les possibilités d'errements, de « récupération » politicienne à court et à moyen terme.

Le foisonnement de milliers d'organisations dans tous les quartiers urbains et dans tous les villages, comme l'apparition de plusieurs dizaines de leaders, laissent voir que le pays est devenu un immense laboratoire social et politique. Pourtant, à travers les événements tragiques qui se déroulent depuis le 7 février : massacre de 300 paysans dans la région de Jean-Rabel, au nord-ouest du pays, assassinat d'hommes politiques en plein meeting, embuscade dressée contre des leaders religieux, banditisme des macoutes protégés par le gouvernement provisoire, propagande officielle anticommuniste qui conduit au lynchage de militants démocrates, fusillade sur des foules de manifestants sans armes, l'établissement de la démocratie apparaît comme l'enjeu fondamental.

Sans aucun doute, un peuple ne se libère pas, le premier, de l'esclavage au Nouveau Monde, sans courir le risque de pratiques punitives de la part des grandes puissances occidentales. Les problèmes que traverse Haïti aujourd'hui s'enracinent dans des rapports apparemment restreints pour bien des acteurs au seul pays, mais qui se situent en réalité dans un contexte international où le droit, la loi et la vérité ne comptent plus et où seule la force, dépourvue de toute quête de légitimation idéologique, semble prépondérante. Comme si la démocratie, patrimoine occidental, était incompatible avec l'histoire des peuples autrefois colonisés : ainsi pensait Tocqueville. Combien d'autres aujourd'hui ne continuent-ils pas à penser que le despotisme et la dictature sont une inclination fatale des peuples du Tiers monde ?

Constitué d'une série d'essais, ce livre est destiné à ceux qui aiment Haïti et qui voudraient la découvrir ou la redécouvrir dans quelques-unes de ses dimensions essentielles, trop occultées jusqu'ici. Chaque thème abordé ne reçoit qu'une esquisse d'analyse. Quatre chapitres sont inédits ; les autres ont fait l'objet de publication dans des revues spécialisées ¹ ou de communication dans des colloques internationaux divers, en France dans le cadre du C.N.R.S., aux États-Unis, ou aux Antilles françaises.

¹ Les chapitres 2, 3, 4 et 8 reprennent l'essentiel d'études publiées récemment dans les revues *Les Temps modernes*, *Le Caré* et *Peuples méditerranéens*.

L'unité de ces textes réside dans une tentative d'articulation entre religion, culture et politique dans la Caraïbe. La question de la nature de l'État, de sa genèse, de sa rationalité, ou plus simplement de son mode d'inscription dans la société haïtienne m'est apparue, au détour de chaque problème étudié, comme la pierre d'achoppement, le lieu des difficultés les plus insurmontables sur le plan pratique comme sur le plan théorique.

Pourquoi l'État haïtien, indépendant dès 1804, n'a-t-il pas pu assumer une dépenalisation de la religion héritée de l'Afrique, le vodou, que les anciens esclaves ont remis en honneur ? Pourquoi les intellectuels et les hommes politiques, du XIXe siècle à Duvalier, ont-ils été obsédés par le problème de la couleur et du racisme en général ? Pourquoi l'Église catholique, haut lieu de la justification de l'esclavage, a-t-elle été recherchée comme appareil de l'État ? Et par quelles procédures est-elle passée pour se transformer en lieu d'expression des revendications sociales populaires contre la dictature ?

Autant de questions auxquelles je voudrais, par ce livre, apporter quelques tentatives d'éclaircissement. Mais on se doute que les enquêtes entreprises à chaud, au milieu de la phase de turbulences que traverse Haïti, ne pouvaient éviter l'interrogation sur le problème qui n'attend pas que la théorie vienne à son chevet pour rencontrer sa solution. Je veux parler de la sortie hors du duvaliérisme. À quel prix celle-ci est-elle possible ? La seule expulsion des macoutes du corps social ne laisse-t-elle pas intacts les problèmes de la structure et de la nature de l'État haïtien ? Comment les religions en présence - catholicisme, confessions protestantes et sectes de tous horizons, vodou - comprennent-elles désormais, au cœur de la lutte pour la démocratie, leur mode d'inscription dans la société ? Y a-t-il possibilité de sortir du duvaliérisme sans sortir aussi de la confusion entre politique et religion, qui pèse souvent sur les structures sociales en Haïti ?

Débouchant sur l'ensemble de ces questions, le processus de démocratisation en Haïti, expérience à bien des égards tragique, semble nous conduire à un dévoilement des fondements réels de la modernité et, tout particulièrement, de l'État-nation.

Je remercie tous ceux qui m'ont encouragé au cours de ce travail, sur le terrain (dans la Caraïbe) aussi bien que dans le cadre du laboratoire Chryseis (C.N.R.S., Paris). En particulier, je suis reconnaissant à Paul Vieille de m'avoir stimulé dans

l'élaboration des textes concernant les rapports entre l'État et l'esclavage ou traitant de la production des dictatures dans le Tiers monde ; et à Christiane Veauvy, qui a bien voulu relire patiemment l'ensemble des chapitres et me formuler de nombreuses suggestions.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 1

Le fantasma du maître

Le cri du 7 février 1986

[Retour à la table des matières](#)

Au matin du 7 février, un immense cri de joie est entendu aux quatre coins du pays. À Port-au-Prince, 500 000 personnes environ, toutes catégories sociales confondues, hommes et femmes, déferlent autour du palais présidentiel. La presse étrangère est surprise par la rage avec laquelle le peuple traque les macoutes. Certains sont lapidés, d'autres brûlés vifs. Leurs maisons sont pillées et incendiées. La rapidité avec laquelle des macoutes sont repérés démontre jusqu'à quel point la colère populaire se contenait auparavant.

Ce n'est pourtant pas le *déchouquage* des macoutes célèbres qui demeure la caractéristique la plus importante du 7 février. Le peuple porte d'abord son attention sur les symboles du duvaliérisme. Il tente de détruire la Statue du Marron inconnu, érigée par Duvalier sur la place du Champ-de-Mars, en face du palais, en l'honneur des esclaves révoltés qui, par la fuite hors des plantations, minaient le système esclavagiste. La flamme éternelle du Marron inconnu, disait-on au matin du 7 février, serait alimentée par la cuisson des corps d'opposants emprisonnés dans les caves du palais. Des sacrifices humains auraient donc eu lieu, sur la base des liens puissants du dictateur avec la sorcellerie. La destruction d'un calvaire, autrefois reconstruit par le gouvernement dans le quartier populaire du Bel-Air,

dans la capitale, a lieu le même matin du 7 février, en raison des pratiques de sorcellerie auxquelles le gouvernement se serait livré dans les sous-sols de ce calvaire. Déraciner tout ce qui de près ou de loin évoquait le duvaliérisme, c'est ce que prétendait l'opération « déchouquage ». Mais, on le voit aisément, il s'agissait d'une volonté de réoccupation de l'espace national par le peuple, par quoi le macoutisme allait être produit comme une extériorité par rapport à la nation.

Que les foules de la capitale aient pu se diriger, le 7 février, vers le cimetière pour exhumer les restes de Duvalier père et des premiers macoutes les plus célèbres, voilà qui devait paraître étrange. Certains n'hésitaient pas à parler d'actes de barbarie. Pourtant, au même moment, on assistait à la multiplication des gestes de fraternité et de solidarité, dans tous les quartiers et dans toutes les familles. Des comités se forment spontanément pour le nettoyage des rues. Le drapeau bleu et rouge est arboré partout et remplace le drapeau noir et rouge que Duvalier avait créé, de son propre chef, pour en faire le symbole de son identification à la nation.

Ce vaste mouvement de reconquête de l'espace haïtien n'aurait pu cependant s'amorcer si les fils qui reliaient le peuple au duvaliérisme n'étaient pas coupés. Dès les années 1976-1977, des artistes, des journalistes, ont tenté de donner un écho aux revendications des paysans et des classes populaires des villes, par l'emploi massif du créole. Ce mouvement, stoppé le 28 novembre 1980 par une répression systématique, est repris avec force par l'Église catholique pendant que des confréries-vodou et des sociétés secrètes du vodou, comme les *champwèl* (en particulier dans l'Artibonite, au centre du pays), travaillent à se débarrasser peu à peu des macoutes qui les avaient investies. Dans l'Église catholique, la théologie de l'Église des pauvres pour les pauvres devenait hégémonique. Toutes les ressources de l'imaginaire populaire ont été ainsi mises à contribution pour qu'une ligne de démarcation soit nettement tracée entre le peuple et le camp de la dictature.

Mais la fête du 7 février n'allait pas durer. L'armée a été prise de court pendant quelques jours devant les foules en furie contre les macoutes. Elle ne semblait guère en effet disposer de pouvoir, car, avec la hiérarchie de l'Église, elle suppliait le peuple de ne pas s'engager dans la vengeance. L'espoir que les macoutes connus comme criminels seraient mis en état d'arrestation et livrés à la justice était plutôt illusoire. Seuls quelques-uns sont capturés ; dans la plupart des cas, ils partent pour l'étranger sous la haute protection de l'armée, quand ils ne demeurent

pas en toute tranquillité chez eux, sans même être désarmés. Ce qu'on prenait pour lourdeur, impuissance ou incompetence dans le nouveau gouvernement provisoire n'était chez les nouveaux « maîtres » de l'État haïtien que volonté de gagner du temps face à un peuple qui prétendait envahir l'espace national. Le cri du 7 février pourra-t-il donc durer plus que l'espace d'un matin ? Nous livrons ici, non pas une réponse à cette question, mais quelques réflexions articulées autour de trois problèmes, apparemment très connus, mais souvent mal compris :

- le corps des tonton-macoutes et leur mode d'investissement de l'État et de la société ;
- les marques du système esclavagiste dans l'État duvaliérien ;
- les conditions de sortie de l'ère duvaliériste.

Le corps des tonton-macoutes dans l'État et dans la société

François Duvalier accède au pouvoir en 1957. Il comprend rapidement que son maintien à la présidence implique la limitation des prérogatives de l'armée. La création d'un corps spécial, les Volontaires de la sécurité nationale, plus connu sous le nom de *tonton-macoutes*, répond à cet objectif. Ce corps est présenté à la nation comme une « force de dissuasion » contre tous les opposants réels et imaginaires à la dictature. Duvalier le définit lui-même : ce corps « n'a qu'une seule âme : Duvalier, ne connaît qu'un seul chef : Duvalier, ne lutte que pour un seul destin : Duvalier au pouvoir ² ». Les macoutes sont recrutés, non seulement dans la classe moyenne et la bourgeoisie (en particulier à partir de 1971, sous la dictature de Duvalier fils), mais surtout dans les classes populaires. Les bidonvilles de la capitale et des provinces et les campagnes fournissent de manière visible le

² François DUVALIER, *Mémoires d'un leader du Tiers monde*, Paris, Hachette, 1969.

gros de la troupe, car, chaque année, le 29 juillet, un défilé de macoutes à Port-au-Prince est organisé par le gouvernement.

Estimés à 40,000 environ, les macoutes sont placés dans toutes les institutions du pays (armée, Université, églises, presse, administration...) pour monter une garde vigilante autour de la dictature. L'efficacité du système mis en place est telle que ce dernier manifesterait une étonnante capacité de survie à la chute du dictateur.

En effet, l'État haïtien s'est transformé peu à peu, dans tous ses appareils, en un État qui désormais laisse disparaître les faibles lueurs de service et de garant du droit et de la loi qui pouvaient l'animer. La présence des macoutes dans l'État, c'était déjà la pratique muette et aveugle de la répression comme méthode de gouvernement ; c'était aussi un mode d'inscription du président comme le seul propriétaire légitime de la nation et de l'espace haïtiens. Un macoute est relié directement au grand chef, donc au président, qui entretient des rapports personnels avec lui. Aussi chaque macoute peut-il renchérir sur son pouvoir réel, en faisant état de ses contacts de haut niveau avec le palais national.

Le système parvient ainsi progressivement à détruire tous les liens de solidarité familiale : on peut craindre un beau-frère, une belle-sœur, un cousin, un oncle, etc., car nul ne sait à quel moment l'un des siens détient une carte de macoute. Les associations traditionnelles dans les quartiers populaires et les campagnes sont affectées par le macoutisme devenu, au milieu d'elles, l'ordre de la terreur. Concrètement, le macoute peut non seulement piller les lieux publics, c'est-à-dire accaparer des terres appartenant à l'État, s'offrir des chèques mensuels sur des postes inexistantes de la fonction publique, etc., mais aussi piller des biens privés : maisons, terres, voitures... Dans certains villages, le développement du macoutisme pousse certains commerçants et petits producteurs à réduire le volume de leurs activités pour éviter de travailler au seul profit des macoutes, c'est-à-dire de s'exposer à leur convoitise, donc aux rapines et aux vols. Le macoute commence toujours par soupçonner et accuser d'opposition au gouvernement celui dont il convoite les biens.

Tous les aspects empiriques du macoutisme ont été maintes fois décrits. Seul nous importe ici le mode d'articulation du macoutisme à l'État, pour mieux cerner les sources de la crise actuelle de la société haïtienne.

Sous l'action des macoutes, l'État semble avoir subi en effet des transformations structurelles. Mais il faut reconnaître que, bien avant Duvalier, l'on y voyait la source d'enrichissement privilégiée pour le président, ses partisans ou ses défenseurs.

L'accès à la fonction publique étant dépendant de l'allégeance au gouvernement en exercice, la corruption et le parasitisme paraissaient inhérents à l'État. Avec Duvalier, un « saut qualitatif » se produit. Le président s'identifie, cette fois, totalement à la nation et à l'État, au point de ne plus laisser de marge à quiconque voudrait se tenir en dehors du système politique. Mais il a fallu que Duvalier fasse du macoutisme une force qui s'installe en même temps dans tous les lieux d'échappée de l'imaginaire collectif, en particulier dans le vodou, la religion populaire. Autrement dit, Duvalier devait cumuler en sa personne pouvoir politique et pouvoir religieux. Les macoutes devaient en toute logique s'articuler aux forces de la magie et de la sorcellerie, liées aux croyances du vodou, pour rendre désormais impuissante, sinon impossible, toute opposition à la dictature. Le président pouvait déclarer « Je suis maître et seigneur de ce pays d'Haïti », en sachant bien qu'il régnait jusque sur l'imaginaire collectif. Maître, il l'était avec droit de vie et de mort sur tous les citoyens qui devenaient en toute rigueur des esclaves. La prison Fort-Dimanche, où plusieurs milliers d'opposants ont péri, réemployait tous les instruments de tortures de l'époque esclavagiste. Dans le même sens, des milliers de paysans pouvaient, au sens strict, être vendus comme néo-esclaves coupeurs de canne en République dominicaine³, comme si le spectre de l'État esclavagiste ne cessait de hanter le pays, alors que l'esclavage a été aboli en 1791.

³ Pour des informations précises sur le néo-esclavage des coupeurs de canne haïtiens en République dominicaine, voir le récit saisissant de Maurice LEMOINE, *Sucre amer. Esclaves aujourd'hui dans les Caraïbes*, Paris, Éd. Encre, 1981 ; également l'étude socio-économique d'André Corten, *Port-au-Sucre*, Montréal, Éd. CIDIHCA, 1987.

Les marques du système esclavagiste dans l'État duvaliérien

Le *Code noir* *, en effet, stipulait que la masse des esclaves n'était pas sujet de droit, mais pouvait et devait être traitée en marchandise. La grande surprise avait été l'auto-affirmation de la masse des esclaves, en tant que peuple, en nation souveraine et indépendante, et la réduction des colons esclavagistes à un phénomène allochtone. L'État devenu duvaliérien ⁴ avait constitué la masse des Haïtiens en nouveaux esclaves, c'est-à-dire en groupes humains non pas sujets de droit, mais voués à servir un despote en qui se résument le peuple, la nation et l'État. Il ne suffira donc pas d'un simple cri antimacoute pour exorciser un tel État. Il y aurait, peut-on dire, ce que Jean-Paul Sartre appelle le « practico-inerte », c'est-à-dire ces pratiques et ces idéologies sédimentées dans les structures et les choses qui nous environnent et dont on ne peut se défaire du jour au lendemain en recourant au strict volontarisme ou à la liberté individuelle. L'État duvaliérien suppose, bien sûr, la fameuse démagogie noiriste ou mulâtriste ou du « blanc-poban », mais surtout de l'arrogance vaine d'une fraction de la petite bourgeoisie des villes, dite classe moyenne, qui piaffe devant les postes à prendre dans les appareils de l'État et qui n'a cure du service public ou du bien commun. Corruption, incompetence, aigreur, complexe (de supériorité ou d'infériorité), croyance en l'accumulation magique de leur capital symbolique et matériel, telles sont les caractéristiques de ces aspirants aux appareils de l'État. Mais ce n'est pas ce qui nous importe maintenant. L'essentiel, c'est de comprendre que l'État duvaliérien est le résultat d'un duvaliérisme pétrifié, c'est-à-dire d'un « practico-interne » du duvaliérisme qui

* [LE CODE NOIR. Édité du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique. (1680). Suivi de CÓDIGO NEGRO. ou REAL CEDULA SOBRE EDUCACION, TRATO Y OCUPACIONES DE LOS ESCLAVOS. (1789). Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁴ Je reprends ici le concept utilisé par Michel-Rolph TROUILLOT dans son ouvrage *Les racines historiques de l'État duvaliérien*, Port-au-Prince, Éd. Deschamps, 1986 ; voir surtout les chap. 7 et 8 sur la spécificité de la dictature duvaliériste et ses prolongements dans l'État duvaliérien, p. 173-238.

affecte les individus comme les structures et qui constitue les citoyens haïtiens en une masse d'esclaves.

Autrement dit, la référence à Duvalier peut être délaissée sans que pour autant disparaisse ce que représentait le duvaliérisme. Plus précisément, depuis le 7 février 1986, le peuple apprend à ses dépens que son euphorie était fondée sur l'illusion que le duvaliérisme cesserait avec le départ de la famille Duvalier. L'État duvaliérien n'a apparemment plus d'idéologie, ni de système de valeurs, encore moins de références personnelles : il s'offre tout entier dans son être-là comme le regard glauque du bœuf qui se rue sur vous avec ses cornes bien dressées sans pouvoir écouter ni comprendre, ni même voir celui sur lequel il fonce à toute vitesse. Il s'autoproclame maître et seigneur sur les cendres de la nation.

Cet État pour la répression et la violence pure, chaque citoyen de chaque catégorie sociale en vérifie désormais l'existence dans sa vie quotidienne. Les exemples ne manquent pas. « On » tire la nuit dans toute la ville et nul ne sait quand la balle perdue viendra atteindre l'innocent dans son lit. Un passant ou un vacancier peut être interpellé par des soldats ou des civils armés, le soir, au cours d'une promenade, et se retrouver conduit en prison sous une avalanche de coups de bâton sans même savoir pourquoi. Sur des foules de manifestants sans armes, on peut tirer à bout portant. Je peux être déclaré loup-garou ou communiste et être brûlé vif en plein jour, sans qu'aucun policier s'en émeuve, sans qu'aucune enquête soit menée sur les motifs du crime. Je peux provoquer un accident de la circulation et me retrouver lapidé par la foule sans que la police de la route se sente concernée. Je peux apprendre qu'on a criblé de balles presque toutes les stations de radio du pays sans obtenir la moindre explication cohérente de la part des autorités qui se disent protectrices des biens et "des vies. L'on recherche un fugitif, et c'est tout un village qui est terrorisé : même des enfants de sept ans sont tenus pour complices et sont victimes de tortures. Jamais le désarroi n'a frappé à ce point tout un peuple, face à un État qui, à travers tous ses appareils, armée, police, tribunal, information, administration, se constitue en fauteur de troubles au cœur de ce même peuple, dont il se nourrit à travers taxes et prélèvements de toute sorte. Les observateurs ont du mal à le comprendre. Les grandes puissances étrangères ne croient qu'à des bavures. Pourtant, l'on se trouve devant un système : celui de la terreur d'État. L'on peut et l'on doit s'interroger sur la rationalité de ce système, sa genèse et sa finalité. Je partirai de l'hypothèse selon laquelle, pour le gou-

vernement qui dirige l'État, le droit et la loi n'existent pas. Mais je ne ferai que m'arrêter à un point de vue empirique. Il convient plutôt de souligner que, si l'État n'est connu par les citoyens que sous le visage de la violence pure, c'est parce qu'il tient les citoyens pour des hommes non sujets de droit et donc pour des esclaves au sens strict.

L'État et le gouvernement qui font donner la force armée face à des citoyens qui réclament la sécurité, la liberté et des services se comportent comme des maîtres qui ont droit de vie et de mort sur des esclaves. Les sciences politiques ont toujours pris le rapport maître/esclave comme paradigme de la domination de l'homme par l'homme. De La Boétie à Hobbes et de Rousseau à Hegel, on n'a pas cessé de penser ce paradigme qui, dans la plupart des cas, est pourtant employé comme pure métaphore. Cette fois, dans le cas d'Haïti et de son histoire, rien n'est plus concret. L'esclavagisme, qui a duré trois siècles, a laissé intacts, après la disparition du maître, ses réseaux symboliques et imaginaires au cœur de la société haïtienne et de l'État.

Le despotisme comme méthode de gouvernement qui n'entend point se soumettre lui-même à des lois revient trop souvent de 1804 à nos jours pour qu'on n'y voie pas, au moins pour une grande part, un héritage de l'esclavage. Ce serait bien le fantasme du maître qui hante encore le grand chef, le commandant, le soldat, le petit chef, le macoute. Sinon, l'on se dispense de comprendre pourquoi, par exemple, à peine arrêté, un individu doit être giflé, bastonné systématiquement et dépouillé, quand il n'est pas sommairement et lâchement exécuté.

Il faudrait aussi expliquer pourquoi l'on suppose a priori complice la population entière d'un village où un fugitif quelconque trouve asile. Chaque fois qu'un esclave d'habitation était recherché par le maître, on pouvait passer à la torture tous les autres esclaves de cette habitation. Le maître sait que tout esclave est un rebelle potentiel et doit donc le punir à l'avance pour décourager ses mauvaises intentions, le dissuader de toute rébellion. On ne bastonne pas et l'on n'exécute pas après torture des innocents seulement par principe, mais tout simplement parce qu'il n'y a pas d'innocents.

Sous ce rapport, on ne peut dire que le maître soit indifférent aux lois : simplement, les lois servent à assigner à l'esclave la condition paradoxale de sujet humain non sujet de droit. C'est ce que le Code noir avait pensé. Si l'on cherche

bien, on peut retrouver les traces des articles du Code noir dans les lois, décrets et circulaires sur la paysannerie, de 1804 à nos jours.

Presque tous les codes ruraux ont en effet reconduit, sous une forme à peine camouflée, les pratiques du système esclavagiste : fixation du paysan dans la « section rurale » par l'interdiction du vagabondage, c'est-à-dire du libre déplacement à travers le pays, contrainte quant aux denrées à produire, réquisition pour des corvées, soumission au chef de la section rurale, qui remplit le rôle d'un commandeur en cumulant les fonctions de militaire, de juge et d'administrateur, pénalisation et persécution des pratiques et croyances religieuses traditionnelles que constitue le vodou.

La nouveauté réelle du 7 février semble résider dans la volonté exprimée par les paysans de ne plus correspondre à l'image de « sauvages de l'intérieur » qui leur avait été construite. Ils prétendent être désormais des citoyens à part entière, décidés à défendre eux-mêmes leurs propres intérêts. C'est justement sur eux, en particulier, sur les foules des bidonvilles (produits de l'exode rural), que toute la violence de l'État « duvaliérien » s'est abattue depuis la chute de la dictature.

C'est l'État qui, régulièrement, bloque tous les efforts mis en oeuvre par les paysans pour vivre dans la dignité. Des rapports internationaux signalaient que, déjà sous la présidence de Duvalier, une partie importante de l'aide américaine et internationale (Banque mondiale, Banque interaméricaine de développement) avait été détournée par la famille présidentielle. Depuis les années 1980, l'assistance internationale ⁵ atteint plus de 100 millions de dollars par an, avec priorité accordée à l'agriculture, et aux travaux d'infrastructure en second lieu. La détérioration de la condition de vie des paysans sera précisément plus grande pendant la période d'augmentation du volume de l'aide internationale. Le P.I.B. de l'agriculture, qui était de 50% du P.I.B. national en 1964-1969 et de 40% en 1974, n'a pas cessé de régresser dans les années 1980. La politique économique prévue par l'aide américaine a été la production de denrées d'exportation et donc l'abandon des cultures vivrières. Sur cette base, les industries de sous-traitance étaient cen-

⁵ Sur l'assistance internationale, voir le rapport, à la fois très critique et très précis, de Josh DEWIND et David KINLEY, *Aiding Migration, The Impact of International Development Assistance in Haïti*, Columbia University, 1986.

sées absorber l'exode rural, puisqu'une main-d'oeuvre vaste et bon marché serait offerte désormais aux investisseurs étrangers.

Au départ du dictateur, l'échec de la politique économique mise en œuvre par les États-Unis et les organismes internationaux était reconnu de tous. Le pays se retrouvait avec une économie presque moribonde. Certes, on découvre que la famille présidentielle a dû voler entre 600 et 900 millions de dollars. Mais les industries d'assemblage ont commencé à reconnaître leur faillite dès 1975, six des compagnies en activité ayant dû fermer leurs portes. La croissance annuelle de la sous-traitance est passée ensuite, de 1976 à 1980, à 18,7%, et à 2,4% de 1980 à 1984. La Banque mondiale devait finalement de son côté admettre que le salaire minimal des ouvriers en 1984 était inférieur de 21% à ce qu'il était en 1971. La sous-traitance comme avenir annoncé à la paysannerie se révélait donc à la chute de Duvalier comme un facteur d'accroissement de la misère en Haïti. L'État apparaissait comme l'instrument d'un désastre économique pour la paysannerie dès le régime de Duvalier.

Les signes avant-coureurs de la chute du dictateur sont donnés à la fois par les émeutes de la faim enregistrées en 1984 et 1985, l'incapacité du régime à arrêter le flux des *boat-people* vers la Floride, et la décision prise à l'instigation d'organismes d'aide étrangers (en l'occurrence américains) de détruire - sous prétexte de peste porcine - tous les cochons créoles, élément essentiel de l'économie paysanne.

Au lendemain du 7 février, les revendications sociales devaient fatalement se gonfler, mais pour se heurter à la plus grande inertie de la part de l'État, voire à une politique planifiée de liquidation des dernières ressources de l'économie nationale.

On pouvait prévoir que la tradition de pouvoir personnel dictant des décisions qui visaient l'enrichissement rapide des maîtres de l'État allait allégrement survivre. De même, le gel des investissements et la fuite des capitaux ne manqueraient pas de se produire par suite de l'instabilité politique.

Mais on a assisté, de surcroît, au spectacle d'un État qui faisait de la contrebande la solution magique à tous les problèmes économiques. La contrebande se pratiquait déjà en Haïti à une échelle restreinte à ce qu'on peut appeler une mafia nationale et internationale, comme dans d'autres pays en voie de développement.

Or toutes les vannes sont désormais rompues. La politique néo-libérale ⁶ prétend trouver en Haïti son terrain d'élection. On ferait ainsi baisser les prix des produits alimentaires de base, mais on ne précise pas combien de temps durera cette baisse. D'un autre côté, on défend l'intégration du pays dans le marché nord-américain, sans expliquer comment une économie nationale pourra encore subsister. Enfin, on réduit au minimum le rôle de l'État pour éviter, dit-on, la gabegie suscitée par l'activité des industries nationales. La pratique de la contrebande généralisée n'aura pas eu, finalement, d'autres effets que d'accélérer la crise de l'économie haïtienne. Ce sont d'abord les paysans qui supportent de nouveau les frais de cette politique. Des milliers de planteurs de riz de l'Artibonite vont en effet, au lendemain du 7 février, être ruinés par la contrebande du riz en provenance de Miami. Mais, aussitôt, l'illusion de la fin de la dictature provoque un déferlement de protestations venues de toutes les campagnes. Pour amortir la crise, des agences américaines d'aide tentent de distribuer de la nourriture aux paysans. Ce n'est pourtant pas ce que demandent ces derniers. Du coup, l'État, se sentant menacé, reprend les réflexes du macoutisme, et met en place dans les campagnes et les quartiers populaires des villes une structure de guerre civile latente qui aboutit au massacre de 300 paysans dans la région de Jean-Rabel et à l'instauration d'un climat général d'insécurité.

Après avoir laissé le déchouquage de macoutes se transformer en déchouquage de loups-garous (présumés), le gouvernement militaire provisoire, à court de légitimation, ouvre par une série de communiqués une propagande anticommuniste. Au coeur des campagnes, ce sont donc des communistes qui opéreraient dans les *gwoupman*, *tét ansanm*, ces associations de paysans décidés à organiser la défense de leurs intérêts. Tout leader militant pour la démocratie et contre le retour en force des macoutes dans les appareils de l'État est tenu pour communiste, et comme tel peut être lapidé ou brûlé vif. Mais, au-delà de cette stratégie du gouvernement, l'on comprend que le débat réel se porte essentiellement sur l'État lui-même, habitué à fonctionner comme barrage contre tout développement possible d'une économie nationale, et donc contre les sursauts populaires pour l'établisse-

⁶ Sur la contrebande et sur le rôle de l'État dans la production du sous-développement dans le Tiers monde, voir les thèses de Richard SANBROOK, dans son article « Personnalisation du pouvoir et stagnation capitaliste », *Politique africaine*, no 26, *Classes, État, marchés*, Éd. Karthala, juin 1987, p. 15-37.

ment de la démocratie. Le désespoir vis-à-vis de l'État paraît à son comble, seize mois après la chute du dictateur. Y a-t-il donc une sortie possible hors du duvaliérisme ? Cette interrogation s'impose dans l'examen de la crise que traverse la société haïtienne, et dont la paysannerie est la première victime.

La sortie hors du duvaliérisme

La politique néo-libérale qui prend en Haïti le visage d'une économie de la contrebande généralisée est le but recherché pour l'économie nationale. Elle est la continuation du duvaliérisme, car elle ne fait que pousser à son extrême limite ce qui avait été initié par l'État duvaliériste. Or, celui-ci apparaît bien comme l'obstacle principal au développement en Haïti. Il renforce le système de la corruption et les traditions du macoutisme sans pouvoir disposer de moyens de légitimation de la violence. Le fantasme du maître continue cependant à le hanter, mais seulement comme fantasme, car, là où le maître réel disposait de ses esclaves aux fins de production économique, on dirait que l'antiproduction devient ici la règle. On a la tentation de penser que l'ère postduvaliériste est encore loin de s'installer. L'obsession antimacoute qui est la marque de toutes les pratiques revendicatives depuis le 7 février ne ferait que dire l'impuissance du peuple à affronter l'État dans ses structures réelles. Cette hypothèse est sans doute juste dans la mesure où l'on ne saurait croire qu'avec la disparition pure et simple des macoutes s'effectuerait enfin la sortie du duvaliérisme. Mais elle est fautive là où elle déclare que la lutte contre les réseaux de macoutes, encore puissants dans les appareils de l'État ou opérant dans une clandestinité ouverte sous la protection du régime provisoire, ne fait que renforcer un système rejeté par la nation. Les mouvements sociaux et politiques du pays n'échappent sans doute pas à la critique d'une possible survie du duvaliérisme dans leur langage et dans leurs pratiques. L'on ne saurait en revanche soutenir que seule la réconciliation avec les macoutes pourrait permettre de surmonter la crise et de combler la distance qui s'agrandit entre le peuple et l'État. La dégradation des conditions de vie dans la paysannerie et les quartiers populaires des villes a déjà atteint le seuil de l'intolérable, au point de ne plus permettre la continuation des pratiques du marronnage par rapport à l'État. Seule

la pensée d'une reconstruction nationale travaille dorénavant toutes les organisations qui fleurissent à travers le pays.

À cet égard, le vote massif du 29 mars 1987 en faveur de la Constitution est le signe non équivoque du réel sursaut d'un peuple qui veut en finir avec le despotisme, et, tout compte fait, avec l'ère esclavagiste comme telle. Ce n'est pas seulement la proclamation des libertés fondamentales (liberté de parole, de presse, d'association, de conscience, des partis politiques, droit à la sécurité, etc.) qui fait la marque de cette Constitution après trente ans de dictature. On y découvre surtout la première tentative de sortir la paysannerie des conditions quasi esclavagistes dans lesquelles la loi elle-même l'avait enfermée. En effet, d'un côté la Constitution propose pour la première fois le créole comme langue officielle à côté du français, de l'autre elle énonce la fin de la pénalisation du vodou et reconnaît la nécessité d'une réforme agraire. Moment de recréation et de re-fondation de la société haïtienne sur de nouvelles bases, cette Constitution ne pouvait éviter de répondre à la demande populaire d'éloigner des appareils de l'État les macoutes connus pour assassinat et pillage de biens publics, et de constituer un conseil électoral indépendant pour ne pas confier l'organisation des élections aux nouveaux maîtres de l'État, encore tout imprégnés de duvaliérisme.

Il est également clair que la violation de cette Constitution entraînerait dans le pays la crise la plus grave. Le 22 juin 1987, un arrêté proclame la dissolution d'un syndicat et un décret-loi électoral est promulgué en vue d'enlever au conseil électoral indépendant le droit d'organiser les élections. Le seul retrait de l'arrêté et du décret ne suffit pas à dénouer la crise : on redécouvre l'État comme obstacle à la quête nationale de la démocratie, par le renforcement de la terreur macoute. Mais en même temps, les vieilles thèses, répandues aux États-Unis au siècle passé et pendant les trente ans de la dictature duvaliériste, sur une Haïti fatalement encline au despotisme reprennent vigueur. « La terreur et la magie » seraient naturelles au peuple haïtien ⁷. Les nouveaux maîtres de l'État, intériorisant ces clichés, parlent également de l'immaturation politique du peuple. La sortie du duvaliérisme apparaît alors de plus en plus comme un débat qui échappe au seul peuple haïtien. On peut

⁷ Ainsi, Arthur SCHLESINGER Jr dans son article du *New York Times*, 9 sept. 1987, « Yes, Washington, There is », voit Haïti s'abîmer dans la catastrophe si elle est abandonnée à elle-même sans l'aide ô combien humanitaire et désintéressée d'une force multinationale.

se demander si la crise de la société haïtienne en mouvement vers la démocratie n'est pas aussi la crise des grandes puissances qui se sentent désormais menacées par la volonté d'un peuple du Tiers monde de sortir de l'ère esclavagiste.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 2

La fuite du peuple haïtien : les causes de la migration actuelle

[Retour à la table des matières](#)

Hormis les 4 000 familles qui disposent d'un revenu annuel de 90 000 dollars, toutes les couches sociales en Haïti vivent dans l'obsession du départ. Depuis une dizaine d'années, les migrants haïtiens se déversent en Floride et dans les îles de la Caraïbe. Refoulés ou déportés vers Port-au-Prince, ils recommencent les démarches pour un nouveau voyage. On dirait que la volonté obstinée de partir ne supporte aucun questionnement et tente d'ignorer tous les obstacles. Ils sont déjà plus de 400 000 en République dominicaine, 25 000 aux Îles Bahamas ; 70 000 *boat-people* sont déjà parvenus à Miami, aux États-Unis. Chacun de ces pays cherche à protéger ses frontières de cette invasion. L'ampleur de ce phénomène commence à être connue, mais sur les causes exactes de cette migration massive ou de cette fuite accélérée, toutes les analyses sont encore hésitantes.

Pour le sens commun, Haïti étant le pays le plus pauvre de l'Amérique centrale, avec un revenu annuel de 60 dollars par tête pour 61% de la population, la situation économique serait donc la vraie cause de la migration haïtienne. Mais cette explication laisse perplexe, dès qu'on pense aux conditions elles-mêmes du départ d'Haïti - des voiliers de fortune exposés à des naufrages qui se soldent bon an mal an par des centaines de victimes -, ou aux conditions d'accueil - des camps

de détention dressés en Floride ou à Porto Rico, ou le néo-esclavage de Santo Domingo.

De son côté, à la fin de sa monumentale étude *Peasants and Poverty : A Study of Haïti*, Mats Lundhal parle de « la fatale combinaison du politique et de l'économique qui tue lentement la paysannerie haïtienne ⁸ ». Mais, pour lui, la migration massive est avant tout un « résultat de la pauvreté ⁹ ».

Comment donc évaluer le poids du politique dans une émigration qui réclame d'abord du travail ? Ou, si l'on veut, comment dépasser une analyse faite en termes strictement économiques de cette migration ? Divers obstacles se présentent effectivement ; on commencera ici par examiner deux d'entre eux.

— Tout d'abord, on admet volontiers que des intellectuels et des cadres puissent passer pour des réfugiés politiques, mais pas des masses entières d'ouvriers, de paysans, de petits commerçants, analphabètes de surcroît. Le domaine du politique est censément réservé à ceux à qui on a déjà reconnu le droit à la parole. Sans être passives, les masses - c'est du moins l'opinion commune - ne peuvent avoir l'initiative de la contestation. De fait, pendant longtemps, les paysans haïtiens semblent avoir fui par tous les moyens le contact avec les autorités, et n'ont jamais disposé de canaux officiels d'expression. Seuls des intellectuels, parlant français, seraient réellement capables de produire une critique ouverte du régime politique, et donc de courir le risque d'une persécution.

Pourtant, qui songerait à nier que les paysans italiens en fuite devant le fascisme de Mussolini dans les années 1930 émigraient d'abord pour des raisons politiques ? Dans le cas d'Haïti, il serait faux de restreindre l'action terroriste des corps de répression créés par le duvaliérisme aux seuls milieux urbains. Car c'est dans toutes les campagnes que cette action se fait sentir, d'après le témoignage des paysans eux-mêmes, et aussi de tous les observateurs qui ont pris la peine de parcourir le pays pour saisir les pratiques du régime politique.

⁸ Mats LUNDHAL, *Peasants and Poverty : A Study of Haïti*, Croom Helm, London, 1979, p. 638.

⁹ *Ibid*, p. 623 sq. : « Migration : A Result of Poverty ».

— Rares sont les paysans ou les sous-prolétaires urbains émigrés qui acceptent spontanément de faire état des raisons politiques de leur départ d'Haïti. « Je vais à l'étranger pour chercher du travail. En Haïti, je ne faisais rien, je ne pouvais pas nourrir ma famille, ni envoyer les enfants à l'école. » C'est ainsi, que tous les Haïtiens à l'étranger commencent par s'exprimer. Les allusions au politique sont plutôt inexistantes, ou laconiques, et de toute façon elles ne sont faites qu'à la fin du récit sur les causes du départ. C'est que, pour l'immigré haïtien - même intellectuel -, la politique représente encore un tabou tant qu'un climat de confiance n'est pas instauré avec l'interlocuteur. Plus de vingt ans d'une dictature impitoyable ne s'effacent pas du jour au lendemain dans l'imaginaire de l'immigré : il continue à croire à la présence d'espions de la dictature un peu partout à l'étranger : polices étrangères ou agents de la C.I.A. le poussent à une prudence bien souvent justifiée. Tout se passe comme si le travailleur haïtien en exil s'efforçait de protéger les membres de sa famille encore sur place à Haïti, c'est-à-dire de leur éviter des représailles possibles, quand il ne pense pas revenir au pays dans un proche avenir. En outre, se reconnaître réfugié politique c'est, du moins d'après une « croyance » répandue dans les masses haïtiennes, accepter de rompre les amarres avec sa famille. Une demande d'asile politique apparaît à la limite comme un processus de rupture culturelle au cours duquel on s'engage dans une individualisation toujours tenue pour dangereuse. Même installé confortablement à l'étranger, on espère secrètement revenir en Haïti, ne serait-ce que dans l'intention d'offrir des « actions de grâces » à ses esprits vodous protecteurs - les Iwa - et à ses morts, tous également membres (invisibles) de sa famille : la demande d'asile politique représente pour l'arrivant une initiative risquant de mettre en péril sa relation organique avec l'univers de type clanique qui est le sien.

Si l'on essaie donc de tenir compte de toutes les données empiriques sur les conditions de départ, d'accueil et de vie des travailleurs haïtiens à l'étranger, fi convient d'abord de se défier de toute explication purement économique. Bien entendu, seule une analyse systématique du duvaliérisme sous tous ses aspects - politique, économique et idéologique - pourrait véritablement rendre compte de la complexité de cette migration. On se contentera ici de souligner les caractéristiques peu connues des pratiques de la dictature duvaliériste dans les milieux populaires en général et surtout dans les campagnes. Auparavant, un rappel de l'évolu-

tion de l'exode rural depuis le début du siècle permet de saisir la spécificité de la vague actuelle de migration.

Un rappel de l'évolution de la migration haïtienne

De 1912 à 1928, c'est-à-dire pendant la période de l'occupation américaine (qui s'étend de 1915 à 1934), des milliers de paysans, expropriés par l'envahisseur et soumis à la corvée, partent comme coupeurs de canne dans les plantations américaines de la République dominicaine et de Cuba. Un coup d'arrêt semble être marqué avec le massacre de 30 000 Haïtiens ordonné par le dictateur Trujillo à Santo Domingo en 1937.

Vers 1950, on parle de 19 000 Haïtiens encore présents en République dominicaine, mais, dès 1964, la population haïtienne y est évaluée à environ 60 000 et, en 1970, à 300 000 personnes ¹⁰. Du côté des Bahamas, entre 1950 et 1960, on assiste aussi à une augmentation considérable des immigrants haïtiens ; alors qu'on observait traditionnellement un simple va-et-vient de commerçants et de pêcheurs haïtiens du nord-ouest d'Haïti aux Bahamas, de 1960 à nos jours, il s'agit d'une véritable installation d'Haïtiens. En 1974, le gouverneur bahaméen estimait à plus de 30 000 la communauté haïtienne. Aux États-Unis même, vers les années 50, la présence haïtienne est pratiquement insignifiante. Vers les années 60 et 70, les travailleurs immigrants haïtiens sont au nombre de 200 000, mais les services de l'immigration ne peuvent déjà plus contrôler les arrivées. Les premiers *boat people* en direction de Miami se signalent dès 1972, et, de cette date à 1980, ils sont 70 000 à pénétrer en Floride dans les tragiques conditions que l'on sait.

Quant aux départements français de la Caraïbe, ils n'ont commencé à accueillir des Haïtiens qu'à partir de 1971 ; on le sait, maintenant, ces immigrants sont au moins 30 000. De la Guadeloupe ou de la Guyane, ils parviennent à déjouer tous les contrôles pour se rendre aux États-Unis ou en France. Les enquêtes récentes

¹⁰ On trouvera aussi quelques données empiriques sur la migration haïtienne dans Mats LUNDHAL, *ibid.*, p. 624-635, qui reconnaît qu'aucune analyse systématique des facteurs déterminants de cette migration n'a été faite.

menées sur les Haïtiens en France révèlent que 9 000 travailleurs haïtiens sont aujourd'hui installés dans la banlieue parisienne.

Enfin, l'étude de Paul Dejean ¹¹, responsable de la communauté haïtienne de Montréal, a montré que l'immigration au Canada ne commence vraiment que sous le régime de Duvalier.

Une première conclusion s'impose quant à ce gonflement récent, imprévu pour tous les pays d'accueil. On constate au moins une nette corrélation entre l'accroissement du taux de l'émigration et l'instauration du duvaliérisme. Bien entendu, les Haïtiens sont d'abord attirés par les États-Unis, où les chances de l'emploi sont tenues pour plus importantes. Mais, dans les autres régions de la Caraïbe, tout se passe comme si la communauté haïtienne avait le sentiment de se trouver en transit faute de pouvoir encore arriver à destination, c'est-à-dire à New York ou à Miami. En revanche, ce transit paraît bien long, et on peut estimer à environ un demi-million le nombre d'Haïtiens éparpillés dans les îles de la Caraïbe, de 1970 à nos jours. Il faudrait à cet égard comparer ce transit à la condition des centaines de milliers d'Haïtiens entassés dans les multiples bidonvilles de Port-au-Prince ou errant à travers la capitale, affamés et sans abri. En 1970, on prévoyait pour 1972 une augmentation de 15,8% de la population de Port-au-Prince, et qu'un taux record de 20% serait atteint seulement en 1982. Or ce seuil est franchi dès 1971.

N'est-on pas dès lors autorisé à parler non pas d'une émigration, mais d'une véritable fuite de la population haïtienne ? peut-être même d'une psychose collective ? Et, en toute rigueur, s'agirait-il seulement de fuir la misère ? Plus précisément, peut-on mettre sur le seul compte de la longue crise économique cette migration massive qui ne recule devant aucun obstacle ?

En réalité, les analyses systématiques de la crise économique en Haïti ne parviennent à elles seules à expliquer ni l'extrême misère des masses, ni l'exode vers l'étranger. G. Pierre-Charles, par exemple, écrit dans *Haïti : La crisis inintermittida - 1930-1975* : « Le régime de Duvalier.. stimula la dépression économique. »

¹¹ Paul DEJEAN, *les Haïtiens au Québec*, Presses universitaires du Québec, Montréal, 1978.

Et, plus loin : « Cette situation, renforcée par le phénomène de la terreur, donnait heu à l'exode massif vers l'étranger - plus de 500,000 personnes ¹². »

De même, Mats Lundhal, dans *Peasants and Poverty : A study of Haïti*, développe avec rigueur la thèse que le régime duvaliériste entretient un cercle vicieux de sous-développement dans les campagnes sur la base d'extorsions de toutes sortes, d'expropriations, de taxes multiples, ainsi que d'abandon systématique de tout programme social ou d'aide à l'amélioration de la production agricole, comme si la paysannerie représentait un monde de barbares à maintenir en dehors de toute préoccupation de changement. Mais, ce que précisément les analystes de la crise économique haïtienne n'ont pas cherché à évaluer, c'est le poids exact du régime politique dans la production du phénomène migratoire haïtien. Lundhal réussit cependant à bien montrer le rôle de tous les gouvernements, en particulier du duvaliérisme, dans le processus d'appauvrissement des campagnes, mais la causalité politique de l'émigration n'apparaît plus que de manière détournée. Or il est possible de sortir de ce flou sur les fondements de l'émigration en partant d'une réflexion sur les pratiques politiques du duvaliérisme dans les campagnes, dont on indiquera l'articulation avec la situation économique.

Les pratiques du duvaliérisme dans les campagnes

Reprenons tout d'abord le débat là où Mats Lundhal ¹³ l'a conduit, car son ouvrage a permis un progrès considérable dans la compréhension de la spécificité de

¹² Gérard PIERRE-CHARLES, *Haïti : La crisis ininterrumpida - 1930-1975*, Éd. Pérez, Casa de las Américas, La Habana, 1979, p. 57.

¹³ Un texte ronéoté de Mats LUNDHAL, « *Peasants, Governments and Technological Change in Haitian Agriculture* » (1980), met en relief avec beaucoup plus de précision le rôle du gouvernement haïtien dans la production de la misère dans les campagnes. Le système répressif articulé autour des figures du tonton-macoute, du chef de section, des députés (créatures du gouvernement), pousse le paysan à éprouver quelque défiance vis-à-vis de toute initiative du gouvernement en matière agricole. Pour LUNDHAL, le paysan haïtien a aujourd'hui de la peine à faire la distinction entre le percepteur de taxes et les tonton-macoutes, entre les agents du gouvernement en général et

l'économie haïtienne. Pour Lundhal, le régime des Duvalier a porté à son paroxysme la politique déjà menée par ses prédécesseurs de discrimination à l'encontre de la paysannerie, force principale du pays.

Cette politique semblerait dépendre de la structure même et de la finalité de l'État haïtien. Alors que l'État et, avec lui, la bourgeoisie commerciale tiraient l'essentiel de leurs bénéfices de la commercialisation des denrées agricoles d'exportation (en particulier le café), ils abandonnaient totalement la paysannerie à elle-même. Dans ce contexte, la subordination aux grandes métropoles étrangères devenait une nécessité¹⁴. Pour celles-ci, c'était là un cadeau inespéré : d'un côté, l'asphyxie de l'économie haïtienne servait à protéger les autres îles de la Caraïbe de la contagion nationaliste ; de l'autre, les campagnes devenaient un réservoir d'une main-d'œuvre bon marché, prête à se précipiter à la première occasion vers les plantations de canne des compagnies capitalistes à Santo Domingo ou à Cuba, et plus tard, vers les campagnes de la Floride ou les usines de New York.

Concrètement, comment se présente ce système discriminatoire à l'égard de la force principale du pays ?

Tout d'abord, il renvoie à des pratiques ressortissant à l'apartheid, c'est-à-dire à un mode d'exclusion et de marginalisation dans lequel on peut lire en filigrane la reprise des agissements qui ont eu cours dans la société esclavagiste. Rappelons sommairement les manifestations de cette discrimination, d'abord repérables dans la scolarisation ; on voit s'orienter vers la ville l'essentiel du budget de l'éducation nationale : on compte 1500 écoles urbaines contre 500 écoles rurales, alors que la campagne comprend 80% de la population totale. Remarquons en outre que seul le créole est connu à la campagne, alors que le français est encore la langue officielle dans toutes les écoles (les dernières mesures prises par le gouvernement pour l'utilisation possible du créole dans les trois premières classes ne sont appuyées par aucune action de propagande) et dans l'administration. Par ailleurs, au

les animateurs ruraux. Les pressions politiques accrues sur les campagnes ont fini par rendre impossible le repli traditionnel des paysans sur eux-mêmes.

¹⁴ Dans son ouvrage, *Les racines du sous-développement en Haïti*, Imprimerie H. Deschamps, Port-au-Prince, 1979, Benoît JOACHIM montre justement comment même le nationalisme des théoriciens haïtiens de la fin du XIXe siècle était problématique.

chef de la -section rurale se trouve confié un triple pouvoir : juridique, administratif et militaire, de sorte que le contrôle sévère en vigueur à l'époque de l'esclavage s'exerce encore sur la population rurale, pour l'enfermer sur elle-même et la rendre impuissante à défendre elle-même ses intérêts. Au sens strict, ces masses paysannes vivent plus sous un régime de « faveurs » que sous un régime de droits de l'homme. La domesticité, encore répandue dans les villes, est plus qu'un symbole : elle témoigne de la continuité des pratiques esclavagistes. Dans le même temps, en confinant à la campagne les pratiques du vodou (religion héritée de l'Afrique et de l'esclavage) à la campagne, on renforce la situation d'exclusion des masses paysannes : le vodou est toléré, mais la légalité appartient d'abord au christianisme (catholique et protestant).

Ce système discriminatoire, comme mode de fonctionnement de la société haïtienne, préexistait certes au régime duvaliériste. Mais, autrefois, les masses de paysans parcellaires pauvres et moyens parvenaient quelque peu à organiser une résistance, au moins passive, sur la base d'un repli sur elles-mêmes.

Ce repli, inauguré dès les premières années de l'indépendance (1804), popularise le modèle du marronnage pratiqué pendant l'esclavage. Les masses de nouveaux fibres refusent de se plier à la contrainte d'une production liée à l'exportation, à tel point qu'au milieu du XIXe siècle on a envisagé d'importer de la main-d'œuvre pour les campagnes. Une agriculture vivrière a été l'axe permanent de résistance, non sans difficultés. Il fallait squattériser des terres dans les régions montagneuses, dans l'absence totale de moyens d'irrigation. Sans titres de propriété, le paysan était soumis à des expropriations fréquentes de la part de notables ou de fonctionnaires, ainsi que de grands commerçants-usuriers auprès desquels l'endettement était fréquent.

Ce qui frappe ici tout observateur, c'est d'une part la domination du capitalisme sur Haïti, et de l'autre la résistance permanente ¹⁵ de la paysannerie à son in-

¹⁵ Voir par exemple les enquêtes de Serge LAROSE, *L'exploitation agricole en Haïti*, Centre de recherches caraïbes, Fonds Saint-Jacques-Martinique, 1976 ; et plus récemment les travaux des chercheurs de Salagnac : « Héritage foncier et indivision en Haïti », dans *Recherches haïtiennes ; Espace rural et société agraire en transformation*, Institut français d'Haïti, Port-au-Prince, 1980 ; G. ANGLADE, « Commercialisation des produits agricoles et façonnement de l'espace haïtien », dans *Environnement caraïbe*, numéro spécial de la revue *Environnement africain*, Dakar, 1978 ; ainsi que le col-

tégration dans le capitalisme. Quant aux bénéficiaires du système économique (la bourgeoisie commerciale, l'État), plus le paysan se replie sur lui-même, comptant sur ses propres forces pour assurer la reproduction de sa force de travail, plus ils se démettent de toute obligation sociale. Il n'existe en Haïti ni allocations familiales, ni allocation-chômage, et les services publics (éducation, santé) sont des bonnes œuvres concédées par l'État avec parcimonie. Même l'effort d'industrialisation, qui aurait pu contribuer à absorber la main-d'œuvre libérée des campagnes appauvries, est resté dérisoire. Durant les dix dernières années, l'implantation de petites industries de sous-traitance n'a produit que 50 000 emplois - pour un salaire qui ne s'élève pas à plus de 2 dollars pour 8 heures de travail ¹⁶ -, et, selon tous les organismes internationaux, ces petites industries n'ont eu aucun effet significatif sur l'état de l'économie nationale.

On peut dire que la société haïtienne est traversée par deux mouvements économiques dialectiquement opposés : à la domination capitaliste correspondent la résistance paysanne ou la conservation d'un mode de production domestique. Mais ces deux mouvements semblent approcher aujourd'hui de leur plus haut point de contradiction. D'un côté, la baisse de la production des denrées principales d'exportation apparaît comme une sanction dirigée aujourd'hui contre l'État haïtien ; de l'autre, la pression démographique sur des parcelles de terres devenues trop exigües, mais aussi le maintien du paysan dans des techniques agricoles arriérées et l'érosion des terres suscitent une famine chronique dans les campagnes.

En définitive, l'équilibre du système économique a fini par se rompre. Mais Duvalier, arrivant au pouvoir, ne se comportera pas en gérant d'une crise économique préexistante. S'il en avait été ainsi, Duvalier aurait réduit l'État au rôle d'épiphénomène, dépourvu de consistance propre et désarticulé par rapport à la

lectif *Working Papers in Haitian Society and Culture*, Sidney W. Mintz, Ed., Yale University, 1975, en particulier les p. 35-48 : « Haitian Social Structure in the Nineteenth Century » de Jean CASIMIR-LYAUTAUD.

¹⁶ Pierre-Philippe REY, *Capitalisme négrier*, Ed. Maspero, Paris, 1976, p. 66-67, souligne que la migration contribue à faire baisser le niveau de combativité des paysans et, « globalement, reste bien la récompense que le capitalisme reçoit par surcroît pour ses méfaits dans les campagnes ». Haïti n'étant plus qu'un réservoir de force de travail pour toutes les entreprises capitalistes de la Caraïbe et de l'Amérique du Nord, on peut comprendre l'intérêt réel - à long terme - qu'ont les gouvernements américain ou dominicain, par exemple, à la poursuite de la dictature héréditaire en Haïti.

structure de classe en Haïti. Or le pouvoir duvaliériste ¹⁷ a deux caractéristiques principales : il fait appel en premier lieu aux « classes moyennes » - fraction intellectuelle de la petite bourgeoisie - pour qu'elles bénéficient de leur part de richesses dans le secteur étatique ; ensuite, il pousse à son extrême limite la discrimination qui s'exerce traditionnellement à l'égard de la paysannerie. Concrètement, Duvalier se présente comme le « leader noir » qui apporte la solution magique à tous les problèmes sociaux par sa seule vertu de « Noir au pouvoir ». Ainsi, alors qu'au siècle passé la paysannerie était laissée à elle-même politiquement, elle se voit désormais contrainte de sortir de son repli traditionnel pour faire de son propre espace de vie l'espace même de l'État duvaliériste. » Toutes les institutions du pays (armée, police, Église, éducation, information, etc.) seront réorientées au service d'une seule cause : le maintien de Duvalier au pouvoir. Un nouveau corps parallèle de répression, désigné sous le nom de *tonton-macoutes*, est mis en place par Duvalier, en vue de réaliser la soumission du pays tout entier.

L'ordre social traditionnel va se refermer sur lui-même, face à une seule loi : celle du duvaliérisme, référence unique, seul point d'identification, qu'il devient impossible de contourner. D'où le nouveau dilemme posé pour chaque Haïtien : ou se fondre dans le nouveau système, en se proclamant duvaliériste, c'est-à-dire en fonctionnant comme tonton-macoute, ou simplement prendre le large. Mais, cette fois, au sens propre. Le duvaliérisme empiétant tout l'espace, la mer devient le dernier refuge. Pour la première fois en effet, le marronnage permanent à l'intérieur du pays est sommé de cesser. Concrètement, l'institution du tonton-macoutisme va s'insinuer dans tous les interstices de la vie sociale, pour signifier à chacun son appartenance à celui qui est désormais, à lui seul, tout le pays.

En chaque tonton-macoute se trouve à l'oeuvre un pouvoir qui ne se divise pas, mais qui se déploie en laissant apparaître un centre unique. Pour avoir le simple droit, ou plutôt la simple possibilité de survivre en Haïti, il faut faire allégeance explicite au duvaliérisme. C'est dire que, pour la majorité de la population, la vie est en sursis et que l'extermination devient la logique du nouveau système politique. Se mettre en dehors du duvaliérisme, c'est s'exposer à la mort (au droit de vie et de mort du tonton-macoute), à moins de s'échapper du pays. Dans tous

¹⁷ On peut se rapporter ici aux analyses que nous avons faites sur les appareils d'État en Haïti, et sur l'idéologie duvaliériste, dans : *Culture et Dictature - L'imaginaire sous contrôle*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1979.

les cas, celui qui pense à son indépendance face au régime est déjà travaillé par le désir de partir.

Dans l'impossibilité d'opérer un repli sur elle-même et de sauvegarder sa mise à l'abri vis-à-vis du système politique, la paysannerie accepte d'affronter toutes les humiliations à l'étranger... L'originalité du régime duvaliériste pourrait s'énoncer ainsi : avec lui, personne ne peut faire de la politique, mais tout le monde est contraint d'entrer dans la politique, car la politique est oeuvre duvaliériste, ou mieux le duvaliérisme est toute politique.

« *M-pa fê politik* » : « Je ne fais pas de politique », s'écrie-t-on parfois en Haïti pour dire qu'on fait comme tout le monde, qu'on reconnaît l'allégeance nécessaire de tout Haïtien vivant en Haïti au seul propriétaire du pays : Duvalier. Faire soi-même de la politique reviendrait à entrer dans la contestation du régime en vigueur. Le vocable de politique étant lui-même confisqué par le duvaliérisme, la politique est devenue un ordre tabou. Est-ce là exagérer l'importance de la sphère du politique ? C'est simplement souligner la forme totalitaire spécifique du duvaliérisme. Que se passe-t-il, par exemple, lors des fêtes duvaliéristes, dites « nationales » ? Tout refus de participation passe pour une désobéissance civique, une trahison du patriotisme : c'est ce que déclarait récemment l'archevêque de Port-au-Prince, Mgr Ligonde, dans une lettre aux prêtres des paroisses haïtiennes. Régulièrement, des bandes armées de tonton-macoutes sillonnent les campagnes et contraignent les paysans à se rendre en ville pour manifester¹, adhésion populaire au régime. On peut réquisitionner les services de n'importe qui pour des meetings, des fêtes duvaliéristes, ou même pour des luttes anti-rebelles. Ceux qui s'opposent à l'embrigadement et marronnent savent le risque qu'ils courent : ils peuvent être abattus sur-le-champ, sans autre forme de procès. De même, refuser d'entrer dans le corps des tonton-macoutes quand la demande expresse en est faite, c'est jeter le soupçon sur le bien-fondé de cette institution, et donc exprimer une indépendance coupable. Mais, par-dessus tout, arrestations ou exécutions, souvent dénuées de motif légal, au gré des humeurs de certains tonton-macoutes, se produisent pour attester qu'un seul ordre existe : l'ordre duvaliériste. Que je dispose à la campagne ou en ville d'un petit commerce florissant, de chances à la sous-loterie populaire (la borlette), de quelques carreaux de terre, je suis à la merci du premier tonton-macoute, qui peut m'exproprier ou m'extorquer de l'argent. Il faut comprendre en effet que 40% des fonds publics passent au service des instruments de répression

et que les soi-disant grands chefs tonton-macoutes - ils sont 40,000 d'après les déclarations officielles - se procurent leur propre salaire en saisissant, arme au poing, biens, femme et revenus de quiconque sera jugé a priori suspect de « faire de la politique ».

Dans ce contexte où l'économie nationale ne représente pas une préoccupation pour le régime, le vol et la corruption généralisée sont les modes ordinaires de fonctionnement du système. La mobilité sociale est rendue impossible, seuls ceux qui se soumettent au régime ont quelques chances de voir s'améliorer leur condition. Dès lors, le problème de la migration n'est pas seulement lié à la misère extrême des masses, mais d'abord à l'impossibilité de sortir - si peu que ce soit - de cette misère tout en restant en dehors du duvaliérisme. Le désespoir est d'autant plus total que le régime dictatorial s'est autoproclamé à vie et héréditaire. Ce blocage est projeté sur le futur : la présence d'un dictateur de vingt-cinq ans démontre au paysan qu'il n'y a plus, ni pour lui, ni pour sa descendance, aucune chance d'amélioration à l'intérieur d'Haïti. Ce paysan est donc acculé à prendre la fuite.

Dès les années 1960, une partie de la bourgeoisie s'oppose au régime et comprend donc qu'elle doit partir pour éviter les persécutions politiques. Les intellectuels et les cadres suivront de leur côté, mais leur départ est considéré pratiquement comme une grâce offerte par le dictateur ou, plus exactement,

comme un bon débarras. Vers les années 1970, la fraction de la bourgeoisie haïtienne en exil revient, accepte de se soumettre et se proclame duvaliériste. Le tonton-macoutisme veille désormais sur elle, et elle fait du macoutisme son propre instrument de « paix sociale ». C'est ainsi que plusieurs familles de la bourgeoisie sont aujourd'hui fort satisfaites de voir un des leurs sous l'uniforme du tonton-macoute : hors de Duvalier, pas d'enrichissement fabuleux et rapide. Il est symptomatique que les tentatives de contestation ouverte, apparues en Haïti de 1976 à 1979 à la faveur du thème des droits de l'homme lancé par Carter, aient d'abord consisté à proclamer une certaine « indépendance ». Dans certaines stations de radio, des éditorialistes commencent à se dire « indépendants ». La revue culturelle *Le petit samedi soir* se veut « indépendante » ; de même pour certains groupes d'artistes. Mais le régime rappelle rapidement sa nature totalitaire en proclamant à son tour « subversifs » tous les « indépendants » et en organisant les massives arrestations du 28 novembre 1980. La faveur ou la générosité du régime se donne à voir à nouveau dans l'autorisation de s'exiler accordée à quelques journalistes et

syndicalistes connus de l'opinion internationale. Des masses entières de paysans, alors qu'elles savent qu'à Santo Domingo un nouvel esclavage les attend dans les champs de canne, acceptent elles aussi l'offre de partir. Les trafics de visa ou de bateau vont se généraliser à travers tout le pays, l'obsession principale étant la quête d'une échappée hors de l'espace concentrationnaire que représente Haïti sous le duvaliérisme. « Monsieur le consul, vous étiez pour moi ma dernière chance de salut, la dernière branche à laquelle je pouvais m'accrocher. » C'est le langage du candidat au départ d'Haïti tel que Marie-Thérèse Colimon-Hall le reprend dans sa nouvelle : *Le chant des sirènes* ¹⁸.

En définitive, *la nature totalitaire du régime des Duvalier parvient à provoquer un état de persécution politique collective, puisque tout Haïtien est sommé tôt ou tard de s'avouer duvaliériste pour disposer du droit de vivre sur le sol d'Haïti*. Mais l'idée fondamentale du paysan haïtien qui s'échappe d'Haïti à n'importe quel prix semble être que Duvalier devra pourrir par lui-même et périr. Ainsi, en lui abandonnant l'espace d'Haïti, on amorce un nouveau marronnage, seul mode de protestation possible. Protestation sans doute fragile, mais qui vient interpellé toute l'opinion internationale sur le tragique de la situation haïtienne.

Aujourd'hui, dans l'impossibilité d'être accueillis aux États-Unis, les Haïtiens se réfugient dans la fuite pour la fuite. À l'extrême, c'est dans un va-et-vient continuel entre les îles qu'ils s'installent. Pourchassés à la Martinique, ils affluent ou plutôt refluent vers la Guadeloupe ; interdits aux Bahamas, ils se transforment en *boat-people* voguant vers Miami. De la Guyane, ils parviennent à partir clandestinement pour l'Europe. Aucune des humiliations subies en terre étrangère ne dissuade de reprendre cent fois le chemin de l'exil. À strictement parler, pour la migration haïtienne actuelle, le problème n'est pas d'abord d'émigrer, mais de fuir.

¹⁸ M.-Th. COLIMON-HALL, *Le chant des sirènes*, Ed. du Soleil, Port-au-Prince, 1979, Haïti, p. 9.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 3

Les intellectuels et la politique en Haïti

[Retour à la table des matières](#)

En 1978, paraît, à Port-au-Prince, une pièce de théâtre au titre évocateur : *Pèlin-Tèt (Piège pour la tête)*, de Frankétienne, que toute la critique haïtienne salue comme un événement à la fois intellectuel et politique ¹⁹. Deux personnages dans cette pièce : un travailleur haïtien immigré (Piram) et un intellectuel (Polidor),

¹⁹ *Pèlin-tèt* paraît à Port-au-Prince pendant une courte période dite de libéralisation de la dictature duvaliériste - de 1977 à 1980 - sous l'impulsion du thème « Droits de l'homme » lancé par Carter aux États-Unis. Diverses oeuvres littéraires et artistiques ont vu le jour à la même période, comme le premier roman en créole de Frankétienne, *Dezafi*, Port-au-Prince, Éd. Fardin, 1975 (traduit également en français par l'auteur : *Les affres du défi*, Éd. Fardin, 1979) ; le roman de Pierre CLITANDRE, *Cathédrale du mois d'août*, 1980, en rupture avec l'indigénisme et plus proche des écrivains latino-américains ; ou encore la diffusion des « lodians » de Maurice SIXTO ; une presse indépendante (*Le petit samedi soir*, Radio Haïti-Inter) donnait pour la première fois la parole aux gens du peuple. De même, dans la musique et la peinture, un nouveau tournant s'opérait... On pouvait ainsi parler d'une véritable « révolution culturelle en Haïti ». Une association des écrivains haïtiens naissait également. Mais la dictature devait instaurer une censure, sur le modèle de la Chambre de la culture de Goebbels, sur les productions culturelles et, en novembre 1980, organiser des arrestations massives et envoyer en exil la plupart des champions de cette révolution culturelle et de la lutte pour la démocratie en Haïti.

enfermés dans une chambre au sous-sol d'un immeuble à New York. Ensemble, ils entreprennent une mise en question réciproque de leurs conditions de vie, de leur position sociale, de leurs aspirations. Le succès de cette pièce qui a attiré plusieurs milliers de personnes, en particulier parmi les couches populaires de Port-au-Prince, ne provient, à mon avis, ni de l'emploi d'un créole truculent et à haute valeur littéraire, ni, non plus, du dessein de narguer le régime de Duvalier. Pour la première fois, on assiste plutôt en Haïti à l'une des charges les plus violentes contre les intellectuels et les travers de la société haïtienne, qui dépasse de loin la critique à la Balzac à laquelle nous avions habitués au début du siècle Justin Lhérisson, Fernand Hibbert ou Antoine Innocent²⁰. Les deux personnages mis en scène par Frankétienne ne sont pas ici un prétexte à satire politique. Le débat qui s'instaure entre eux nous est offert comme un paradigme de la vie sociale haïtienne. On ne sort pas, en effet, de cette pièce avec l'image de l'intellectuel chien de garde ou contestataire du pouvoir, mystificateur ou diffuseur des lumières. Ces oppositions, venues tout droit du concept d'idéologie, nous parlent toujours de ce que l'on sait déjà : de la neutralité suspecte de l'intellectuel, de sa prise de position en faveur de telle ou telle classe.

Pèlin-Tèt n'est pas la convocation de l'intellectuel devant un tribunal qui le désignera comme coupable ou qui lui confèrera la grâce de l'élu. Pour Frankétienne, le travailleur et l'intellectuel se présentent en Haïti unis dans un même refus. celui du réel haïtien. Ni l'un ni l'autre ne se trouve donc en situation d'élu. C'est dire que tous les schémas traditionnels d'explication des rapports entre l'intellectuel et la politique apparaissent comme suspects, et en tout cas insuffisants dans le débat qui oppose Piram. à Polidor.

PIRAM : « Nou minm intéléktyièl nèg sèvo gran Konoso ! Nou konn pousé moun fè tintin ! Nou palé bròdè, simin bèl fraz, détayé analiz logik, vidé diskou gramatikal zérofot. Min, fout tounè boulé-mwin ! Sa sèlman nou pròp. Parol kraponnay ! Maché zépòl krochi lan tout

²⁰ On peut repérer chez ces trois romanciers la mise en place de la première critique de l'intelligentsia ; en particulier, le célèbre roman de J. LHÉRISON, *La famille des pitite-caille* (1905), garde encore toute son actualité. Tous ces auteurs dénonçaient déjà l'importance de la « représentation » et du « simulacre » comme fondement des pratiques culturelles et politiques en Haïti.

lari ak youn chajé dokiman kanni ; yon vès kroké sou do-nou tout la sint jounin. Tikriktikrak : "Je demande la parole, je voudrais, j'estime que... et caetera." Nou pap lévé ni lou ni léjé. Nou p-ap fè anyin. Parol anpil. Parol van. Nou minn intéléktyèl ak politisyin la vil ki responsab dépi tan binbo tout dézagréman lobèy tchouboum lan péyi Dayiti. »

(« Nous autres intellectuels, nègres au niveau de grand connaisseur ! Vous savez pousser les gens à faire des bêtises ! Vous parlez avec pédanterie, vous servez de belles phrases, vous détaillez des analyses logiques, vous répandez des discours de grammaire sans aucune faute. Mais, que le tonnerre me tombe dessus ! c'est votre caractéristique essentielle ! Parole pour faire peur ! les épaules penchées à travers toutes les rues, une valise chargée de documents défraîchis, une veste suspendue à votre dos toute la sainte et bonne journée. Pour un rien : "Je demande la parole, je voudrais, j'estime que... et caetera." Vous ne soulevez aucune charge, ni lourde, ni légère. Vous ne faites rien. Parole en abondance, c'est vous les responsables, depuis les commencements immémoriaux, de tous les désordres, de tous les conflits et de tous les désastres au pays d'Haïti. »

Ou encore :

PIRAM : Nèg lesprit jodi, zotobré dinmin. »

(« Nègre d'esprit aujourd'hui. Autorité demain. »)

P : « Tanpéraman bay manti. Bay tèt-ou manti. Tronpé tèt-ou. Pran kaka poul jon zé. Ralé lalin ak soley, kotakot lan plat marasa. Mascarad pou chanjé vérité. Tou sa mamadi malouk. Abojo granfoma ap gayé tintin... »

(« L'habitude de mentir. De te mentir à toi-même. De t'induire en erreur. De prendre l'excrément des poules pour le jaune de l'œuf. De coucher côte à côte la lune et le soleil sur des plats jumeaux. Une mascarade pour déformer la vérité. Tout cela dénote une maladie débilite. Beaux parleurs aux grandes envolées, remuant du vent... »)²¹.

²¹ Trad. Michèle Montas, dans *Conjonction, revue franco-haïtienne*, Port-au-Prince, fév. 1979, no 141-142, p. 74.

PIRAM : « Anhan ! Pa gin plas lan lespri-ou pou sonjé mouch ak ravèt. Nannan sèvèl tro prop pou sonjé pil fatra ki badé lakou kay-nou. Min, gin plas pou sonjé bèl fraz rétorik filozofi djol pwinti. Pa gin plas lan kalbas tèt-ou pou sonjé maringwin, ak pinèz k-ap modé timoun sou nat. Min gin plas pou ranjé youn kolonn chéma démagoji... »

(« Ha ! Il n'y a pas de place dans ton esprit pour penser aux mouches et aux cafards. Ta matière grise est donc trop propre pour que tu te souviennes des piles de fatras qui s'amoncellent pêle-mêle dans les moindres recoins de nos cours. Mais il y a de la place pour les belles phrases de rhétorique et de philosophie avec la bouche en cul-de-poule. Il n'y a pas de place dans la calebasse de la tête pour évoquer les maringouins et les punaises qui piquent les enfants sur les nattes. Mais il y a de la place pour classer de multiples schémas démagogiques... ») ²².

On peut résumer en trois points les reproches adressés par Piram à Polidor, à travers ces extraits de *Pèlin-Tèt* :

- l'intellectuel haïtien, tel qu'il est décrit par Piram, n'est d'abord ni à droite ni à gauche. Il est essentiellement un comédien. Un prestidigitateur. L'homme de la rhétorique, de la magie des belles phrases. La responsabilité dans le désastre et la déchéance d'Haïti réside non pas dans les mensonges ou les demi-vérités qu'il profère, mais, dès le départ, dans ses « analyses logiques-grammaticales », c'est-à-dire dans ses performances dans l'utilisation de la langue française ;

- l'intellectuel haïtien comme *nèg lespri* est assuré de devenir un *zotobré*, c'est-à-dire un homme fort, puissant, que tout le monde est obligé de respecter ou de craindre. Le *zotobré* n'est pas nécessairement un politicien, mais son rapport à la politique n'est pas d'abord d'ordre instrumental : il lui est consubstantiel. Autrement dit, l'intellectuel haïtien n'apparaît pas comme un agent producteur ou reproducteur d'idéologies (bonnes ou mauvaises). Sa position reste en décalage par

²² Trad. Michèle Montas, *ibid.*

rapport au politicien, alors qu'il sollicite les mêmes attributs : savoir, reconnaissance sociale, pouvoir, distance vis-à-vis des masses ou du tout-venant ;

- l'intellectuel haïtien s'évertue systématiquement à éloigner de ses discours le réel haïtien. Son langage est d'autant plus pléthorique qu'il est vidé de ce réel. Il ne s'agit pas ici de mauvaise foi, ni même d'une incapacité accidentelle de s'ouvrir au réel haïtien. Il y va du réel même de l'intellectuel haïtien : il y aurait là comme un phénomène de disjonction. Il ne peut y avoir place dans l'esprit de Polidor, dit Piram, pour les mouches, les cafards, les moustiques, les fatras, bref pour tout ce qui permet de se retrouver face à face avec le réel haïtien. Les belles phrases de rhétorique ne sont proférées par l'intellectuel haïtien qu'en vue d'un exorcisme : *palé pwinti*, c'est l'effort accompli par l'intellectuel pour la prononciation des belles phrases françaises, c'est-à-dire pour la production de son éloignement par rapport au réel haïtien. La langue française ne vient pas ici en opposition à la langue créole, car on le sait, même dans l'emploi du créole on peut encore retrouver le *palé pwinti*. À la limite, celui qui devient intellectuel cesse en principe d'être haïtien : il a comme sauté la rampe ; il a subi une métamorphose : il appartient à l'autre monde, le seul vrai, le monde « blanc ».

Frankétienne pouvait se contenter de faire en creux l'apologie du travailleur haïtien. Non, avec une égale violence, Polidor parvient à mettre en pièces les affabulations de Piram. Piram, en effet, n'est pas moins comédien que Polidor, il n'est pas moins beau parleur, et son choix - se réfugier dans le rêve et l'imaginaire - témoigne aussi sans doute d'une impuissance foncière à affronter le réel haïtien. La maladie dont souffre Piram est finalement une maladie *malouk*, c'est-à-dire une maladie presque incurable.

La critique inaugurée par *Pèlin-Tèt* ne fait aucune concession : elle ne mène pas à une problématique de redressement ou de correction. Elle se contente de faire intervenir brutalement sur la scène les rapports sociaux masqués depuis toujours aux yeux mêmes des agents de ces rapports. Désormais, l'image de l'intellectuel haïtien a subi de telles secousses qu'il est devenu impossible de faire l'économie de *Pèlin-Tèt* dans toute réflexion sur les rapports entre l'intellectuel et la politique en Haïti.

Saisir la spécificité de ce rapport dans le cadre du pays lui-même, affronter notre propre réel haïtien, c'est ce à quoi *Pèlin-Tèt* nous convie.

Mais, il y a quelque cinquante ans, Jean Price-Mars, dans un ouvrage célèbre, *Ainsi parla l'Oncle* * (1928), proposait déjà un vaste réexamen de la vie intellectuelle et de la société haïtienne, en invitant les écrivains à laisser entrer dans leurs oeuvres ce qu'il appelait le « parfum du terroir ». La rupture annoncée n'aura pourtant pas tout à fait eu lieu, pour n'avoir été posée à cette époque qu'en termes de contenu ²³ : simple appel à se détourner du « bovarysme collectif » pour parler « culture haïtienne ». La société haïtienne, disait-on alors, se prenait pour une société française, une sorte de France noire. Qu'on inverse désormais les termes et qu'on se recentre sur ses propres valeurs. C'était justement encore reculer le débat. Car il réside tout entier dans un problème de forme (et non d'abord de contenu), et il ne reçoit aucun éclairage avec une simple perspective idéologique : celle du choix nécessaire de l'intellectuel, qui doit servir soit la bourgeoisie, soit le prolétariat. Ce que nous donne à voir le rapport de l'intellectuel à la politique en Haïti, c'est toute l'histoire elle-même d'Haïti depuis l'indépendance, et plus exactement ce qui préside à tous les événements, à toutes les pratiques sociales et culturelles, autant qu'à la représentation de ces pratiques. Non que l'intellectuel soit responsable des événements et des pratiques qui se déroulent en Haïti, mais leur mode même de déroulement, ou si l'on veut le mode spécifique de fonctionnement de la société haïtienne, renvoie au mode spécifique des rapports entre l'intellectuel et la politique en Haïti.

On ne fera qu'ouvrir des pistes de discussion en examinant certaines caractéristiques principales de ces rapports.

* Ouvrage disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²³ On trouvera cependant un peu plus tard, au moins en filigrane, dans les autres ouvrages de Jean PRICE-MARS, par exemple : *Haïti et la République dominicaine* (1953), *Anténor Firmin* (ouvrage posthume, Port-au-Prince, Imp. du sém. adventiste, 1978), une interrogation constante sur le despotisme en Haïti et sur la faillite des intellectuels, qu'il faudrait encore méditer.

Le droit au pouvoir et le pouvoir de la couleur

Quand Beaubrun Ardouin, intellectuel et homme d'État, suggère dans ses *Études sur l'Histoire d'Haïti* (1853 et 1860), en 11 volumes, que seuls les mulâtres peuvent garantir la démocratie en Haïti, il n'aura fait que reprendre des idées dominantes pendant tout le premier demi-siècle de l'indépendance, dans les cercles de mulâtres, mais aussi à travers tous les pays occidentaux. Par définition, l'ancien esclave au pouvoir ne peut, disait-on, que produire un tyran, non pas parce qu'il est noir, mais parce qu'il n'est pas civilisé ou ne possède pas les insignes de la civilisation (confondue alors avec la civilisation française). Dans cette perspective, il ne reste plus qu'une possibilité pour s'assurer la légitimité de droit ai, pouvoir : devenir un intellectuel, donc accéder à la « culture ». Nous commençons ainsi à approcher peu à peu la genèse véritable des rapports entre l'intellectuel et la politique en Haïti.

Pour la longue période de production intellectuelle qui va de 1850 à 1933, les manuels de littérature haïtienne ont coutume de parler de la naissance d'une littérature nationale et patriotique, au sens où chaque écrivain haïtien se donne désormais pour mission d'avoir à défendre la nation contre ses détracteurs. Mais, justement, cette mission politique n'apparaît pas comme un accident de la condition de l'intellectuel haïtien. Car la question nationale haïtienne, du moins telle qu'elle est comprise par toutes les grandes puissances au XIXe siècle (y compris l'Église catholique), est un défi lancé à la « civilisation ». Il n'est pas prévu qu'un peuple noir (le mulâtre est perçu alors comme Nègre, sinon comme non-Blanc) puisse se gouverner lui-même, à moins qu'il ne fasse la preuve qu'il est parvenu au stade de « civilisé ». La politique haïtienne comme telle va ainsi se définir comme la démonstration de la civilisation en acte en Haïti. Autrement dit, Haïti devra être comme la France. Mais, en même temps, l'intellectuel sera l'illustration du « devenir civilisé » d'Haïti. Dès lors, la connivence entre intellectuel et politique devient essentielle. Les premières couches d'intellectuels produites par l'Église catholique, à laquelle un concordat établi en 1864 confie la tâche explicite de création d'une « élite » (par des écoles congréganistes : frères de l'Instruction chré-

tienne, pères du Saint-Esprit, soeurs de Saint-Joseph-de-Cluny), se déclarent elles-mêmes aptes au pouvoir. Le Noir, devenu intellectuel, n'a de cesse de détrôner le mulâtre du monopole du pouvoir. Toute la scène publique restera agitée pour longtemps par cette problématique. Les deux premiers partis politiques qui font alors leur apparition développent des thèses qui se rejoignent : le Parti libéral proclame que le pouvoir appartient aux plus capables. Tout le monde comprend qu'il s'agit des mulâtres déjà privilégiés intellectuellement (ils ont disposé très tôt des moyens de poursuivre en France des études). Mais des Noirs se retrouvent au sein de ce parti, dès lors qu'ils se considèrent comme des intellectuels. *Le Parti national* proclame de son côté que le pouvoir appartient au plus grand nombre, donc à des Noirs, représentants de la majorité du pays : il suffit que ces Noirs sachent parler au nom de cette majorité, c'est-à-dire, en dernière instance, qu'ils soient intellectuels.

On a eu trop souvent tendance à simplifier le problème de l'opposition de ces deux partis sur la base de l'idéologie de couleur (mulâtriste et noiriste). À la vérité, il recoupe une représentation beaucoup plus profonde des rapports entre la condition d'intellectuel et la vie politique en Haïti. D'un côté, l'intellectuel est perçu et se perçoit lui-même comme légitimé à la politique. Plus exactement, le pouvoir lui appartient de droit, en sorte que l'intellectuel n'est plus, dans ce contexte, un homme au service du pouvoir, ou un homme contre le pouvoir établi. *Seule l'ambition du pouvoir confère à l'intellectuel son essence véritable*. Mais, d'un autre côté, on aurait tort de conclure que la condition d'intellectuel ne puisse pas s'autonomiser au cours du XIXe siècle haïtien. Bien au contraire, il est essentiel qu'Haïti fournisse des intellectuels : ils sont la preuve des capacités de l'Haïtien, en particulier du Noir, ancien esclave, à être l'égal du Blanc. Parler de littérature nationale et patriotique ou de littérature tout court en Haïti, c'est indiquer une seule et même chose : l'intellectuel haïtien, par sa seule existence d'intellectuel, est censé détruire les thèses de l'inégalité raciale. A la limite, le contenu et la forme même de sa production littéraire passeront pour secondaires.

Pourtant, une vaste propagande orchestrée en Grande-Bretagne et en France, en particulier autour d'un ouvrage célèbre : *Haïti or the Black Republic*, de Spencer St John (1883), et d'un autre, intitulé : *L'empereur Soulouque et son empire*, de Gustave d'Alaux (1856), présente Haïti comme le pays du despotisme, des superstitions et du cannibalisme. Le racisme, accédant à cette époque au rang de

« théorie » scientifique, prenait volontiers pour cible la nation haïtienne, prématurément indépendante et devenue un mauvais exemple pour les autres pays de la Caraïbe. Une lutte antiraciste s'imposait, et les intellectuels haïtiens se trouvaient en première ligne de ce qu'ils appelaient justement la « défense et l'illustration de la race noire ».

En particulier, dans les œuvres de Demesvar Delorme (*Les théoriciens du pouvoir*, 1970), de Joseph-Louis Janvier (*Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti*, 1882), d'Anténor Firmin (*De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, 1995), de Hannibal Price (*De la réhabilitation de la race noire par la république d'Haïti*, 1900), ou encore de J.-N. Léger (*Haïti, son histoire et ses détracteurs*, 1907), on peut discerner l'esquisse d'une véritable anthropologie haïtienne, en réponse à l'idéologie raciste dominante en Europe. Mais cette anthropologie est restée encore prise au piège du racisme, et pas d'abord à cause du contenu de ses thèses (par exemple, la civilisation européenne est tenue pour le modèle et l'idéal de toute civilisation possible, ou encore seule l'adoption de la pensée libérale européenne²⁴ permettra le développement économique d'Haïti). Il ne suffira pas non plus de reprocher à ces auteurs d'avoir fait trop de concessions à l'impérialisme ou d'avoir été des nationalistes bourgeois²⁵.

²⁴ Voir par exemple les critiques de Patrick Bellegarde SMITH : « Haitian Social Thought in the Nineteenth Century : Class Formation and Westernization », dans *Caribbean Studies*, vol. 20, no 1, mars 1980, p. 5-33.

²⁵ Gil MARTINEZ, « De l'ambiguïté du nationalisme bourgeois », dans *Nouvelle Optique, recherches haïtiennes et caribéennes*, Montréal, janv.-mars 1973, no 9, p. 1-32, dénonce à juste titre bien des mythes sur le prétendu nationalisme des théoriciens haïtiens de la seconde moitié du XIXe siècle : mais, au niveau anthropologique, on ne peut déporter les théories actuelles vers le dispositif de pensée de ces auteurs haïtiens. Il leur fallait réellement répondre aux théories racistes dominantes. Firmin a réussi en grande partie. D'un autre côté, ils ne pouvaient pas ne pas subir l'influence des théories à la mode à cette époque, telles l'évolutionnisme et le positivisme. Une relecture critique de ces auteurs reste indispensable pour une sociologie actuelle des intellectuels haïtiens et de la culture. Mais cette re-lecture ne peut consister à condamner en bloc toutes les productions intellectuelles haïtiennes, ni non plus à faire leur apologie. Un effort remarquable d'une re-lecture critique, l'article d'Alain RAMIRE : « Idéologie et subversion chez les poètes de la Ronde », dans *Nouvelle optique* - janv.-mars 1972, p. 143-161. Cet article conteste une critique littéraire de la Ronde, basée sur la seule opposition évasion/haïtienneté, dans un milieu où le fait littéraire est conçu comme

Le débat est en vérité plus profond. Il y eut un véritable souci de montrer l'influence bénéfique de la révolution haïtienne pour l'ensemble du monde noir et des pays colonisés, et de consolider l'indépendance du pays, mise en danger par les théories racistes développées en Europe. L'ouvrage de Firmin a été la seule réplique scientifique ²⁶ aux thèses de Gobineau, et il a fallu un certain courage pour mettre en question toutes les autorités scientifiques en anthropologie, qui massivement croyaient en la supériorité « raciale » de l'Européen. Mais ce n'est là que s'engager dans un examen superficiel de cette anthropologie défensive haïtienne. Encore faut-il s'interroger sur les présupposés qui ont rendu possible l'avortement de cette anthropologie. Ainsi, quand Louis-Joseph Janvier souligne dans ses ouvrages qu'Haïti est sur la voie du progrès parce que s'y produit « une amélioration du type noir » au contact du « sang européen », que la langue française est « la seule en usage » en Haïti, que « toutes les vieilles danses africaines ont complètement disparu » ²⁷, il entend entreprendre par là une défense nationale et patriotique.

Tous les autres auteurs mentionnés plus haut ont repris pour l'essentiel les mêmes thèses. Ainsi, J.-N. Léger, en 1907, soutient, comme L.-J. Janvier, qu'il n'y a jamais eu de cannibalisme en Haïti :

« Il est bon de faire remarquer que, de toutes les Antilles, l'île connue aujourd'hui sous le nom d'Haïti est la seule où le cannibalisme n'a jamais existé. Avant l'arrivée de Colomb, les premiers habitants, dont les mœurs douces et paisibles sont bien connues de tous, redoutaient les insulaires voisins, les Caraïbes, qui étaient anthropophages ; ces derniers n'ont jamais réussi à s'établir à Quisqueya. »

l'« expression d'une nation indivise » (p. 146). L'auteur plaide aussi pour un regard sur l'oeuvre comme telle (dans sa relative autonomie), mais surtout pour un nouveau rapport de l'écrivain lui-même aux masses populaires.

²⁶ Dans son *Anténor Firmin* (Port-au-Prince, 1978), Jean PRICE-MARS, à propos de l'ouvrage *De l'égalité des races humaines*, demande de « s'incliner bien bas devant la perspicacité de ce géant de notre intellectualité », p. 150. De même, René DEPESTRE, dans *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Éd. Gallimard, 1981, voit en Firmin « un grand esprit..., sans doute l'intellectuel haïtien le plus avancé du XIXe siècle... », p. 192. Les mérites de Firmin ne doivent pas cependant faire obstacle à la critique nécessaire de son oeuvre, sous peine de répéter ses erreurs.

²⁷ L.-J. JANVIER, *Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti*, Paris, 1882, p. 18 et p. 27.

Ensuite, à propos du vodou :

« Le christianisme l'emporte partout ; et, s'il y a quelque part des adeptes de ce que l'on veut appeler le "vodou", ils doivent être comparativement peu nombreux... ²⁸ »

Cannibalisme, vodou, despotisme, ce ne seraient là que des calomnies lancées par les détracteurs racistes d'Haïti. Tous les auteurs haïtiens ont voulu réfuter ces thèses, mais en montrant que le christianisme et les Lumières sont déjà répandues à travers tout le pays, qui devient ainsi le lieu par excellence de réhabilitation de la « race noire ».

Mais, justement, cette réhabilitation se nomme « rachat », « rédemption », « délivrance » d'une tache tenue pour indélébile : l'esclavage. Ce rachat n'est pas d'abord l'œuvre des masses noires d'anciens esclaves, mais celle de leurs représentants : les héros (ceux qui ont accédé au pouvoir et sont devenus les nouveaux maîtres) et les intellectuels, c'est-à-dire ceux qui démontrent les capacités du Noir d'accéder aux Lumières, ou à l'espace même de fondation du pouvoir du maître (blanc). La production d'intellectuels par Haïti sauve Haïti, car la condition d'intellectuel est position de maîtrise, position qui ravit à l'ancienne condition d'esclave, qui réhabilite le Noir, qui rature l'histoire elle-même et permet de la remonter jusqu'à sa fondation. Atteindre une condition de virginité : la condition du maître, être capable de traiter d'égal à égal avec lui. Réaliser finalement un véritable palimpseste, tel semble être la tâche que se confie l'intellectuel haïtien. Et ce n'est pas sans un certain tragique. Dans ce contexte, le contenu des œuvres que toute la critique haïtienne de ce siècle s'acharne à évaluer ne livre guère - si ce n'est par allusion - le mode de rapport de l'intellectuel à la politique en Haïti, tel que du moins et l'intellectuel et le politicien haïtiens le comprennent.

Vers 1933 cependant, une nouvelle révision des rapports entre l'intellectuel et la politique s'inaugure en Haïti avec l'ouvrage de Duraciné Vaval : *Histoire de la littérature haïtienne ou l'âme noire*. On se rend compte finalement que, dans sa lutte pour le pouvoir, l'intellectuel haïtien échoue. Qu'un intellectuel comme Firmin n'ait pas pu devenir président de la République, cela a été vécu comme un traumatisme par toute une jeunesse intellectuelle qui l'admirait. De son exil (l'île

²⁸ J.-N. LÉGER, *Haïti, son histoire et ses détracteurs*, New York et Washington, The Neale Publishing Company, p. 345 et p. 357.

de Saint-Thomas), Firmin avait tenté en effet une invasion armée qui a été repoussée. Et le début du siècle a été marqué par l'accession à la présidence de vieux généraux ou d'hommes tenus pour illettrés, comme Antoine Simon. Comment donc surmonter la faillite politique des intellectuels ? Tel semble être l'arrière-fond d'un chapitre de l'ouvrage de Duraciné Vaval, intitulé : « Écrivains politiques et sociaux ».

Désormais, souligne-t-il, « ce ne sont pas les théoriciens, ce sont les hommes à sentiments qui exercent de l'influence sur la marche des affaires publiques ²⁹ ». L'auteur entend par là produire la critique de l'ouvrage de Delorme, *Les théoriciens au pouvoir*, mais il ne s'agit pas de contester la participation de l'intellectuel à la politique. Ce qui est plutôt suggéré, c'est la nécessité pour le théoricien de ne pas lutter avec des idées, et de se transformer en homme d'action. « Le monde se laisse conduire, dit encore l'auteur, par des forces obscures et mystérieuses : moeurs, préjugés, coutumes, et non pas par des théories ³⁰. » L'acte d'écriture doit alors se concevoir non comme un acte de littérature, mais comme un acte politique :

« Nos écrits divers sont plutôt des actes d'hommes que des oeuvres littéraires à proprement parler. L'Art ne vient pour nos écrivains qu'en fonction de la vie sociale. Notre littérature est une littérature d'affaires, si vous voulez... »

Exemples : l'acte de l'indépendance, le manifeste du roi Henri 1er à l'univers, sont, explique Vaval, « des textes qui étonnent le monde ».

« Les détracteurs naturels des Noirs restèrent confondus devant cette nouvelle preuve inattendue de l'égalité des races. »

Ou encore :

« La littérature, dans nos mains, devient une arme de défense et de propagande... Des revendications de la race noire ne trouvent de

²⁹ Duraciné VAVAL, Histoire de la littérature haïtienne ou l'âme noire, Port-au-Prince, 1933, p. 280.

Nous soulignons d'ores et déjà que cet ouvrage de Vaval eut probablement une influence considérable sur la pensée de François Duvalier. *Le problème des classes à travers l'histoire* s'appuie parfois explicitement sur Vaval.

³⁰ D. VAVAL, *ibid.*

protagonistes plus convaincus ni plus autorisés que parmi nous. Il ne s'agit pas tant pour les vôtres de ciseler, d'ajuster des phrases, que de travailler à l'avancement de notre démocratie attardée... »

Jamais n'aura donc été exprimée avec autant de clarté la définition de l'intellectuel en Haïti, comme position qui se suffit à elle-même :

« Chaque texte écrit par un Nègre ou un mulâtre fait diminuer chaque jour le nombre des détracteurs d'Haïti et ajoute au nombre de ceux qui sont convaincus de la capacité morale et intellectuelle des Noirs ³¹. »

Cette fois, on pourrait dire que l'œuvre importe, mais son contenu véritable, c'est l'action politique de rétablissement, de rachat de la race :

« Le véritable écrivain, quand il atteste par ses oeuvres le sentiment de sa race et de son milieu, s'impose comme la première autorité sociale de son peuple... L'homme de lettres assure à sa nation l'aurore du prestige spirituel ³². »

Ce sont ces mêmes idées que, quelques années plus tard, un certain François Duvalier développera de manière rigoureuse. Pour lui, production intellectuelle et activité politique sont réversibles, mais l'une contient l'autre. Vocation à la politique, droit à la politique, c'est le sens de la position d'intellectuel. L'œuvre, ce n'est pas l'écriture, mais l'action, le mouvement de rachat - en soi-même - de la race noire. Mouvement d'introduction dans l'espace fondateur du pouvoir du maître blanc. On connaît la suite de l'histoire : Duvalier, intellectuel noir au pouvoir, c'est le Nègre devenu à son tour rigoureusement et absolument maître.

Mais, au plus fort de sa carrière politique, Duvalier se donnera en même temps comme préoccupation principale (à côté de celle de se maintenir au pouvoir) la publication de ses « Oeuvres essentielles », dont il organise lui-même la distribution dans les écoles. Était-ce là démagogie politique ? Désir de répandre une doctrine politique ? C'est l'écriture en elle-même qui paraît lourde de significations en Haïti. Toutefois, on se demandera plutôt ici dans quelle mesure l'oralité, qui reste dominante dans le pays, n'a pas des effets inattendus sur les rapports de l'écrivain à l'écriture.

³¹ D. VAVAL, *ibid.*, p. 476 et p. 477.

³² D. VAVAL, *ibid.*, p. 284.

L'ordre du soupçon

On a voulu récemment reconnaître dans la domination de l'oralité une spécificité culturelle digne de respect. L'« oralité » serait une marque de la société haïtienne, mais elle n'en constitue pas moins un univers piégé. L'oralité présuppose en effet un rapport de forces magique, auquel nul n'est censé échapper. C'est même dans son caractère pléthorique que la parole produit des effets inattendus et se montre en tout cas difficilement contrôlable. Certains politiciens haïtiens croient par exemple qu'en proclamant haut et fort l'importance de leurs troupes d'adhérents à l'intérieur comme à l'extérieur leur parti finira par être vraiment le plus fort. C'est que le réel importe peu. La règle du jeu est celle de la parole la plus bruyante et la plus vide. L'ordre du simulacre est ainsi consacré comme l'ordre haïtien par excellence. D'où la croyance que plus on ment, en politique, plus on est assuré de la victoire.

Mais le combat instauré sous l'égide de la parole - hors de toute autre règle du jeu - se déroule presque dans un corps à corps. On ne sait jamais d'où et quand peuvent venir les coups, en sorte qu'on vit à tous les instants sous le règne du soupçon.

Ainsi, l'intellectuel qui suit sa pente normale, qui consiste à devenir politicien, travaille d'abord à barrer la route à ses collègues et concurrents. Il croit que tous les regards sont braqués sur lui, que des rumeurs circulent autour de son nom ou de son parti, même s'il ne dispose d'aucun nom, d'aucun parti, d'aucune organisation véritable ni d'aucune idéologie. On a souvent parlé du caractère fantasque de nombre de chefs de « partis » d'opposition. En réalité, ils ne font que se plier à l'ordre-admis-du-simulacre. Dans ce contexte, plus l'intellectuel nie avoir des ambitions politiques, plus on pense qu'il les cache. Qu'il écrive ou qu'il parle, l'intellectuel haïtien se croit destiné par sa seule position (reconnue) d'intellectuel à un poste de ministre, sous quelque régime que ce soit. À vrai dire, la seule notoriété d'intellectuel - dans le milieu haïtien ou international - suffit à susciter la croyance de l'intellectuel en sa propre « présidentialité », même si l'individu ne dispose d'aucune compétence, même s'il n'a produit aucune œuvre politique. De toute façon, le contenu des discours et des écrits politiques ne comporte pour lui qu'une

valeur secondaire. Gislain Gouraige a été frappé de voir qu'il y avait beaucoup plus d'« héroïsme verbal » que d'« oeuvres politiques » en Haïti. Pourtant, entre 1888 et 1915, entre 1956 et 1957, et de 1957 à nos jours, le nombre de « présidentiables » parmi les intellectuels haïtiens n'a jamais cessé d'augmenter.

Fort de cette constatation, Duvalier, dès les premières années de sa présidence, s'est dépêché d'organiser lui-même l'exode des intellectuels. S'il s'entourait de quelques-uns d'entre eux, ce n'était jamais pour longtemps. Ils devaient s'attendre à être tôt ou tard persécutés par le régime, car les accoutumer à des positions de pouvoir, c'était, selon Duvalier, aiguïser en eux le désir de la présidence. Était-ce là l'expression d'une peur ou d'une haine des intellectuels, comme c'est souvent le cas dans les régimes de dictature ? Plus profondément, chez Duvalier fonctionnait la croyance que lui-même réalisait en fin de compte l'essence de l'intellectuel haïtien, au sens où toute l'histoire du pays (de l'indépendance à nos jours), comme l'histoire de la production d'intellectuels, culminait en lui. Toute autre position d'intellectuel ne trouvait de justification que dans la participation à cette essence d'intellectuel haïtien qu'il représentait. Mais en décidant ainsi du sort des intellectuels, Duvalier prenait appui sur une appréhension - déjà - populaire des rapports entre l'intellectuel et la politique en Haïti.

Concrètement, dans la mesure où le désir de l'intellectuel est désir de la politique, être au pouvoir peut, à la limite, dispenser d'être intellectuel. Le pouvoir est la détente et l'apaisement de l'intellectuel. Cette hypothèse devrait nous rendre attentif au phénomène entre tous intrigant qu'est le surgissement de la figure du tonton-macoute en Haïti. Pour permettre la participation la plus sincère, la plus totale à son pouvoir, Duvalier, rappelons-le, offre en cadeau une arme à feu à des Haïtiens choisis dans toutes les couches sociales, et surtout chez les pseudo-intellectuels, les semi-lettrés ou analphabètes des bidonvilles, puis leur dit : « Allez, défendez ainsi le duvaliérisme. » On sait qu'avec l'arme à feu l'individu qui se voyait rejeté de certains milieux, de certaines institutions, de clubs appartenant aux « gens de bien » et « de société », s'accorde désormais tous les droits. L'arme à feu, qui d'ailleurs tue magiquement, c'est-à-dire tout de suite, confère tout aussi magiquement une position de reconnaissance sociale et de pouvoir inespérée. Le tonton-macoute est ainsi fibre de transgresser tous les interdits : à un certain moment, il a suffi d'être macoute pour entrer à l'école de médecine ou acquérir un

poste de professeur d'université. L'arme à feu, symbole de pouvoir, donne au macoute une représentation de soi comme pouvoir à l'état pur.

Mais l'intellectuel, lui aussi, est censé posséder une arme : l'arme de l'esprit, qui peut ouvrir magiquement toutes les portes. On peut déjà dire que, si demeure un décalage entre position de pouvoir et position d'intellectuel, une homologie structurale existe entre elles : toutes les deux opèrent magiquement.

En même temps, on sait que par la magie proprement dite, qui est l'utilisation de l'arme des esprits, on doit pouvoir accéder à n'importe quelle position désirée. L'individu qui passe facilement ses examens et ses diplômes, qui réussit socialement, c'est-à-dire qui « arrive », acquiert du pouvoir, et est toujours soupçonné d'être en connivence avec les esprits. Par-dessus tout, l'arme des esprits peut suppléer à la rareté de l'arme à feu ou à l'insuffisance intellectuelle. Ainsi, dans le cycle de contes Bouki et Malice, Malice sait que pour se présenter partout comme *nèg lespri*, il lui faut coûte que coûte utiliser l'arme de l'esprit. En définitive, l'homologie structurale existerait entre les trois catégories d'armes : l'arme de l'esprit, l'arme des esprits et l'arme à feu. La force de Duvalier semble consister à réaliser continuellement un cumul de ces trois armes. Ainsi, le concept de macoutisme, que Glissant emploie pour parler désormais des « divers modes de relation des élites aux masses ³³ » dans le Tiers monde, trouve en Haïti sa genèse véritable dans cette représentation des rapports étroits qui unissent les trois armes : de l'esprit, des esprits et du feu.

À cette étape de nos réflexions, il conviendrait de se demander si cette forme des rapports entre l'intellectuel et la politique en Haïti ne prend pas sa source en Europe même, qui a su, en particulier dès le XVIIIe siècle, tailler la figure de l'intellectuel, telle que nous la connaissons aujourd'hui. Prolongement du clerc du Moyen Age, la fonction intellectuelle s'est vue dépositaire d'un pouvoir directement politique. Dès lors en effet que l'autorité divine se déplace et se transforme en autorité de l'État, il a fallu la médiation d'un corps d'intellectuels ³⁴, dont la

³³ Édouard GLISSANT, *Le discours antillais*, Paris, Éd. du Seuil, 1981, p. 217-218.

³⁴ Régis DEBRAY a tenté d'aborder de front ce problème dans ses trois derniers ouvrages : *Le scribe*, Paris, Éd. Grasset ; *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, Éd. Ramsay ; et surtout *Critique de la raison politique*, Éd. Gallimard, 1981, dans lequel il propose une critique du concept d'idéologie -

vocation est d'assurer le règne de la raison, de diffuser les Lumières, seules capables de mettre fin aux oppressions et aux souffrances de l'homme, causées par l'erreur et l'ignorance.

Dans cette perspective, le savoir apparaît comme moyen de réforme sociale et se comprend toujours dans son rapport au politique. Mais si, comme on l'a vu au XVIIIe siècle, pouvoir et savoir sur le pouvoir ³⁵ sont liés, la fonction d'intellectuel devient dangereuse : elle peut être désormais rendue responsable à son tour de toutes les oppressions. De la sorte, cette fonction oscille constamment entre celle de juge et celle d'accusé. Mais, surtout depuis Marx, la condition d'intellectuel, comme la sociologie elle-même des intellectuels, subit une crise à la mesure de l'espoir déçu que représente aujourd'hui la pensée des Lumières. Le pessimisme exprime par exemple par les théoriciens critiques de l'École de Francfort ³⁶, dans leurs analyses des phénomènes comme le fascisme et le stalinisme, semble justement parti d'une réflexion sur les Lumières et donc sur l'histoire même des intellectuels modernes. On sait que l'autocritique n'en est encore qu'à ses débuts, mais, dans le Tiers monde, les rapports entre l'intellectuel et la politique pourraient être - mais sous une forme paroxystique - les mêmes qu'en Occident. Dans ce cas, une véritable sociologie des intellectuels dans le Tiers monde aboutirait à une impasse, si elle devait laisser de côté le rôle critique à *l'Aujkärung* qui conti-

mot passe-partout -, qui, selon lui, vient embrouiller davantage la recherche sur la condition de l'intellectuel.

³⁵ Une réflexion critique sur le rapport entre pouvoir et savoir a été développée par Rousseau, voir *Le contrat social*, Livre I, Préambule : « On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire, je le ferais ou je me tairais » (cit. par G. BENREKASSA, dans son ouvrage, *Le concentrique et l'excentrique : Marges des Lumières*, Paris, Éd. Payot, 1980, p. 137. L'ouvrage porte également en sous-titre : *Pour une histoire contemporaine de l'idéologie des Lumières*, et examine avec rigueur les rapports entre le pouvoir et le savoir, tels que les Lumières l'instauraient au XVIIIe siècle.

Voir aussi, de Bronislaw BSCZKO : *Lumières de l'utopie*, Coll. « Critique de la politique », Paris, Payot, 1978.

³⁶ Nous ne pouvons que renvoyer ici aux travaux principaux de Habermas, Adorno et Horkheimer. Pour une introduction à leurs oeuvres, voir, de Martin JAY. *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'institut de recherches sociales (1923-1950)*, Paris, Payot, 1977.

nue à déterminer, mais à leur insu, les pratiques et les divers modes de relation des intellectuels du Tiers monde à la politique.

À vrai dire, déjà dans le cas d'Haïti, une critique des intellectuels a été inaugurée dès le début du siècle, avec justement les romans de Justin Lhérisson, de Fernand Hibbert, puis avec l'indigénisme, et enfin avec le marxisme (Roumain, Alexis, et bien d'autres). Mais, chaque fois, la critique des idées l'emporte sur celle de la forme des rapports entre l'intellectuel et la politique. Or cette critique, pour nécessaire qu'elle soit, rature la spécificité du champ intellectuel³⁷ en Haïti. Une perception confuse de cette spécificité semble cependant exister aujourd'hui chez certains intellectuels haïtiens, là où on les voit sombrer dans un nihilisme paralysant. Toute production écrite apparaît alors à l'avance frelatée ou suspecte, de sorte que l'imputation politique tient lieu de critique de la position de l'intellectuel comprise comme détachée ainsi de la société civile où, nous l'avons vu, elle trouve son ancrage. Le soupçon qui vise tout intellectuel quel qu'il soit finit par entraîner une démission devant le politique, et donc le maintien du système que pourtant l'on refuse. En chaque intellectuel comme en chaque leader politique, on ne voit plus se dresser que le fantôme de Duvalier. À chaque carrefour de la réflexion et de l'engagement, il serait là toujours-déjà envahissant, toujours-déjà menaçant. Du coup, on se rabat sur la critique vide des positions politiques présumées de l'intellectuel. En passant de la critique des idées à la critique de cette position politique, l'intellectuel haïtien d'aujourd'hui croit encore échapper à une réflexion sur l'écriture elle-même, et sur sa propre position d'intellectuel face aux masses. Mais il ne parvient qu'à reculer l'échéance de la confrontation avec le réel haïtien, et donc d'une critique de la forme même des rapports de l'intellectuel à la politique en Haïti. Dans *Vœu de voyage et intention romanesque*, Jean-Claude Fignolé tente l'inauguration d'une réflexion sur l'écriture en Haïti comme « déracinement » vers un ailleurs, illusion sur soi-même et les autres : « Je me cherche

³⁷ Nous avons bien conscience de n'avoir présenté ici qu'une introduction à une sociologie des intellectuels en Haïti. Et nous avons été plus soucieux de voir les problèmes en termes de structure, en laissant de côté bien souvent les exceptions. Nombre d'intellectuels haïtiens ont été victimes de la dictature actuelle (et des dictatures passées), pour avoir tenté de rompre avec l'ordre régnant du simulacre. Ils ne sauraient être rangés parmi les comédiens et les prestidigitateurs. Par ailleurs, nous avons l'intuition que, pour la production artistique haïtienne, il serait bien difficile de produire la même analyse.

dans un ailleurs, écrit-il, que je crois mien pour abriter les songes qui, en fait, appartiennent à d'autres ³⁸. »

Mais, comme Polidor, il semble reconnaître qu'il entreprend une expérience mortifère.

Pour ma part, je crois qu'en produisant ici ce texte, je n'échapperai guère tout d'abord à l'univers du soupçon : on ne réveille pas les diables sans courir le risque de les voir se retourner contre soi.

³⁸ *Vœu de voyage et intention romanesque*, de J.-C. FIGNOLÉ (Éd. Fardin, Port-au-Prince, 1978) est une critique décapante, agaçante parfois, mais salutaire. Elle a le mérite de porter l'interrogation sur les ruptures tentées par certains écrivains, sous l'angle même de leur rapport au réel haïtien. Pour Fig nolé, le *Dezafi* de Frankétienne est l'un des rares exemples d'une œuvre tout entière vouée à nous acheminer vers notre réel. Un autre texte de J.-C. FIGNOLÉ, « Sur la situation de l'écrivain haïtien », dans *Langaj*, vol. 1, no 2, avril 1980, soutient la thèse radicale d'une faillite des écrivains haïtiens. Voir là-dessus les nuances et les mises au point suggérées par Marie-José GLEMAUD, dans son article : « Pourquoi écrire ? Lettre ouverte à Jean-Claude Fig nolé » dans *Collectif-Paroles*, no 7, juillet-août 1980, p. 27-29.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 4

État et religion au XVIIe siècle face à l'esclavage

[Retour à la table des matières](#)

Assourdi par les canons des soldats français qui envahissaient la ville d'Iéna, Hegel se hâtait de voir dans Napoléon l'incarnation de l'« esprit du monde » et la destruction de l'armée prussienne comme le point culminant de l'histoire. Mais il ne savait pas qu'à la même époque un ancien esclave, nommé Toussaint Louverture, se dressait contre le même Napoléon et lançait la première révolution d'esclaves victorieuse. C'est paradoxalement Hegel qui a produit l'une des analyses les plus percutantes parmi celles dont on dispose encore aujourd'hui sur le rapport maître/esclave. *La phénoménologie de l'esprit* ignore Toussaint Louverture, mais suffira-t-il de la confronter avec une perspective historique concrète pour produire sa réfutation ? Mieux, l'histoire semble donner raison à Hegel, au moment où elle se déroule : la révolte anti-esclavagiste de Saint-Domingue, point culminant de toutes les révoltes d'esclaves dans le Nouveau Monde, donnera naissance à un État nègre., rapidement converti en empire. Dessalines, premier chef d'État d'Haïti, se fait sacrer empereur.

C'est que, dans cette lutte à mort entre le maître et l'esclave, l'État apparaît donc comme la seule médiation, la rédemption véritable pour l'un comme pour l'autre : la raison d'être de leur lutte, la raison tout court. L'évidence de l'État se donne pour Hegel dans la réalité même : elle est devenue plus forte que la preuve de l'exigence de Dieu selon saint Anselme. Dieu est mort, disait justement Hegel, et il n'a plus à être mis en doute. En l'État, l'universel en soi parvient à voir le jour³⁹. Il n'y a plus à penser les rapports entre la religion et l'État. La religion renvoie encore à l'opacité, l'imperfection, le doute, l'aliénation ; l'État a la transparence à soi. Impossible de le contourner. Perte de temps de lui opposer la moindre résistance. Car toute pensée sur (ou de) l'État, toute critique de l'État servirait encore l'État, puisqu'il est devenu comme l'équation de l'être et de Dieu, ce à partir de quoi, ce au milieu de quoi l'on pense et se meut.

En épilogue à son monumental ouvrage sur *L'esclavage à l'époque de la Révolution*, David Brion Davis esquisse une réflexion sur « Toussaint Louverture et la phénoménologie de l'esprit⁴⁰ » dans laquelle il propose un réexamen des analyses de Hegel, à cause du nouveau tournant qu'elles représenteraient dans la conscience éthique de l'humanité. Pour Davis, on a moins à réfuter Hegel qu'à approfondir son message, comme Marx et Freud l'avaient fait, dans la mesure où il a su partir du rapport maître/esclave pour penser toutes les formes possibles de domination physique et psychologique. Il nous semble plutôt que le phénomène esclavagiste comme tel disparaissait dans la théorie de Hegel pour être réemployé comme pure métaphore qui aide à mettre l'idée de l'État à l'abri de toute critique.

On peut se demander si les travaux d'anthropologie et de sociologie de l'État - rares, tout compte fait - ne se situent pas à l'intérieur de la problématique hégélienne (malgré leurs déclarations d'intention), dans la mesure où ils considèrent l'État comme une évidence donnée, et non comme un produit historique qui implique à l'échelle du monde une nouvelle signification du rapport à « l'autre ».

³⁹ HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, tr. J. HYPOLITE, Aubier, Éd. Montaigne, Paris 1941, t. II, p. 73 : « Le pouvoir de l'État réfléchi en soi-même, ou le fait qu'il est devenu esprit, ne signifie rien d'autre sinon qu'il est devenu moment de la conscience de soi... »

⁴⁰ David B. DAVIS, *The problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Cornell Univ, Press, Ithaca and London, 2e éd., 1976.

Celle-ci se donne à voir en gros plan dans l'esclavage, qui imposait à l'État et à la religion un redoutable face à face au XVIIIe siècle.

Hegel et le XVIIIe siècle : ou l'État comme fin de la religion

Hegel n'a pu produire sa théorie de l'État qu'adossé au XVIIIe siècle. Et ce ne sont pas les canons des soldats de Napoléon à Iéna qui l'ont surpris. C'est en effet au XVIIIe siècle que l'État va enfin se déployer de manière durable, au sens où il va se répandre partout et conquérir le monde entier, jusqu'à se donner pour l'ordre même de la raison et de la civilisation. On sait qu'il a existé en Italie du Nord, dès le XVe siècle, des petits États-cités séculiers, émancipés de la vision féodale, et qui ont permis déjà à Machiavel de montrer comment la politique a ses lois propres et n'est pas soumise aux intérêts de la religion. Mais il a fallu les rivalités entre États, suscitées au XVIIIe siècle par les territoires récemment découverts dans le Nouveau Monde, pour pousser à la constitution de nouvelles théories et pratiques politiques dans lesquelles la religion est systématiquement détrônée. Là où l'Espagne des Habsbourg fait appel au pape pour avaliser son droit de premier occupant, la France des Bourbons s'engage dans une perspective politique rigoureusement commandée par l'intérêt national⁴¹. Ainsi, en soutenant qu'avec l'État (moderne) on ne peut plus parler de la religion qu'au passé, Hegel achève de consacrer ce qui, en fait, dès le XVIIIe siècle, se met en place dans le processus de conquête du monde qu'implique l'esclavage en Amérique. L'État n'est pour Hegel la fin véritable de la religion que parce qu'il se présente en même temps comme sa réalisation la plus parfaite⁴², c'est-à-dire son universalisation réelle, ou encore l'irréversibilité de la conquête du monde par la raison.

⁴¹ Voir l'excellent article « L'État et la politique de Renaissance à la Révolution française. Un processus de sécularisation », de Hans BORNEWASSER, dans *Concilium*, revue internationale de théologie, no 47, 1969, p. 65-80, éd. Mame, Tours-Paris-Rome.

⁴² HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, tr. A. Kaan, Gallimard, 1940, p. 284 sq., puis p. 286, sur les rapports entre l'État et la religion : « L'État est la volonté divine comme esprit présent ou actuel qui se développe dans la formation et l'organisation d'un monde. » Voir les pages de Henri LEFÈB-

Depuis le XVII^e siècle, l'État est devenu, de manière plus nette, la marque de civilisation, ce qui permet à l'homme de sortir de la nature, de l'animalité. Il n'y a pas si longtemps, effectivement, des anthropologues se sentaient encore obligés de montrer - à grand renfort d'arguments ou d'acrobaties - que les peuples non occidentaux, c'est-à-dire non modernes, ne sont pas « sans foi ni loi », mais qu'ils ont pu accéder au monothéisme ou qu'ils ont disposé d'un système étatique quelconque, même s'il était despotique. Dans tous les cas, si la preuve formelle ne pouvait être fournie, on dégageait les pierres d'attente du monothéisme et de l'État ⁴³, on découvrait que l'aspiration à l'État existait, guettant le bon moment pour se réaliser. Penser en dehors de l'État ou contre l'État est devenu contradictoire avec le fait même de penser. L'État, propriété de l'Occident, plus précisément de la modernité, s'est fait coextensif au monde. Le XVII^e siècle semble le donner à penser aussi, puisque les théories de l'État qui s'élaborent partent de la prise en compte des réalités dominantes, visibles, irréfutables. Mais au moment où se produit l'avènement de l'État, l'esclavage bat son plein dans les Amériques. Peut-on dire que l'appréhension de ce phénomène au XVII^e siècle nous éclaire quelque peu sur la nature de l'État ? L'esclavage, premier pas de la colonisation et mode de conquête du monde, ou, si l'on veut, base de réalisation de la modernité, est-il objet de pensée dans le cadre des théories de l'État ? Mais ces questions elles-mêmes ne paraissent-elles pas insolites pour le XVII^e siècle ? Et pour aujourd'hui même ne paraissent-elles pas futiles ? Car, l'esclavage, problème économique, à ranger sous la rubrique de l'accumulation primitive, n'aurait rien à voir avec la construction de l'État. Celle-ci s'opérerait en Occident, puis se projetterait ailleurs. Tel est le point de vue du sens commun, qui ne peut se résoudre à envisager la possibilité pour l'État moderne de se dresser dans la pratique et dans la théorie, essentiellement dans un rapport avec l'« autre ». La pensée de l'État, au moment de la conquête du monde par l'Occident, c'est la pensée que rien ne peut exister en dehors de lui et à côté de lui : la pensée de l'indivision, la pensée de l'Un. C'est aussi sans doute sa force d'attraction, auprès de l'« autre », de celui qui se rebelle-

VRE à propos des liens entre l'État et la raison dans le monde moderne, dans *De l'État - L'État dans le monde moderne*, 10/18, Union générale d'éditions, Paris, 1976.

⁴³ Problématique critiquée par Pierre CLASTRES, *La société contre l'État*, Éd. de Minuit, Paris, 1974.

rait à l'intégration, jusqu'à voir sa perte, sa déchéance vers la barbarie, une fois ravi à la domination de l'État.

En partant de l'expérience esclavagiste au XVIIe siècle, on se bornera à indiquer quelques pistes de réflexions susceptibles de faire progresser la reconstruction théorique des rapports entre État et religion, à cette époque. Reconstruction qui s'avère nécessaire pour produire une anthropologie critique de l'État.

L'État et le déploiement de l'économie-monde

L'ouvrage récent de I. Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*⁴⁴, a l'avantage de lancer directement le débat sur la nature de l'État dans le cadre de l'évolution d'un ordre économique mondial dont la Méditerranée est alors à bien des égards le centre. Pour lui, c'est le développement d'une économie-monde qui provoque le centralisme étatique, à un niveau jamais atteint auparavant. Décisions politiques et décisions économiques sont devenues inséparables, et l'on ne voit pas sur quelles bases se sont fondés tant d'économistes pour définir le capitalisme comme un système qui repose sur la non-ingérence de l'État dans les affaires économiques. La position de Wallerstein nous intéresse ici à plus d'un titre : il voit dans l'État le « révélateur⁴⁵ » de cette économie-monde qui se déploie, il s'interroge sur la nouveauté et le rôle de l'esclavage à cette époque, là où il considère l'État comme indispensable au contrôle du marché du travail. Pour lui, si dès le XVIe siècle l'économie-monde se fonde sur le mode de production capitaliste, celui-ci ne peut encore s'avouer comme tel, et seul l'étatisme et la raison d'État constituent l'idéologie dominante⁴⁶. Mais l'auteur reconnaît qu'il s'en-

⁴⁴ Immanuel WALLERSTEIN, *Capitalisme et économie-monde, 1450-1560*, Flammarion, Paris, 1980.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 281. Voir la conclusion ch. VII, « Reprise théorique », p. 311 sq. ; et p. 124 : « Le point de vue que nous défendons ici est que le développement d'États puissants dans les zones centrales du monde européen est un élément essentiel du capitalisme moderne. ».

⁴⁶ *Ibid.*, p. 65. « C'est au XVIe siècle que se constitua une économie-monde fondée sur le mode de production capitaliste. Si tant est qu'une idéologie prévalût à l'époque, c'était celle de l'étatisme, de la raison d'État. »

gage dans un problème inextricable. On ne peut déterminer, dit-il, le rôle exact de l'aristocratie ; et sur le rôle de l'Église, il n'a pu rester que dans le flou. Par exemple, la thèse de Weber sur le rapport entre le protestantisme et l'expansion du capitalisme pourrait être appliquée à l'Église catholique, autrement dit, l'identification entre le protestantisme et les forces favorables à l'expansion du capitalisme ne serait qu'accidentelle ⁴⁷.

Ces hésitations et imprécisions de l'auteur prennent, en fait, leurs racines dans un malentendu auquel il n'a pu échapper, à savoir que l'étatisme et la raison d'État seraient déjà dominants au XVI^e siècle. Or, avec une telle perspective, on ne peut que piétiner et tourner en rond autour du problème : « Sur la définition de ce rôle de l'État, écrit-il, sur la question de savoir de qui l'État fut l'agent et dans quelle mesure on peut penser qu'il constitua une force autonome, aucun consensus n'existe ⁴⁸. » Et pour cause, car, au XVI^e siècle, les jeux ne sont pas encore faits. Cependant, tout se passe comme si seulement un dispositif était progressivement mis en place, qui n'aura ses effets réels qu'au XVII^e siècle. Wallerstein s'en doute quelque peu, à partir même des données qu'il brasse : « Au XVI^e siècle, on peut, tout au plus, parler d'un "fiscalisme" d'État ou d'un "mercantilisme précoce". Mais, à partir de 1650, environ, les États occidentaux s'engageront dans une politique mercantiliste pour renforcer encore leur poids relatif au sein de l'économie-monde ⁴⁹. »

Comment justifier ce concept de « mercantilisme précoce » ? Comment parler aussi du « poids relatif » des États au sein de l'économie-monde, alors qu'on vient de prouver que, dès le XVI^e siècle, les maîtres de l'appareil étatique utilisent quatre mécanismes : bureaucratisation, monopolisation de la force, affirmation de la légitimité du pouvoir et homogénéisation de la communauté de leurs sujets ⁵⁰ ?

Deux raisons au moins sont à mettre au compte de l'impasse dans laquelle Wallerstein s'est engagé, en dépit de l'intérêt de sa thèse sur l'économie-monde. La première est qu'il évacue la problématique des théories élaborées sur l'État au XVII^e siècle, la seconde est que, tout en faisant de l'État le révélateur de cette

⁴⁷ Ibid, p. 142 sq.

⁴⁸ Ibid., p. 145.

⁴⁹ Ibid., p. 281.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 126 ss.

économie/ monde qui se développe, il ne voit pas que le phénomène esclavagiste, dans sa nouveauté, est, lui, révélateur de l'État. On ne peut juxtaposer le travail libre, le servage et l'esclavage comme différents modes d'organisation du travail, en fonction de chaque type de production, et déclarer tout de suite après que « les modes de contrôle du travail influencent profondément le système politique et, en particulier, la puissance de l'appareil étatique ⁵¹. » Curieusement, au moment où le problème du rôle possible de l'esclavage dans la construction de l'État est perçu, il est dilué, sinon contourné. Or l'esclavage pose bien un problème spécifique, au niveau de la théorie du droit comme de l'État. Mais essayons d'abord de préciser nos objections contre l'hypothèse de l'étatisme et de la raison d'État au XVI^e siècle.

Si l'on peut soutenir que l'ordre médiéval est cassé par le seul fait du protestantisme, il reste difficile de parler de son écroulement total dans les mentalités. La lutte des consciences montre que les jeux ne sont pas faits. L'acharnement à nettoyer l'Occident de la sorcellerie est une tentative d'instauration définitive de l'ordre de la raison, une tâche d'unification de la société, indispensable à l'État pour se réaliser comme tel. Mais, à cette époque, au XVI^e siècle, les magistrats chargés de travailler à ce nettoyage participent eux-mêmes « aux croyances communes concernant le Diable et ses entreprises ⁵² », comme l'a montré Robert Mandrou. Avant de repousser la sorcellerie vers l'ordre de l'imagination et de la folie, il a fallu, dit-il encore, « un siècle de contradictions, de décisions incohérentes et de débats passionnés ⁵³. » C'est qu'à travers la lutte contre la sorcellerie ou les bûchers dressés en particulier pour les femmes, premières victimes de l'inquisition, l'État éprouve peu à peu son centralisme, met au point son système définitif de contrôle judiciaire, sépare peu à peu le normal et l'anormal, la ville et la campagne, le civilisé et le barbare ⁵⁴.

⁵¹ Ibid., p. 84.

⁵² Robert MANDROU, *Magistrats et sorciers au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Éd. du Seuil, Paris, 1980, p. 550.

⁵³ Ibid., p. 539.

⁵⁴ Voir les analyses de Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961 ; Thomas SZASZ, *Fabriquer la folie*, tr. Manin et Cotteureau, Payot, Paris 1976 ; M. B. DUPONT-BOUCHAT, W. FRIJHAFF et R. MUCHENBLED, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVI^e-XVIII^e*

Dans le même temps, la lutte contre les protestants et les juifs assure au pouvoir central le transfert de l'autorité divine vers lui-même. Ce dont l'Église, livrée à elle-même, n'est plus capable, l'État peut désormais le prendre en charge : précisément, il se fait l'apôtre de l'Unité contre les divisions instaurées au cœur même des individus par le protestantisme. Car le phénomène protestant ne se réduit pas au seul fait de la cassure de l'unité de l'Église : il instaure une division au-dedans de l'individu. C'est pour cela que, face à cette brèche si profonde, l'Église s'attachera essentiellement à organiser des « pratiques », à ramener la religion à la pratique religieuse, à la pratique sociale, au sens où Michel de Certeau ⁵⁵ l'a si bien indiqué. Le lien décisif, ce sont les mœurs et non plus la foi. Ainsi l'Église se croit-elle justifiée de se confier « loyalement » au roi. Mais sous ce rapport le protestantisme, avec sa religion du roi, rejoint l'Église au moins indirectement. Et ce n'est pas un jeu de cache-cache qui se développe entre le christianisme et l'État, au sens où l'un tendrait à utiliser l'autre pour parvenir à ses fins propres. L'État est seul maître du jeu, il est juge et partie, et la religion n'est plus qu'un élément qui désormais lui revient en propre et ne s'appartient plus. « Révolution subreptice, dit Michel de Certeau, la fin s'est muée en moyen. Les institutions politiques *utilisent* les institutions religieuses, y infiltrent leurs critères, les *dominent* de leur protection, les destinent à leurs objectifs ⁵⁶. Telle est la révolution qui s'inaugure avec Richelieu. L'appareil étatique est devenu l'autorité qui ne suppose plus d'extériorité par rapport à lui. Hors de lui, c'est le chaos, c'est-à-dire la possibilité pour l'individu de n'être plus livré qu'à ses doutes, ses incertitudes, des divisions intérieures, aux tiraillements entre la grâce et la loi, entre la foi et l'institution, entre la passion et la raison ⁵⁷. Enfin, le désenchantement du monde et de la politique, annoncé et théorisé par Machiavel, peut être entendu et mis en pratique. L'État du XVIIe siècle met la logique de l'intérêt au-dessus de tout, non pas - et c'est là le danger de l'économisme - à cause de la seule nécessité du capitalisme mercantilis-

siècle, Hachette 1978 ; et Jean DELUMEAU, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècle*, Fayard, 1978.

⁵⁵ Voir le ch. III : « L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVIIe siècle » de l'ouvrage de Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 131 sq.

⁵⁶ Ibid., p. 165.

⁵⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie...*, *op. cit.* : « L'ordre des États ne souffre plus le désordre des cœurs... », p. 87.

te, mais en même temps à cause de la nécessité de sauver l'homme de lui-même, de lui offrir une transcendance paradoxalement visible, plus crédible que le Dieu immortel. Un Dieu mortel, donc, et qui a toutes les caractéristiques des puissances invisibles, mais avec la différence que cette fois son évidence est assurée, tel semble être l'État du XVIIe siècle.

Cette nouveauté que représente l'État au XVIIe siècle ⁵⁸, par rapport au XVIe siècle, a été souvent soulignée par de nombreux auteurs. Mais, trop souvent, ils semblent rester repliés sur l'Occident, rendant ainsi un pieux hommage à la réalité dominante, qui, en quelque sorte, tombe sous le sens. Le phénomène abrupt de l'esclavage, là où il n'est pas sous le boisseau - comme il l'a été au niveau des idées dominantes - est banalisé. Il rentre dans du déjà connu : comme dans la théorie de l'accumulation primitive. Mais, dans un même temps, à a souvent été utilisé comme point de départ de toute tentative de réflexion sur la légitimation de la domination.

Dans un article suggestif intitulé « Le temps de la politique : quatre fragments sur le code de l'obéissance », Gérard Mairet constatait que « dans une tradition qui va d'Aristote à Nietzsche via La Boétie-Hegel, c'est la relation maître-serviteur qui constitue le fondement de la domination légitime ⁵⁹ ». Pour ma part, je suis enclin à penser, avec le type inédit d'esclavage instauré au Nouveau Monde ⁶⁰, qu'il se produit un saut qualitatif au XVIIe siècle. Ce n'est pas le lieu ici d'en pro-

⁵⁸ Par ex. Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 162-167 ; ou Étienne THUAU, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, A. Colin, 1966 ; Norbert ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1975.

⁵⁹ Cf. *Utopie et marxisme chez Bloch*, prés. par G. Raulet, Paris, Payot, 1976, p. 286.

⁶⁰ Dans *The Problem of Slavery in Western Culture*, op. cit., Davis le précise : « Let us be entirely clear, however, on the essential point. No slave system in history was quite like that of the West Indies and the Southern States of America. Marked off from the free population by racial and cultural difference, for the most deprived of the hope of manumission, the Negro slave also found his life regimented in a highly organized system that was geared to maximum production for a market economy » (p. 60). Qu'il y ait une continuité entre toutes les formes de l'esclavage à travers l'histoire (par le fait que l'esclave est un être humain), nul ne le met en doute, mais les bases de développement de l'esclavage dans le nouveau monde sont rigoureusement différentes de toutes les formes antérieures.

duire la démonstration. Nous soulignerons encore une fois qu'à cette date on ne dispose plus des théories du droit naturel et de la loi divine et pas encore d'une théorie raciale.

En dernière instance, au XVII^e siècle, ce ne serait même pas au service du maître que serait voué l'esclave, mais au service de l'État comme tel, garant et objectif final de l'institution esclavagiste. L'économie-monde, qui se déploie pour la première fois, engage avec elle, pourrait-on dire, une théorisation de l'arbitraire pur à tous les niveaux. On peut déjà le déceler dans le régime des signes qui prend place au XVII^e siècle : Michel Foucault les a désignés comme signes de convention en opposition aux signes naturels, dominant encore au XVI^e siècle. Désormais, c'est le signe qui crée le partage entre l'homme et l'animal, qui fait décoller l'homme de l'ordre de la nature, et qui produit cet ordre comme objet, plus exactement comme « un nombre infini d'éléments ⁶¹ ». Au sein de cet univers, diverses catégories d'être humains devront se voir assigner une condition de proximité avec la nature, et donc d'objets à partir desquels se détache et se distingue la véritable humanité, l'être en qui la raison se situe à son point le plus avancé. Théories du signe et de la raison 'font leur apparition au moment même où l'État s'arrache à la domination de la religion, précisément lorsque l'expérience esclavagiste commence à se dérouler au Nouveau Monde. On pourrait dire que la rationalité de l'esclavage, c'est l'arbitraire de l'État, mais un arbitraire qui ne peut jamais se donner pour tel, et qui ne peut jamais être pris en flagrant délit. L'État serait parvenu à se confondre avec l'essence de l'homme comme être de raison, c'est-à-dire à abstraire l'homme de lui-même, et à se constituer en l'universel en soi et pour soi dont parle Hegel. L'État se dissimule ainsi à l'homme, dans le même temps qu'il dévoile l'homme à lui-même. Une transcendance visible, disions-nous, ainsi apparaîtrait l'État, parce qu'il s'est inscrit au XVII^e siècle dans l'espace déserté à la fois par la nature (celle-ci n'existe plus et fait place à l'arbitraire du signe) et par le divin. Sa justification se trouve logée en lui-même, comme l'être de saint Anselme. Du même coup, et c'est là une de ses caractéristiques majeures, l'État du XVII^e siècle se donne peu à peu pour le seul lieu d'engendrement de l'homme ou, si l'on veut, celui-ci est subordonné à l'État comme ce qui le fonde, puisque autrement ce serait le livrer aux dérives de la passion et de l'imagination, et donc ouvrir les van-

⁶¹ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 72 ss.

nes aux possibilités du doute, de l'incertitude et de la folie, toutes choses qui abandonnent l'homme à la proximité de la nature, donc à la barbarie.

Ainsi est peu à peu instaurée une opposition structurale entre l'État de la nature et la nature de l'État, qui à son tour ouvre la voie à l'opposition entre primitif et civilisé, entre société sans État et société à État ⁶².

L'État Léviathan ou le fantasme de la barbarie

Précisément, le *Léviathan* de Hobbes ⁶³, considéré comme une oeuvre diabolique et donc réprouvé par la plupart des écrivains du XVIIe siècle, n'a fait que prendre la mesure de l'événement que représente l'avènement de l'État moderne. Hobbes situe le début exactement au point qui nous intéresse ici : à la jonction de l'esclavage et de la naissance de l'État comme pur arbitraire, qui ne soit sa nécessité qu'à lui-même et en lui-même. Le caractère absolu de la domination du maître sur l'esclave débouche pour Hobbes sur le caractère absolu de l'État, en sorte que défendre l'esclavage et défendre l'État deviennent une seule et même chose.

Dans le *Léviathan*, la logique de l'État se découvre à partir d'une réflexion sur le corps, le temps et la mort, trois notions en concaténation tout au long de l'ouvrage. Rompant avec la tradition philosophique, platonicienne et chrétienne, Hobbes soutient que les idées s'enracinent dans les émotions et les passions qui constituent les pouvoirs actifs de l'homme, lesquels dérivent à leur tour des cinq sens, que l'homme partage avec l'animal. Mais, selon lui, la croyance que toutes les passions ou tous les désirs de l'homme peuvent être assouvis dans un Bien suprê-

⁶² Voir l'art. de Marshall SAHLINS, « Tribesmen in History and Anthropology », dans *The concept of the Primitive*, Ashley Montagu Editor, The Free Press, New York-London, 1968, p. 194-211.

⁶³ *Leviathan* or the Matter, Forme and Power of Commonwealth Ecclesiastical and Civil, éd. par Michael Oakeshott, Basi Blackwell, Oxford, 1946 ; David B. DAVIS souligne aussi le poids de la théorie politique de Hobbes dans la défense de l'esclavage en rapport avec la défense de l'État absolutiste, *The Problem of Slavery in the Western Culture*, op. cit., en part. p. 116-121.

me (le *Summum Bonum*) est pur mensonge, pure superstition. Chaque individu rencontre en effet l'autre comme obstacle à son désir, et donc comme source de ses frustrations. L'abandon de l'homme à lui-même, c'est-à-dire à son état de nature et au libre déploiement des passions, revient à engager une guerre de tous contre tous, et donc à installer le chaos et la barbarie. L'exercice de la raison permet d'éviter une telle déchéance, mais la raison en question ne peut se définir en liaison avec une illumination divine de l'esprit, car aucune loi divine n'a les moyens d'exercer un pouvoir de coercition sur la société, seules des lois positives, donc arbitraires, mais produites de la raison (le *reasoning*), sujette à des limitations et faillible, peuvent ravir l'homme à la tyrannie qu'exercent immanquablement sur lui les passions. Mais en même temps, ce sont bien les passions qui mettent l'homme en marche, en sorte que toute l'histoire humaine se résume à un combat, une compétition pour l'honneur, la richesse, l'autorité, par quoi la domination apparaît comme la seule voie ouverte à l'homme pour accéder à la félicité.

C'est précisément l'État comme institution arbitraire qui peut assurer cette domination, car il dispose de tous les moyens de contrainte en vue de la défense de la paix commune, qui consiste dans la limitation de l'agressivité de chaque individu. L'État cumule donc en lui la raison (source des lois positives) et la vérité. Par là, il délivre l'homme de lui-même, de sa subjectivité, c'est-à-dire du temps, du corps et de la mort. La liberté c'est toujours celle de l'État, et jamais celle d'un individu en particulier, car l'État donne à l'homme d'éviter toute confrontation avec ses limites et aussi bien avec ses potentialités réelles. C'est là la leçon des rapports entre maître et esclave : le pouvoir du maître est un pouvoir absolu, légitime, qui s'établit par la force ou par la conquête, et qui est reconnu par l'esclave lui-même, car celui-ci sert le maître pour éviter sa cruauté, et donc le risque de la mort violente. Le pouvoir absolu du maître provient du mouvement même par lequel l'esclave remet sa liberté entre les mains du maître. Cette perspective développée par Hobbes ne l'empêche pas de penser le droit de l'esclave à la résistance, mais dès lors qu'il convient de se représenter le temps, le corps et la mort, il apparaît que la tyrannie est préférable au cas où la résistance risquerait d'entraîner le désordre et le chaos. L'État est donc un monstre qui émerge lui-même à partir du fantasme du chaos et rien ne peut se placer au-dessus de lui. Autrement dit, l'État apparaît dans le *Léviathan* comme le seul garant possible du droit de chacun, car autrement chacun se laisserait aller à déployer une puissance

illimitée. Même les lois de la nature se transforment pour Hobbes en lois civiles, en vertu précisément du principe que là où l'on s'abandonne à la nature, on entre dans un processus de destruction de soi et de l'autre. Seul le renoncement à son droit de nature et à sa puissance sauve l'homme. L'État est alors la somme de tous les pouvoirs possibles, la seule « personne artificielle ⁶⁴ » capable de s'imposer vraiment à l'homme.

On aurait tort de considérer la pensée de Hobbes comme complètement insolite en son temps pour avoir présenté l'État sous un jour aussi violent. À la vérité, d'autres auteurs partageaient pour l'essentiel la même représentation de l'État, dès lors qu'ils admettaient à la fois la soumission de la religion à l'État et la coupure entre la loi divine naturelle et le droit positif. Perfendorf, par exemple, acceptait l'esclavage comme discipline sociale, et l'enfermement des mendiants, des vagabonds et des voleurs comme tâche coercitive légitime de l'État. Si Jean Bodin est pour sa part hostile à l'esclavage, il ne prévoit son abolition que sous des formes graduelles. De même, Grotius justifie l'esclavage, mais à partir d'une justice naturelle détachée de la doctrine du péché originel. Pour Bossuet aussi, une domination qui s'instaure par la force finit par trouver sa légitimation dans la nécessité d'éviter le plus grand mal qu'est l'anarchie. Dans tous les cas, l'État trône comme ce qui recueille en lui-même tous les pouvoirs attribués auparavant à la religion. Mais c'est l'esclavage, tel qu'il a été inauguré au XVII^e siècle pour les besoins de la conquête du monde, qui fournit la preuve que les rapports existant jusqu'ici entre État et religion ont basculé, au seul profit de l'État ⁶⁵.

⁶⁴ Voir l'article récent de Pierre GUENANCIA, « Puissance et arbitraire » (sur Hobbes), dans la revue *Philosophie*, no 1, janv. 1984, Éd. de Minuit, Paris, p. 34.

⁶⁵ Voir Ernst BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, trad. Anthier et Lacoste, Paris, Payot, 1976, p. 54-61. Le protestantisme ressentira davantage les contradictions du système esclavagiste, voir le long développement de David B. DAVIS, *The Problem of Slavery*, *op. cit.*, ch. 11 et 12, p. 333-390 ; une note des *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, de HEGEL, est ici suggestive : « Lorsque naguère on traitait au Congrès américain de l'abolition de l'esclavage des nègres, une dignitaire des provinces du Sud fit cette réplique pertinente, "Accordez-nous les nègres, nous vous accordons les quakers." Ce n'est que la force qu'il a par ailleurs qui permet à l'État de supporter, et de négliger de telles anomalies... », note 1, p. 290. C'est qu'en fait

C'est pourquoi l'esclavage du XVIIe siècle n'est pas un avatar dans l'histoire de l'Occident, mais un événement qui se situe au plus près, peut-être même au cœur de la naissance de l'État moderne et de la représentation de la civilisation. On dirait que la conscience occidentale dresse des remparts contre toute contamination d'elle-même par la pensée du phénomène esclavagiste, puisque par ce biais c'est « l'autre » qui se donnerait comme tel à penser et à affronter, non plus à un niveau général et abstrait, mais au niveau le plus concret.

De même qu'il a été bon pour sorciers, mendiants, voleurs, vagabonds, oisifs et fous d'être soumis au grand renfermement afin que la raison et la raison de l'État s'établissent, de même il a été bon pour l'esclave d'être soumis à la loi du travail et du maître pour s'arracher à la nature et se sauver de la mort. La conquête du monde (ou le développement de l'économie-monde), c'est l'entrée de chaque peuple et de chacun dans l'État, c'est la mise de toutes les potentialités humaines au service de l'État ; c'est aussi pourquoi l'État tend par lui-même, comme l'a souligné Claude Lefort, à supprimer toute distance entre lui et la société civile et toute extériorité par rapport à lui ⁶⁶.

la critique de l'esclavage entreprise par les quakers atteignait l'État lui-même.

⁶⁶ Cf. Claude LEFORT, « L'image du corps et le totalitarisme », dans *Confrontation : l'État cellulaire*, cahiers 2, Aubier, automne 1979, p. 9-20 ; et surtout les ouvrages dans lesquels il développe ces mêmes analyses : *Les formes de l'histoire*, Gallimard ; *Un homme en trop, Réflexions sur « Archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1976 ; *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 5

Révolution anti-esclavagiste et Révolution française

« C'est chez nous que
règne le véritable droit de l'homme... »

Toussaint Louverture ⁶⁷

[Retour à la table des matières](#)

À réfléchir sur cette proposition, on soupçonne jusqu'à quel point Toussaint connaissait les idéaux de la Révolution française, leur portée réelle et leurs limites ; on comprend ses premières hésitations à faire une confiance absolue à Sonthonax, porte-parole de la première proclamation de la liberté générale des esclaves à Saint-Domingue le 29 août 1793. Sonthonax a dû en effet imposer cette abolition alors que la Convention était sinon indifférente, du moins hésitante quand au sort réel de la masse des esclaves. La tâche de Toussaint Louverture consistait à travailler à rendre définitive la libération des esclaves - sans possibilité de retour à l'ancien système -, et à donner un contenu concret au 1er article de la Déclaration des droits de l'homme : « Tous les hommes naissent libres et égaux en droit. » De la sorte, la Révolution française a pu apparaître comme la matrice réelle de la

⁶⁷ TOUSSAINT LOUVERTURE, lettre au commandant français Chaulatte, le 27 août 1793, citée par Pierre PLUCHON, *Toussaint Louverture, De l'esclavage au pouvoir*, Port-au-Prince, Édition de l'École, 1979.

révolution anti-esclavagiste, comme si les rumeurs suscitées dans la colonie par le concept de « droit de l'homme » devaient fatalement emporter l'ordre esclavagiste. Effectivement, toutes les apparences confirment cette hypothèse ; cependant, dans le même mouvement, toute interrogation sur l'originalité, la nouveauté de la révolution anti-esclavagiste à Saint-Domingue, et plus précisément sur son irréductibilité à un pur épisode de la Révolution française, est désamorcée.

Il est clair que, dès l'annonce des premiers bouleversements de 1789 en France, les maîtres-colons réagissent à Saint-Domingue en établissant leur propre assemblée pour faire face aux décisions imprévisibles de la métropole par rapport à l'esclavage. Les petits Blancs, puis les mulâtres ont le temps de comprendre qu'ils peuvent réclamer des droits politiques et leur égalité avec les Blancs. Dans ce contexte, deux ans plus tard, en 1791, la révolte générale des esclaves ne sera pas une surprise. Le coup d'envoi a été donné en France avec la constitution du tiers état en Assemblée nationale, le 17 juin 1789. Ainsi donc, si l'on ne peut parler d'éclipse de la révolution anti-esclavagiste, il reste qu'elle est comprise dans une dépendance essentielle par rapport au caractère politique, universel, de la Révolution française. Celle-ci disposerait d'un corps de concepts et de théories, c'est-à-dire d'une expression consciente d'elle-même, pendant que la révolution anti-esclavagiste surgie dans la Caraïbe se donne pour une conséquence, et à la limite pour un pur accident historique, comme l'esclavage lui-même.

Je voudrais précisément souligner comment cette interprétation de la Révolution française, cohérente avec l'universalisme ou la prétention universaliste qui la porte, contribue à placer dans l'ombre la révolution anti-esclavagiste, car en réalité on serait plutôt en présence de deux phénomènes à la fois séparés et conjoints. Incomplets et inachevés l'un et l'autre. Ils présupposent en effet la lente et laborieuse percée du droit naturel et de la conscience de la dignité humaine, dont on ne peut dire qu'ils constituent l'apanage du monde occidental.

Autrement dit, ce que la Révolution française suscite comme questionnement pour le monde moderne, la révolution anti-esclavagiste le suggère également, avec son propre poids, sa propre visée inaliénable, irréductible à la Révolution française. Elle le suggère spécialement pour le Tiers monde en gestation, non seulement depuis la révolte de 1791, mais depuis le geste du premier esclave marron. Si l'histoire et la philosophie en Europe semblent éviter d'interroger la révolution

anti-esclavagiste, l'anthropologie pour sa part, n'a pu le faire sans être parcourue, déchirée de contradictions qui sont loin d'avoir été dépassées.

Droits de l'homme et esclavagisme

Il me paraît peine perdue de s'en prendre à l'écriture de l'Histoire et à la philosophie développée au lendemain de la Révolution française. La *problématique anti-esclavagiste n'est guère dominante en France*, et pas davantage en Europe, au moment où éclatent les événements de 1789. Il a fallu attendre cinq ans pour que la Convention proclame la liberté générale des esclaves. Les philosophes des Lumières ne s'en prenaient à l'esclavage que pour protester contre les abus, et finalement pour instaurer une condition coloniale plus durable, plus efficace, plus rentable. En tout état de cause, ils n'étaient point portés à valoriser le nègre marron ou le nègre révolté, encore moins à soutenir l'idée du droit naturel de l'esclave à briser lui-même ses chaînes. Ce n'est que timidement, comme sur la pointe des pieds, que la Société des amis des Noirs parvient à introduire chez les Jacobins l'idée d'une nécessaire émancipation des Noirs. Peu de temps après, la Société se saborde pour ne reparaître que vers 1822 ou 1823 sous la forme de la Société de morale chrétienne ⁶⁸.

On dirait que, pour les abolitionnistes, la révolte sanglante de 1791 à Saint-Domingue a eu pour effet de renforcer la négrophobie ambiante. On a même pu constater que les propagandistes les plus fervents et les plus sincères de l'abolition, pendant la Révolution comme au XIXe siècle, ont tous proposé une émancipation graduelle, peu coûteuse et visant à sauvegarder les intérêts des coloniaux. Victor Schoelcher a dû commencer par suggérer d'étaler l'émancipation sur quinze à vingt ans. De son côté, Alphonse de Lamartine a demandé une transition de dix ans. Enfin, Tocqueville n'a été convaincu de la nécessité de l'émancipation qu'après bien des hésitations : il lui fallait s'assurer que les Noirs pouvaient adopter le système de valeurs du monde civilisé : famille, religion, école.

⁶⁸ Sur le problème de l'émancipation graduelle des esclaves, voir les plus amples informations présentées par William B. COHEN, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs. 1530-1880*, tr. de l'anglais par Camille Garnier, Paris, Gallimard, 1981, p. 254-291.

Ce qui est frappant, ce n'est pas cette valse-hésitation sur l'abolition de l'esclavage ou sur la solidarité avec les Noirs en rébellion contre l'esclavage, mais la peur de livrer les Noirs des Caraïbes et du continent américain en général à eux-mêmes, hors des Lumières civilisatrices de l'Occident. Hormis J.-J. Rousseau, qui voit dans les Lumières une source de dégénérescence pour les Noirs, presque tous les abolitionnistes croient sincèrement en l'infériorité naturelle des peuples africains. On peut toujours invoquer le poids déterminant des intérêts économiques fiés à la question coloniale, l'analyse tourne court. La pierre d'achoppement semble bien se situer du côté de l'anthropologie, c'est-à-dire de la définition de l'homme présupposée par les droits de l'homme proclamés en 1789.

Avant d'entrer dans ce débat, il n'est pas inutile d'interroger les prises de position d'un personnage tel que l'abbé Grégoire face à la révolution anti-esclavagiste en Haïti. Fervent partisan des idéaux de la Révolution française, l'abbé Grégoire est sans doute, parmi les abolitionnistes, l'homme le moins suspect de racisme et de complaisance pour les colons nostalgiques de l'Ancien Régime. C'est lui qui a dirigé la politique culturelle de la Convention nationale de 1792 à 1794, il a été l'un des fondateurs de la Société des amis des Noirs. Il n'a pas eu l'occasion de visiter Haïti, mais a suivi de très près l'évolution du pays de 1804 à 1826, et s'est fait le défenseur le plus passionné de l'indépendance d'Haïti. En 1808, il a publié *De la littérature des nègres*. Cet ouvrage visait essentiellement à « réhabiliter la race noire » aux yeux des Européens qui, dans leur grande majorité, croyaient impossible pour les Nègres de se diriger eux-mêmes sans retomber dans le despotisme et la barbarie. Dans la littérature et les arts comme dans l'action politique - en particulier dans la lutte héroïque pour l'indépendance d'Haïti -, les Noirs ont démontré, dit-il, leurs ressources intellectuelles et leurs capacités d'évolution vers un développement égal à celui des Blancs. Comme Schoelcher, l'abbé Grégoire pense que seul l'esclavage est responsable du niveau des Noirs à cette époque. Le renforcement d'une politique éducative achèvera, selon lui, de déraciner les vieilles pratiques, les vieilles croyances, et conduira les peuples noirs vers la civilisation universelle. Mais, à son avis, la réalisation de celle-ci dépend de la diffusion des idéaux de la Révolution française. Comme l'a souligné Lüsebrink dans un article concernant les rapports de l'abbé Grégoire avec Haïti et l'esclavage en général, ce pays peut fournir non seulement la preuve de l'égalité des Noirs avec les Blancs, mais aussi « un espace de projection des utopies sociales et politiques que

la philosophie de *l'Aufklärung* engendra ⁶⁹ ». C'est précisément dans cette vision universaliste de la Révolution française qu'on peut surprendre toute l'ambiguïté de la position de l'abbé Grégoire face à la révolution anti-esclavagiste. Sa vision de la liberté de conscience et de culte en Haïti exclut d'emblée la pratique du vodou. Il convient de promouvoir une Église catholique nationale. Déjà, l'abbé Grégoire avait conseillé à Toussaint Louverture de choisir des prêtres de la Constitution civile du clergé pour assurer la conservation des acquis de la Révolution française. Du reste, on observera en Haïti, jusque vers les années 1840, une présence significative de ces prêtres assermentés. Il faudra attendre 1860, date de la signature du concordat entre le Vatican et l'État haïtien, pour ramener l'Église catholique dans le giron de la hiérarchie romaine. Au gouvernement de Boyer (1818-1843), l'abbé Grégoire avait également proposé un programme d'alphabétisation massive, nationale, mais visant à l'extension de la langue française, seule garante de la diffusion des idéaux de la Révolution française, et à l'élimination du créole, alors appelé patois. On sait que la même perspective linguistique a été pensée par Grégoire pour toutes les régions de France. Ce qu'il convient de retenir ici, c'est que les droits de l'homme proclamés lors de la Révolution française impliquent une vision européocentrique de l'homme. Non point que nous soyons en présence d'une orientation raciste de la Révolution. Mais son ancrage historique dans une région particulière du monde, et surtout la filiation des Lumières, ne pouvaient ouvrir à une dialectique de l'universalité et de la particularité, de l'identité et de l'altérité. C'est en cela que réside le caractère incomplet, inachevé de la Révolution française. Une anthropologie est à l'œuvre dans les pratiques politiques et les discours de l'abbé Grégoire ; elle prend nettement sa source dans l'anthropologie des Lumières, peu prédisposée à penser l'altérité culturelle.

Pourtant, on est facilement entraîné dans une piété envers la Révolution française, à cause même de son universalisme. Or tout conspire à montrer que les aspirations propres de l'esclave noir de la Caraïbe française à la fin du XVIIIe siècle ne constituent point une problématique populaire dans les rangs des Jacobins. Il a fallu déployer toute une série de tactiques et de stratégies pour convaincre la

⁶⁹ Cf. Hans-Jürgen LÜSEBRINK, « Aufklärerisches Erkenntspotential, versus institutionelle Erkenntnissschranken. Zur Geschichtsschreibung Henri Gregoires (1751-1831) », dans l'ouvrage collectif *Von der Aufklärung zum Historismus*, Horst Walter (Hrsg.), Paderborn, 1984, p. 203-218.

Convention de la nécessité de l'abolition. Curieusement, presque tous les écrivains haïtiens du XIXe siècle (historiens et anthropologues en particulier) prétendent se situer dans le sillage de *l'Aufklärung* et reprennent les arguments de l'abbé Grégoire dans ce qu'ils ont appelé la « défense et illustration de la race noire » en Haïti. À la vérité, il s'agissait pour eux de soutenir un programme d'anthropologie défensive qui tendait à montrer que les idéaux, les systèmes de valeurs, les pratiques culturelles du peuple haïtien récemment libéré de l'esclavage étaient en tout point conformes à ceux de la civilisation occidentale. Sur cette base, plus on prétendait sauvegarder l'unicité de la révolution antiesclavagiste, plus on la dissolvait. Et surtout plus on lui faisait perdre sa capacité de questionner la Révolution française elle-même.

On a souvent voulu voir dans la Déclaration des droits de l'homme de 1791 un pur décor idéologique pour la bourgeoisie naissante. Selon Marx, seule la structure des rapports de production permettrait de saisir l'épigénèse de l'inégalité sociale et de l'oppression. L'homme des Droits serait donc l'individu égoïste de la société bourgeoise, l'homme abstrait. Sur cette base, l'impasse de la Révolution française devant le phénomène esclavagiste finit par s'éclaircir. Claude Lefort a pu magistralement montrer en quoi une telle perspective fait de l'État moderne un simple instrument de la bourgeoisie, issu de la décomposition du monde féodal. La « désincorporation » du pouvoir et du droit, pour reprendre l'expression de Claude Lefort, est le lieu de la mutation politique opérée à la Révolution française : lieu qui donne à voir l'homme comme le « nouveau point d'attache » du droit. Mais, dans ce cas, le vrai débat concerne, en toute rigueur, la nature même de l'homme, et celle-ci suppose une indétermination foncière, au sens où l'homme des Droits se dérobe constamment à tout pouvoir qui voudrait l'enfermer dans des limites strictes et surtout le définir à proprement parler. C'est dire qu'en aucun cas on ne peut décider que les droits de l'homme proclamés par la Révolution française constituent un espace totalement maîtrisé par la bourgeoisie ⁷⁰.

Cette interprétation de la Révolution française ne nous intéresse ici que si elle ne se résume pas en une herméneutique qui viserait à reprendre un sens en excès sur les pratiques, et qu'on pourrait réemployer ou redéployer à de nouveaux frais

⁷⁰ Claude LEFORT, *Essais sur le politique - XIX-XXe siècle*, surtout le ch. « Les droits de l'homme et l'État-providence », p. 31-58, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

contre la tentative de récupération des droits de l'homme par la bourgeoisie. La définition impliquée par les Droits de l'homme n'est pas en effet celle de l'homme abstrait (cher à la démocratie libérale bourgeoise), comme si, par un simple renversement de perspective, c'est-à-dire par la seule sortie de l'illusion politique, on pouvait enfin accéder à une véritable émancipation vis-à-vis de l'inégalité sociale et de l'oppression. Il faut résolument revenir à la problématique même de l'universalité des droits de l'homme : de cette universalité qui précisément débordait le mouvement révolutionnaire en France et en Europe en général. De là, nous tenterons de porter le soupçon sur l'idée de la Révolution française, tenue pour une révolution bourgeoise, elle-même porteuse de la révolution anti-esclavagiste.

En reprenant de façon critique la problématique développée par Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, Claude Lefort a pu situer la spécificité de la Révolution française dans la nouvelle aventure qu'elle suscite : en récusant tout fondement inconditionné du droit et de la vérité, elle produit la conscience historique comme telle et institue l'individu et la société modernes. Puisqu'il n'y a plus aucune extériorité à la pensée et à l'action humaine, la voie est libre pour l'égalitarisme. Chaque individu est tout l'homme et par là même devient sujet de droit ⁷¹. Mais la perspective universaliste logée au cœur de cet avènement de l'individu (comme individu capable de représenter désormais toute l'espèce humaine) implique une négation des diversités culturelles. Celles-ci ne sont même plus pensables : elles risqueraient de limiter, sinon de mettre en péril cette promotion nouvelle de l'homme à l'être qui, en lui-même, par son seul statut d'être humain, est sujet de droit. Peut-on dire pour autant que la Révolution française est ainsi pure disponibilité (non accomplie, non thématifiée) à une pratique abolitionniste, et que, même sans le vouloir explicitement, à son insu en quelque sorte, elle devait tôt ou tard manifester ses effets dans la destruction du système esclavagiste ?

La réponse est négative, non pas parce que les révolutionnaires étaient peu ou mal informés de la question esclavagiste, mais parce que, structurellement, ils ne pouvaient pas être sensibles à la question du droit de l'esclave noir. Car, autrement, il eût fallu que, sous la rubrique de l'homme partout claironné, dans l'espace de la Révolution française, on ait inclus les hommes issus de l'espace culturel africain. Des êtres seulement promis à la condition d'être humain véritable, ainsi

⁷¹ *ibid.*, p. 197-215.

apparaissent les nègres d'Afrique ou des colonies, la définition de l'homme dans le langage des Lumières restant cernée par un certain nombre de paramètres, comme la religion, le système d'organisation familiale, la langue, qui demeurent introuvables chez les Noirs. Car ceux-ci, en lieu et place de religion, sont encore enfoncés dans la magie, la sorcellerie ou l'animisme ; leurs règles d'organisation familiale sont encore trop élémentaires et les éloignent à peine des pratiques cannibaliques ; enfin, leur langue, peu évoluée, ne leur permet guère d'accéder à la rationalité. Le modèle culturel occidental se cache donc derrière l'universalisme de la Révolution française. On comprend ainsi pourquoi le droit des peuples et des cultures devait en toute rigueur être absent des préoccupations de la Révolution française.

Droits de l'homme et anthropologie

Dès 1774, dans *Auch eine Philosophie der Geschichte (Une autre philosophie de l'Histoire)*, Herder jetait le soupçon sur l'universalisme prôné par Voltaire et les Encyclopédistes. Mais les solutions qu'il proposait demeurent symétriques et inverses de celles des Lumières. D'un côté, Herder rabat toute valeur non plus sur l'individu, mais sur la société, le *Volk* ou la *Gemeinschaft* ; de l'autre, il prétend mettre en avant les humanités particulières, et donc les diversités culturelles. Cette perspective séduisante, que développent les Romantiques, aboutit à faire de la nation allemande le lieu de l'expression la plus parfaite de l'humanité. À l'universalisme français s'opposera le pangermanisme. Mais, dans les deux cas, la problématique de l'altérité culturelle est évacuée. Dans un cas, avec la Révolution française, un peuple est chargé de répandre ses propres valeurs à travers le monde ; dans l'autre, avec le pangermanisme, un peuple incarne toute l'humanité. Louis Dumont ⁷² a fait une analyse suffisamment détaillée de ces deux tendances en soulignant leurs conséquences sur tout le développement de la sociologie et de l'anthropologie modernes, pour que nous soyons dispensé d'y insister ici. Mais ce que nous retenons pour notre propos, c'est que la voie était barrée en Europe pour une reconnaissance de l'importance de la révolution anti-esclavagiste.

⁷² Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 115-131.

Lorsque Hegel, Kant ou Fichte contestaient la position de Herder, c'était pour se retrouver dans la plus grande fidélité à la Révolution française. Nulle part en Europe, la révolution anti-esclavagiste n'a pu produire un questionnement véritable. Il semble plutôt que toute l'anthropologie développée au XIXe siècle, au lendemain de la Révolution française, ait tenté la rationalisation d'une vision hiérarchique des peuples et des cultures. C'était du moins sa tendance majeure.

Corrompus par l'esclavage et la colonisation violente, les peuples noirs sont censés avoir besoin des lumières de la civilisation ; mais celle-ci, en son stade le plus avancé, est représentée par l'Europe, d'où vient une expression écrite du droit en opposition à la tradition d'oralité des Noirs et à partir de laquelle se propagent également les idéaux de liberté et d'égalité introuvables en dehors de l'Europe. Une perspective anthropologique, finalement raciste, conduit à voir la révolution anti-esclavagiste comme le produit de la Révolution française.

À s'interroger sur la spécificité de la révolution antiesclavagiste haïtienne, on redécouvre jusqu'à quel point les recherches menées jusqu'ici en Europe comme aux Antilles ont été piégées par des schémas anthropologiques rarement mis en discussion. L'on se bornera à rappeler ici deux caractéristiques principales du mouvement anti-esclavagiste à Saint-Domingue, peu prises en compte traditionnellement.

1. Les masses d'esclaves recréent un réseau symbolique original à partir d'un réemploi des traditions africaines, puis se constituent en peuple, en nation qui reconnaît pour sien l'espace de Saint-Domingue. Une autre histoire s'ouvre, qui ne se considère pas comme un moment de la Révolution française. Celle-ci remplit un rôle d'accélération de la révolution anti-esclavagiste, sans en être à proprement parler le moteur. On sait qu'il a existé fort tôt dans la période esclavagiste, ici et là, des républiques marronnes d'anciens esclaves. L'on ne saurait attribuer ce phénomène à une quelconque influence de la théorie des droits de l'homme. Dans la révolution anti-esclavagiste qui éclate en 1791, l'État esclavagiste opérant en France et en outre-mer a été, bien entendu, ravagé de contradictions dont les esclaves ont su habilement profiter. Mais qu'est-ce qui a donc pu permettre que les esclaves brisent leurs chaînes ? Est-ce l'apparition des États de droit dont. « la liste se trouve actuellement réduite à l'Europe de l'Ouest et à l'Amérique du

Nord ⁷³ », comme le suggère Blandine Barret-Kriegel, dans son ouvrage *L'État et les esclaves ? Ce n'est pas sûr*, et cela mérite un examen critique. La philosophie politique classique pense bien une définition de l'homme comme sujet de droit, comme citoyen et personne, et donc se distingue du droit romain qui demeure compatible avec l'esclavage.

Mais ce que l'auteur de *L'État et les esclaves* n'explique pas, c'est précisément ce qu'elle appelle l'« impérialisme » moderne, esclavagiste, qui naît en même temps que l'État de droit, c'est aussi le recours au droit romain dans la production du Code noir de 1685. Comme si, dans la définition de l'homme qui prévalait dans les États de droit (occidentaux), on répugnait quelque peu à inclure le Noir ou le non-occidental en général. Il est possible qu'à travers son argumentation Blandine Barret-Kriegel ait voulu présenter comme esclaves au même titre serfs, esclaves antiques, esclaves modernes du Nouveau Monde, prisonniers du goulag ⁷⁴. Elle aurait ainsi repris, à la suite de Hobbes et de Hegel, la vaste et belle métaphore de la dialectique du maître et de l'esclave, mais sans prendre la peine de s'interroger sur les particularités de l'esclavage moderne. Dans *Les chemins de l'État*, elle revient cependant sur les rapports entre le droit romain et l'esclavage, en remarquant fort justement l'absence du concept d'homme dans le droit romain ⁷⁵. Cette problématique suit la bonne voie. Car pour les Romains, c'est d'abord un étranger, c'est-à-dire un homme (non pas un sous-homme) sans droits parce que non romain, qui peut être réduit en esclavage. On peut, à notre avis, prendre cette situation pour paradigmatique dans la plupart des sociétés esclavagistes. Presque partout, les esclaves sont des étrangers, des « barbares ». Dans ce cas, l'idée que la catégorie juridique de l'humanité a vu le jour en même temps que l'État de droit devrait porter à examiner la vision qu'on a de l'homme dans la philosophie politique classique, puisqu'il faut encore rendre compte du Code noir et de ses articles où reparaît souvent le recours au droit romain ⁷⁶.

⁷³ Blandine BARRET-KRIEGEL, *L'État et ses esclaves*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, p. 230.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁵ Blandine BARRET-KRIEGEL, *Les chemins de l'État*, Paris, Calmann-Lévy, 1986, p. 26-31.

⁷⁶ Voir Louis SALA-MOLINS, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, P.U.F, 1987, surtout p. 178-179.

En revanche, si le christianisme a rendu insupportable l'esclavage, et si le peuple d'Israël est le seul qui ait découvert dans la loi le moyen d'en sortir, on comprend difficilement pourquoi il a fallu attendre la théorie des droits de l'homme pour voir apparaître l'État de droit anti-esclavagiste. On comprend encore moins pourquoi l'esclavage moderne du XVI^e siècle au XIX^e siècle a pu se pratiquer à l'échelle et sur le mode que l'on connaît - l'Occident comme centre mondial de production d'un système esclavagiste - et sur une si longue durée. En vérité, le moteur de la révolution anti-esclavagiste (en somme, la deuxième à s'être produite avec succès après celle du peuple hébreu) n'a été ni la théorie des droits de l'homme (telle qu'elle a été élaborée en Occident), ni le christianisme. De ce dernier, des esclaves ont essayé de faire là où ils le pouvaient un lieu de reconnaissance de leurs droits, en s'accrochant à toutes les planches de salut qui s'offraient à leur portée.

Dans la révolution anti-esclavagiste de Saint-Domingue, l'on assiste à une auto-institution d'une masse d'esclaves en peuple qui cesse de se considérer comme étranger. Chaque esclave a bien conscience d'être sujet de droit, mais en tant qu'individu faisant partie d'un tout, d'une *Gemeinschaft* qui a son fondement inconditionné dans une culture propre, différenciée de celle des colons esclavagistes. Ce n'est pas ici la conscience raciale qui prévaut : l'expérience historique de la condition d'esclave fait surgir la conscience d'être un peuple à qui appartient désormais l'espace saint-dominguais.

2. Sauvegarder la révolution anti-esclavagiste, c'est aussi mettre en place un État moderne indépendant, seul garant de cette révolution. Le droit à la souveraineté nationale deviendra donc prédominant. Le nouvel ordre construit par Toussaint Louverture et sa Constitution de 1801 ne s'engagera point vers une extension des droits de l'homme à chaque ancien esclave. Ce qui existe, c'est le droit à l'autodétermination du peuple, dans le même temps que le pouvoir jette le soupçon sur la théorie des droits de l'homme telle que la Révolution française la développe et la comprend ⁷⁷. Rappelons-le, pour la Révolution française en effet, un Noir est

⁷⁷ Voir l'article de LUC DE HEUSCH, « Les droits de l'homme comme objet de réflexion anthropologique », dans *La pensée et les hommes*, revue mensuelle de philosophie et de morale laïques, Bruxelles, 1992-1983, p. 138-147.

seulement promis au statut d'homme, et même les abolitionnistes les plus farouches pensaient que l'abolition instaurerait plutôt un processus colonial - un peu plus civilisateur que l'esclavage. Mais comment un État moderne indépendant, chargé de protéger le peuple contre les possibilités de rétablissement de l'esclavage, peut-il assumer l'altérité revendiquée dans l'acte de se dresser face aux colons blancs esclavagistes ? On sait que Toussaint Louverture, soûlé de jacobinisme, reconduira sous de nouvelles formes les pratiques de l'État esclavagiste. Aux masses noires, il faut nécessairement des représentants aptes à parler à leur place et à se montrer égaux aux colons blancs. C'est dire que, pour les Jacobins noirs, ce qui est offert aux esclaves, c'est désormais la liberté d'être des citoyens, et non d'être des individus bénéficiant de tous les droits.

Dans un tel contexte, le sentiment égalitariste n'a guère la possibilité de s'exprimer avec efficacité au niveau social et économique. Quand, par exemple, le neveu de Toussaint, Moïse, décide de se solidariser avec les masses d'anciens esclaves en rébellion contre le caporalisme et les travaux forcés, Toussaint le fait exécuter. Cette affaire, dite « affaire Moïse », est souvent interprétée comme la conséquence du penchant de Toussaint pour le despotisme. Il convient cependant de la situer au cœur de la contradiction structurelle dans laquelle se trouve pris le nouvel État indépendant qui s'établit à la faveur de la révolution anti-esclavagiste. Plus tard, on retrouvera cette contradiction dans la tragédie du roi Christophe. Celui-ci entend créer une nouvelle civilisation face à celle de l'Occident et donc ouvrir une nouvelle page et préparer un décentrement de l'Histoire universelle, accaparée par ce dernier. Mais la gageure ne peut être tenue, car Christophe demeure hanté par le modèle du pouvoir qui a rendu possible l'esclavage.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 6

La négritude dans la vie nationale

[Retour à la table des matières](#)

Il en est de la négritude, sans doute, comme de la sorcellerie. Nul ne peut s'aviser d'en parler sans être automatiquement soupçonné de connivence avec l'objet de son discours. On dirait qu'on serait toujours-déjà pour ou contre. Tout chercheur qui prétend cerner le concept de négritude sur une base scientifique est aussi automatiquement piégé. Certes, les passions et les controverses soulevées jadis par ce concept se sont apaisées ; les critiques publiées ici et là sur la littérature, l'ethnologie, les productions artistiques, relevant de la négritude l'ont produite comme un problème dépassé. Sans doute celui-ci surnage-t-il encore dans la vie culturelle et politique, mais comme les mythes, les religions et les « superstitions », toutes choses qui ne résisteraient pas, croit-on facilement, à l'avancée critique d'une approche scientifique. La négritude serait comme un mythe qui servirait à occulter sa propre substance : le fait bien scientifique de la lutte des classes, auquel il suffirait d'adhérer verbalement pour se croire dans la vérité et délivré de la question raciale.

Dans une telle perspective, l'examen même du concept ne peut que renvoyer à une position rétrograde, sauf à ouvrir la voie à un discours de type « idéologie des

Lumières » qui tiendrait sa légitimité d'un pur élitisme, donc d'une position de pédagogue ou de clerc à l'égard de tous ceux qui sont encore ensevelis sous le brouillard du mythe. Une connaissance basée sur des rumeurs semble de surcroît contribuer à jeter dans la même nuit de l'indistinction tous les travaux qui, de près ou de loin, s'inscrivent dans le courant de la négritude.

Pourquoi une telle hâte à exécuter le mouvement de la négritude et à s'en distancier ? Il faut tout de suite avouer que bien des raisons ont rendu suspect le concept de négritude, et, en tout état de cause, ont justifié sa répudiation, toujours d'actualité, par de nombreux intellectuels de l'Afrique et de la Caraïbe. En premier lieu, il convient de signaler la déception provoquée par la quasi-totalité des gouvernements africains qui ont su manipuler à fond le thème de l'authenticité noire ou celui du pouvoir noir, et surtout le cas devenu exemplaire d'Haïti, où la dynastie héréditaire des Duvalier s'est instaurée sur la base d'une idéologie coloriste. C'est sur ces évidences que repose la critique du mouvement de la négritude. C'est aussi à partir d'elles qu'une généralisation rapide s'opère non seulement pour la critique des mouvements noirs aux États-Unis, mais aussi pour ceux du Brésil et de l'Amérique latine, où la question noire demeure encore pourtant dans les langages. Enfin, en République dominicaine, l'on commence à peine à interroger l'immense refoulement dont cette question fait l'objet.

On se propose, dans cette courte étude, d'examiner le concept de négritude dans son usage le plus douteux : celui qui s'est emparé du pouvoir en Haïti depuis 1957 avec le règne du duvaliérisme. On montrera comment, dans le cas précis d'Haïti, la négritude renvoie à toute une écriture de l'histoire du pays basée sur le paradigme de l'opposition Noir/ mulâtre que le discours duvaliériste a su manipuler avec succès. Quelles sont les ruptures qui ont été tentées avec ce paradigme ? À quelles conditions doivent-elles répondre pour être efficaces ? C'est à ces questions que nous aimerions pouvoir répondre ici. Mais nous ne ferons pour le moment qu'indiquer des pistes de réflexion.

La négritude comme héritage

Dès la proclamation de l'indépendance, les dirigeants haïtiens se retrouvent devant un double défi : surmonter les divisions raciales internes, créées par l'esclavage, entre Blancs, mulâtres et Noirs, ériger un État indépendant, souverain, qui sache opposer aux grandes puissances (coloniales) un refus définitif de toute domination étrangère.

Dans un premier temps, Dessalines devra proclamer que « tout Africain ou Indien et leurs descendants, sont habiles à devenir Haïtiens » (Art. 4 de la Constitution de 1805) et que « aucun Blanc, quelle que soit sa nationalité, ne mettra les pieds sur le territoire à titre de maître ou de propriétaire, et ne sera admis à acquérir à l'avenir aucune propriété. » Afin d'effacer jusqu'au dernier symbole de l'idole européen », Dessalines ordonnera le massacre de tous les Blancs demeurés dans l'île, et chaque Haïtien devra jurer sur l'autel de la patrie : « Plutôt mourir que de vivre sous la domination. »

Dans un deuxième temps, devenu seul maître du pays, Dessalines contraindra les anciennes masses d'esclaves à la corvée sur de grandes habitations que se partagent généraux noirs et généraux mulâtres. Les pratiques culturelles autonomes seront frappées d'interdit, puisque les chefs du vodou seront systématiquement persécutés.

À côté des énoncés et des pratiques prétendant affirmer l'indépendance nationale la plus farouche, une autre réalité peu à peu prendra consistance : la marginalisation des masses de nouveaux libres par le nouveau pouvoir d'État. Autour de l'État, en effet, une classe de privilégiés (classe politique en même temps) se charge d'être l'unique porte-parole de la nation. Désormais, dans les professions de foi les plus nationales, la nation haïtienne dérivera comme un objet irrémédiablement perdu. Les revendications sociales les plus intransigeantes, venant des nouveaux libres, ne manqueront pas de voir le jour : refus de la corvée, refus des denrées d'exportation, réclamation du droit à la propriété, du droit à la libre circulation à travers le pays. Mais, sur la scène politique et littéraire, tout au long du XIXe siècle, tous ces problèmes sociaux sont ensevelis sous un langage racial

répandu et développé par la classe de privilégiés tout autant noirs que mulâtres. L'écriture de l'histoire haïtienne ne sera autre que la répétition indéfinie des divisions raciales : « Est-ce le mulâtre ou le Noir qui devra gouverner le pays ? » Se prenant en quelque sorte pour les cousins des Blancs, l'oligarchie mulâtre se croit fondée à diriger le pays. Et, d'un autre côté, les grands propriétaires et généraux noirs se disent les représentants authentiques des masses noires qui constituent la majorité du pays. C'est pourquoi, vers la fin du XIXe siècle, les deux principaux partis politiques (créés sur une base clientéliste) dominant le pays correspondent respectivement aux deux tendances basées sur une idéologie coloriste : ce sont le Parti national, (où les Noirs se reconnaissent) et le Parti libéral, (parti des mulâtres), même si en chacun d'eux Noirs et mulâtres se trouvent représentés.

Cette dérive raciale des problèmes sociaux et politiques demeure cependant inintelligible si l'on ne replace pas Haïti dans un contexte international marqué de part en part par la montée de l'idéologie raciale. Seul peuple noir indépendant de la Caraïbe, Haïti est considéré comme le mauvais exemple que toutes les grandes puissances travaillent à isoler et à asphyxier, afin de bloquer l'avancée des mouvements nationalistes anti-coloniaux. En Grande-Bretagne et en France, des articles et des ouvrages, à contenu explicitement raciste, désignent Haïti comme le repaire de la barbarie, du cannibalisme, du despotisme et donc comme un modèle de reflux de la « civilisation » ⁷⁸. Comment répondre aux menaces d'étranglement de l'indépendance (plus exactement de rétablissement de l'esclavage) tout en défendant, face aux détracteurs racistes d'Haïti, la dignité de la population noire nouvellement indépendante ? On sait que la France est revenue en 1826 dans les eaux de Port-au-Prince avec 13 bâtiments de guerre, et qu'elle a fini par obtenir pour les anciens colons une indemnité de 30 millions de francs-or, qu'Haïti a dû payer pendant tout un siècle. Au niveau littéraire et scientifique, la fin du XIXe siècle haïtien sera dominée par les travaux visant tous la défense et la réhabilitation des Noirs face à l'opinion internationale.

Pionnière donc dans la lutte pour la reconnaissance de la dignité des peuples noirs, Haïti offre aussi son aide pour la conquête de l'indépendance au Vénézuéla, à Grenade et à la Grèce, cependant qu'à l'intérieur elle s'enfonce dans les contra-

⁷⁸ Comme Sr Spencer ST JOHN, *Haïti ou la République noire* (trad. de l'anglais, 1886, Paris, Plon) ; ou Gustave d'ALAU, *L'Empereur Soulouque et son empire*, Paris, 1856.

dictions les plus insoutenables : elle tente au XIXe siècle de construire une élite à l'occidentale, dont l'éducation sera remise aux mains de l'Église catholique, seul appareil idéologique de consolidation de l'État. Sur cette base, toute représentation de la nation haïtienne sera confisquée par cette « élite » vouée à se distinguer et à s'opposer le plus possible aux masses des campagnes dites superstitieuses et ignorantes. Contenir celles-ci hors de la scène politique, tel sera le sens de ce qui s'appellera dès les années 1940 la « paix sociale ». Dans le même temps, face au monde reconnu pour « civilisé », une quête éperdue de reconnaissance se développe, en sorte que toute la lutte antiraciste restera prise au piège même du racisme. L'interrogation sur le despotisme, la toute-puissance des chefs d'État dont les pratiques se modèlent sur celles des maîtres-esclavagistes, se trouve évitée : les héros de l'indépendance, les intellectuels noirs, les hommes d'État sont célébrés dans la littérature comme les seuls aptes à produire le rachat du nègre « racisé » ⁷⁹.

On peut dire que la nation haïtienne apparaît vers la fin du siècle dernier comme un imaginaire qui vient hanter la classe au pouvoir (noire et mulâtre à la fois). L'État ne se comprend même pas comme oeuvre d'unification des classes et couches sociales : il est pure représentation de la nation, aux yeux des masses elles-mêmes, comme aux yeux de l'élite pour le monde « étranger » occidental. En sorte que toute identité haïtienne se trouve à proprement parler inassumable. Il n'en faut pour preuve que les actions de violence entreprises par l'État (par le biais de l'appareil catholique) pour dénier aux masses tout droit au développement de leurs propres traditions culturelles, différenciées de celles de l'Occident. Je veux parler du vodou, qui cependant sera refoulé, renvoyé dans la clandestinité, de même que les masses de paysans pauvres, privés de terres, analphabètes, seront maintenues hors des villes, hors de la scène politique.

Quand les Américains débarquent en Haïti en 1915, ils n'auront pas de peine, déjà racistes eux-mêmes, à manipuler les tensions raciales entre Noirs et mulâtres ; à plus forte raison tenteront-ils de renforcer l'hégémonie de la fraction mulâtre tout en répandant l'idée de l'obstacle que constituerait le vodou à la reconnaissance de la dignité du peuple haïtien comme peuple « civilisé ».

⁷⁹ Voir « Les intellectuels et la politique en Haïti » dans le présent ouvrage.

C'est en s'affrontant directement à un tel héritage que l'idéologie de la dictature des Duvalier va s'élaborer pour entraîner le pays dans la plus grande déchéance qu'elle aura connue au cours de son histoire.

La manipulation de cet héritage par le discours duvaliériste

Les trois premières années de la dictature (1957-1961) sont marquées par une tâche patiente, systématique, d'annihilation de tout fonctionnement autonome des institutions clefs : l'armée, l'Église, l'école. Tous les partis et tous les journaux indépendants sont supprimés ; dans le même moment, un nouveau corps, dénommé les tonton-macoutes, est chargé de torturer et d'exécuter tous les suspects d'opposition au pouvoir. Tenu, comme par surprise, sous un système de terreur qui se développe de manière implacable, le peuple haïtien résiste, mais il est trop tard. S'agit-il cependant vraiment d'une surprise ? La relecture des énoncés de l'idéologie duvaliériste nous met justement en présence de la manipulation d'un héritage idéologique déjà là, sédimenté pendant tout un siècle, et dont les thèmes circulent, éparpillés dans la vie quotidienne, dans la littérature et dans les discours politiques. Ce sont, entre autres, les thèmes de nation/ race/ classe, dont le mode d'organisation règle déjà les conduites sociales, culturelles et politiques, au moment même où Duvalier entre en scène. En scène, il l'est déjà à vrai dire dès 1936, par une série d'articles, et même par un ouvrage intitulé : *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti*⁸⁰, dont peu d'intellectuels étaient parvenus à soupçonner à l'époque le caractère dangereux.

Dans cet ouvrage, qui va devenir le livre de chevet de tous les intellectuels haïtiens défenseurs du duvaliérisme, tout ce qui paraissait encore au début du siècle comme attention aux masses de paysans pauvres, aux chômeurs des bidonvilles, va peu à peu être noyé dans un langage racial porté à son paroxysme. Déjà, les théoriciens haïtiens du XIXe siècle avaient tenté, face aux détracteurs racistes,

⁸⁰ François DUVALIER, *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, 1938. Sur l'examen des thèmes de l'idéologie duvaliériste, voir notre ouvrage : *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle*, Paris, L'Harmattan, 1979.

de présenter la guerre pour l'indépendance comme essentiellement une guerre de races : la race noire contre la race blanche. Là où la narration de l'histoire en termes de lutte raciale demeurerait encore hésitante au XIX^e siècle, le discours de Duvalier achèvera de la figer en établissant une équation rigoureuse entre classe et race en Haïti. Les esclaves sont nommés comme classe et comme race à la fois, en sorte que toutes les pratiques, tous les intérêts en jeu ne renvoient plus qu'à un seul déterminisme : le facteur racial. Le sens de l'indépendance ne renvoie plus, de ce fait, aux revendications concrètes des esclaves, mais à l'ordre du témoignage : le témoignage d'une race qui opère le rachat de son infériorité par la production de héros, courageux vengeurs.

« La position sociale haïtienne dérive d'une question de race » ; ou encore : « L'entité race apparaît au premier chef la valeur morale de la nation haïtienne ⁸¹ », et, plus tard : « Puisqu'un dogme d'infériorité raciale s'attache à l'une des composantes ethniques de l'Haïtien... », « notre action devrait nous amener à demander la valorisation de ce facteur raciologique » ⁸².

Dans cette perspective, tous les déboires et toutes les misères d'Haïti trouvent leur explication magique dans une prétendue concentration du pouvoir aux mains de la fraction mulâtre du pays. Les Noirs, baptisés désormais classe majoritaire, attendent encore leur rédemption ; ils l'obtiendront par leur accession symbolique au pouvoir, par le biais des élites noires, seules chargées de les représenter aux côtés des Blancs. La rédemption des Noirs se confond ici avec une reconnaissance par « l'autre », le mulâtre (minoritaire), qui, lui, devra se plier aux désirs de la « majorité ».

Au moment du départ de l'occupant américain en 1934, un regain de nationalisme agite toute la scène littéraire et politique. Le courant dit de l'« indigénisme », issu des premiers écrits de J. Price-Mars (*Ainsi Parla l'Oncle*, 1928), rend possible une revalorisation de la culture populaire, désignée par le vodou. Une école d'ethnologie est fondée à Port-au-Prince, et Duvalier, médecin de campagne, fera partie des écrivains qui travaillent à faire connaître le vodou comme le lieu le plus authentique de l'haïtianité, et donc de l'affirmation d'une

⁸¹ Ibid., p. 74-76.

⁸² François DUVALIER, *Mémoires d'un leader du Tiers monde*, Hachette, 1969, p. 297.

différence culturelle. Dans sa série d'articles écrits entre 1936 et 1939, c'est-à-dire au plus fort de la montée de l'idéologie raciale nazie en Europe, Duvalier reprendra à son compte une confusion - déjà monnaie courante à cette époque - entre nation et race. Plus précisément, la notion de « nation » va renvoyer, pour lui, à celle de communauté d'intérêts, déterminés non pas historiquement, mais biologiquement. Le « refoulement systématique » de la « classe majoritaire » en Haïti est tenu pour celui de la nation tout entière, puisque c'est cette classe qui a produit le grand geste de l'indépendance sous la poussée du « facteur racial ». Mais celui-ci ne peut être rigoureusement saisi que dans son expression culturelle, conçue comme déterminisme biologique. Le vodou, c'est justement pour Duvalier l'expression d'une essence noire, d'un sang noir, d'une âme noire : il a été au fondement de la révolte des Noirs contre les mulâtres-Blancs. Il suffira que l'élite noire, pourtant détachée des masses par son éducation et son mode de vie à l'occidentale, se remette dans une communion mystique avec le vodou pour qu'elle retrouve la légitimité de parler au nom et à la place des masses noires auprès des « mulâtres » et des « Blancs ». S'agit-il pour Duvalier de poser les bases d'une lutte réelle contre le racisme et la domination culturelle en Haïti ? C'est là que l'observateur étranger se trompe, c'est là aussi que l'intellectuel haïtien est pris au piège. Car Duvalier n'aura produit rien de moins qu'une application rigoureuse à la société haïtienne des thèses de l'idéologie raciale-fasciste dominante en Europe. Dans un article de 1936, intitulé : « En quoi l'état d'âme du Noir se différencie-t-il du Blanc », il écrit :

« Le comte de Gobineau a posé certains principes qui demeurent. Il a catégorisé la famille humaine en trois types : le Blanc, le Noir et le Mongolique. Et chacun d'eux avec leurs caractères spécifiques : le Noir représentant la passion, la sensibilité ; le Jaune, le sens pratique ; le Blanc la raison d'origine divine ⁸³. »

En 1939, il parle plus librement « d'humanisme totalitaire », ou « d'humanisme hitlérien », et reprend sans la moindre critique les thèses de grands idéologues de l'antisémitisme, comme Rosenberg (en Allemagne) et Montandon (en France).

⁸³ François DUVALIER, « En quoi l'état d'âme du Noir se différencie-t-il de celui du Blanc », art. de 1936, dans *Le Nouvelliste*, 30 décembre 1935 - 3 janvier 1936, repris dans *Éléments d'une doctrine*, T. 1., 3e éd. coll. « Oeuvres essentielles », 1968, p. 49.

Loin de mettre en cause la prétendue supériorité raciale du Blanc, Duvalier finit ainsi par s'enfoncer dans une intériorisation de cette supériorité. Il n'y a plus, dès lors, qu'un seul lieu du débat : le rachat des Nègres, de toute façon biologiquement et culturellement inférieurs, par une élite supérieure, mais sortie de « la matrice de la race », et donc seule apte à se faire l'égale des « Blancs ».

Le point d'originalité du discours duvaliériste ne réside pas dans une simple confusion entre les notions de nation/race/ classe : cette confusion est déjà à l'oeuvre pendant les années 1930 et jusqu'en 1946, comme une syntaxe sous-jacente à tous les discours politiques. Chez nombre d'intellectuels noirs haïtiens, le progressisme se définit alors par la critique de l'hégémonie de la fraction « mulâtre », considérée comme une donnée raciale. Quelle est l'inflexion que Duvalier va donner à cet héritage idéologique ? Il faut ici se rappeler la cascade de révoltes paysannes qui se sont succédé tout au long du *XIXe* siècle en Haïti, dans le temps où la problématique de la couleur se fait de plus en plus dominante dans le langage de P< élite ». Dans *Le problème des classes à travers l'histoire*, Duvalier reprend, à la suite d'un analyste haïtien, le thème des « nègres féroces des campagnes, qui se préparent comme des bêtes féroces à se ruer, ou qui se ruent sur les villes pour les piller ou égorger les habitants, commettre toutes les atrocités », thème lié à l'évocation de l'« effort brutal, aveugle, vers le bien-être, des classes ignorantes de la société haïtienne sans guide ou obéissant à des guides incapables de concevoir une idée politique présentable » ⁸⁴.

Ainsi les masses haïtiennes sont-elles tenues pour des « nègres féroces », donc pour des barbares qu'il faut maintenir hors des villes, et ramener à la soumission ; de telle sorte que seul un « guide » avisé peut parvenir à promouvoir la « paix sociale ». Non seulement, l'idéologie raciste se trouve reprise, avec le plus grand naturel, contre les masses paysannes haïtiennes, mais aussi un appel est lancé pour le choix d'une solution radicale. Ainsi, de manière lancinante et insidieuse, à travers tous ses discours, Duvalier relance l'idée du « guide » capable : un leader noir au pouvoir, mais cette fois leader lettré (pour cela, Duvalier se fait écrivain), soudé aux masses par le vodou (pour cela, Duvalier se fait le champion de la réhabilitation du vodou, du moins laisse courir des rumeurs sur sa participation aux cérémonies vodou), telle est la seule possibilité de réalisation de cette « paix sociale ».

⁸⁴ Le problème des classes... op. cit., p. 74.

Autrement dit, nulle part et à aucun moment, le problème de l'amélioration des conditions sociales et économiques des masses haïtiennes ne rentre dans les préoccupations du duvaliérisme. Celles-ci sont tout entières tournées vers la légitimation du leader noir : « Dès que, dans une collectivité... il doit s'accomplir de grandes choses.... il jaillit de la matrice de la Race un de ces leaders qui dans leur équation personnelle synthétisent la conscience de cette collectivité ⁸⁵. » Tout le caractère fasciste de l'idéologie duvaliériste se dévoile ici, dans cet appel à la remise du destin de la nation aux mains d'un seul homme. C'est cela même la révolution pour Haïti ; c'est cela qui endiguera la colère des masses exploitées (dites classes majoritaires). La bourgeoisie haïtienne doit le comprendre, les métropoles occidentales (américaines en particulier) également, si elles veulent sauver leurs privilèges. Duvalier déclare se situer dans la lignée même des héros noirs, déjà passés dans les discours dominants comme au fondement de la réhabilitation des Noirs.

Ce que, finalement, le langage duvaliériste nous donne à voir, c'est la métamorphose des thèmes de nation et de classe en objets imaginaires, hallucinés, qui se chargent d'une force dangereuse, puisqu'ils n'ont plus d'autre lieu d'existence que la propre personne du leader noir, représentant de la « race noire ». Duvalier est ainsi devenu la négation (imaginaire) de toutes les divisions sociales, mais en même temps il se comprend comme le producteur (réel) de la nation et son propriétaire (réel). Dans cette perspective, il faudra qu'il se précède lui-même : avant Dessalines, il a été, il est la nouvelle et vraie origine de la nation, dans la mesure où en lui culmine et se résume toute l'histoire du pays. C'est que la toute-puissance imaginaire qu'il s'attribue consiste avant tout à se hisser à la position du maître-blanc lors de l'esclavage. Duvalier croit opérer le rachat du Nègre en devenant lui-même le Nègre rigoureusement maître ⁸⁶.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

⁸⁶ On lira, entre autres, pour des informations plus précises, les travaux de Gérard PIERRE-CHARLES, en particulier sa *Radiographie d'une dictature*, Mexier, 1969 ; ou de L. MANIGAT : *Haïti of The Sixties, Object of International Concern*, John Hopkin University, Washington, D.C., 1969.

Quelques tentatives de rupture

Curieusement, les deux études critiques les plus fouillées de la question de la couleur ne sont pas écrites par des Haïtiens, mais par des étrangers : l'une, de Micheline Labelle, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti* (1978), l'autre, de David Nicchols, *From Dessalines to Duvalier (Race, Colour and National Independence in Haïti)* (1979) ⁸⁷. Comme si nombre d'intellectuels haïtiens avaient une certaine peur d'être contaminés par la question elle-même. Hormis des textes comme celui de René Depestre, *Bonjour et adieu à la Négritude* (1980) ⁸⁸, qui attaque de front le problème, les autres travaux publiés sont plutôt laconiques, et, en tout cas, se laissent aller aux affirmations à la sauvette, à des slogans, quand ce ne sont pas des chuchotements, des bruits de couloir ou des rumeurs qui tiennent lieu d'analyse. L'effort accompli par Collectif-Paroles pour présenter un dossier 1946-1976 : Trente ans de pouvoir noir (1976) représente certes un grand progrès, puisque la parole a été donnée à des témoins et acteurs de la scène politique haïtienne à un moment (1946) où un pouvoir « noir » s'instaurait. Mais précisément, seule l'analyse de Micheline Labelle, dans ce corpus de documents, a été présentée comme texte théorique. Pourtant, il n'y a pas de question plus obsédante, plus récurrente que celle de la couleur dans les groupes politiques de l'opposition à Duvalier : là où elle est tue, elle reparaît toujours subrepticement à un tournant, semant, tel un mauvais esprit innommable et tapi dans l'ombre, la brouille ou la terreur.

Nous sommes tout d'abord surpris de constater qu'en dépit des divergences de méthode qui président aux recherches de Nicchols et de Labelle, aucun des deux n'est parvenu tout à fait à se détacher de son objet d'analyse. Nicchols, par exem-

⁸⁷ Micheline LABELLE, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Presses de l'université de Montréal, 1978 ; D. NICCHOLS, *From Dessalines to Duvalier*, Cambridge University Press, 1979.

⁸⁸ R DEPESTRE, *Bonjour et adieu à la Négritude*, Éd. Robert Laffont, Paris, 1980. En revanche, l'ouvrage de L. MANIGAT, *Ethnicité, nationalisme et politique : le cas d'Haïti*, Éd. Connaissance d'Haïti, New York, 1975, demeure dans la même narration de l'histoire d'Haïti en fonction de l'opposition Noir/mulâtre.

ple, réussit parfaitement à mettre à nu les mécanismes de construction, des « légendes » noiriste et mulâtriste ; en particulier, il souligne comment les premiers historiens haïtiens ont ré-employé avec empressement les vieux schémas de classification raciale efficaces dans la société esclavagiste, pour expliquer les luttes sociales. Pour Nichols, il s'agit, sans ambiguïté, de « deux cliques » qui se battent à l'intérieur d'une même « classe » sociale, tout au long du XIXe siècle, et jusqu'en 1946, avec un seul moment de trêve, l'occupation américaine, pendant laquelle on a vu un nationalisme véritable s'affirmer contre l'« étranger », un peu comme dans la guerre de l'indépendance. Mais il est dommage qu'en dépit de cette démonstration documentée D. Nichols ait si peu décrit l'ordre de la terreur⁸⁹ instauré par l'État duvaliériste et ses appuis dans la vie quotidienne en Haïti.

L'étude de Micheline Labelle, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, nous livre de son côté une enquête de première main sur l'importance du colorisme à la fois dans la vie quotidienne et dans la vie politique en général. Mais l'ouvrage laisse encore le lecteur sur sa faim, sur deux problèmes inquiétants, d'abord les modalités concrètes de réemploi du colorisme par Duvalier, ensuite les essais de rupture avec le colorisme dans les analyses marxistes haïtiennes. On peut encore espérer un texte de Micheline Labelle sur le duvaliérisme, qui recueillerait le bénéfice de toute l'enquête sociologique sur la couleur en Haïti. Mais sur le second point son silence demeure pour le moins une source de soupçon. Les ravages du colorisme ont dû s'exercer jusque dans les mouvements marxistes haïtiens, de manière insidieuse ou ouverte. Je ne vois pas comment on peut soi-même adopter la méthodologie marxiste pour l'approche de l'idéologie raciale et coloriste, sans examiner ce que les marxistes haïtiens - petits-bourgeois sous l'influence de cette idéologie - en ont fait. Faudra-t-il admettre comme allant de soi que l'adoption de la théorie marxiste accorde l'état de grâce par rapport au colorisme ?

⁸⁹ *From Dessalines to Duvalier, op. cit.*, p. 213 : « I have maintained elsewhere that it would be a mistake to think of Duvalier's regime as either totalitarian or fascist. In the first place there has been no consistent attempt to impose upon the country a total ideology, or to dominate the whole life of the several citizen. Considerable areas of personal liberty remained for the vast majority of the population... ». Sur la terreur duvaliériste, nous avons proposé quelques éléments d'analyse dans notre article : « La fuga del pueble haitiano » dans *Caribbean Monthly Review*, vol. 15, no 9, 1982.

Une fois qu'on reconnaît la prééminence de l'exploitation économique, le caractère dérivatif de l'idéologie de couleur, on est encore, semble-t-il, loin du compte.

L'auteur souligne à juste titre qu'une révolution culturelle « concomitante » à une révolution politique demeure la seule voie de salut contre les ravages étendus du colorisme. Mais là justement devrait s'inaugurer la recherche sur les possibilités concrètes de rupture avec le colorisme ou avec le langage et les pratiques duvaliéristes. Dans la mesure, en effet, où Duvalier représente l'aboutissement extrême du colorisme, l'étude des pratiques et théories de l'opposition à Duvalier permettrait un éclairage beaucoup plus satisfaisant de l'idéologie de la couleur. Elle cesserait de se donner comme une nécessité implacable, quasi consubstantielle à l'histoire d'Haïti ⁹⁰.

Justement, l'enquête de Labelle a révélé que la petite bourgeoisie intellectuelle, à cause d'une « situation intermédiaire plus précaire ⁹¹ », est plus sensible à l'idéologie de couleur que tous les autres groupes sociaux. Cette petite bourgeoisie apparaît ainsi le support le plus important de la reproduction du colorisme, c'est elle qui peut produire l'écriture de l'histoire d'Haïti en termes de luttes coloristes, et c'est elle qui intervient bruyamment dans le champ de la politique. Sur cette base, à convient d'interroger le contenu de certaines analyses marxistes adoptées par une fraction de la petite bourgeoisie haïtienne, s'il est vrai que le marxisme ne ravit pas automatiquement l'individu à sa position sociale. Or, sur deux plans fondamentaux au moins, l'élitisme et la domination de la culture occidentale, on dispose de renseignements non exhaustifs. Si l'on tient compte des prémisses de l'analyse développée par Labelle, à savoir que la race et la couleur sont des signifiants qui renvoient à autre chose qu'à eux-mêmes, c'est-à-dire à des valeurs d'ordre social, culturel et symbolique, ce sont elles, ces valeurs, qu'il est nécessaire de cerner dans le cadre des rapports sociaux en Haïti.

Si les catégories noir/mulâtre renvoient aux oppositions structurales et hiérarchisées qui existent entre des termes comme paysans/citadins, manuels/ intellec-

⁹⁰ Comme certains auteurs américains, dont en particulier Robert I. ROT13ERG avec Christopher K. KLAGUE, *Haiti, the Politics of Squalor*, Boston, 1971, p. 216, ont tendance à le dire. Ils nous offrent cependant une description empirique du tonton-macoutisme curieusement plutôt rare chez les auteurs haïtiens.

⁹¹ Micheline LABELLE, *Idéologie de couleur...*, op. cit., p. 184 et p. 207.

tuels, domestiques/patrons, vodou/christianisme, science/superstition, créole/français, oralité/écriture, primitivité/civilisation, on ne peut surmonter le colorisme dans ses connotations véritables que par une critique pratique de l'élitisme, c'est-à-dire de cette conscience de soi comme destiné à apporter les lumières aux masses encore plongées dans l'ignorance, ou, si l'on veut, comme dépositaire du destin politique des masses vis-à-vis desquelles on cherche encore à se maintenir dans la plus grande distance. Du même coup, que le petit-bourgeois soit noir ou mulâtre, toute position de supériorité ou de pouvoir, le fait percevoir malgré lui comme un étranger. L'idéologie coloriste vient justement redire, creuser et renforcer les divisions fondamentales de la société haïtienne, et peut-être même finit par exprimer un pessimisme radical des classes populaires vis-à-vis d'elles-mêmes. Si, pour elles, la condition de « Noir » apparaît inassumable⁹², ce n'est point d'abord qu'elles désirent la condition de « mulâtre » ; mais elles perçoivent la marque d'infériorité qui affecte l'origine paysanne, la langue créole, le vodou, l'analphabétisme, le travail manuel, etc., comme à la limite essentielle au fonctionnement de la société haïtienne et à sa reproduction comme société scindée en deux pays. Il ne suffit pas de dire que cette situation n'est nullement spécifique et qu'elle nous livre simplement les modalités d'exercice de la lutte des classes en Haïti. Un problème de nature anthropologique vient en surimpression marquer le rapport noir/ mulâtre, en sorte que tout effort pour faire émerger une conscience de classe véritable aboutit facilement à l'impasse. Des auteurs comme Roumain et Alexis ont bien tenté une confrontation avec ce problème, mais aucun des deux n'est parvenu tout à fait au questionnement du modèle culturel occidental qui les sépare des masses, au moment même où ils appliquent une analyse marxiste à la société haïtienne. Récemment, René Depestre, dans « Bonjour *et adieu à la Négritude* », reprend à de nouveaux frais le problème et demande le réexamen critique de la position elle-même d'intellectuel, l'interrogation sur les divisions culturelles fondamentales qui traversent le pays. Mais presque tous les groupes politiques ne livrent encore

⁹² *Ibid.*, p. 288 : Chez les paysans pauvres, on trouve « les mêmes interprétations de conditions économiques ; importance de la chance, de la naissance, idée de l'association naturelle entre couleur noire et misère, lien dialectique contraire entre la richesse, la magie "malhonnête" et la couleur noire. Le thème de l'impossibilité de compter sur le Noir (en tant que noir) pour trouver du travail, pour obtenir une rétribution adéquate se retrouve chez eux par opposition à l'idée que "le Blanc ne laisse jamais périr son pareil", que le Blanc est synonyme de chance, d'aisance, de pouvoir ».

que des notes allusives aux connotations essentielles de l'idéologie de couleur. L'analyse économique est censée rendre transparente les luttes de classes réelles et tout le reste viendrait par surcroît, sans qu'on se doute que le petit-bourgeois militant pourrait bien être pris lui aussi pour un missionnaire qu'on écoute avec une indifférence amusée.

La distance qui sépare la petite bourgeoisie intellectuelle et les masses en Haïti est tellement grande qu'elle crée continuellement les possibilités de résurgence de l'idéologie coloriste, dans les deux camps, mais pas au même degré d'intensité. D'un côté, dans les cercles bourgeois et petits-bourgeois, le noirisme (avec son corollaire, le mulâtrisme) est une tentation permanente, en dépit des dénégations et des aveux de connaissance rationnelle de la lutte des classes. Dans ces cercles, l'ordre de la politique se réduit souvent aux luttes interpersonnelles pour des positions de leader ou de chef. Le noirisme (autant que la surenchère antinoiriste) sera l'alibi qui permettra de cacher les complexes ou de les surmonter en apparence. Ne consiste-t-il pas finalement à rechercher, à envier la position et l'espace réservés au mulâtre : le pouvoir sous toutes les formes par lesquelles il s'exerce dans la société haïtienne ? Le petit-bourgeois intellectuel se sait en mesure d'accéder à cet espace, alors que pour les analphabètes, les domestiques, les vodouisants, les créolophones unilingues, les paysans, les ouvriers, des verrous puissants existent, qui ramènent sans cesse à la situation de ce qu'on a appelé l'« arrière-pays ». Le problème pour eux c'est moins la couleur (du moins de manière immédiate), que les marques sociales et culturelles. Aussi les possibilités de dépasser le colorisme sont-elles sans doute plus grandes, dès qu'on accepte de sortir du cercle petit-bourgeois où cette idéologie trouve son terrain privilégié. De véritables partis politiques où se côtoieraient des ouvriers, des paysans, des intellectuels créeraient des bases objectives de dépassement du colorisme. Comme par hasard, ces partis politiques véritables ont toujours été rares en Haïti. Prévalent plutôt des cercles de petits-bourgeois où la lutte pour être chef ne peut que prendre le pas sur des objectifs réellement nationaux, cependant qu'ailleurs des personnalités à clientèle se livrent à des compétitions à base de quête de légitimité où l'évocation de la couleur est à fleur de peau, si l'on peut oser cette redondance. La rumeur, le soupçon, la présomption envahissent les débats idéologiques et politiques, en sorte que l'avenir national se confond avec l'avenir de personnalités évoluant entre elles

dans un même combat qui les unit et désunit à la fois autour d'un même destin imaginé (ou d'une même position convoitée) de chef ou de dirigeant de la lutte.

À travers les différentes manifestations de l'idéologie coloriste en Haïti, il s'agit bien de l'absence d'homogénéité nationale, d'un pouvoir politique dont on veut s'emparer pour sa seule vertu magique. Comme si le maître-blanc de l'époque esclavagiste expulsé du pays revenait sans cesse hanter toutes les pratiques sociales et culturelles. Non point que l'impérialisme sous ses formes concrètes et visibles soit inopérant. Bien au contraire, il demeure le maître du jeu. Mais tout se passe encore comme si une partie, à la fois noire et mulâtre, de la population haïtienne se prenait pour un groupe d'étrangers, égarés dans le pays et qui cherchent continuellement à dresser des barricades autour de leurs maisons, de leur vie, contre toute connivence avec les masses d'illettrés, de créolophones unilingues, de vodouisants, qui, eux, feraient partie d'un paysage, ou d'une nature à exploiter, ou, au pire des cas, à maintenir dans un semblant d'humanité, et avec lesquelles seul un rapport exotique est de règle. Comme par hasard, à quarante ans de distance, deux ouvrages, peu suspects de progressisme, l'un de James Leyburn, *The Haitian People* (1941), l'autre de Mats Lundhal, *Peasant and Poverty : a Study of Haïti* (1979), portent le même diagnostic sur les divisions tragiques qui traversent la société haïtienne. Il semble que précisément nous sommes encore au début d'une interrogation radicale sur « l'haïtianité », « l'identité culturelle haïtienne », « l'homogénéité nationale », notions qui fonctionnent comme des thèmes imaginaires, et dont la réalité est encore introuvable, encore inassumable, sauf en de rares et rapides éclaircies.

En définitive, la négritude en Haïti apparaît comme une problématique plutôt circulaire, qui, sans doute, renvoie à une condition schizophrénique. Il n'y a pas en effet de population « blanche » en Haïti, comme en Afrique du Sud, aux États-Unis, en Amérique latine ou même comme à la Jamaïque ou à Puerto Rico. Le débat de la négritude en Haïti se déploie pour l'essentiel, nous l'avons vu, dans le cadre de la petite bourgeoisie et de la bourgeoisie. L'opposition Noir-mulâtre est toujours déjà surdéterminée par un bovarysme qui persiste jusque dans les dénégations les plus violentes et se nourrit d'un imaginaire de la culture occidentale vécu dans les rapports à la langue (le français), au livre (fétichisme de l'écriture comme moyen de distinction), aux paysans pauvres et aux errants des bidonvilles (les barbares), au vodou, et enfin à la domesticité comme substitut à la condition

esclavagiste. La permanence de l'opposition Noir/mulâtre, dans l'écriture de l'histoire d'Haïti, semble prendre sa source dans le désir de la petite bourgeoisie intellectuelle d'exercer le pouvoir comme tel, hors de toute perspective réelle de changement de la condition des masses et de réalisation d'une démocratie.

On le voit bien, toute attaque frontale contre la négritude en Haïti ne peut que relancer et alimenter le colorisme, puisque nous sommes en présence d'un thème de l'imaginaire, semblable à celui de la sorcellerie. L'agitation de ce thème auprès des couches populaires a indéniablement quelque succès, dans la mesure où il leur fournit une homogénéité nationale, à son tour imaginaire, qui laisse dans l'oubli des divisions sociales et culturelles bien réelles. Elle n'a pas moins de succès auprès des étrangers, tout d'abord auprès des Américains, qui, pendant leur occupation du pays (1915-1934), ont favorisé la montée au pouvoir des mulâtres, et qui, depuis 1946, ont préféré un Noir comme président. Comme si tout le débat politique en Haïti pouvait se concentrer autour d'une représentation noire ou mulâtre, selon la conjoncture, hors de tout autre contenu.

Chez le voisin dominicain, on constate la même obsession pour une Haïti vouée tout entière à la répétition de l'opposition Noir/mulâtre dans la vie politique. L'ouvrage récent de J. Balaguer, *Haïti al revés*⁹³, vient de reprendre précisément toute la gamme des préjugés sur Haïti, inculqués au peuple dominicain, sans doute depuis le début du siècle passé, mais surtout pendant la longue dictature de Trujillo. Il est clair que cet ouvrage, propagandiste et dépourvu de tout caractère scientifique, pourrait fort bien avoir été écrit en 1939, sous l'influence de l'idéologie raciale et nazie alors dominante en Europe. Il réussit à épouser le langage même du pouvoir établi en Haïti, dans sa manière de produire comme parias et barbares les couches populaires du pays. Une partie du peuple dominicain intériorise cette perspective, mais à ses dépens : majoritairement noir, il refoule sa condition et croit pouvoir réaliser son identité dans un anti-haïtianisme qui se donne en spectacle dans les rumeurs sur un cannibalisme, une sorcellerie ou une sauvagerie prétendument inhérents à l'être-de-l'Haïtien, comme Noir et Africain. Curieusement, donc, le discours de Balaguer rejoint celui de Duvalier sur une base symétrique et inverse : par-dessus les deux peuples dominicain et haïtien,

⁹³ Joaquim BALAGUER : *Haïti al revés, Haïti y el destino dominicans*, Libreria Dominicana, S.A., Santo Domingo, 1984.

une représentation raciale est offerte, dans le même déni des divisions sociales et culturelles internes à chaque pays. Pas plus ici que là, on ne sortira de l'impasse par la répudiation abstraite de la négritude ou par son exaltation. Une rupture épistémologique avec le paradigme de l'opposition Noir/mulâtre s'impose. Autrement dit, il s'agit de sortir du terrain même de cette opposition. Pour cela, il convient en même temps de mettre au jour les sources mêmes des divers courants de négritude sous leurs formes les plus insidieuses, encore présentes dans nombre de pays, et d'abord en Occident. Il apparaîtra alors que la critique de la négritude ne s'épuise pas dans celle du duvaliérisme. Ce dernier n'est qu'un avatar d'un mouvement beaucoup plus ample qui s'enracine dans la prise de conscience de la barbarisation du Noir (à côté de celle de l'Indien) produite en Occident spécialement à partir de la Conquête et de la pratique esclavagiste. A cet égard, le duvaliérisme est la reproduction pure et simple du racisme, puisque seule la représentation coloriste des masses au pouvoir (par le biais du leader noir) l'obsède ; une théorie et une pratique de l'équilibre ou du partage du pouvoir entre Noirs et mulâtres fait partie du duvaliérisme ; elle ne le ruine pas dans ses fondements, comme certains seraient tentés de le croire.

Aujourd'hui, après cette déchéance nationale que représente le duvaliérisme, il faut reprendre à de nouveaux frais la réflexion sur la condition de paria faite, depuis deux siècles, aux masses sorties de l'esclavage, encore trop souvent tenues pour barbares dans la vie quotidienne et dans la vie politique. Le dépassement de cet avatar de la négritude que représente le duvaliérisme ne peut se limiter à signaler les seules causalités extérieures (comme l'impérialisme, sans plus) ; il suppose aussi la réflexion sur les mécanismes internes de production de la dictature et sur la reproduction du langage et des pratiques du duvaliérisme dans les mouvements mêmes qui prétendent le combattre, donc la critique des sources du despotisme, et du culte du leader noir ou mulâtre.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti.Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 7

Le catholicisme dans la société haïtienne

[Retour à la table des matières](#)

Le grand virage de l'Église catholique en Haïti en faveur du peuple en lutte contre la dictature héréditaire de Duvalier date de l'automne 1980. La dictature vient de bannir du pays une centaine de journalistes, d'artistes, de syndicalistes après avoir torturé plusieurs d'entre eux. Le désespoir est à son comble. Les départs de *boat-people* vers la Floride se multiplient. Les opposants à la dictature qui vivent à l'étranger sont divisés. Une nouvelle voix se lève : celle de la Conférence haïtienne des religieux. Dans un communiqué du 5 décembre 1980, elle déclare accompagner le peuple dans sa quête de libération. « Où est Dieu ? Est-il encore en Haïti ? Où est l'Église ? Y en a-t-il encore une ? Où sont nos évêques ? Nous laissent-ils seuls dans nos épreuves ?... L'heure est venue où nous devons faire un choix qui mettra l'Église d'Haïti vers un autre tournant. Le choix est clair : c'est l'option préférentielle pour les pauvres... »Le même communiqué précise un peu plus loin qu'il s'agit d'une conversion qui fait perdre désormais l'« appui des puissants ». L'Église en Haïti entendait donc instaurer un nouveau rapport à la politique, plus précisément une rupture avec un passé qui supposait

une complicité avec les puissants. Il convient de rappeler brièvement ce passé pour comprendre le tournant actuel.

La rupture avec un passé de silence et de complicité

Devenue depuis 1860, par concordat, l'appareil le plus puissant de l'État Haïtien, l'Église orientait son action dans une double direction : la production d'une élite, grâce à des écoles congréganistes au service de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie des provinces, et la persécution systématique du culte vodou, hérité de l'Afrique et pratiqué généralement dans les campagnes.

Des tâches de suppléance à l'action de l'État - écoles, dispensaires, oeuvres caritatives dans les villes et dans les campagnes - donnaient à l'Église une inscription très profonde dans la formation sociale haïtienne. Toutefois, une vision cléricaliste et paternaliste du changement social poussait l'Église davantage à la quête d'une sauvegarde d'elle-même qu'à l'écoute des angoisses du peuple devant la misère grandissante et la répression. On pouvait observer d'un côté l'action silencieuse de quelques prêtres et religieux qui cheminaient avec les paysans et les pauvres des bidonvilles dans leur lutte pour la survie, de l'autre le conservatisme des autorités religieuses, timorées lorsqu'il convenait de dénoncer les abus de l'État, audacieuses lorsqu'il fallait dissuader les prêtres d'un engagement trop avancé dans les luttes sociales.

C'est surtout de 1966 à 1980 que les complicités de l'Église avec la dictature ont été le moins discrètes. Auparavant, de 1957 à 1966, de nombreux prêtres et religieux avaient été expulsés, pendant que d'autres prenaient ouvertement la défense du régime. L'opération d'épuration de l'Église de tous ses éléments de contestation avait été étendue à toutes les autres institutions (écoles, médias, armée, administration). Mais seule l'Église disposait encore de possibilités internes de critique, pour se remettre debout et défier la dictature. L'« harmonie du spirituel et du temporel » dont se vantait le dictateur, mais aussi, avec lui, l'une ou l'autre autorité épiscopale, ne pouvait plus s'éterniser ; le peuple se livrait à une pression de plus en plus forte sur l'Église, devenue l'unique recours devant l'anni-

hilation et la domestication de toutes les autres institutions. À la suite du communiqué audacieux de la Conférence haïtienne des religieux en novembre 1980, la Conférence épiscopale lance à son tour un appel, dans lequel elle dénonce la dégradation intolérable de la vie en Haïti. De 1981 à 1987, l'Église tout entière se lance dans une série d'actions essentiellement religieuses comme le congrès eucharistique marial, des messes en plein air, des pèlerinages, des rencontres de communautés de base, mais toutes seront portées par le slogan : « L'Église c'est nous, nous sommes l'Église ». De la sorte, l'Église cesse -au moins pour un temps- de s'identifier aux seules autorités religieuses pour être un lieu d'expression ferme des droits humains et de défense des libertés démocratiques. Une « charte sur la promotion humaine » est publiée par l'épiscopat en décembre 1983, qui parle en toute clarté de la libération du peuple de ses chaînes économiques et politiques. Dans cette charte, le paysan est enfin reconnu comme l'un des piliers du pays et l'État est invité à abandonner les pratiques de terreur pour s'intéresser au respect du droit et de la dignité de chaque citoyen. Jamais depuis quatre siècles l'Église n'avait délivré un tel message au peuple haïtien. La rupture avec son passé de silence et de complicité avec l'ordre établi semble désormais acquise. Le mot d'ordre : « Il faut que ça change ici », lancé par le pape lors de sa visite en Haïti en 1983, contribue à renforcer la position des prêtres et des laïcs engagés dans les luttes sociales et politiques. Des leaders religieux et laïques se lèvent alors et se déclarent, au nom du christianisme, au service de la lutte de libération du peuple. De tous les coins du pays, un seul cri s'élève, qui finit par isoler le dictateur. Le peuple qui envahit l'Église se confond avec elle. Loin d'être l'objet de la compassion des clercs, les pauvres se considèrent désormais comme objets de leur propre émancipation. Le dictateur a beau s'identifier avec la nation tout entière, il trouve désormais l'espace national occupé par le peuple.

L'assassinat de trois écoliers dans la cour de récréation d'une école des Gonâives, le massacre de sang-froid d'une dizaine de paysans à Léogâne, ville proche de la capitale, la multiplication des arrestations, apparaissent alors comme des indices que le pouvoir a perdu les bases de sa légitimation. Il y aurait au moins deux raisons principales à cet isolement du dictateur.

La première est la libération de la parole et de l'imagination populaires au cœur des églises. Il est clair que cette libération n'a pas été l'oeuvre d'un jour. Toute une pratique silencieuse, souterraine, se frayait déjà un chemin depuis de

longues années ; elle s'attaquait aux sources mêmes du conservatisme de l'Église : d'abord par l'emploi massif de la langue créole dans la liturgie, puis par l'introduction du tambour, instrument par excellence du culte vodou, et des rythmes du vodou lui-même dans les cantiques. Le peuple apprenait peu à peu à se reconnaître chez lui dans l'Église et donc à cesser d'identifier celle-ci à une institution étrangère.

Enfin la station de Radio-Soleil, appartenant à l'Église, a été le lieu où les revendications de la paysannerie et des masses pauvres des bidonvilles ont trouvé le plus large écho. En butte aux persécutions du régime comme aux appels à la prudence venus de certains évêques, cette station de radio comptait avant tout sur l'appui du peuple pour continuer son action. On peut, sans exagérer, parler d'une véritable occupation de l'Église catholique par le peuple, en vue du renversement de la dictature. Jeûnes, processions, pèlerinages, toutes les stratégies ont été mises en œuvre pour intensifier la lutte.

La deuxième raison est la disponibilité de certaines paroisses situées dans les quartiers populaires urbains à s'offrir comme l'espace où l'on apprend à jouer et à théâtraliser la libération pour réagir contre la peur entretenue par le système de terreur macoute. Les communautés de base et les mouvements dits *Ti-legliz* (petites églises) suscités par ces paroisses ont justement comme caractéristique principale d'initier leurs membres à la discussion collective et à l'exercice du sens critique.

Mais le changement opéré dans l'Église se lit surtout dans ses prises de position en faveur de la paysannerie. Force principale du pays, cette dernière a été pendant longtemps tenue à l'écart de la scène politique. Dès l'abolition de l'esclavage, l'État avait en effet pris un certain nombre de mesures pour reconduire sous une forme tamisée les conditions de vie du système esclavagiste. Les *gwoupman* (groupements) paysans qui sont formés aujourd'hui l'ont presque tous été sous l'influence de certaines équipes de prêtres et de religieux.

Jusqu'ici, les rapports entre l'Église et les paysans étaient réglés par la méfiance et le soupçon. Dans le cadre des associations *gwoupman*, *tèt ansanm*, le paysan retrouvait le droit à la parole et pouvait décider lui-même des moyens d'action adaptés à la réussite de ses revendications. C'est pour cela que le 7 février 1986 marque une renaissance du peuple et de la nation, et ouvre un processus sinon

révolutionnaire, du moins sans précédent dans l'histoire du pays, qui renoue avec ce qui est resté inaccompli depuis l'indépendance, en 1804.

L'Église catholique semble donc avoir pris la tête d'un vaste mouvement de libération. Est-elle la seule institution à avoir contribué à la chute de la dictature ? Quelle est la place des autres systèmes religieux (confessions protestantes, sectes diverses, vodou) dans ce processus ? Comment caractériser le nouveau rapport de l'Église avec la politique ? On en revient à quel mode d'inscription de l'Église dans la société haïtienne ce rapport conduit-il ? Enfin, peut-on dire que l'unité manifestée par l'Église dans les derniers assauts contre la dictature se maintient après le 7 février ? Nous ne répondrons à toutes ces questions que de manière oblique, en focalisant notre attention sur le principe de la distinction entre le religieux et le politique comme point de passage indispensable dans le processus de démocratisation en Haïti.

La fin de l'état de grâce

Le 26 avril 1986, une marche pacifique est organisée pour obtenir que la prison célèbre, Fort-Dimanche, où ont été torturés à mort plusieurs milliers d'opposants à Duvalier, devienne un lieu réservé désormais à la méditation sur la dictature. Arrivés devant la prison, les manifestants sont reçus par une fusillade nourrie. Sept personnes trouvent la mort. Certains militaires se croient donc obligés de défendre le symbole de la honte que représente la prison duvaliériste. Quelques semaines plus tard, un militant de la mission catholique d'alphabétisation, Charlot Jacquelin, est arrêté par la police. En dépit d'une mobilisation nationale pour obtenir des nouvelles de la victime, la police se tait et le gouvernement déclare que Charlot Jacquelin n'a jamais existé. Le 7 novembre 1986, 250 000 personnes manifestent contre le retour du parti duvaliériste sur la scène politique. Dès la fin de la manifestation, des militaires organisent une fusillade contre les locaux de la station de radio catholique, Radio-Soleil. Les rapports entre le gouvernement provisoire et l'Église semblent donc devenir de plus en plus conflictuels, mais les contradictions qui traversent l'Église seront rendues par là même d'autant plus visibles.

La radicalisation de la lutte populaire antimacoute (avec les pratiques de lynchage, de lapidation de duvaliéristes qui ont commis des assassinats, des massacres, ou ont volé les biens publics) a conduit assez tôt certaines autorités religieuses à prêcher la réconciliation et le pardon. Or, dans le même temps, une fraction des hauts gradés de l'armée a été plus soucieuse de protéger les tonton-macoutes que de se plier aux exigences de justice de la population. D'un autre côté, au cœur même de l'Église, des prêtres et surtout l'archevêque de Port-au-Prince sont dénoncés comme anciens défenseurs de la dictature.

Ce serait donc dans le rapport à elle-même comme au nouveau pouvoir politique actuel que l'Église se trouve confrontée à de nouvelles contradictions. En effet, depuis le 7 février 1986, deux tendances se dessinent. La première consiste à opérer un retrait vers les pratiques de gestion du sacré, les turbulences de la vie politique étant maintenues le plus loin possible de la liturgie. Cette tendance rencontre finalement les aspirations d'une fraction de la bourgeoisie liée depuis une dizaine d'années à l'ancienne famille présidentielle Duvalier-Bennet, donc peu ouverte aux perspectives d'un développement national. La deuxième tendance est résolument orientée vers les luttes sociales et politiques aux côtés du peuple ; elle a su obtenir une véritable prépondérance, à tel point que le gouvernement provisoire a fini par prendre ses distances avec tout l'appareil de l'Église.

On devra chercher les raisons de cette prépondérance dans ce qu'on peut appeler *l'occupation de l'Église par les masses de pauvres*. Signe d'un renversement total de la situation traditionnelle de l'Église, cette occupation, on l'a vu, a été rendue possible en particulier par l'emploi de la langue créole et des cantiques aux rythmes vodou. Mais dans la mesure également où le pays tout entier est d'abord composé de pauvres, on comprend aisément que l'Église n'a plus à se pencher vers les pauvres comme vers une réalité extérieure à elle-même.

Dans les congrès des jeunes, des paysans, comme dans les symposiums nationaux ou diocésains organisés depuis le 7 février 1986, on parlait de la nécessité pour l'Église de balayer devant sa porte. La question politique est devenue pour elle une donnée immédiate. À vrai dire, il en était ainsi sous la dictature, et sans doute bien avant. Mais l'Église fonctionnait alors comme un appareil de l'État. Aujourd'hui, la rupture de l'Église avec le type d'État qui avait fait le lit du duvaliérisme ou qui en est le résultat ouvre à de nouvelles questions sur le mode d'inscription de l'Église dans la société haïtienne. Peut-on confondre l'action actuelle

avec une tâche de suppléance de l'État auquel le peuple semble directement s'opposer ? La réponse, négative en principe, ne clôt par le débat sur les rapports entre Église et politique. La question elle-même présuppose que l'Église est déjà en pleine euphorie triomphaliste, pour avoir été la seule institution à se remettre debout au coeur de la décomposition de l'État et de ses appareils, et de l'absence de partis politiques aptes à exprimer et à porter les revendications du 7 février 1986. Concrètement, l'Église semble parfois se laisser percevoir encore comme une force politique susceptible, sinon d'orienter les choix politiques, du moins d'empêcher les masses de sortir de la confusion entre le politique et le religieux.

Le politique et le religieux : deux ordres distincts

Au lendemain du 7 février 1986, tout s'est passé comme si l'Église était quelque peu désarmée devant les propositions politiques dont elle devenait l'objet. Devant le déferlement des revendications et des pratiques violentes de *déchouquage* des tonton-macoutes, la Conférence épiscopale se repliait fort vite vers des réflexes d'attentisme et de prudence. Appeler à la réconciliation (donc à l'absolution du macoutisme), dénoncer le danger du communisme, ou inviter les prêtres et les religieux à s'abstenir de faire de la politique, c'étaient là autant d'attitudes qui contrastaient singulièrement avec des résolutions prises en particulier dans les symposiums nationaux et diocésains.

Qu'on prenne, par exemple, le texte du Symposium national de l'Église qui s'est déroulé du 2 au 6 décembre 1986, on se rendra compte que le message proposé prétend se situer au niveau des revendications concrètes du peuple haïtien. L'Église veut soutenir les luttes pour le jugement des criminels de la dictature duvaliériste, pour la participation à la construction de la démocratie, la création de syndicats, la réforme agraire. Ensuite, le message souligne la nécessité de doter le pays d'une Constitution à la mesure des problèmes sociaux et politiques dont l'ancienne dictature est responsable. Enfin, la solidarité avec les paysans est de nouveau affirmée sans restriction. L'Église se met donc en marche avec le peuple pour ce qu'elle appelle « la libération contre toute forme de dictature et d'esclavage ». Auparavant, dans une déclaration du 7 octobre 1986, la Conférence épisco-

pale avait publié un texte intitulé *Démocratie en Haïti, principes et applications*, dans lequel elle faisait des propositions concrètes pour l'élaboration de la nouvelle Constitution. Parmi ces propositions, on observe un clair engagement de l'Église pour la défense du créole comme langue officielle, pour un Conseil électoral indépendant, la souveraineté nationale, les droits humains fondamentaux, etc. Dans tous les cas, on reste frappé par le soutien ferme que l'Église accorde officiellement à l'édification d'une démocratie participative comme aux revendications des groupes traditionnellement les plus exploités du pays, les paysans. Les orientations semblent se fonder sur une analyse politique du désastre national créé par les trente ans de dictature, et sur la volonté de l'Église de rester étroitement fiée aux luttes populaires. Il est clair que cette perspective ressemble à celle de la théologie de la libération qui se développe en Amérique latine depuis une vingtaine d'années. Mais, pour les autorités vaticanes, ce tournant devra être considéré comme dangereux, car il instaure une rupture avec les schémas politiques occidentaux classiques (démocratie chrétienne contre communisme) et s'inscrit dans l'histoire de l'indépendance nationale. Championne des droits de l'homme, l'Église ne le devient qu'à la faveur de la crise des États des pays sous-développés, et donc au milieu de nombreuses ambiguïtés.

Que l'Église, à travers quelques évêques et prêtres, quelques mouvements de laïques, prenne des positions conservatrices ou révolutionnaires dans les luttes politiques, ce n'est pas ce qu'il convient d'examiner d'abord dans le cas d'Haïti. Le débat se porte bien plus sur le mode d'inscription de l'Église dans la société haïtienne, dans le contexte actuel du processus de démocratisation. Ce processus ne peut aboutir là où règne la confusion entre le politique et le religieux, ou plus exactement là où le politique ne s'institue pas comme ordre séparé, marqué par sa propre rationalité et dégagé, comme le suggère Claude Lefort, des « repères de certitude absolue », et donc ouvrant à l'interrogation sur les sources et les fondements de la société.

Nous évoquerons deux lieux dans lesquels cette problématique affleure en Haïti : le rapport de l'Église au vodou et le rapport aux mouvements sociaux et politiques, par exemple les groupements de paysans.

- *Au niveau du vodou*, les pratiques de *déchouquage* des *ougan* se convertissent dès la fin du mois de février 1986 en *déchouquage* de *loups-garous*. L'archevêque de Port-au-Prince propose une réconciliation avec les macoutes, et donc la cessation des actes de lynchage, de pillage et d'incendie des maisons des macoutes connus de la population. Mais dans le cas des *ougan-macoutes* poursuivis par le peuple, certains curés de paroisse continuent de sommer des *ougan* de se convertir au catholicisme. Dans la plupart des cas, cependant, de nombreux *ougan* ont dû rentrer dans la clandestinité, cesser toute activité rituelle, face au déferlement des foules vers leurs *oufò* pour les incendier. Plusieurs dizaines d'*ougan* ont eu le temps d'être lynchés, lapidés ou brûlés vifs, sous le prétexte que tous étaient indistinctement à la fois des pratiquants de sorcellerie et des macoutes. De nombreux pasteurs protestants, baptistes et pentecôtistes en particulier, ont été, certes, les prédicateurs du discours le plus violent contre le vodou. Pour eux, la fin du duvaliérisme devait coûte que coûte amener la fin du « mal » qui rongait le pays, à savoir la destruction du vodou. On dirait justement que, sous ce rapport, le silence de l'Église catholique rejoignait le discours des sectes religieuses qui « diabolisaient » tout le champ du vodou.

Aucune lettre officielle de l'Église n'a été produite pour demander l'arrêt des persécutions des *ougan*. Transformés tous en loup-garous, ils comprennent qu'une nouvelle « campagne antisuperstitieuse » a été déclenchée contre eux, d'autant plus qu'ils sont accoutumés à un discours de diabolisation du vodou, depuis au moins trois siècles. L'équation entre Duvalier et Satan, thème cher à certains leaders religieux, ne pouvait pas manquer d'avoir des effets sur l'inconscient des foules. Des évêques avaient beau soutenir que le chrétien ne doit attenter à la vie de personne, les jeux étaient faits. Dans ce contexte de transformation du *déchouquage* en terreur, de nombreuses personnes, en particulier des femmes de certains quartiers populaires urbains, sont victimes de l'accusation de sorcellerie et de cannibalisme. L'explosion de l'imaginaire populaire livré à lui-même entraîne donc la poursuite de tout individu suspect de pratiques et d'attitudes non conformes aux normes de la vie sociale. Curieusement, chaque opération de lynchage d'un présumé loup-garou donne lieu à une petite manifestation festive. La foule chante et danse en traînant un cadavre de loup-garou dans les rues. Un désir de recréer ou de refonder la société haïtienne à partir de zéro, tel apparaît l'acte du *déchouquage*. Que l'Église catholique se taise donc sur le *déchouquage* des per-

sonnes déclarées loups-garous montre peut-être à quel point elle partage aussi les croyances à l'existence réelle de sorciers opérant en Haïti. Chaque fois qu'il s'agit du vodou, la peur d'exprimer la liberté du culte l'emporte sur le sens du respect de la vie et du droit tout court.

Cette emprise du religieux sur le politique en Haïti s'enracine sans aucun doute dans les failles de l'État. Dans le processus démocratique en cours, elle ne risque pas seulement de conduire à une dépendance des mouvements sociaux et politiques vis-à-vis des institutions religieuses, mais surtout de porter ces mouvements à concevoir leur action sur le modèle même du religieux. Or celui-ci renvoie avant tout au témoignage, à la défense d'une foi ou de principes surnaturels au cœur de la société, et non pas à la mise en rapport d'objectifs précis (toujours-déjà partiels) avec des tactiques et des stratégies adaptées et élaborées rationnellement, en quoi consiste le politique. La sortie de l'emprise du religieux représente à cet égard une épreuve par laquelle passe aujourd'hui - de manière plus ou moins perceptible - toute la société haïtienne. Dans la crise de l'État, tout se passe comme si un essai de reconstruction de l'ordre symbolique, et donc de la représentation que la société a d'elle-même, était à l'oeuvre. Un raidissement de chaque système religieux sur lui-même (qu'il s'agisse du catholicisme, du vodou, du protestantisme ou des sectes en général) se laisse voir dans le soupçon porté sur les capacités des mouvements politiques soucieux d'une élaboration rationnelle de leurs pratiques à parvenir par eux-mêmes à l'instauration de la démocratie. Le problème qui se pose ainsi ne se ramène pas à un simple retrait du religieux dans l'ordre du privé ou de l'intériorité individuelle. Ce n'est pas davantage celui d'une indifférence possible des institutions religieuses par rapport aux luttes politiques, mais bien celui de la distinction nécessaire entre le politique et le religieux. Les deux ordres se rencontrent pourtant dans leur commune tentative pour offrir à l'individu une représentation de soi, de la société et du monde. Mais là où le religieux fournit un ordre symbolique inconditionné et donc des « repères de la certitude ⁹⁴ », le politique présuppose, quant à lui, une rationalité propre qui ouvre à l'intégration

⁹⁴ Je reprends ici des éléments de réflexion fournis par Claude Lefort à propos de la naissance de la démocratie, dans son ouvrage *Essais sur la politique, XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986. Voir surtout p. 17-29 (« La démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude », p. 29) ; également les p. 251 à 300 sur la « permanence du théologico-politique ».

continue sur les formes du pouvoir, et donc à l'élaboration de solutions provisoires et partielles aux conflits de la société présente. Le champ spécifique du politique n'apparaît en effet que là où les groupes divers entrent en libre compétition pour l'exercice de l'autorité, mais là aussi où ils apprennent à se reconnaître défiés de tout principe surnaturel et de tout imaginaire qui les ferait coïncider avec le peuple, la nation ou la communauté. Dans le politique, le conflit et la diversité deviennent irréductibles, n'on pas parce qu'il y aurait une impuissance foncière de l'homme, livré à la seule raison critique, à résoudre les problèmes sociaux, mais parce que l'acceptation du conflit et de la diversité est la forme que prend la résolution des problèmes. Il ne fait pas de doute que l'interrogation sur les rapports entre le religieux et le politique mérite d'être entreprise et approfondie avant tout au sein même des organisations politiques. La réussite du processus démocratique conduit certainement à une remise en cause du mode d'inscription du religieux dans la société haïtienne.

Cette difficulté pour le catholicisme en Haïti d'assumer dans la pratique l'un des principes des droits humains, comme la liberté de conscience ou de culte, et donc le pluralisme religieux, a des incidences sur le processus de démocratisation comme tel. Car l'Église semble s'offrir, dans ses rapports au vodou, comme le lieu de résolution des problèmes et des conflits qui peuvent surgir dans la société civile entre groupes d'intérêts divergents ou opposés. Le pouvoir religieux se substitue alors au politique, précisément à cause de cette prétention du catholicisme à être le seul à fournir à la société haïtienne les bases de son identité et les coordonnées de son système symbolique. Le projet démocratique ne peut qu'être mis en échec lorsque le principe de la liberté religieuse est suspendu non plus au politique, mais à la seule sphère religieuse.

- *Au niveau des mouvements sociaux et politiques* : l'apparition des *gwoupman* paysans permet de voir un peu plus clairement les contradictions actuelles de l'Église. Ces *gwoupman* rassemblent en effet des paysans qui appartiennent soit au vodou, soit au catholicisme ou au protestantisme. Pour la première fois, les conflits sociaux dans les campagnes peuvent s'exprimer sans courir le risque de subir une dérivation religieuse. Traditionnellement, le curé, le *ougan* ou le pasteur protestant exercent sur la vie paysanne un contrôle assez fort qui, joint à celui du chef de la section rurale, rend difficile l'expression des revendications paysannes

sur une base autonome. Disposant de leurs propres organisations, les paysans espèrent toutefois obtenir de l'Église catholique une solide protection contre les représailles éventuelles de l'armée, des macoutes ou des *grands dons* ou grands propriétaires.

Parmi les revendications des *gwoupman*, il y a la réforme agraire, le repeuplement porcin, l'allègement des taxes, la création de marchés décents, l'irrigation, l'installation de dispensaires, etc. Les paysans ne sauraient en effet investir la scène politique, s'exprimer eux-mêmes au grand jour, sans d'une certaine manière heurter les préjugés ancrés dans les couches urbaines dominantes et même déclencher, dans certains cas, une vague de répression contre eux. Que des paysans refusent la nourriture distribuée par des agences américaines d'aide et clament leurs droits à trouver par leur travail des moyens de vivre dans la dignité, cela est vite interprété comme une manipulation « communiste ».

Le massacre des 300 paysans dans la région de Jean-Rabel est directement lié au fantasme d'un danger communiste. Mais ce fantasme est agité à la fois par l'évêque de la région, quelques prêtres et surtout des pasteurs protestants américains. Comme si le « communisme » s'infiltrait partout où le religieux n'exerce pas un contrôle direct ou indirect sur les mouvements sociaux et politiques. Bien entendu, la demande - inévitable - de protection de la part de l'Église cache une certaine ambiguïté des rapports entre le religieux et le politique dans les organisations démocratiques.

Prise au mot à partir de ses messages en faveur des paysans, et conçue comme une arche dans les conflits avec l'État, l'Église devient ainsi facilement un heu d'où l'on a la tentation d'attendre des mots d'ordre, discrets ou chuchotés, pour chaque décision politique. De la sorte, même les leaders religieux, engagés ouvertement dans les luttes sociales, paraissent souvent remplir une fonction moins prophétique que politique ; inversement, certains leaders politiques n'hésitent pas à s'attribuer une vocation messianique pour se faire reconnaître par le peuple.

La difficulté d'aboutir à l'autonomie du politique n'est pas au demeurant un problème spécifiquement haïtien. On le rencontre dans de nombreux pays du Tiers monde, dans l'aire arabo-musulmane, en Inde, comme en Afrique noire et en Amérique latine.

On aurait tort de conclure à une incapacité structurelle de ces pays d'accéder à la démocratie sans s'aliéner une part importante de leur système culturel. À vrai dire, en Occident, en tout cas dans la France de la Troisième République, la séparation entre l'Église et l'État cache encore sous des formes insidieuses des reprises de pouvoir de la part d'une nouvelle cléricature. Par-dessus tout, la remontée du religieux à travers les sectes qui prospèrent aux États-Unis et en Europe est au moins un indice montrant que le problème de la distinction entre les religieux et le politique, qui demeure fondamental pour l'avènement de la démocratie, est loin d'être épuisé. Le cas tout récent de la révolution iranienne, analysé en particulier par Paul Vieille ⁹⁵, est là pour montrer, d'une part, les possibilités d'aboutir à des solutions originales, inédites au cœur d'une culture où la tradition politique est très liée au religieux, et, d'autre part, les risques d'errements du mouvement social dus à la confusion du politique et du religieux.

⁹⁵ Paul Vieille, « Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran », dans *Peuples méditerranéens*, no 8, juillet-sept. 1979, p. 25-58 également « L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyre et la révolution », *ibid.*, no 16, juillet-sept. 1981, p. 77-92.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti.Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 8

La production des dictatures dans le Tiers monde

[Retour à la table des matières](#)

Grâce au succès récent du thème des droits de l'homme, presque toutes les dictatures des pays du Tiers monde sont entrées aujourd'hui en obsolescence. Pourtant, dès qu'on se met à penser les mécanismes de leur production, l'on se rend compte qu'un lien essentiel, naturel, avait été posé entre les deux concepts : dictature et Tiers monde. Ce problème relèverait des seules sciences politiques et ne saurait susciter d'inquiétude théorique. Le Tiers monde, c'est d'abord l'espace des grandes convulsions politiques et sociales, symptôme d'une immaturité des sociétés qui donc porteraient en elles les germes de la dictature. Les régimes dits fascistes et totalitaires apparus en Europe (avec Franco, Mussolini, Hitler, Salazar, Staline) peuvent faire en revanche l'objet d'interminables débats dans les sciences politiques et dans la sociologie. L'étonnement qu'ils provoquent est d'autant plus compréhensible qu'ils proviennent de peuples à longue histoire, témoins de l'état le plus avancé de la civilisation dans le monde. Rien de tel pour le Tiers monde : la pensée marxiste traditionnelle et la pensée libérale s'entendent pour voir dans les dictatures nombreuses établies dans les pays du Tiers monde un phénomène naturel, ou à tout le moins étroitement lié à la phase actuelle de développement

économique de ces sociétés. Les thèses dominantes avancées jusqu'ici pour expliquer ces dictatures ne sont contradictoires qu'en apparence. Il convient d'en produire tout d'abord la critique si l'on prétend isoler le thème comme objet possible pour une analyse sociologique.

Lénine et Tocqueville : face aux dictatures

Dans la plupart des essais sur le Tiers monde, la tendance générale est à l'étude de des formes de lutte de libération nationale (guérilla, insurrection, etc.) ou des mécanismes de sous-développement. Réfléchir sur la production des dictatures reviendrait à focaliser l'attention sur les aspects superficiels, secondaires et dérivés du sous-développement. Prenons par exemple la thèse de Lénine dans *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*. Elle prétend s'attaquer indirectement mais efficacement à la question politique, en montrant comment les monopoles doivent recourir à l'État et l'instrumentaliser partout où ils s'installent. On sait que cette théorie parvient à déconstruire la perspective dualiste qui faisait passer les pays sous-développés pour un monde séparé des puissances occidentales et ne devant son sort qu'à lui-même. L'époque de la mondialisation du capital est aussi celle de l'intensification de la puissance interventionniste de l'État. Là où le taux d'exploitation est le plus fort, la répression est censée prendre les formes les plus aiguës. On suppose ainsi que la lutte des classes est automatiquement plus développée dans de telles régions et qu'elle entraîne le pouvoir d'État vers une pratique dictatoriale, à moins qu'on ne se rabatte sur l'hypothèse d'une survivance d'un mode de production féodal ou semi-féodal comme source d'une politique rétrograde et antinationale. Mais ce qui est clair, en dépit de la rhétorique actuelle sur l'autonomie relative de l'État, c'est que la production des dictatures demeure un épiphénomène. Elle mérite d'autant moins l'attention que toute politique qui vise à sortir de l'impasse du sous-développement consiste à s'accaparer des appareils de l'État pour l'orienter désormais au profit des classes populaires ⁹⁶. Sous ce rapport, une dicta-

⁹⁶ On se reportera ici aux nuances et aux critiques apportées à cette thèse par POULANTZAS dans *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* (Seuil, Paris, 1974). Tout en reconnaissant que « la reproduction internatio-

ture peut être soit bonne, soit mauvaise, mais elle ne devrait pas être, de soi, sujette à contestation.

Cette perspective revient à mettre l'accent sur les déterminations externes de la production des dictatures dans le Tiers monde. Elle est symétrique et inverse de la pensée libérale et s'accorde avec elle pour éviter toute interrogation sur la nature de l'État. Ce serait seulement l'archaïsme culturel des sociétés sous-développées qui rendrait compte, pour la pensée libérale, de la récurrence des dictatures qu'elles ont connues. Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, si souvent commentée par les politologues, l'a laissé entendre avec finesse et subtilité. Pour lui, les Noirs et les Indiens n'ont connu de la civilisation (moderne et occidentale) que les vices, par le biais de l'esclavage et de la colonisation ; ils ne peuvent par eux-mêmes, sans une longue éducation, accéder à la démocratie. Mais l'Amérique, tout en étant vierge pour l'immigrant européen, bénéficie de l'expérience européenne. C'est à ce titre que la démocratie américaine est l'avenir de l'Europe, le lieu de sa naissance véritable à la civilisation. Cette dialectique entre barbarie et civilisation, déplacée du temps vers l'espace, se fonde sur une ethnologie. Noirs et Indiens ont bien reçu les lumières de la civilisation, mais pour leur plus grande perte, car, avec elles, leur équilibre social et culturel a été définitivement détruit. Leur accès à la liberté dépend des nations européennes et de leur volonté colonisatrice : il suffit de commencer par le respect des différences. Plus précisément, la démocratie chez les peuples non européens devra être, pour Tocqueville, une pédagogie mise en oeuvre par le colonisateur. N'est-ce pas là faire

nale du capital sous la domination du capital américain s'appuie sur ces vecteurs que sont les États nationaux » (p. 81), POULANTZAS rappelle que l'État n'est pas en soi un instrument neutre et « manipulable à volonté par la seule fraction des grands monopoles » (p. 114). Mais la démonstration s'appuie surtout sur les rapports entre le capital américain et le capital européen et laisse de côté les rapports avec le Tiers monde. De nouvelles analyses marxistes en Amérique latine abordent bien le problème de la production des dictatures autour des rapports entre l'État, la nation et la culture nationale, mais pour revenir au concept de la dictature du prolétariat et d'une nouvelle instrumentalisation de l'État. Il a fallu pour cela confondre dictature (militaire, caudilliste, oligarchique, fasciste) et démocratie formelle. Voir par exemple le numéro spécial de *Revista Mexicana de Sociología* sur *La Democracia en America Latina*, vol. XLIII, no 2, avril-juin 1981.

de la démocratie un bien proprement occidental, à adapter, acculturer et acclimater chez les Noirs, les Indiens et les Arabes ⁹⁷ ?

Les deux thèses que nous venons d'évoquer ici sommairement sont devenues aujourd'hui celles du sens commun. Elles donnent à voir les dictatures du Tiers monde comme un malheur provisoire : le difficile accouchement de la raison. Les luttes de libération nationale, déclenchées depuis les années 60 - celles de Cuba ou de l'Algérie, du Viêt-nam, du Cambodge ou de l'Iran - n'ont guère permis un dépassement véritable de ces thèses. Tout au plus ont-elles suscité en Occident un désenchantement vis-à-vis de la solidarité politique avec le Tiers monde : les dictatures ne disparaissent pas avec ce qu'on appelle les « révolutions », elles ressurgissent même de plus belle, comme si le problème résidait désormais dans la nature humaine et revenait davantage à la métaphysique qu'à la politique. Tous, en Occident comme dans le Tiers monde, sont barbares ⁹⁸, et ce serait peine perdue de s'interroger sur la production des dictatures dans le Tiers monde. Mais, en même temps, subrepticement, on reconnaît une sorte d'avance de l'Occident dans la réalisation de la démocratie, et même une passion presque innée pour la démocratie, qu'il est difficile de retrouver ailleurs.

Je voudrais montrer ici qu'à travers une interrogation sur l'État-nation dans les pays du Tiers monde on peut parvenir à mieux saisir les mécanismes d'implantation des dictatures si nombreuses et si longues qu'ils ont connues. Autrement dit, il ne s'agit pas de rabattre sur le Tiers monde lui-même les conditions de production de ces dictatures, ni de recourir aux intérêts des grandes puissances comme facteur principal, sinon essentiel. Il faudrait sans doute méditer les oeuvres désormais classiques d'un Gabriel Garcia Marquez (*Cent ans de solitude, ou L'automne du patriarche*), d'un Alejo Carpentier (*Le royaume de ce monde*), pour découvrir que désormais un soupçon est jeté sur les causes de type *deus ex machina* des dictatures dans le Tiers monde. Car s'il n'y a pas lieu de voir dans l'être même du Latino-Américain, de l'Asiatique, de l'Arabe ou du Noir une propension native

⁹⁷ Voir l'excellent commentaire des textes de Tocqueville sur les rapports entre démocratie et barbarie, présenté par Pierre MICHEL dans *Un mythe romantique-Les Barbares*, 1789-1848, Presses universitaires de Lyon, 1981, p. 267-291.

⁹⁸ Voir notre ouvrage, *Le barbare imaginaire*, pour une critique de cette conception de la barbarie dans laquelle tous les chats sont gris.

au despotisme, il faut alors se remettre à penser les sources de ces nombreuses dictatures qui ont d'abord commencé par surprendre les peuples du Tiers monde.

Le cas d'Haïti pourrait être choisi comme paradigmatique dans la production des dictatures, non pas tant parce que ce pays a connu de 1957 à 1986 l'une des dictatures les plus rétrogrades du Tiers monde, mais surtout parce qu'il a construit, au sortir d'une longue guerre contre l'esclavage, le premier État indépendant (1804) et qu'il a eu le triste privilège de ne connaître que des gouvernements despotiques, sauf en de rares éclaircies. L'espoir qui était fondé sur Haïti, avant-garde des indépendances latino-américaines, n'a jamais cessé de s'effriter tout au long du XIXe siècle, puisque, par trois fois, il s'est produit un véritable éclatement de l'État haïtien, d'abord en 1806 avec la division du pays en deux (la république dirigée par Alexandre Pétion dans l'Ouest et le Sud, le royaume dirigé par Henri Christophe dans le Nord), puis en 1867, et enfin en 1912 avec l'incendie du palais national, prélude à une occupation américaine qui durera de 1915 à 1934. On sait que la stratégie des puissances coloniales européennes avait consisté à étrangler le pays, en raison de son appui aux luttes contre l'esclavage et le colonialisme encore dominants dans les autres îles de la Caraïbe. Pour ne citer que quelques exemples, Cuba, situé à 200 km au nord-ouest d'Haïti, ne sera libéré de l'esclavage qu'en 1898, le Brésil de son côté ne consentira à l'abolition qu'en 1892, enfin les États-Unis ne renonceront à l'esclavage qu'à la suite de la guerre de Sécession, et maintiendront jusqu'en 1964 une législation raciste envers les Noirs. Il est clair que le destin politique d'Haïti au XIXe siècle, et sans doute jusqu'à nos jours, devra retenir l'attention, puisqu'il aurait administré la preuve de son impuissance à mettre sur pied une démocratie et à instaurer un développement économique national. Je ne discuterai pas ici de ce préjugé, dont la portée raciste est évidente. Mais l'attitude inverse, qui consiste à chercher les seules déterminations externes aux dictatures, finit par repousser indéfiniment l'interrogation sur les conditions d'avènement de la démocratie dans les pays du Tiers monde. Pour nous, l'étude des mécanismes d'institution des dictatures passe par l'analyse du mode d'implantation de l'État moderne comme État-nation. Deux périodes peuvent être distinguées, dans le cas d'Haïti ; il est probable qu'elles sont applicables aux pays latino-américains, dont les indépendances ont d'ailleurs suivi d'assez près celle d'Haïti.

La fiction de l'État-nation au XIXe siècle dans la périphérie : le cas d'Haïti

La première période d'implantation de l'État en Haïti semble aller de 1804 à 1915. Elle correspond nettement à une longue quête des gouvernements haïtiens auprès des puissances coloniales pour obtenir et consolider la reconnaissance de l'indépendance. Il a fallu tout mettre en oeuvre pour présenter l'État-nation haïtien sur le modèle occidental, et donc travailler à refouler dans la clandestinité les pratiques culturelles spécifiques au peuple haïtien, tenues en Occident pour les symboles de la primitivité et de la barbarie. Concrètement, le culte du vodou (hérité de l'Afrique noire), la langue créole (créée dans le creuset de la société esclavagiste), les coutumes familiales (également réadaptées de l'Afrique en Haïti), devaient passer pour des obstacles à la participation du pays à l'universalité humaine, représentée par le modèle culturel occidental. On doit ainsi comprendre, sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail de la démonstration, que la revendication de l'État-nation haïtien comme État souverain n'entraînait pas automatiquement une application généralisée des droits de l'homme au peuple lui-même. Si, pour l'étranger, ce recours à des droits de l'homme se résumant au droit d'un peuple à disposer de lui-même a des effets bénéfiques, il devra, au niveau local, susciter d'insurmontables contradictions. Car où le pouvoir pourra-t-il trouver désormais la source de sa légitimité ? Et plus exactement, comment l'État-nation maintiendra-t-il sa prétention à s'imposer au regard du peuple, si sa culture spécifique n'est pas prise en compte et s'il est donc ressenti comme marginal ? C'est au cœur de ces contradictions que les dictatures semblent prospérer.

L'État-nation haïtien, au XIXe siècle, n'est point la simple transposition d'un modèle préconstruit. Il n'est pas non plus le simple relais d'un État central. Il dispose bien d'une originalité : celle de désavouer la nation à laquelle il ne cesse pourtant de recourir. Une vraie nation adopte un culte occidental (le christianisme), une langue occidentale, un système d'éducation occidentale. Dès lors, l'État-nation vise, une fois implanté en Haïti, essentiellement à transnationaliser. Mais cette visée est pure utopie, lorsqu'elle ne se mue pas en fantasme. Il faudra donc que l'État se fasse mimétique des États-nations occidentaux et se réalise comme

structure formelle, symbolique, dans le plus grand écart qui soit avec la société civile, et donc dans le plus grand désintérêt vis-à-vis d'une application des droits de l'homme au peuple. Ceux-ci, en effet, ne seraient qu'une émanation de l'Occident, une manifestation exotique. Dès lors, le pouvoir local, ne pouvant se soumettre à une instance étrangère sous peine d'abandonner tout discours nationaliste, se croit acculé à ne recourir qu'à lui-même et à se prendre pour le seul lieu d'émanation du droit. D'un côté, il devra donc se parer des symboles qui désignent les grandes puissances, en particulier s'attribuer tout savoir sur le réel social local (seul l'étranger occidental sait, puisqu'il dispose de l'écrit, source de tout savoir), mais en même temps, il ne peut avouer cette référence ; d'un autre côté, il devra en appeler, dans la clandestinité, aux sources du consensus populaire, c'est-à-dire les accaparer, et les détourner à son service, puisqu'autrement il s'exposerait à la fragilité. C'est dire que l'État-nation dont parlaient les sciences politiques est plus un vœu qu'une réalité dans les pays du Tiers monde. Son mode d'implantation favorise les dictatures. Le concept d'État-nation est tellement vide que le pouvoir politique est conduit à une surenchère sur lui-même, dans la quête incessante d'une légitimité impossible. Seul l'aspect répressif de l'État sera accentué dans un tel contexte.

Qu'une classe de bourgeoisie compradore se soit constituée fort tôt après l'indépendance, en recevant de l'État la plus grande part des terres cultivables laissées par les colons, que cette classe ait réduit au rang de barbares les anciens esclaves, dont cependant elle vit parasitairement (cette masse ayant été contrainte au XIXe siècle de produire des denrées pour l'exportation, comme le café ou le bois de campêche), cela ne suffit pas à rendre compte de la production des dictatures en Haïti (présidents à vie nombreux, autocrates sanguinaires qui font et défont les Constitutions à leur gré). Sans aucun doute, cette bourgeoisie compradore avait toutes les raisons de bloquer l'unification nationale du pays et de choisir ses alliés parmi les grandes puissances coloniales, dont elle acceptait de n'être que l'associée subalterne. Mais, en même temps, son obsession principale avait été la lutte pour la sauvegarde de l'indépendance nationale. La petite bourgeoisie bureaucratique (appelée dans la littérature traditionnelle haïtienne les « élites ») se plaisait à joindre sa voix à la bourgeoisie compradore pour dénoncer le racisme européen. L'échec de cette lutte provient justement de la fuite constante des masses d'an-

ciens esclaves transformés en paysans parcellaires face à l'État⁹⁹, c'est-à-dire de la continuation du marronnage de la période esclavagiste, comme si l'abolition de l'esclavage avait été raturée par l'implantation du nouvel État indépendant. Les dictatures trouvaient là leurs limites, non pas dans une confrontation réelle des « élites » avec les masses, mais dans le désengagement de celles-ci vis-à-vis de la scène politique. Vivant repliées sur elles-mêmes, ces masses n'intervenaient que sporadiquement pour la défense active de leurs droits, et chaque fois elles se retrouvaient en posture de troupe manipulée par les politiciens des villes, soucieux de se substituer au président déchu.

De l'occupation américaine (1915) à la dictature de Duvalier

À partir de l'occupation américaine, en 1915, s'ouvre pour Haïti une période de crise de l'État-nation, dont la dictature de Duvalier aura été le produit le plus dangereux¹⁰⁰. Non point que cette occupation n'ait été de bout en bout autre chose qu'un long règne despotique. La répression systématique de dizaines de milliers de paysans rebelles, organisée par l'armée occupante, a été en effet la seule forme de gouvernement choisie par les États-Unis. On se bornera ici à chercher les tra-

⁹⁹ Presque tous les travaux des économistes et des sociologues sur Haïti insistent sur la division du pays en deux sociétés séparées, l'une s'identifiant à la nation tout entière, l'autre vivant comme des « étrangers » qui servent d'appui à une économie de traite. Voir par exemple : James G. LEYBURN, *The Haitian People* (1re éd. 1941), nouv. éd. 1966, New Haven ; Paul MORAL, *Le paysan haïtien*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1961 ; Gérard PIERRE-CHARLES, *L'économie haïtienne et sa voie de développement*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1967 ; Benoît JOACHIM, *Les racines du sous-développement*, Imp. Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1979 ; et Georges ANGLADE, *Atlas critique d'Haïti*, Centre de recherches caraïbes de l'université de Montréal, Québec, 1982 ; Mats LUNDHAL, *Peasants and Poverty. A study of Haiti*, Croom Helm, London, 1979.

¹⁰⁰ Sur la crise longue produite par l'occupation américaine, voir l'excellente analyse de Gérard PIERRE-CHARLES, *Haïti : la crisis ininterrumpida 1930-1975*, Cuadernos Casa de las Americas, Habana, 1978.

ces du modèle d'État qui prévaut pendant cette période et qui sert de fondation à la longue dictature de Duvalier.

Pour l'essentiel, la politique américaine en Haïti rejoignait celle des métropoles européennes vis-à-vis de leurs colonies en Afrique noire ou au Moyen-Orient. Il fallait orienter précisément ces pays, dans le cadre de la spécialisation internationale du travail. Les économistes ont suffisamment décrit les conséquences de cette politique pour nous dispenser d'y insister. Ce qui apparaît clairement, c'est l'absence totale d'intégration des différents secteurs de l'économie, ou la destruction de l'espace national économique comme caractéristique du sous-développement. Même là où un capital national voit le jour, il est rigoureusement sous la dépendance du capital étranger. Mais la théorie critique des "Monopoles" laisse la plupart du temps entendre que la clé de l'opposition développement/sous-développement réside d'abord dans des relations entre États, comme si ceux-ci étaient, ainsi que le souligne Samir Amin, les véritables unités du commerce mondial ¹⁰¹. On ne peut en rester, à notre avis, à cette seule description empirique de l'interventionnisme des États du centre vis-à-vis des États de la périphérie. Dans le cas de l'occupation américaine en Haïti, tout conspire à montrer qu'elle tendait vers une modernisation des appareils de l'État, tenus pour archaïques et inaptes à produire une infrastructure et une bureaucratie adaptées à la production. Cette modernisation devait faciliter l'introduction du capitalisme dans l'agriculture ¹⁰² en détruisant le minifundisme caractéristique de la paysannerie haïtienne du XIXe siècle, et en favorisant le reflux des profits vers le centre. Théoriquement, une telle politique ne peut trouver son compte à la mise en place à la tête de l'État

¹⁰¹ Samir AMIN, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Ifan-Dakar, Éd. Anthropos, Paris, 1970, p. 150.

¹⁰² Voir les analyses de SUZY CASTOR : *La ocupacion norteamericana de Haïti y sus consecuentias 1915-1934*, Éd. Siglo Veintiuno, Mexico, 1971 ; également Roger GAILLARD : *Les Blancs débarquent*, en 7 tomes qui constituent une histoire de l'occupation américaine en Haïti. Il y a un accord de tous les chercheurs sur le caractère meurtrier de cette occupation qui n'a guère abouti, contrairement à ce que soutient Mats LUNDHAL dans *Peasants and Poverty*, *op. cit.*, à une modernisation de l'administration. De 1934 à nos jours, la politique américaine renforce un État-nation mimétique, en appliquant des schémas racistes à Haïti. La réaction du dictateur Duvalier est symétrique et inverse de ce racisme qu'il aura parfaitement intériorisé. Voir, pour plus de précisions, notre ouvrage *Culture et dictature en Haïti, L'imaginaire sous contrôle*, Éd. L'Harmattan, Paris, 1979.

d'une dictature qui demeure le plus souvent une source de désordres administratifs et qui conduit à une baisse du taux de profit du capital étranger.

Il n'y a pas eu un État-nation antérieur à l'occupation américaine, que celle-ci aurait travaillé à orienter et à diriger. Cette conception mécaniste de l'interventionnisme débouche sur la solution d'une fermeture du pays sur lui-même, laquelle n'est pas moins favorable à l'éclosion d'une dictature. Les cas récents de l'Iran de Khomeyni et du Cambodge de Pol-Pot l'ont fort bien illustré. Les pratiques impérialistes directes ont eu pour effet de renforcer le caractère mimétique de l'État-nation dans les pays du Tiers monde. Dire par exemple que l'armée haïtienne est davantage dépendante des États-Unis après l'occupation, c'est encore présumer que cette armée avait été nationale auparavant, et qu'il suffirait que les forces populaires la réorientent à leur profit. De son côté, la nouvelle bureaucratie, que l'occupation est censée avoir mise en place, se concentre dans la capitale, dont elle fait un pôle irrésistible d'attraction pour les provinces, qui ainsi peu à peu tombent dans l'abandon. On dirait que l'État-nation devient un vœu impossible à réaliser, auquel s'accrochent la bourgeoisie commerciale comme la petite bourgeoisie urbaine. Tantôt elles font de l'État une source d'appui indispensable à leur enrichissement, tantôt elles tentent de s'accaparer des appareils de l'État dans l'espoir d'engager un processus de transformation économique et sociale collective. Mais est-ce justement là, au cœur de ce pur imaginaire d'un État-nation, que les potentialités d'instauration des dictatures sont tapies ? Il faut s'en expliquer davantage.

Les dictatures révèlent et cachent à la fois la fragilité de l'État-nation. En effet, à partir du moment où les droits de l'homme ne sont pas étendus à l'ensemble du peuple, l'État est enclin à concentrer ses efforts sur l'exercice de la répression. Non seulement chaque agent de l'État finit par s'identifier à l'État et par croire qu'il occupe d'abord une position de pouvoir et non de service public, mais aussi le chef de l'exécutif devra de son côté se rendre source et maître de tout droit et de toute loi. L'expression d'une opposition au pouvoir se transforme alors en crime contre la sûreté de l'État, en trahison de la patrie. Il n'est que de considérer la cascade de procès à huis clos, d'exécutions sommaires d'opposants ou de coups d'États meurtriers qui jalonnent l'histoire politique des pays sous-développés.

Durant les premières années des indépendances africaines, un débat indirect sur les dictatures s'est engagé autour du problème du parti unique ¹⁰³. La plupart des dirigeants africains, au Soudan, au Ghana, en Guinée ou au Congo, (Kinshasa et Brazzaville), pour ne citer que ces pays, optaient en effet pour le parti unique. L'argumentation reposait essentiellement sur le souci de la consolidation de l'État comme accoucheur de la nation dans des sociétés travaillées par les conflits intertribaux ou régionalistes, et artificiellement unifiées par la colonisation. Adopter le pluralisme des partis aurait été, selon certains dirigeants, s'exposer au suicide : l'impérialisme aurait toute facilité pour des interventions directes ou indirectes, l'État perdant de sa force de cohésion. Mais on savait que le grand absent du débat sur l'opposition entre dictature et démocratie était la nation elle-même. Le parti unique recevait pour tâche de conduire l'État qui, à son tour, devait produire l'unification nationale. Et de l'identification du peuple à l'État, de l'État à la nation, de la nation au parti, et du parti au chef, le pas n'était point difficile à franchir. Des nuances ont été, certes, apportées à la théorie du parti unique, en particulier par Julius Nyerere, qui soutenait la nécessité de distinguer entre les candidats choisis par le peuple et ceux qui étaient désignés par le parti. Mais il est certain qu'un tel débat permettait de percevoir plus ou moins clairement la fragilité de l'État-nation comme source de dictature.

Les dictatures face aux cultures nationales

Revenons maintenant aux aspects structurels de la production des dictatures dans le Tiers monde. On se rappelle qu'au XIXe siècle (soit avec l'inauguration des indépendances latino-américaines par Haïti en 1804), l'État s'établit dans le rejet de l'existence même d'une culture nationale. Toute culture véritable se confond avec celle de l'Europe : Indiens et Noirs devront se délester de leur barbarie, c'est-à-dire de leurs pratiques culturelles propres, avant d'accéder au régime des droits de l'homme ; l'État-nation factice a une visée transnationalisante, mais celle-ci ne peut encore concerner qu'une mince couche sociale. Les régimes dicta-

¹⁰³ On se rapportera aux analyses de Yves BENOT, *Idéologies des indépendances africaines*, Maspero, Paris, 1972, ch. 6 : « Parti unique et démocratie », p. 307-369.

toriaux naissent de la croyance en la nécessité de maintenir la fiction d'un État-nation. À partir du XXe siècle, en particulier en Haïti avec l'occupation américaine - mais de nombreux pays de l'Amérique latine et de la Caraïbe devront subir le même sort et faire les frais de la montée de l'hégémonie américaine -, la culture nationale se met à exister pour la classe politique et les « élites » des pays du Tiers monde. Mais il s'agit d'une reconnaissance magique de la culture nationale. En aucun cas l'État-nation ne perd sa facticité. La volonté d'intégrer les ressources culturelles, linguistiques, populaires, dans l'État se révèle pur fantasme. L'État-nation est invoqué comme souverain dans l'unique but de fonder l'autorité absolue du chef de l'exécutif. Contrairement au XIXe siècle, on invoque l'originalité de ses valeurs au moment même où les jeux sont faits en ce qui concerne le système d'éducation à l'occidentale, ou plus exactement le système d'occidentalisation culturelle. Le lit de la dictature est déjà préparé dans cette tentative de fermeture du pays à une politique des droits de l'homme. Tentative qui revient en fait à pratiquer ce que Habermas appelait la « répression des intérêts universalisables ¹⁰⁴ ».

La problématique des dictatures qui nous paraît ici nouée autour de l'État-nation s'est d'abord développée en Europe. Non pas, cette fois, parce que l'État-nation aura été une fiction, mais précisément parce que cette notion a été exacerbée à un point tel qu'elle a conduit à une identification entre peuple, nation et race. Les différents fascismes européens prennent racine dans une contradiction que les sociologues ont l'habitude de relever : face aux exigences des nouveaux rapports internationaux créés par le capitalisme monopoliste et l'action colonisatrice, on veut conserver à tout prix les principes et les pratiques de l'État-nation et donc homogénéiser à outrance les particularités régionales, culturelles et linguistiques ¹⁰⁵. Dans le Tiers monde, en revanche, nous l'avons vu, le pouvoir rencontre des difficultés à tirer sa légitimité de la culture nationale, puisque celle-ci n'est pas de fait admise et intégrée par l'État. Sans doute la pléthore des discours nationalistes vient-elle piéger la réflexion sur la production des dictatures dans le Tiers monde. En effet, l'on est porté à croire que celles-ci se nourrissent de la perma-

¹⁰⁴ Jürgen HABERMAS, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, tr. Y. Lacoste, Payot, Paris, 1978, p. 153.

¹⁰⁵ Voir en particulier la thèse défendue par Lucio LEVI, *Crise de l'État national, firmes nationales et mouvement ouvrier*, Fédérop, 1978, mais le débat, dans cet ouvrage, se concentre seulement sur l'Europe.

nence d'un système culturel non occidental, c'est-à-dire d'un système archaïque, passéiste, précapitaliste, dans lequel non seulement les rapports de parenté ne sont pas encore substitués à une fonction centrale - objective - de régulation des rapports sociaux et économiques, mais aussi où le pouvoir politique n'est pas séparable du pouvoir religieux. Les exemples ne manqueraient pas : l'Iran de Khomeyni, certains pays arabes, les États d'Afrique noire, ou, de manière encore plus apparente, l'État des Duvalier en Haïti. Tous sont décrits, sinon analysés, en fonction de l'importance prise - dans les discours - par le système culturel non occidental, qui alimenterait les dictatures.

Dans le cas d'Haïti et de l'Iran, rares sont les analyses qui ne voient pas dans le vodou ou dans le chi'isme une tendance inhérente à produire du despotisme (ou de l'excès de pouvoir) ou à manifester une incapacité structurelle à créer un État (par esprit d'anarchie). Or c'est une disposition continuelle à porter le soupçon sur un pouvoir politique qui caractériserait ces cultures, du moins avant la colonisation ¹⁰⁶). Jamais, pourtant, le pouvoir ne se déploie à partir de son propre foyer. Dans les religions africaines par exemple, ou dans le vodou haïtien, tout pouvoir est référé à un lieu autre que celui du social, à un dehors de la société, c'est-à-dire à l'empire même des dieux, des ancêtres ou des génies, espace symbolique inoccupable hors du dispositif de la sorcellerie. C'est un tel dispositif qui assigne par avance une limite au pouvoir politique, en l'empêchant de déchoir et de glisser dans l'absolutisme. Ainsi, attribuer à Duvalier un pouvoir censément de connivence avec la sorcellerie, c'était, pour le peuple haïtien, énoncer la précarité de ce pouvoir.

¹⁰⁶ On se référera surtout aux travaux ethnologiques de Pierre CLASTRES, *La société contre l'État*, Éd. de Minuit, Paris, 1974 ; de Alfred ADLER, « Le pouvoir et l'interdit » dans *Systèmes de signes*, Éd. Hermann, Paris, 1981, p. 25-40 ; et surtout de Lue DE HEUSCH, « Pouvoir de la sorcellerie et sorcellerie du pouvoir » dans *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, dir. scient. Hervé PARMIR, Éd. de l'Univ. libre de Bruxelles, 1981, p. 135-146. Pour une approche générale du problème, voir Marcel GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'État », dans la revue *Libre*, Petite bibliothèque Payot, 77-2, p. 5-44. On nous pardonnera de ne pas nous étendre ici sur ces thèses. Nous espérons seulement laisser entrevoir dans cet article l'ampleur des problèmes soulevés par le thème : production des dictatures dans le Tiers monde.

Ce que nous prétendons suggérer, par ce bref rappel critique de vieux préjugés sur le despotisme des sociétés précoloniales ou précapitalistes, c'est l'impossibilité de découvrir les sources des dictatures modernes du Tiers monde dans le seul recours à la culture ou à la religion traditionnelles. Le refus du pouvoir exécutif d'étendre les droits de l'homme à l'ensemble du peuple est corrélatif du déni opposé à la culture nationale par l'État. Le discours nationaliste des dictatures est le lieu d'un malentendu. Nous assistons finalement à un double mouvement de contrôle des sources du pouvoir :

— L'accaparement, des symboles du pouvoir colonial ou esclavagiste : fi faut en effet manifester, montrer, démontrer davantage de pouvoir, dans la mesure où tout pouvoir réel appartient aux grandes puissances métropolitaines. Paradoxalement, de nombreux dictateurs justifient leurs crimes par la nécessité de lutter contre l'intrusion d'idées étrangères au pays ou à sa mentalité. La souveraineté nationale vient à la rescousse de la limitation des droits de l'homme. Administration, médias, institutions éducatives et juridiques, armée, devront se plier au service de l'exécutif, garant de la sauvegarde de l'État. Par là, le pouvoir absolu de l'ancien maître esclavagiste, de l'ancien colon ou de l'ancien occupant se trouve non pas relayé, mais décalqué et repris à son compte par le chef de l'État.

— Le contrôle absolu des sources du pouvoir dans la société traditionnelle : loin de défendre et de promouvoir les pratiques culturelles hétérogènes à l'Occident et encore dominantes dans la plèbe urbaine et dans la paysannerie, les dictatures modernes du Tiers monde tentent de les placer sous contrôle et se croient détentrices du savoir sur ces pratiques. Ce qui a été conçu comme espace symbolique inoccupable par qui que ce soit relève désormais de la seule volonté du chef de l'exécutif ¹⁰⁷.

¹⁰⁷ L'on gagne à approfondir ce que M. MASGESHI appelle « cet enracinement sacré du pouvoir » pour comprendre les succès et la longue durée des dictatures, voir *La violence totalitaire*, P.U.F., Paris, 1979, p. 238.

Crise des dictatures et crise des grandes puissances

Cette volonté d'occuper la place du maître-colon ou de l'occupant implique la plus grande subordination par rapport à lui. Concrètement, il devient le véritable garant du pouvoir de l'exécutif dans les pays du Tiers monde ; il reparaît comme l'acteur, à la fois imaginaire et réel, de l'ensemble des pratiques sociales et politiques développées par la dictature. La faiblesse et le caractère artificiel des États-nations du Tiers monde favorisent les intérêts des grandes puissances, qui ne voient jamais qu'à contrecœur la chute d'une dictature.

En règle générale, cette chute se produit sous la pression du droit international et des forces populaires de libération. Les mouvements de décolonisation se sont appuyés sur ces deux facteurs, qu'on retrouve à chaque crise de dictature en Amérique latine, en Afrique ou en Asie. Ce qui a fait la longue vie des dictatures semble être la territorialisation relative des masses (paysannes, en particulier) dans chacun de ces pays, du moins jusqu'aux années 70. On assiste alors à une dégradation alarmante des conditions de vie des plus larges couches sociales, à un puissant exode rural vers les capitales et à l'émigration vers les métropoles industrielles du centre. Le champ de la liberté politique a beau être restreint par les dictatures, le mouvement de transnationalisation des besoins s'intensifie de lui-même, par le seul jeu des multinationales, qui accélèrent le processus de déruralisation, sans permettre une intervention positive des États de la périphérie en faveur d'une politique sociale quelconque. La chute de dictateurs comme le shah en Iran, Marcos aux Philippines, Somoza au Nicaragua, Idi Amin Dada en Ouganda, Duvalier en Haïti, n'a pas été possible sans l'intervention des couches populaires et du droit international, dont les médias transmettaient les concepts. Concrètement, les luttes contre les dictatures sont déclenchées, d'une part grâce au redéploiement des ressources de la culture traditionnelle dans une perspective d'égalité avec les peuples des pays industriels avancés ¹⁰⁸ ; d'autre part, grâce à une extension des droits de l'homme à l'ensemble des couches sociales, en particulier à la plèbe urbaine et à la

¹⁰⁸ Il aura d'abord fallu dérober la culture traditionnelle à l'emprise de la dictature...

paysannerie, vis-à-vis desquelles la logique de l'État a toujours été celle de la répression et de la terreur.

La volonté des peuples du Tiers monde d'accéder enfin à la démocratie est cependant contrecarrée par la bipolarisation du monde entre l'Union soviétique et les États-Unis, de sorte que même le concept de dictature prend un sens différent selon que l'on choisit l'un ou l'autre camp. Pour les États-Unis de Reagan, particulièrement agressifs dans leur recherche de l'hégémonie, seuls les régimes communistes connaissent la dictature. Les pays alliés aux Américains subiraient parfois, tout au plus, un système autoritaire, susceptible d'évoluer en douceur vers la démocratie. De nombreux sociologues théorisent cette politique, sans se douter que les contradictions suscitées par cette perspective deviendront tôt ou tard insoutenables, à moins que les États-Unis n'aillent jusqu'à retirer leur appui à un certain nombre de conventions internationales. Les rapports des États-Unis avec la Cour de justice internationale de La Haye et l'Unesco illustrent cette tendance. On le voit bien, la crise actuelle des dictatures renvoie à une crise des grandes puissances, et d'abord des États-Unis, qui ont inscrit à leur passif la grande majorité de dictatures évoluant dans leur giron. On est en droit de se demander si l'actuelle volonté américaine d'interdire l'avènement d'une démocratie véritable dans les pays du Tiers monde ne conduira pas à une limitation des droits de l'homme sur le sol même des États-Unis ¹⁰⁹, et peut-être au retour d'un nouveau fascisme. À vrai dire, toute la politique américaine récente en Amérique centrale tend à vider le concept de dictature, et corrélativement celui de démocratie, de toute pertinence. Pendant que le nationalisme étatique ouvre de nouveau la voie à la théorie de la primauté de la force sur le droit, on met en œuvre avec le F.M.I. une politique de destruction des économies nationales du Tiers monde ¹¹⁰. Mais ainsi les contradictions avec le droit international sont poussées jusqu'à leurs dernières limites. Car les médias comme les Églises (qu'elles adoptent une théologie de la libération ou une théorie des droits de l'homme) ne peuvent pas, sans se discréditer définitivement, faire chorus avec ceux qui tentent d'étouffer la voix des opprimés. Il

¹⁰⁹ C'est fait en ce qui concerne l'Union soviétique, puisqu'elle voit dans la théorie des droits de l'homme un humanisme abstrait.

¹¹⁰ Pour une étude précise sur les mécanismes de destruction des économies nationales et des libertés démocratiques par le F.M.I., voir J. SERULLE, J. BOIN : *Fondo monetaria internacional. Capital financiero, crisis mundial*, Éd. Gramil, Santo Domingo, 1984, surtout les p. 191-374.

semble finalement que ce sont les grandes puissances qui rencontrent le plus de difficulté à assumer la réalisation de la démocratie dans les pays du Tiers monde. Elles ne risquent pas seulement une baisse de leur croissance économique : elles s'exposent - ce qui est pire - à l'abandon d'une théorie des droits de l'homme définis jusqu'ici comme droits de l'homme occidental, et à la fin de la croyance en l'hégémonie de la culture occidentale.

La crispation actuelle de l'Occident sur ses seuls intérêts entraîne des conséquences incalculables : elle l'incline à une politique discriminatoire contre le gonflement de la masse d'immigrés dans ses métropoles, lequel est produit directement par le processus du sous-développement ; elle diminue ses chances de maintenir un équilibre écologique, et conduit à une fuite en avant vers la production des armes les plus meurtrières. En tout cas, la tentation est grande de demander encore à l'État, dans les pays du capitalisme avancé, la mise en oeuvre de mécanismes aptes à surmonter la crise actuelle des rapports entre Occident et Tiers monde ; on accorde ainsi à l'État une toute-puissance parfaitement imaginaire. Devenu le lieu de déplacement de la crise, l'État contribue en effet à l'aiguiser. Ce qu'on constate plutôt, c'est l'accroissement du « déficit de rationalité de l'administration publique » (J. Habermas) ¹¹¹ : la politique impérialiste se veut réaliste, pragmatique, et se soucie d'abord du renforcement de son potentiel militaire et de ses capacités d'intervention armée comme solution au drame du sous-développement ; l'impérialisme avoue ainsi son impuissance à fournir une légitimation de lui-même dont le besoin se fait pourtant chaque jour plus aigu ¹¹². Habermas a raison de souligner que les pays du capitalisme avancé sont en train d'abandonner jusqu'à la théorie classique de la démocratie, en tant que « rationalisation de la domination grâce à la participation des citoyens à des processus discursifs de formation de la volonté » ¹¹³. Tout se passerait donc comme si la raison (*Vernunft*) désertait peu à peu l'Occident, pour laisser la place à des pratiques de puissance (*potentia* et *potestas* à la fois, au sens de Hobbes), détachées de toute référence originaire à la loi, à la raison et à la recherche de la vérité, c'est-à-dire pour ériger Léviathan.

¹¹¹ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, op. cit., p. 89.

¹¹² *Ibid.*, p. 102.

¹¹³ *Ibid.*, p. 169.

Pourtant, cette perspective pessimiste provient d'une sociologie encore centrée sur l'Occident. Elle reste en dernière instance aveugle à la montée des revendications des couches sociales les plus opprimées des pays satellisés. Il est probable que la classe politique traditionnelle de ces pays, déjà plus soumise à une occidentalisation culturelle, tombe aussi dans le piège d'une hypostase de l'État-nation et se maintienne dans un décalage constant par rapport aux revendications populaires de leurs propres pays. On dirait même que cette classe voit dans la démocratie un bien proprement occidental, et dans les droits de l'homme une pure idéologie (relevant de l'humanisme abstrait) au service de la montée de la bourgeoisie, alors que tout tend à montrer que les revendications populaires contre les dictatures présupposent une histoire des droits de l'homme encore ouverte et définitivement centrifuge, une histoire qui se dérobe sans cesse à toute volonté de capture et à toute tentative de puissance ¹¹⁴. C'est sans doute pour cela qu'on ne peut circonscrire au seul Tiers monde le problème de la production des dictatures. Parions que l'épistémè elle-même des sciences sociales pourrait se trouver bouleversée par ce problème, si d'aventure celles-ci se décidaient à prendre en compte les ressources incalculables d'une vitalité culturelle encore neuve, présentes au cœur des espaces dits sous-développés dans les mille et une stratégies de survie mises en place au XIXe siècle sous les dictatures, et aujourd'hui dans la volonté d'accéder aux droits de l'homme, non plus comme à une illusion et à une promesse, mais comme à une réalité quotidiennement vécue.

¹¹⁴ Je reprends ici les interrogations de Claude LEFORT sur l'indétermination que suppose la démocratie, dans la mesure où elle ouvre un débat permanent sur le légitime et l'illégitime. Voir l'argumentation développée dans l'art. « Les droits de l'homme et l'État-providence », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, Bruxelles, 1984, repris dans *Essais sur la politique XIXe-XXe siècle*, Seuil, Paris, 1986, p. 53-58 ; et avec plus de précision, l'art. « Droits de l'homme et politique », de la revue *Libre* no 7, Payot, 1980, repris dans *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981 : « Les droits de l'homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure... ils sont en conséquence, en excès sur toute formulation advenue... », p. 67.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Chapitre 9

Le vodou à l'heure du *déchouquage*

[Retour à la table des matières](#)

L'ivresse avec laquelle tout un peuple, debout comme un seul homme, se met à déraciner tout ce qui de près ou de loin rappelle la dictature a été souvent comprise par une partie de l'opinion internationale comme manifestation de barbarie. On parvient fort bien à saisir le bond qualitatif accompli par la langue créole, soucieuse de s'imposer comme langue nationale, reconnue à part entière, par le nouveau pouvoir et toute la classe politique. Mais on hésite devant le vodou, car il donne lieu aux attitudes les plus contradictoires : il est appréhendé comme la base, l'allié par excellence de la dictature duvaliériste : plus d'une cinquantaine de prêtres-vodou (*ougan* et *manbo*) ont subi le sort du *déchouquage* réservé aux tonton-macoutes ; des dizaines de personnes déclarées *loups-garous* ou sorciers ont été lapidées et tuées en pleine rue. Le même vodou auquel recourait la dictature réapparaît à la source des réactions populaires, au matin du 7 février. C'est qu'il doit représenter pour la société haïtienne la question du Sphinx : Dis-moi ce que tu penses du vodou et je te dirai qui tu es.

Cerner le rôle du vodou dans le contexte du changement politique actuel, caractérisé par la volonté populaire d'instaurer la démocratie dans le pays, c'est éclairer en même temps les rapports du vodou avec le macoutisme, puis avec la

sorcellerie. C'est précisément ce double problème qui se trouve enveloppé d'un certain nombre de préjugés, de schémas préétablis dont on peut repérer les traces à travers l'histoire du vodou, ou plus exactement à travers les différentes positions occupées par le vodou dans l'évolution politique du pays.

Le Code noir de 1685 et sa postérité

Pendant la période esclavagiste dans les Amériques, les traditions religieuses africaines n'ont pu être sauvegardées que dans la plus stricte clandestinité. Les maîtres, aidés des missionnaires catholiques et protestants, ont très tôt compris le danger que représentait pour le système esclavagiste le libre exercice des cultes africains. Le Code noir de 1685, promulgué par la France pour ses colonies, a été repris, sans remaniement sensible, par les îles anglaises de la Caraïbe. Un consensus existait en Europe pour faire des cultes africains des lieux d'expression de la « barbarie » nègre, ou des pratiques diaboliques à réprimer avec la plus grande sévérité. Or ce que l'on constate, c'est plutôt la détermination des masses esclaves à recréer et à revivre les traditions religieuses africaines. Dans le cas d'Haïti, on sait que la lutte pour l'indépendance prend son point de départ au cours d'une cérémonie-vodou en août 1791.

Mais comment ce geste fondateur de la nation haïtienne a-t-il pu être refoulé par tous les gouvernements haïtiens ? Pourquoi le vodou a-t-il subi constamment un régime de pénalisation ? Sans doute, de 1804 à 1806, la première constitution dessalinienne établit la liberté des cultes à travers le pays. Mais, de cette date à nos jours, la pénalisation du vodou a été systématique.

Enraciner l'esclavage sur des bases raciales, renforcer le catholicisme dans une tâche de justification idéologique de tout le système, telle a été, on le sait, la signification du dispositif mis en place par le Code noir de 1685. Les esclaves consentent à entrer massivement dans les églises, mais pour mieux annexer les symboles catholiques à leurs propres représentations religieuses. En dépit des hiérarchies créées entre les esclaves, une homogénéité culturelle a été sauvegardée : le maître a pu être produit comme pure extériorité, l'ordre même de la mort à fuir et à combattre. La logique symbolique du vodou aboutit alors, dans un tel contexte, à un

défi total : la liberté ou la mort. Non point qu'il soit question d'administrer la preuve d'une altérité culturelle face au maître blanc. Celle-ci est en quelque sorte déjà acquise : elle ne s'accompagne d'aucun discours sur elle-même, elle ne se donne pas comme le but par excellence de la lutte anti-esclavagiste. Elle est à la fois un supplément d'âme à cette lutte, et une utopie qui ravit l'esclave à la temporalité esclavagiste. Vécu hors du regard du maître, le vodou offre la possibilité permanente d'une subversion de l'esclavagisme.

Au lendemain de l'indépendance, les nouveaux maîtres du pays (généralistes noirs et mulâtres) se souviennent du rôle positif du vodou. Le supprimer par la répression ou par les décisions juridiques s'avère difficile. Aussi seront-ils écartelés entre le maintien du vodou comme appui inviolable à leur pouvoir, et l'appel à l'Église catholique comme seule religion officielle. Jouer sur les deux tableaux, ce sera une tentative constamment réitérée du pouvoir politique en Haïti. Tous les gouvernements seront précisément obsédés par la mise en place d'un concordat entre l'État et le Vatican.

En 1860, ce sera chose faite, comme un acte politique décisif qui doit entraîner d'un côté la reconnaissance de la nation haïtienne comme nation libre et civilisée, et de l'autre le dévouement de l'Église à une tâche de pacification des âmes, c'est-à-dire de lutte inquisitoriale contre le vodou. À la vérité, une telle Église ne pouvait se déployer en toute indépendance dans la société haïtienne. Seuls les prêtres de la Constitution civile du clergé, dans la mouvance de l'abbé Grégoire, étaient réellement désirés par les gouvernements qui pensaient d'abord à l'Église nationale. Car on portait alors un soupçon légitime sur l'Église comme puissance européenne liée de fait, par son histoire, aux nations esclavagistes et colonisatrices.

Parier aujourd'hui de l'évolution du vodou comme religion de résignation, sans potentialités critiques, au XIXe siècle, c'est poser un faux problème. Car le contrôle exercé sur le vodou, à cette date, s'avère, à certains égards, encore beaucoup plus violent et serré que pendant l'esclavage. Divers Codes ruraux promulgués par les gouvernements successifs au XIXe siècle ont tenté d'opérer un quadrillage rigoureux des anciennes masses d'esclaves, leur interdisant les déplacements libres à travers le pays. En même temps, le Code pénal prévoit une condamnation systématique des « faiseurs de sorcellerie » et, à la vérité, une surveillance sévère des pratiques du vodou dans les temples construits dès les pre-

miers moments de l'indépendance. L'Église elle-même a les mains libres pour développer ce qui désormais s'appellera des « campagnes antisuperstitieuses ». Un certain marronnage paysan pourra se poursuivre ; les révoltes elles-mêmes ne manqueront pas. Elles seront toutes comprises comme invasion de barbares et de superstitieux sur une scène publique tout entière hantée par le regard de l'« étranger ». Dans l'impossibilité d'un affrontement avec le pouvoir, la logique symbolique du vodou se replie sur elle-même : elle se donne comme un espace de fuite, un ordre de déracinement. Pour la masse de paysans parcellaires ou sans terre, qui se met à grossir, fournissant aux bidonvilles une armée de mendiants errants, mais aussi de domestiques, pure réplique des esclaves du XVIIIe siècle, le vodou n'est plus qu'un langage de survie. Ce n'est point qu'il enlève à ses adeptes les capacités de critique et de protestation. Mais les barrages sont puissants, pour des raisons dont on fait rarement état dans les travaux d'histoire et de sociologie. Peu nombreux, en effet, sont les gouvernements haïtiens du XIXe siècle qui ne cherchent pas un consensus populaire sur la base du vodou, en dépit de tous les discours de dénégation. Transformé en signifiant de la sauvagerie, de l'ignorance, de l'oralité, le vodou témoigne alors, pour les dirigeants et la classe de privilégiés, d'une haïtianité invouable, inassumable. Comment, d'un côté, légitimer le pouvoir aux yeux des masses par le recours au seul catholicisme, puisque derrière les pratiques catholiques populaires c'est encore le vodou qui domine ? Comment, d'un autre côté, répondre aux détracteurs racistes de la nation haïtienne qui répandent en Europe des rumeurs sur une Haïti censément livrée au cannibalisme, à la sorcellerie et à un despotisme prétendument inhérent à la condition de Noirs ? Un discours d'identité culturelle devra alors peu à peu apparaître, tournant essentiellement autour de deux axes :

- celui d'un culte des héros de l'indépendance ;
- celui d'un culte des élites intellectuelles.

Héros et élites sont convoqués pour témoigner de l'excellence de la race noire en Haïti. C'est l'action principale de certains théoriciens politiques de la fin du XIXe siècle, tels LA. Janvier, D. Delorme, H. Price.

L'inquisition antivodou

Si l'on veut donc comprendre les difficultés que rencontre l'État haïtien pour accorder au vodou le statut de religion, il convient d'interroger les pratiques de la classe dominante. Ce que celle-ci demande à l'Église à cette époque, c'est moins la suppression du vodou, - tâche à vrai dire impossible - que sa relégation au rang de symbole de la primitivité, de source d'ignorance et de superstition. Les intellectuels haïtiens annoncent la disparition du vodou du sol haïtien, même si, pour eux, quelques pratiques parviennent à subsister ici ou là dans les campagnes les plus reculées, encore peu touchées par l'Église catholique. Ils espèrent ainsi fournir une réponse au racisme européen, qui gagnait du terrain au XIXe siècle.

Les Européens ne pouvant reconnaître dans le vodou un culte ou une culture originale, l'État haïtien se croyait obligé de faire la preuve de la disparition de cette pratique sous le feu de l'action missionnaire de l'Église. De 1896 à 1899, une première grande campagne dite « antisuperstitieuse » est organisée par les autorités ecclésiastiques à travers le pays.

Sous la présidence d'Hyppolite, une circulaire de la police à Port-au-Prince, le 29 mai 1896, aux commandants d'arrondissement, souligne :

« La danse du vodou, que nos divers gouvernements, depuis le concordat, se sont évertués à abolir, secondés dans cette œuvre de moralisation par l'action bienfaisante du clergé, a reparu avec une recrudescence inaccoutumée au milieu de nos centres ruraux et même au milieu de nos villes...

« ... Le gouvernement, voulant réagir contre cette mauvaise tendance qui porte atteinte à la morale publique et aux saines doctrines de la religion, vous invite... à passer à vos subordonnés, tant dans les villes que dans les campagnes, les instructions les plus formelles, afin que les délinquants soient livrés à la justice et punis conformément à la loi. »

Trois ans plus tard, en 1899, l'une des « campagnes anti-superstitieuses » les plus violentes sera lancée par l'Église catholique contre le vodou. En dépit de toute une tâche de réhabilitation du vodou entreprise pour la première fois dès les

années 1930 (sous la direction de J.-P. Mars), rien ne pourra empêcher la grande flambée d'inquisition antivodou de 1941. L'Église et l'État se retrouvent solidaires contre le même ennemi. Mais on aurait tort de croire que le problème réside tout entier dans la seule persécution du vodou. L'obsession réelle, c'est l'immense foule de paysans parcellaires ou sans terres et de mendiants de bidonvilles, qui représente une menace permanente pour la « paix sociale ». Le vodou est alors réinscrit dans la société comme un prétexte, plus précisément comme un signifiant d'immoralité, de désordre, de primitivisme, donc comme un marquage social. À la limite, plus on prononce des anathèmes contre le vodou, plus on espère enfermer le vodouisant dans son univers. Le vodouisant redevenait bruyamment au XIXe siècle un délinquant, comme aux beaux jours de l'esclavage. Mais l'attitude de la classe politique dirigeante ne demeure pas moins ambiguë, sinon contradictoire. Le rejet du vodou est un discours adressé d'abord à l'« étranger », à l'Occidental. Un consensus politique, inavouable comme tel, se recherche en même temps du côté du vodou. La plupart des leaders politiques auront partie liée à des confréries-vodou, ou à des groupes de prêtres-vodou chargés de recruter ou d'encadrer dans les campagnes des masses d'adhérents. D'un côté, l'on admet que le vodou continue à structurer l'ensemble des pratiques économiques, juridiques et culturelles de la paysannerie, de l'autre on prétend faire des vodouisants un monde à part, une population d'étrangers, d'exilés au coeur même de la nation, identifiée alors à l'« élite », à la classe de citoyens privilégiés.

Symbolique et politique du vodou aujourd'hui

Alors même qu'on se trouve impuissant à voir dans le vodou les bases d'une culture populaire, on prétend déployer le discours le plus nationaliste qui soit. C'est sans doute cette contradiction qui a généré à la fin du XIXe siècle l'une des politiques les plus néfastes pour Haïti : une Politique faite de luttes entre les membres de la classe dirigeante pour la prise du pouvoir, dans l'exclusion systématique des classes populaires. Cette situation a été favorable à l'occupation américaine de 1915 à 1934. Curieusement, celle-ci se fonde sur le prétexte explicite-

ment raciste de la nécessité de promouvoir la civilisation dans un pays livré encore à la barbarie.

Mais la barbarie, aux yeux de l'occupant américain, n'est rien d'autre que la survivance du vodou qu'il identifie à un culte de cannibales et de sorciers.

Pendant les vingt ans de l'occupation américaine, l'obsession d'un vodou à déraciner sera permanente. Mais c'est aussi à la même époque que certains intellectuels haïtiens se sont mis à proclamer le vodou comme une religion véritable et comme une source de dignité culturelle. Tout se passait en effet comme si l'occupant américain avait su retrouver sans grand effort les réflexes des colons esclavagistes en désignant les vodouisants comme des bandits et des rebelles. Plusieurs centaines de prêtres-vodou et d'initiés ont ainsi été emprisonnés, torturés ou exécutés sommairement par les marines américains.

La pénalisation, la diabolisation et la persécution du vodou de 1685 à nos jours ne permettent pas d'appréhender sur une base positiviste la symbolique-vodou comme un fait culturel séparé. Ce que nous avons essayé de suggérer jusqu'ici, c'est l'impossibilité de saisir directement la logique symbolique du vodou dans ses manifestations empiriques. Cette logique se donne comme surdéterminée par une histoire et par une inscription dans une chaîne idéologique. *Signifiant d'un marquage social, le vodou renvoie à une série d'oppositions puissantes dans la vlogique. Signifiant d'un marquage social, le vodou renvoie à une série d'oppositions puissantes dans la vie quotidienne, dont les plus visibles sont les rapports : lettrés/illettrés, citadins/paysans, maîtres/domestiques, mulâtres/noirs, civilisés/sauvages, langue française/langue créole, etc.* Quoique le vodou se pratique dans toutes les couches sociales, il est détaché et épinglé comme une « tare » qui doit servir à rendre compte des « malheurs » des classes populaires. Cette situation du vodou interdit qu'on puisse poser le problème d'un ré-emploi pur et simple du vodou dans une politique d'opposition au duvaliérisme.

La symbolique vodou ne constitue pas dans la réalité un ordre détachable des formes et modes de vie dans la société haïtienne. L'espace social haïtien est donné comme déjà troué de partout par cette symbolique qui est le lieu d'une mémoire collective, le système d'organisation et d'articulation de l'espace social lui-même. Dans cette religion décentralisée, chaque temple vodou (*ounfò*) est autonome et rend possible un culte aux esprits, tour à tour individuel, familial ou collectif. Ces

esprits sont liés soit à une famille, soit à une résidence, soit à une parcelle de terre. Sans doute, on reconnaît un pouvoir dans le prêtre-vodou, manipulateur ou interprète des esprits. Mais ce pouvoir ne se déploie dans sa rigueur que lorsqu'il est relié à d'autres agents, comme le chef de section rurale, des grands propriétaires, et aujourd'hui le tonton macoute, dont les intérêts sont souvent opposés à ceux des simples adeptes du vodou dans les classes populaires. Duvalier n'aura fait que recueillir cet héritage du mode d'inscription du vodou dans la socialité haïtienne sans rien y changer, sans lui donner non plus une orientation subversive.

Comprendre cela, c'est cesser de croire que tout vodouisant est, pieds et poings liés, au service du duvaliérisme, c'est surtout abandonner le mythe d'une prétendue incapacité native du peuple à se remettre debout.

Un recours massif à la symbolique vodouesque dans la littérature, la musique, la peinture, ne peut pas provoquer à lui seul l'entrée des masses sur la scène politique. Il reste inefficace s'il ne s'accompagne pas d'une subversion causée par les autres chaînes d'opposition qui marquent les pratiques sociales et culturelles, comme le réemploi du créole, jusqu'ici seule langue parlée par 95% de la population, face au français, langue parlée par une « élite » et par l'administration ; ou comme la subversion du rapport à la domesticité (généralisée dans les villes), à la paysannerie sans terres, corvéable à merci, pure armée de réserve pour le travail payée à un prix de famine. Il s'agit de comprendre qu'on ne saurait circonscrire l'idéologie dominante en Haïti à de simples éléments, considérés isolément, comme le catholicisme (et le protestantisme), le français, l'école, la couleur, etc. C'est l'opposition structurale et hiérarchisée de ces éléments avec les pratiques sociales et culturelles des masses qui rend compte des coordonnées réelles de cette idéologie. On le voit bien, la symbolique vodou ne peut guère, dans un tel contexte, offrir un moyen autonome de rupture avec le code dominant. Niée par les institutions officielles, la symbolique vodou se répand dans tous les interstices de la vie sociale. Devra-t-on dire que toute visée transgressive finisse ainsi par désertir cette symbolique ? Cette visée est bel et bien perçue comme telle, chaque fois qu'on met en oeuvre contre le vodou un procès de persécution, chaque fois aussi que le pouvoir tente de le subordonner à ses propres fins. Sous ce rapport, l'objectif de Duvalier a été d'abord la dépossession du peuple de toutes ses ressources traditionnelles de contestation, la tentative de les rendre impuissantes et infirmes. Il faut s'en expliquer davantage.

La dictature duvaliériste et sa chute

Nous pouvons maintenant aborder l'aspect le plus délicat des rapports entre le vodou et la politique, en interrogeant ce que la dictature duvaliériste a fait du vodou. Le système duvaliériste, sur le plan idéologique comme sur le plan pratique, a voulu en effet prendre le contre-pied de la propagande raciste européenne et américaine et accomplir une tâche de réhabilitation de la culture populaire. Les observateurs étrangers, en particulier américains, mais aussi une fraction non négligeable de la bourgeoisie haïtienne, ont cru que le pouvoir de Duvalier se fondait réellement sur la volonté de promouvoir le vodou et la « race noire ». C'était pure illusion. Il n'est pas possible de réexaminer ici l'ensemble des discours et des pratiques mis en oeuvre par ce régime. L'on sait assez qu'il n'a jamais été porté que par une seule visée : celle de son maintien au pouvoir. Loin d'envisager une quelconque promotion du vodou ou de la culture populaire, Duvalier travaillait - comme les autres chefs d'État - à exercer le plus strict contrôle sur le vodou ¹¹⁵. En revanche, l'Église disposant de canaux institutionnels puissants : écoles, radio, associations diverses de laïcs, il était fatal qu'elle apparût au-devant de la scène internationale et nationale comme la force d'opposition par excellence, qui avait su orchestrer les revendications populaires contre la dictature. On devrait ajouter que le peuple lui-même ne s'est pas trompé en s'engouffrant dans les églises (comme dans les temples protestants) et en les accaparant, si l'on peut ainsi parler, puisque tous les autres canaux d'expression de la rébellion faisaient défaut ou étaient annihilés par le régime. Reconnaître l'action exemplaire de l'Église n'autorise pas pour autant à occulter l'immense tâche de déploiement de l'imaginaire populaire dans les mille et une stratégies de lutte contre la dictature. Il est vrai que les médias internationaux ne disposaient pas des moyens de connaître la complexité des événements survenus en Haïti avant et après le 7 février. L'action de l'Église n'a été en fait rendue possible que par une rupture avec ses pratiques de prédication et de liturgie, traditionnellement en décalage par rapport au langage et aux demandes réelles des masses. Il a fallu en effet la production de cantiques

¹¹⁵ Nous avons développé cette thèse dans *Culture et dictature. L'imaginaire sous contrôle*, op. cit.

adaptés aux rythmes tirés de la culture populaire-vodou, l'usage massif de la langue créole et de l'imaginaire-vodou dans la prédication pour parvenir à une mobilisation des masses catholiques.

Comment donc repérer le rôle du vodou comme tel dans les événements du 7 février ? Si, de l'indépendance à nos jours, le vodou se vit sous le signe de la persécution et de la clandestinité, il pourra difficilement être le porte-parole des luttes populaires. Mais il a dû se débarrasser de ses liens avec la dictature duvaliériste pour que finalement toutes les ressources du peuple soient mises en branle. C'est qu'il n'existait pas de lien naturel et essentiel entre vodou et dictature, à moins de prendre au pied de la lettre le vieux schéma colonialiste qui fait du despotisme une pente fatale des sociétés et des cultures non occidentales. Le vodou comme culte déploie des pratiques diverses, allant du culte individuel aux confréries autonomes des temples (ou *oufò*) et aux sociétés secrètes. De même, il existe un corps de prêtres, de magiciens, à côté de groupes d'initiés (*ousi*), et de la masse des adeptes. Le régime de Duvalier a travaillé au contrôle du vodou, en disposant de son propre réseau d'*ougan*, en organisant ses propres cérémonies, et surtout en cherchant à faire manipuler les aspects les plus réprouvés du vodou, c'est-à-dire les croyances et pratiques de sorcellerie, par les vodouisants eux-mêmes. Les sociétés secrètes ont beau être des groupes d'initiés qui s'assemblent pour se mettre à l'abri des mauvais sorts et protéger le secret de certaines connaissances médicinales traditionnelles, elles passent aux yeux de la population pour des lieux de monopole de la sorcellerie, aussi la dictature tentait-elle de les investir, particulièrement en y introduisant des tonton-macoutes. Il a fallu cependant que ces « sociétés » prennent peu à peu leurs distances par rapport aux macoutes pour qu'une mobilisation générale des classes populaires contre la dictature ait été possible. Le peuple a donc dû ramasser toutes ses forces, y compris celles du vodou, pour se réapproprier l'espace haïtien et s'affirmer comme en 1804 la nation véritable, en opposition absolue au dictateur qui se prenait pour la nation et le pays tout entier.

Vodou, macoutisme et sorcellerie

Dès le lendemain de la chute de la dictature, un certain nombre d'actions meurtrières sont opérées, en plein jour, en pleine rue, contre plusieurs dizaines de *ougans* à travers le pays. Les uns sont identifiés à des tontons macoutes, les autres à des sorciers malfaiteurs, accusés d'avoir « mangé » un certain nombre de gens, des enfants en particulier, ou d'être responsables de tous les « malheurs » qui atteignent les familles. L'opération dite *déchouquage* prétend ainsi, en déracinant la dictature, délivrer le pays de toutes les sources de misère et d'oppression. Comment donc cette opération a-t-elle pu se convertir en terreur contre les prêtres du vodou ? Sans doute l'absence de toute intervention d'institutions politiques susceptibles d'orchestrer le mouvement populaire et de permettre l'exercice de la critique rendrait compte de cette croisade spontanée contre les *ougans*. Peut-être qu'ici le paradigme de la Révolution française serait opératoire. Mais concentrons-nous sur les aspects spécifiques de la situation haïtienne. Le peuple prétend poursuivre des macoutes, et voici qu'il traque en même temps des *ougan* et des prétendus sorciers ou loups-garous. Effectivement tout se passe comme si *ougan* et sorciers étaient assimilés aux macoutes, ou assimilables aux macoutes avec lesquels ils auraient une connivence essentielle. Ainsi donc la réprobation du vodou par le peuple lui-même aurait été chose acquise, et ce serait peine perdue de s'interroger outre mesure sur l'enjeu véritable du *déchouquage* d'*ougan* et de sorciers à travers le pays. Dans la réalité, l'étau qui se resserre autour du vodou met davantage en pleine lumière sa place centrale incontournable dans la vie politique haïtienne.

Ce qui est clair tout d'abord, c'est la focalisation de l'attention sur les *ougan* qui, de près ou de loin, ont servi la dictature. Mais qu'en est-il des prêtres ou des pasteurs qui n'ont pas caché leur adhésion à Duvalier ? À ce niveau, la faillite de l'argumentation rationnelle est claire. À côté des préjugés établis sur le vodou, dont nous avons fait état plus haut, il faut revenir sur les aspects plutôt ambigus mais cachés du langage utilisé par les églises pour la mobilisation des masses contre la dictature. Sans entrer dans une analyse des discours (prédication) et pratiques (liturgie) déployés par les églises, on peut remarquer qu'en gros ils parvenaient à opérer une identification entre Satan et le régime Duvalier. Or le thème

de Satan, véhiculé par des cantiques aux airs et aux rythmes-vodou, devait subir une interprétation populaire sur la base même des croyances du vodou. Satan se rapporte au domaine de la sorcellerie, de la magie maléfique, c'est-à-dire à tout ce qui est redouté par la masse des vodouisants. Plus la misère et la répression prospèrent, plus « le mal » est rampant, c'est-à-dire plus la sorcellerie se fait prépondérante. Déjà l'attribution à Duvalier de pouvoirs sorciers (ou de magie maléfique) constituait un mode de contestation oblique de son régime, puisque le croyance veut que toute utilisation de la sorcellerie se retourne tôt ou tard contre ses usagers. Efficace dans la production de la chute du dictateur, ce langage pouvait subir des dérapages au lendemain du 7 février. Deux facteurs y conduisaient. En premier lieu, l'histoire d'un discours -sédimenté depuis trois siècles - tendant à une diabolisation de tout le champ du vodou, devait avoir des effets au moment où le peuple tentait de nettoyer le pays de toutes les traces du régime duvaliériste : les églises, dans leur campagne antivodou, apprenaient au peuple que ses misères provenaient de lui-même, de son attachement à des coutumes superstitieuses et diaboliques. Encore maintenant, nombre de temples protestants ne sont que des lieux de confession antivodou : se convertir au protestantisme c'est d'abord voir dans les « esprits » du culte du vodou des puissances diaboliques. On dirait que soutenir que tout *ougan* n'est pas nécessairement un macoute, reviendrait de quelque manière à approuver le vodou comme un culte à l'égal de tous les autres.

C'est à ce niveau que nous devons chercher le second facteur qui vient rendre compte de la terreur qui a eu le temps de se manifester ici et là après le 7 février. On a donc attaqué de manière précise d'un côté des macoutes (bien entendu les plus accessibles au peuple, donc les petits chefs de quartiers populaires), parmi lesquels on repère des *ougan* comme tels, et de l'autre des prétendus sorciers ou loups-garous. Un mouvement antisorcellerie aurait pu déjà se déclarer pendant le règne de Duvalier. En crise par suite de la destruction de la paysannerie sous l'effet des exactions des macoutes et de tout le système d'exploitation, le vodou devait connaître en son sein une remontée en force des croyances en la sorcellerie. Toujours est-il qu'en Afrique noire par exemple où les mouvements antisorcellerie sont nombreux, nous n'assistons pas à des lynchages en série de sorciers en pleine rue. Tout un dispositif de lutte et/ ou de régulation est mis en marche. Rien de tel ne s'est produit en Haïti. Des rumeurs circulent que tel individu est le loup-garou responsable de la mort ou de la disparition d'un enfant, d'un jeune, et voici que

tous les habitants d'un quartier populaire se lèvent comme un seul homme pour tuer de suite le présumé loup-garou.

J'analyse ailleurs les mécanismes de production de la croyance aux loup-garous ¹¹⁶. Je voudrais me borner ici à montrer comment la terreur exercée contre de prétendus loups-garous était quelque peu prévisible au lendemain du 7 février. Le relâchement des contrôles serrés de l'État sur les quartiers populaires des villes et sur la paysannerie ne suffit pas à déclencher cette terreur. Elle est une conséquence des campagnes antivodou elles-mêmes. Mais on ne poursuit les loup-garous que sur la base des croyances du vodou. Plus exactement, il faut être encore vodouisant pour participer à une chasse antisorcière. Cette chasse n'a pu s'effectuer avec une telle passion que dans l'impuissance à recourir aux méthodes traditionnelles de lutte antisorcellerie. Ce sont les *ougan* et les *manbo* qui gèrent les conflits apparus au sein des familles, des quartiers ou des villages, en proposant diverses sortes de protection magique, divers moyens de neutralisation des « ennemis ». Or plus on pourchasse les *ougan*, plus ils se terrent ; et le peuple, étant livré à lui-même dans la vaine quête d'un droit ou d'une loi à laquelle se soumettre, finit par s'en prendre à ses propres ombres et à ses propres fantômes.

Liberté des cultes et démocratie en Haïti

Le coup d'arrêt porté à cette nouvelle campagne antivodou provient d'abord des prêtres-vodou eux-mêmes qui, profitant aussi du *vacuum* politique, se sont hâtés de s'organiser et d'assurer leur défense. Un comité d'intellectuels et d'artistes crée un mouvement nommé *Zantray* et se lie à des centres-vodou pour opposer un barrage à la destruction des racines de la culture populaire. Au cours d'un premier colloque national réalisé les 11 et 12 mai 1986 à *Nan-Soukri*, un des centres historiques du vodou, célèbre au moins depuis l'indépendance, on ose pour la première fois proclamer la liberté du culte-vodou, sans attendre de la part de l'État le retrait de l'article du Code pénal qui assimile le vodou à des pratiques de sorcellerie. Comment la fédération protestante et l'épiscopat catholique comprennent-ils ce

¹¹⁶ Voir notre ouvrage *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Deschamps, 1987 ; à paraître également à Paris, Éd. du Cerf, 1988.

mouvement d'affirmation de la liberté du culte-vodou ? D'un côté, ils affirment le droit du vodouisant à la vie, et donc ils critiquent d'une certaine manière les pratiques de lynchage des *ougan* ; de l'autre, ils restent silencieux sur le droit au libre exercice du culte-vodou. Or dans la mesure où ce droit fait partie intégrante des droits de l'homme, il ne peut être méconnu si l'on prétend soutenir l'avènement d'une démocratie en Haïti. Cette contradiction n'est pas encore résolue par les Églises chrétiennes.

Le refus de connaître le vodou comme culte véritable rejaillit sur la vision qu'on a de l'intégration nationale de larges couches de la population rurale. Une sorte d'apartheid culturel serait ainsi maintenu et reconduirait le système d'exploitation et d'oppression avec lequel le pays tout entier voulait rompre à travers le mouvement populaire du 7 février. N'est-ce pas finalement livrer une partie importante du patrimoine culturel national à l'abandon et à la dérive ?

Or le vodou a su se frayer son propre chemin de survie et évoluer, du moins depuis l'indépendance, dans ce qu'on pourrait appeler une clandestinité ouverte, en sorte que tout mépris du vodou comme culte demeure en Haïti une pure dénégation. Qu'il ait pu survivre après tant de persécutions, cela signifie qu'il représente pour le peuple haïtien dans sa majorité une volonté d'affirmer sa singularité culturelle. En revanche, les conditions dans lesquelles se pratique le vodou comme culte le rendent disponible à toutes les manipulations politiques. Ne disposant ni d'écoles, ni de canaux de propagande, ni d'institutions officielles de soutien, le vodou ne peut développer ses potentialités critiques et finit par se préoccuper de sa seule survie. Il continue pourtant à représenter le lieu d'enracinement du peuple à sa propre histoire, le lieu d'expression profonde de ses frustrations. Ses capacités d'adaptation à toutes les situations proviennent même de son sens de la tolérance et de son ouverture à un pluralisme culturel qui devra caractériser une société haïtienne démocratique.

Les fonctions que le vodou remplit à travers le pays et surtout dans la paysannerie sont connues. Ce sont des fonctions de ciment de la famille : chaque individu ; en accédant aux rites et aux croyances-vodou, participe d'une famille élargie, apprend le respect des morts et des ancêtres et de l'héritage légué par eux. C'est l'abandon du culte qui provoque souvent des désordres psychiques. L'existence d'une pharmacopée traditionnelle, à base de feuilles et de plantes, reste liée à la pratique du vodou. De même la protection du système écologique (respect des

arbres et des sources, résidences symboliques des « esprits »), la transmission de techniques agricoles efficaces s'appuient sur le vodou.

Qu'on puisse croire parfois que la liberté du culte-vodou sera une entrave aux autres cultes (catholique et protestant) montre à quel point la dépénalisation du vodou déclarée dans la nouvelle Constitution du 29 mars 1987 est loin de clore le débat sur la place du vodou dans la société haïtienne.

La liberté du culte du vodou ne signifiera pas une préférence accordée à ce culte par l'État. C'est pour l'instauration de la démocratie que cette liberté reconnue à l'exercice des cultes est d'abord bénéfique, sous peine de reconduire et d'encourager les pratiques d'isolement de la paysannerie et de terreur exercée contre ces pratiques et croyances.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

Annexe

Le vodou et le discours du pouvoir ¹¹⁷

[Retour à la table des matières](#)

Jacques ANDRÉ : *Il est courant d'entendre dire que si la population misérable de Haïti a pu survivre pendant des décennies tant au despotisme qu'à la misère née de l'exploitation et du déboisement, si elle a pu ainsi survivre malgré tout, c'est grâce au vodou, le vodou qui aurait été et demeurerait le socle et le pivot de cette survivance.*

Il me semble que l'on retrouve cette interprétation dans l'analyse de la société haïtienne que tu proposes à travers la notion même de résistance dans la mesure où ce concept emporte avec lui des significations politiques d'opposition, voire de subversion.

Faut-il comprendre cette résistance comme une force d'inertie, comme un retard, une entrave aux entreprises du pouvoir ou l'entendre comme l'amorce d'un temps subversif ?

Lannec HURBON : On m'a souvent reproché de trop insister sur la notion de résistance chaque fois que je parle du vodou. Effectivement la notion de résistance a un caractère ambigu. Mais il n'a jamais été question pour moi de comprendre

¹¹⁷ Texte publié dans la revue CARÉ (Centre antillais de recherches et d'études, Pointe-à-Pitre), mai 1980.

le vodou, en soi, comme une culture de résistance. Il s'est trouvé dès le départ, dans l'histoire d'Haïti, que le vodou a été acculé à être en position de résistance. L'interdit porté contre le vodou pendant la période esclavagiste a poussé les esclaves à ne pouvoir trouver que dans le vodou des occasions de rassemblement, donc des lieux, où ils pouvaient organiser la révolte dans l'espace du secret, prévenant ainsi le risque des délations. On sait également qu'en Afrique, certaines formes de pratiques rituelles ont été liées à la guerre, au secret, dans des moments forts de préservation de certaines tribus.

Ce qui s'est passé en Haïti en 1791 n'était insolite que pour les Occidentaux qui ont, eux-mêmes, essayé de minimiser le rôle du vodou dans leurs récits sur cette période. Mais les colons ont senti très vite que les réunions - « calendas » ou danses - que faisaient les esclaves prouvaient leur désir de créer une ligne de démarcation entre eux et les colons.

J.A. : Il semble donc que dans cette façon dont le vodou s'oppose au pouvoir, il s'agisse davantage de tactique afin d'échapper à la pression du pouvoir que d'une lutte, à proprement parler, contre ce même pouvoir, lutte qui viserait à créer quelque chose comme une opposition ; ce qu'implique le concept de résistance dans son acception politique moderne.

L.H. : C'est que j'ai personnellement essayé de dire. Le vodou dès le départ signifiait *l'échappée* hors du système, mais c'est le pouvoir lui-même qui va lui conférer le caractère de résistance. Il le lui confèrera pendant l'esclavage et après.

Pendant l'esclavage. Comment ? Le colon esclavagiste dispose déjà d'un modèle pour comprendre les pratiques religieuses des esclaves : ce modèle, c'était la sorcellerie. Tout nègre passait pour un sorcier. Je l'ai indiqué dans mon livre « Culture et Dictature », mais je ne l'ai pas suffisamment développé. On comprend dès lors que dans toute rencontre rituelle des esclaves, les colons voyaient, non pas une tentative pour échapper au pouvoir mais un moyen pour organiser la subversion par le biais des pratiques de sorcellerie. En outre, beaucoup de colons au XVIIIe siècle croyaient à l'efficacité de ces pratiques.

Il y a eu plutôt une annexion de certains éléments, croyances et rites, au service du vodou ; j'ai appelé cela un rapt de signifiants. Signifiants qui viennent renflouer le vodou ou simplement s'ajouter à sa force.

D'un côté, l'église catholique donne à Haïti la face qui lui est nécessaire pour se présenter dans le concert des nations modernes. De l'autre, cette même église permet de conserver les pratiques du vodou en sous-main. Sur cette base, toutes les lois peuvent bien être édictées contre le vodou ; on sait qu'ailleurs, autre chose se joue mais ne se dit pas, ne s'avoue pas.

En même temps, chaque Haïtien se fantasme comme « civilisé », chaque pouvoir qui apparaît en Haïti va se fantasmer comme pouvoir « moderne » ; une homogénéisation, une haïtiannité va ainsi se créer sur la base d'un leurre. Nous vivons jusqu'à présent sur ce leurre.

J.A. : Ce qui est très important dans ce que tu viens d'avancer, c'est que la liaison entre le pouvoir et l'église catholique apparaît essentiellement comme une relation de figuration, de mise en scène et de représentation par rapport aux autres nations, beaucoup plus que comme une relation constitutive de la nouvelle Haïti. Cette association est beaucoup plus une opération tournée vers l'extérieur que vers l'intérieur.

S'il en est ainsi, cela suppose, de l'autre côté, que la relation entre le pouvoir et la culture populaire (plus précisément avec le vodou) n'est pas seconde mais fondamentale, faite d'accointances plus profondes et plus solides que n'est celle avec l'église catholique ; et s'il y a accointance il n'y a plus barbarie ; c'est tout un pan de la critique de la société haïtienne qui s'effrite.

Comment comprendre davantage cette relation entre le pouvoir et la population ?

L.H. : De la part des chefs d'états haïtiens une demande sera constamment adressée à l'église catholique de venir s'installer en Haïti parce que, dans l'aspiration de rationalité de l'État, l'Église jouera un rôle essentiel. Mais on aurait tort de s'arrêter à cet aspect ; de 1804 à 1860 les chefs d'État demandent à l'église de s'installer pour une autre raison : il y a dans le peuple lui-même un appel à l'église

catholique. Celle-ci était devenue consubstantielle aux pratiques du vodou : au point que pour pratiquer le vodou il faut être catholique. Il faut chercher le sens de cette consubstantialité dans le fait que les masses comprennent qu'elles disposent d'une autre scène sur laquelle elles doivent vivre. L'église catholique présente une scène officielle, scène de civilisation. Pour moi, vodouisant, être catholique me dispense de savoir que je suis dans la sauvagerie, dans la primitivité.

J.A. : Si je résume ce que tu viens de dire : il faut bien comprendre qu'il n'y a pas une relation d'opposition tripartite entre le pouvoir, l'église, et la population vodouisante ; mais que ces trois termes ont entre eux des relations à la fois positives et négatives d'une extrême complexité :

1. Dans un premier temps, il y a une relation en extériorité entre le pouvoir et l'église catholique à des fins de façade et de crédibilité internationales.

2. Cette première relation a une sorte d'écho à l'intérieur, qui vaut d'abord pour l'élite économique et politique haïtienne elle-même se voulant cultivée, civilisée, mais qui vaut aussi pour la population haïtienne à laquelle un pouvoir étatique présente la religion catholique comme une autre scène supportable, acceptable aux yeux de l'étranger en particulier.

3. Et ce qui est beaucoup plus compliqué dans un troisième temps, la population vodouisante, en tant que telle, réclame la religion catholique, non pour la substituer à la religion vodou mais parce que l'histoire a à ce point associé les termes religieux qu'ils sont devenus inséparables.

Ce qui fait alors problème et difficulté, c'est de comprendre comment sur le terrain culturel, religieux par excellence, terrain qui semble être celui qui a permis à des pouvoirs despotiques de se maintenir pendant des décennies, comment les réseaux de complicité qui constituent cette « capillarité » du pouvoir se mettent en place, se maintiennent, se reproduisent.

L.H. : La constitution d'un réseau de complicités au XIXe siècle va nécessiter la production d'une élite. Cette élite sera formée par l'école que l'église, après le Concordat de 1860, va préparer. Les congrégations religieuses comme les Soeurs de Saint-Joseph de Cluny, les Frères de l'Instruction chrétienne vont produire une

élite à la française en Haïti. Grâce à celle-ci, les masses vont disposer désormais d'un modèle. Elles devront apprendre à se regarder dans l'élite alors que les structures de l'État, de l'économie creusent un fossé de plus en plus grand entre l'élite et les masses. En aucun cas les avantages présentés par les institutions dominantes pourront réellement s'étendre à la population. Comme je l'ai indiqué dans mon livre, les modèles sont d'abord des formes vides.

La tâche de l'État haïtien reviendra à créer un cordon sanitaire autour des masses grâce à ces institutions. Chaque fois que les masses entreront en révolte, elles seront dénommées les « illettrés », les « analphabètes ». On considérera ces révoltes comme l'invasion des barbares sur la scène publique, comme des attentats à la propriété, des entorses au droit, à tout ce qui tient lieu de façade de civilisation en Haïti.

J.A. : *Ces révoltés ne sont jamais dénoncés comme vodouisants ?*

L.H. : Si. En 1843, lors des révoltes des paysans du Sud que l'on a appelés les « Piquets », on a dit que l'on a eu affaire à des bandes de sorciers qui envahissaient les villes, que les chefs étaient des vodouisants. Ils étaient décrits comme l'avaient été les bandes d'esclaves révoltés au XVIIIe siècle. L'étonnant est que ce type de dénonciation sera également repris plus tard par des historiens soi-disant nationalistes.

Au XIXe siècle le problème central en Haïti reste ce que l'on a appelé la « pacification », c'est-à-dire comment contenir les révoltes paysannes, comment bloquer l'envahissement possible des villes par les campagnes.

Mais il semble que nous ayons apparemment seulement, affaire à une tâche de répression contre les pratiques vodou. Car il faut voir la complicité que le pouvoir essaie d'entretenir entre lui et le vodou. Prenons l'exemple le plus difficile sur la question : Boyer a cherché à réprimer les pratiques du vodou, n'accordant que très peu de temps dans la semaine aux danses, donc au vodou ; il a essayé de fixer les paysans à la terre. Il a créé une police du travail pour les campagnes en interdisant les vagabondages et les déplacements de paysans. Or le pouvoir de Boyer lui-même a été interprété pendant son « règne » comme un pouvoir lié au vodou. On

l'a su en particulier à la chute de Boyer, puisque les chefs d'État qui lui ont succédé, d'après les rumeurs populaires à l'époque, n'ont pas pu rester longtemps au pouvoir : Boyer avait caché, disait-on, à l'intérieur du palais national, un fétiche en représailles contre tous les chefs d'État qui lui succéderaient.

Au cours même de son règne, Boyer tolérait un certain nombre de prêtres qui étaient soit en rupture de ban avec l'autorité de Rome, soit des faux prêtres (français, espagnols, corses, italiens qui débarquaient en Haïti en se disant curés). Boyer acceptait les pratiques de ces prêtres qui travaillaient en connivence ouverte avec les *ougan*, les *mambo*...

Le pouvoir politique a cherché à obtenir un consensus populaire sur la base même du vodou, au moment même où il le réprimait au niveau du discours et de la légalité.

J.A. : *Dans la mesure où le vodou intervient dans le discours du pouvoir de dénonciation du désordre comme signifiant de ce désordre, peut-on comparer l'accusation de « vodouisant » à ces autres signifiants qui ont pu servir à d'autres régimes : par exemple le « Juif bolchévique » d'Hitler ou le « délinquant homosexuel » de Castro ?*

L.H. : Le vodou intervient comme signifiant de désordre dans le discours des étrangers sur Haïti au cours du XIXe siècle : Spencer, Saint-John, Alaux... contre lesquels beaucoup de théoriciens politiques haïtiens se sont élevés pour réhabiliter Haïti, pour dire qu'elle n'est pas ce que l'on dit d'elle.

Mais si le vodou est présenté à l'intérieur d'Haïti comme cause de désordre, ce n'est pas de manière explicite. Le pouvoir en place fait bien attention à ses propres bases. Il intervient au niveau de la légalité pour maintenir le vodou à l'écart, dans la clandestinité des campagnes, afin de l'empêcher d'intervenir sur la scène publique. Cette pénalité vise en particulier la sorcellerie, le côté magie noire. Mais on trouve peu de cas dans les tribunaux de vodouissants pourchassés pour le seul fait d'avoir organisé une cérémonie dans un houmfort (temple vodou). C'est l'église catholique qui, elle, se chargera de produire le vodou comme un signifiant de désordre. Il y a eu à la fin du siècle dernier, vers 1899, un moment d'inquisition lan-

cé contre le vodou et plus près de nous, en 1941, sous le gouvernement de Lescot. Mais l'État lui-même et l'Église ont dû s'arranger pour mettre fin à cette répression qui, partie des campagnes, commençait à atteindre les villes elle-mêmes. Car il n'est pas question de présenter des citadins, des bourgeois comme étant des vodouïsants. Donc le discours sur le vodou comme signifiant de désordre est tenu par l'église et vise principalement le monde des campagnes.

Deuxième aspect : peut-on assimiler la position du « juif bolchévique » ou du « délinquant homosexuel » à celle du vodouïsant en Haïti pour le pouvoir, pour l'élite et même pour l'étranger ? Je crois que non. Deux scènes se présentent en Haïti : l'une pour l'étranger, scène des institutions officielles, des modèles offerts aux masses pour se percevoir comme « civilisées ». Scène qui apparaît fondamentale pour l'élite, pour l'étranger ; et d'une certaine façon pour les masses également dans la mesure où celle-ci vont se mirer dans l'élite. Mais il y a une autre scène : celle des rapports intimes entre le vodou et l'haïtianité. À partir de 1880 les théoriciens politiques haïtiens, comme Janvier, Delorme, Firmin et d'autres, essaieront de plus en plus de lier le problème de l'haïtianité à la question raciale ; mais auparavant nous avons un rapport essentiel entre le vodou et l'haïtianité comme telle qui se forge dans les masses comme dans l'élite. Rapport essentiel mais qui reste de l'ordre du non-dit. C'est ce dont on ne parle pas. Nous avons affaire à une fantasmatisation de la condition de Haïtien se jouant sur deux tableaux : l'un pour l'étranger et une autre face pour soi qui représente l'irréductible, la part inaliénable, l'être même de l'Haïtien dans le monde. Ce dont on ne parle pas mais qui est au présupposé de tous les autres discours et pratiques. Sorte d'a priori hors de question. A la limite on reproche à l'Haïtien d'être Haïtien en lui reprochant d'être vodouïsant.

J.A. : *À partir de cette description que tu viens de faire de la vie quotidienne de l'Haïtien et de sa quête d'identité, cette vie qui se présente un peu comme un labyrinthe de glaces, on peut se demander dans quelle mesure un pouvoir à la fois despotique et paternaliste ne trouve pas plus facilement le fil d'une complicité avec la population que l'opposition, en particulier l'opposition de gauche qui inévitablement recourt aux catégories de la raison, de la lucidité, de la conscience claire...*

Je prendrai un exemple littéraire récent dans le roman de R. Dépestre, « Le mât de cocagne ». Dans ce livre il y a deux personnages essentiels : Zoocrate Zacharie alias Duvalier, despote, et Henri Postel, ancien sénateur, homme de justice sociale qui cherche à réoccuper le devant de la scène publique après des années de défaite. Les deux hommes sont tour à tour soumis à un rituel vodou ; Postel pour triompher des mauvais loa expédiés contre lui par les acolytes du pouvoir, Zacharie pour des raisons inverses.

L'attitude des deux hommes par rapport à la cérémonie est totalement différente : Henri Postel l'accepte avec indulgence, c'est le témoignage d'un soutien populaire à sa personne. Il l'accepte mais jamais il n'est pris par le rituel. Jamais il n'entre ni en transes ni en quoi que ce soit. Il reste toujours dans cette affaire spectateur, spectateur bon enfant à la différence du Manuel irrité de « Gouverneurs de la Rosée », mais spectateur tout de même.

Par contre Zoocrate Zacharie, le despote, papa du « bon peuple », entre le plain-pied, sans leurre, sans dissimulation dans la cérémonie qui lui est proposée par où il s'identifie, à travers des connotations phalliques, au mât de cocagne, symbole du défi de Postel à son pouvoir.

On pourrait ajouter que l'on voit bien comment un pouvoir paranoïaque, haineux et persécuteur, mais en même temps paternaliste, peut trouver un terrain d'entente avec une religion, le vodou, où les pratiques persécutives (expéditions) sont elles-mêmes nombreuses. La religion vodou semble offrir la possibilité de signifier un pouvoir despotique alors que les catégories de pensée de la gauche, issues du rationalisme, ne peuvent trouver aucun ancrage dans l'ensemble vodou.

L.H. : Le premier problème c'est celui des connivences entre Zoocrate Zacharie et le vodou. Connivences qui rendent possible la position du despote. Sur ce point Depestre a une perception juste de la problématique du pouvoir en Haïti. Sa thèse est sans doute plus discutable par rapport aux pratiques et desseins de Henri Postel.

À travers l'attitude de Zacharie je vois pour ma part les pratiques de la plupart des chefs d'État haïtiens.

Ce qui frappa beaucoup d'auteurs du siècle dernier, ce qui frappera également Price-Mars (en 1953), c'est cette récurrence de despotes en Haïti tout au long de la période de l'indépendance.

Il faut remonter jusqu'à Dessalines. On s'en est rendu compte dès 1806, la dernière année de Dessalines : la plupart de ses généraux se demandaient, comment est-ce possible qu'après avoir prôné la lutte la plus farouche contre les colons esclavagistes, Dessalines, lui-même, ait eu des pratiques despotiques ?

Je voudrais d'abord attirer l'attention sur l'appellation reçue en Haïti, de l'indépendance à nos jours, à propos du chef de l'État : il est dit un « père de famille ». Dans la constitution impériale de 1805, Dessalines se nomme lui-même un « père de famille ». Et tous les autres chefs d'État vont se prendre pour un « papa », jusqu'à « papa Doc ».

Cette appellation de « père de famille » donne à comprendre l'interprétation qu'on fait du chef de l'État en Haïti. Il est conçu et se conçoit lui-même comme le véritable producteur de la nation au sens où il donnerait à la nation sa représentation et réaliserait l'être de l'Haïtien comme un être de représentation ; c'est-à-dire comme l'être qui doit se vivre non pour soi-même mais pour le regard de l'autre. Le chef de l'État réaliserait donc une adéquation de l'Haïtien à la condition de « civilisé » : tout le pays est censé appartenir au chef de l'État, tous les Haïtiens sont les enfants du chef de l'État. Le despotisme est au départ dans cette conception du chef. On sait par exemple que Duvalier se prenait pour Dessalines, le « père » de la nation, et se plaçait ainsi au fondement, à l'origine d'un nouveau 1804. Dans cette perspective, tout opposant à son régime devient automatiquement un apatride.

Quand bien même un chef de l'État « combat » le vodou (délègue plutôt à l'église un discours d'inquisition), il a partie liée avec le vodou pour son maintien au pouvoir. Le pouvoir est de l'ordre du sacré, le sacré pour l'Haïtien est de l'ordre du vodou.

Pris dans cette situation, chaque individu va vouer sa vie soit à la soumission, soit à l'obtention d'un poste de petit-chef, c'est-à-dire d'un poste de pouvoir. Se crée ainsi une ligne ininterrompue de chefs, de petits-chefs, en partant de Duvalier. Par rapport à ce qu'une contestation de gauche - là où elle est aveugle sur les fondements du despotisme - voudrait faire, à la limite Duvalier a pris les devants,

donnant la possibilité à chaque individu de devenir un chef pour l'autre. Avec l'institution des tonton macoutes a surgi pour chaque individu la possibilité de prendre sa revanche tout de suite, donc magiquement, sur un sort social de misère et de mépris.

Certains paysans et des membres du lumpen-prolétariat urbain se rendent bien compte de la difficulté de renverser un pouvoir qui par définition est sacré ; Ils ont souvent choisi *d'éviter* le rapport à l'État, d'être en dehors du cercle. Je ne suis pas sur qu'il y réussissent. J'ai plutôt l'impression que plus le pouvoir de Duvalier durait, plus on avait affaire à un processus de zombification collective ou d'anesthésie, ce que Depestre appelle avec ironie « l'électrification des âmes ». Frankétienne en parle également dans « Les affres d'un défi ».

J.A. : Il y a un autre problème qu'il faut soulever et qui tient aux catégories de pensée utilisées par l'opposant de gauche : *aliénation, idéologie...* Ce sont autant de concepts qui placent le « peuple » dans la position de quelqu'un qui ne sait pas encore, qui n'a pas pris conscience, quelqu'un d'ignorant. Dans le fond, la gauche reprend la thématique du « peuple illettré-analphabète » mais en des termes plus indulgents. C'est particulièrement clair dans le cas du livre de Jacques Roumain, « Gouverneurs de la rosée », où Manuel définit les paysans comme ceux qui « ne savent pas encore », quand lui a déjà fait l'expérience de la lutte et de la Vérité ; sa mission coule de source : *apprendre aux paysans ce dont ils sont porteurs tout en l'ignorant.*

N'y a-t-il pas là une erreur fantastique et durable ? L'ensemble religieux vodou témoigne au contraire d'un presque trop de savoir. La population sait, dispose de tout un système d'interprétation de la vie quotidienne et, par rapport aux problèmes qui se posent, détient de multiples réponses en réserve.

L.H. : Il semble donc - et là-dessus tu as raison - qu'avec le vodou le peuple disposerait d'un trop-plein de significations. Le discours de l'homme de gauche ne peut tomber qu'à côté du peuple, dans la mesure où ce discours prétendrait apporter du sens là où il n'y en aurait pas. Or précisément, il y en a, et beaucoup trop. Toute la force de Duvalier est d'avoir été puiser les matériaux de son discours et de ses pratiques dans ce monde saturé de significations. L'homme de gauche se

trouverait ainsi pris de court par le phénomène Duvalier qui aurait déjà accaparé par le vodou les bases mêmes du monde haïtien. Un pur discours, et un discours sans écho, tel serait celui de l'homme de gauche. Dans « le mât de cocagne », Postal assiste impassible à la cérémonie vodou. Manuel, dans « Gouverneurs de la Rosée », tout autant, a été obligé, semble-t-il, d'être un spectateur.

J.A. : Oui. Car si Manuel danse, sa danse n'a pas un caractère sacré. Il lui donne une autre signification : danse de solidarité avec les villageois, comme sera réinterprété plus tard le « coumbite ».

L.H. : C'est ici que nous nous trouvons au cœur du problème. Sur quelle base une opposition peut-elle se construire contre le système duvaliériste de manière efficace, je veux dire de telle sorte que le duvaliérisme ne se reproduise pas ? Nous n'avons plus le temps dans cet entretien d'en débattre de manière approfondie. En attendant, l'on reste frappé quand on regarde la peinture naïve haïtienne, en particulier la Ville imaginaire de Préfette Dufaut, que le vodou n'offre pas d'enracinement au peuple sur le sol haïtien. Il sert plutôt d'échappée, de point de fuite par rapport à ce monde. Par cette échappée, on dispose d'un savoir, on trouve un sens à sa disposition actuelle, on s'inscrit dans le cadre social. Si cela est vrai, le discours de gauche ne peut qu'être parallèle au monde vodouisant. Parallèle parce que ce discours reste hanté par une certaine idée de progrès : on se trouve devant un réel inachevé, en attente de sa rationalité (que lui, homme de gauche, peut et doit procurer). Or avec le vodou, l'individu semble être davantage préoccupé par une place dans un ordre social que par une transformation du monde.

Le succès de Duvalier-père aura été justement de reposer au peuple haïtien sa condition comme pure représentation de cette condition, autrement dit de réaliser le maintien même de ce que l'on considère dans la société haïtienne comme « l'archaïque », que l'on appelle et que l'on repousse à la fois. Par ce biais Duvalier a obtenu la reduplication de la hiérarchie sociale et raciale en Haïti.

Manuel et Postal, et une bonne partie de la gauche dominée par le marxisme, ne voient pas que le vodou fonctionne d'abord comme code formel, à cause même des conditions historiques de son inscription dans la société haïtienne. Un discours (mais aussi une pratique) construit autour du vodou le circonscrit d'abord

comme un code, même pour le vodouisant. Dans cette perspective, c'est l'ensemble de la représentation du vodou (pour le peuple, pour l'élite, y compris pour la gauche), qui devra être construit...

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

GLOSSAIRE

[Retour à la table des matières](#)

Chanpwèl : nom des sociétés secrètes du vodou. Elles s'appellent, selon les régions, *bizango*, *vlenbendeng*.

Dechoukaj (ou déchouquage) : Opération pour le renversement et le déracinement de la dictature de Duvalier.

Gwoupamn et Tèt ansanm : Associations paysannes récentes dans lesquelles sont regroupés des paysans, sans distinction de religion.

Macoutisme : Se dit des pratiques des tonton-macoutes (vol, corruption, culte du chef, culte du pouvoir, refus du droit et de toute loi).

Ougan : Prêtre-vodou

Oufò : Temple où se déroulent les cérémonies du vodou

Ousi : Initié au vodou

Ti' Legliz : Groupes de catholiques issus particulièrement des milieux populaires et rassemblés dans des communautés de base.

Tonton-macoute : Personnage du folklore, se dit de l'oncle (tonton) qui se promène la nuit, portant une « macoute » (sac) dans laquelle il met les enfants qui ne sont pas « sages ». Le tonton-macoute est censé « manger » les enfants qu'il emmène avec lui. Vers les années 1958-60, les tonton-macoutes sont des cagou-lards qui rentrent de nuit chez les opposants à Duvalier, pour les piller, les torturer et les tuer. Jusqu'à la chute de Jean-Claude Duvalier, ils constituaient un corps de police parallèle pour défendre le Président.

Laënnec Hurbon,
Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES

[Retour à la table des matières](#)

ANGLADE G., *Atlas critique d'Haïti*, Québec, Centre de Recherches Caraïbes de l'Université de Montréal, 1982. [Livre disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

BASTIEN R., *Le paysan haïtien et sa famille* (Mexico, 1951) traduit en français à Paris, Éd. Karthala, 1985.

CORTEN A., *Port au sucre. Prolétariat et prolétarisation. Haïti et République Dominicaine*, Montréal, Éd. Cidihca, 1987.

COHEN W.B., *Français et Africains. Les noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, traduit de l'anglais par Camille Garnier, Paris, Gallimard, 1981.

GIRAULT C., *Le commerce du café en Haïti*.

HABERMAS J., *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978.

HURBON L., *Culture et dictature en Haïti, L'imaginaire sous contrôle* Paris, Éd. L'Harmattan, 1980 ; Port-au-Prince, Éd. Deschamps, 1987.

JOACHIM B., *Les racines du sous-développement*, Port-au-Prince, Éd. Deschamps, 1979.

LEMOINE M., *Sucre amer, Esclaves aujourd'hui dans les Caraïbes* Paris, Éd. Encre, 1981.

LEFORT C., *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Seuil, 1986.

LUNDHAL M., *Peasants and Poverty. A Study of Haïti*, Croom Helen London, 1979.

LABELLE Micheline, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Presses de l'Université de Montréal, 1978.

MINTZ S.W., (ed.) *Working Papers in Haitian Society and Culture*, Yale University, 1975.

NICHOLLS D., *From Dessalines to Duvalier : Race, Colour and National Independence in Haïti*, Cambridge University Press, 1979.

SALA-MOLINS L., *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, P.U.F, 1987.

TROUILLOT M.R., *Les racines historiques de l'État duvaliérien*, Port-au-Prince, Éd. Deschamps, 1987.

VIEILLE P., « Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran », dans *Peuples méditerranéens*, no 8 -juillet-sept. 1979, p. 25-58.

Fin du texte