|  |
| --- |
| LÉON-FRANÇOIS HOFFMANN  Professeur, Department of French and Italian, Princeton University, Princeton, N.J., (1964), spécialiste de la littérature haïtienne  **(1989)**  Haïti : couleurs, croyances, créole  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



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

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



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

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**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 Wood-Mark PIERRE, bénévole,

Étudiant en sociologie, Université d’État d’Haïti

[Page web](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_tremblay_jean_marie.html) dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel: [pierrewoodmark@gmail.com](mailto:pierrewoodmark@gmail.com)

À partir de :

Léon-François HOFFMANN

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Montréal : Les Éditions du DIDIHCA, 1989, 326 pp.

Le Centre International de Documentation et d’Information Haïtienne, Caraïbéenne et Afro-canadienne.

[Autorisation formelle accordée par le Professeur Hoffmann le 29 novembre 2010 de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Boite_aux_lettres_clair Courriel : [hoffmann@princeton.edu](mailto:hoffmann@princeton.edu)

Police de caractères utilisés : Times New Roman, 14 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 et 2016 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’

Édition numérique réalisée le 11 mars 2019 à Chicoutimi, Québec.

fait_sur_mac

**Léon-François HOFFMANN**

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

****

Montréal : Les Éditions du DIDIHCA, 1989, 326 pp. [Le Centre International de Documentation et d’Information Haïtienne, Caraïbéenne et Afro-canadienne.]

HAÏTI : *couleurs, croyances, créole*

© 1989 Les Éditions du CIDIHCA

CIDIHCA

Le Centre International de Documentation et d'Information Haïtienne, Caraïbéenne et Afro-canadienne

417, rue St-Pierre, suite 408

Montréal, Québec, Canada

H2Y 2M4

Couverture : *Lwa zobòp* de Gabriel Bien-Aimé

*et Double face couronnée* de Garry Darius

Collection imef (photos de B. Azaïs).

Dépôt légal : quatrième trimestre 1989

Bibliothèque nationale du Canada

Bibliothèque nationale du Québec

Première édition

ISBN : 2-920862-40-5

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Quatrième de couverture



[Retour à la table des matières](#tdm)

Dès l'indépendance, le problème de la couleur, le problème du vodou et le problème du créole ont suscité en Haïti d'intransigeantes prises de position et de véhémentes controverses.

L'ambition de la présente étude se limite à en faire l'historique. Peut-être la présentation d'un ensemble de textes, la plupart peu connus, permettra-t-elle des analyses mieux informées : pour se libérer du passé, il importe avant tout de le connaître.

L'AUTEUR

Né à Paris, éduqué en France, en Amérique latine et aux États-Unis, Léon-François Hoffmann est professeur de littérature française à l'Université de Princeton. Auteur de plusieurs ouvrages sur le romantisme français, il a également publié une étude sur *Le Roman haïtien* et de nombreux articles sur la culture et la littérature haïtiennes.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[3]

Léon-François Hoffmann

*Haïti :  
couleurs, croyances,  
créole*

*\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_*



© Les Éditions du CIDIHCA  
Montréal, 1989.

[4]

Du même auteur

[Retour à la table des matières](#tdm)

[*Romantique Espagne : l'image de l'Espagne en France entre 1800 et 1850*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/romantique_espagne/romantique_espagne.html)*,* Paris, P.U.F., 1961.

[*La Peste à Barcelone*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/peste_a_barcelone/peste_a_barcelone.html)*,* Paris, P.U.F, 1964.

*L'Essentiel de la grammaire française,* New York, Scribner's, 1964.

*Répertoire géographique de « La Comédie humaine »,*

Vol. I : *L'Étranger,* Paris, J. Corti, 1965.

Vol. II : *La Province,* Paris, J. Corti, 1968.

*La Pratique du français parlé,* New York, Scribner's, 1973.

[*Le Nègre romantique : personnage littéraire et obsession collective*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/negre_romantique_livre/negre_romantique_livre.html)*,* Paris, Payot, 1973.

[*Le Roman haïtien : idéologie et structure*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/roman_haitien/roman_haitien.html)*,* Sherbrooke, P.Q., Naaman, 1982.

*Essays on Haitian Literature,* Washington, D.C., Three Continents Press, 1984.

[5]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Table des matières

[Quatrième de couverture](#Haiti_couverture)

[Avant-propos](#Haiti_avant_propos) [9]

[**Première partie**](#Haiti_pt_1): couleurs [15]

Chapitre 1. [Haïti, fille d'Afrique](#Haiti_pt_1_chap_01) [17]

Chapitre 2. [Haïti, fille de France](#Haiti_pt_1_chap_02) [53]

Chapitre 3. [Rancœurs et préjugés](#Haiti_pt_1_chap_03) [73]

[**Deuxième partie**](#Haiti_pt_2): croyances [99]

Chapitre 4. [Origines et développement du vodou](#Haiti_pt_2_chap_04) [101]

Chapitre 5. [Croyances et pratiques vodou](#Haiti_pt_2_chap_05) [113]

Chapitre 6. [Le Vodou et la lutte pour l'indépendance](#Haiti_pt_2_chap_06) [119]

Chapitre 7. [Vodou et code pénal](#Haiti_pt_2_chap_07) [133]

Chapitre 8. [Vodou et politique](#Haiti_pt_2_chap_08) [141]

Chapitre 9. [Contre le vodou](#Haiti_pt_2_chap_09) [151]

Chapitre 10. [En défense du vodou](#Haiti_pt_2_chap_10) [173]

Chapitre 11. [Price-Mars et les Griots](#Haiti_pt_2_chap_11) [183]

[**Troisième partie**](#Haiti_pt_3): créole [199]

Chapitre 12. [Origines et développement du créole](#Haiti_pt_3_chap_12) [201]

Chapitre 13. [Langue et enseignement](#Haiti_pt_3_chap_13) [213]

Chapitre 14. [Heurs et malheurs du créole](#Haiti_pt_3_chap_14) [237]

Chapitre 15. [Purisme linguistique et répression sociale](#Haiti_pt_3_chap_15) [261]

Chapitre 16. [Créole infiltré et créole en filigrane](#Haiti_pt_3_chap_16) [273]

Chapitre 17. [La Tentation de l'anglais](#Haiti_pt_3_chap_17) [285]

[Bibliographie](#Haiti_biblio) [291]

[Index des noms cités](#Haiti_index_noms_cites) [317]

[6]

[7]

*Pour le frère Constant et Maritou Chenêt,*

*et pour Nicole et Gérard Forman*

ak tout kèm.

[8]

[9]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#tdm)

À la fin du XVIIIème siècle, Saint-Domingue était la plus florissante des colonies européennes des Antilles. La déportation et le travail forcé de quatre cent mille esclaves qui y assuraient la production du café, du sucre, de l'indigo et d'autres denrées coloniales d'exportation enrichissaient les ports français de l'Atlantique et de nombreux commerçants, armateurs et manufacturiers métropolitains. Quarante mille Blancs, fonctionnaires, planteurs, techniciens, membres des professions libérales, aventuriers venus chercher fortune, « Blancs manants » ne l'ayant pas trouvée et vivant d'expédients, y jouissaient des droits reconnus aux sujets de Sa Majesté. Bien que certains des vingt-huit mille « hommes de couleur libres », mulâtres en majorité, aient pu atteindre à une confortable aisance, tous vivaient en butte au mépris et aux vexations des Blancs.

En 1791, les esclaves de Saint-Domingue se soulevèrent. Suivirent douze années pratiquement ininterrompues d'une guerre atroce, au cours de laquelle les armées de Bonaparte, venues rétablir l'autorité de la métropole et l'esclavage aboli quelques années plus tôt par la Convention, subissent leur première défaite. Les rares survivants sont évacués par les Anglais après avoir laissé 40 000 hommes sur le terrain. Pour la première fois dans l'histoire, une révolte d'esclaves réussit. Dessalines proclame l'indépendance de l'ancienne colonie le premier janvier 1804. Rebaptisée Haïti, elle devient le premier pays d'Amérique latine à se libérer de la tutelle européenne.

Haïti est également la première république « noire » : les rares Blancs qui n'avaient pas réussi à quitter l'île avaient été massacrés. Contrairement à ce qui s'est passé dans les autres pays du Nouveau Monde, il n'y a pratiquement pas eu d'immigration européenne ou asiatique depuis l'indépendance. Tous les citoyens haïtiens sont donc d'origine africaine, soit entièrement soit, pour une minorité d'entre eux, partiellement.

Les classes dominantes qui prirent la relève des Français durent faire face à deux problèmes fondamentaux. D'une part, forger de toutes pièces [10] une nation, inculquer la notion d'identité nationale à une population illettrée, acculturée, issue d'ethnies africaines sans traditions communes, sans expérience de la vie publique dans le monde moderne, n'ayant pour tout ciment idéologique que le refus de la condition d'esclave. Et de l'autre, défendre et consolider l'indépendance d'un pays qui se heurtait à l'hostilité des grandes puissances : craignant que l'exemple haïtien ne se propage, la France, l'Angleterre, l'Espagne, le Portugal, les États-Unis refusèrent longtemps d'accorder aux Haïtiens une place dans le concert des nations et de les considérer comme autre chose qu'un ramassis d'esclaves révoltés appelés à retomber sous la tutelle de leurs maîtres légitimes.

Pour résoudre ces deux problèmes fondamentaux, les nouveaux dirigeants d'Haïti adoptèrent la seule stratégie possible : organiser l'état en s'inspirant du modèle européen. L'énorme majorité des Haïtiens ne parlaient que créole, mais on conserva la langue française ; l'énorme majorité ne pratiquaient que le vodou, mais la religion catholique devint la religion officielle ; le code Napoléon, le système d'éducation français, les structures administratives élaborées en métropole furent adoptés en bloc. Dans la vie publique comme dans la vie privée, on calqua une organisation et une manière de vivre qui n'avaient à la rigueur de sens que pour l'infime minorité de ceux qui détenaient le pouvoir.

Comme on aurait pu s'y attendre, ces options fondamentales ont puissamment contribué aux difficultés auxquelles la République Noire est en butte depuis l'indépendance. Du point de vue politique, une instabilité plus ou moins marquée y alterne avec un despotisme plus ou moins répressif. Du point de vue social, une petite minorité, l'« élite » exploite sans pitié la « masse » qu'elle maintient dans la misère et l'impuissance. Si cette « élite » s'est distinguée dans le domaine intellectuel, et tout particulièrement littéraire, la « masse » reste plongée dans l'ignorance : le niveau d'analphabétisme, qui se situe en Haïti autour de 90%, est l'un des plus élevés de la planète. Ce qui n'a pas empêché la « masse » d'élaborer sa propre culture en ce qui concerne la vie familiale (polygamie fonctionnelle), l'organisation du travail collectif *(kumbit),* la langue (le créole), la religion (le vodou), de l'expression artistique (danses et chants populaires, contes, proverbes et devinettes, peinture « naïve ») etc.

Au sein de la société haïtienne cohabitent donc une « élite » occidentalisée et une « masse » dont la *Weltanschauung* et la vie de tous les jours ont longtemps rappelé — et dans une large mesure rappellent [11] encore — celles de l'Afrique occidentale davantage que celles de l'Atlantique nord. L'importance croissante des « classes moyennes », sollicitées par des modèles de vie et de pensée caractéristiques des deux autres groupes, vient compliquer l'analyse. De cette complexité, et des iniquités qu'elle engendre, les Haïtiens lettrés ont toujours été conscients. Défendre leur pays contre les attaques des étrangers, le plus souvent injurieuses et empreintes d'un racisme avoué ou implicite, ne les a jamais empêchés de dénoncer les contradictions et les injustices de leur société.

Dès l'indépendance, Haïti a fasciné l'imagination collective des Blancs. Un nombre très élevé d'écrits sur Haïti ont été publiés par des étrangers. Mémoires d'anciens colons, récits de voyageurs goguenards, souvenirs de missionnaires catholiques et protestants, reportages de journalistes (surtout pendant l'occupation américaine de 1915-1934 puis la dictature ubuesque de François Duvalier et de ses tonton macoutes), les amateurs de pittoresque et d'histoire romancée ont fait du pays leurs choux gras, et trop souvent exercé à ses dépens une imagination malsaine et une ironie de mauvais aloi. On doit par contre à des universitaires étrangers toute une série d'études solides en histoire (C. L. R. James, David Nicholls, Torcuato Di Telia), en linguistique (Albert Valdman, Robert A. Hall), en sociologie (Paul Moral), en géographie (Christian Girault), en économie (Mats Lundhal), en anthropologie (Alfred Métraux), en littérature (Ulrich Fleischmann, J. Michael Dash) etc. Je ne tiendrai compte de ces écrits étrangers qu'incidemment, et surtout dans la mesure où ils ont suscité la colère ou la reconnaissance des Haïtiens. Mon propos n'est pas d'analyser le regard, malveillant ou objectif, des étrangers mais bien d'examiner comment les Haïtiens eux-mêmes ont considéré une série de problèmes qui se posent à qui veut comprendre leur patrie. Leurs présupposés idéologiques, l'optique qu'ils adoptent, les solutions qu'ils proposent me semblent non seulement intéressants en eux-mêmes, mais révélateurs de la nature même de ces problèmes, l'attitude de l'« élite » haïtienne en constituant nécessairement un élément fondamental.

Les sources que j'exploite comprennent avant tout les livres et pamphlets publiés par les Haïtiens depuis l'indépendance, ainsi que ce qui a été conservé des très nombreux périodiques publiés à Port-au-Prince ou en province depuis 1804. Je n'ai pas hésité à puiser aussi dans les œuvres d'imagination, puisque le roman, la poésie, le théâtre haïtiens prennent le plus souvent pour thèmes les problèmes qui [12] confrontent le pays. C'est dire que je n'étudie en fait que la *Weltanschauung* de l'élite, de cette petite minorité de la population qui produit et consomme la chose écrite. Dans quelle mesure son idéologie recoupe celle de la masse paysanne et, depuis quelques décennies, du *lumpenproletariat* urbain pourrait faire le sujet de recherches autrement ardues que celles que j'ai essayé de mener à bien.

Par sa nature même, mon travail repose sur un grand nombre de citations, glanées depuis une douzaine d'années au cours de recherches dans les bibliothèques étrangères, et surtout dans la remarquable collection du Collège Saint-Louis de Gonzague, à Port-au-Prince. Pour le lecteur étranger, toutes les fois que la bonne compréhension des textes retenus l'exigeait, force m'a été de fournir des renseignements et des commentaires que le lecteur haïtien trouvera sûrement superflus.

Comme l'indique mon sous-titre, mon analyse commence par un survol de ce qui structure la société haïtienne, c'est-à-dire non seulement les classes sociales mais les groupes phénotypiques. Je m'efforcerai ensuite de montrer comment les Haïtiens identifient, analysent et vivent les tensions religieuses entre vodou et christianisme d'une part, les tensions linguistiques entre créole et français de l'autre. Il convient à ce propos de signaler que la transcription des mots créoles suit dans mon texte les règles prescrites par le décret du 18 septembre 1979. On remarquera en particulier que le signe « e » se prononce « é » dans cette transcription. Les citations en créole, elles, seront transcrites telles qu'elles apparaissent dans l'original.

Il s’agit en somme de montrer comment, dans leur désir de rendre leur société plus juste, plus harmonieuse, plus authentiquement nationale, les intellectuels haïtiens ont cherché à concilier deux visions du monde : celle de l'élite et des lettrés, centrée sur la langue française, le christianisme, le code Napoléon, et celle de la majorité des citoyens, centrée sur le créole, le vodou, le droit coutumier. D'aucuns, nous le verrons, ont prôné l'occidentalisation pure et simple de la « masse » ; d'autres au contraire la valorisation de ses coutumes et leur adoption par les nantis ; d'autres encore, un amalgame des deux traditions.

Je me suis efforcé de laisser la parole aux observateurs et analystes haïtiens, d'illustrer les points de vues divergents, d'être objectif et équitable dans le choix et le calibrage des citations ... sans me flatter le moins du monde d'avoir atteint à une impossible impartialité. Comme l'écrit si justement Georges Balandier : « Expliquer des peuples étrangers chez qui l'on a vécu et que l'on a aimés, c'est inévitablement s'expliquer [13] soi-même » *(Afrique ambiguë,* 1957, p. 6). J'espère du moins que les lecteurs, Haïtiens et autres, trouveront dans mon travail la trace de textes peu connus appelant une analyse plus systématique, et pouvant servir de points de départ à des recherches qui viendraient compléter et corriger les miennes.

Trop d'amis et de collègues m'ont aidé, conseillé, guidé, encouragé pour que je puisse les remercier nommément ici. Je tiens cependant à exprimer mon affection et ma très profonde gratitude au frère Constant, Conservateur de la Bibliothèque haïtienne des Frères de Saint-Louis de Gonzague. Il m'a accueilli plus de douze années durant, toujours avec la même patience et la même cordialité, et m'a été un guide précieux dans les trésors biliographiques dont il a la garde. Mon collègue John Logan a patiemment lu et relu mon texte et m'a suggéré de très nombreuse améliorations, en ce qui concerne tant le fond que la forme. Mes recherches dans les bibliothèques et archives des deux côtés de l'Atlantique ont été rendues possibles par des bourses de la National Endowment for the Humanities, de l'American Philosophical Society et des Fonds de Recherches de l'Université de Princeton et de son Programme d'Études de l'Amérique latine.

Certaines pages de ce livre ont paru en revue, sous des formes légèrement différentes, dans *Études littéraires, Notre Librairie, Collectif Paroles* et *Conjonction.*

[14]

[15]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Première partie

COULEURS

[Retour à la table des matières](#tdm)

*Afrique, j'ai gardé ta mémoire Afrique*

*Tu es en moi*

*Comme l'écharde dans la blessure*

Jacques ROUMAIN

*Et toi, France ! Berceau d'où vinrent nos ancêtres*

Jean-Baptiste CHENET

*Bourik travay, chwal galonen*

(C'est l'âne qui travaille, c'est le cheval qui est récompensé)

PROVERBE CRÉOLE

[16]

[17]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Première partie : couleurs

Chapitre 1

HAÏTI, FILLE D’AFRIQUE

[Retour à la table des matières](#tdm)

La révolution haïtienne est essentiellement différente de celles qui menèrent à l'indépendance des autres pays du Nouveau Monde. Les 400 000 esclaves, en grande majorité noirs, se soulevèrent pour obtenir l'émancipation ou, au moins, des conditions de travail moins inhumaines. En majorité mulâtres, les 28 000 « hommes de couleur libres » réclamaient, eux, l'abolition des mesures discriminatoires dont ils étaient victimes, et l'égalité complète avec les 40 000 Blancs établis dans la colonie. Une fois convaincus que seule l'indépendance leur permettrait d'atteindre à la dignité humaine, Noirs et Mulâtres s'unirent pour chasser les Blancs de la colonie. Dans la mesure où le nationalisme se confondit avec la conscience raciale, la révolution haïtienne fut une lutte des races, comme en témoignent une série de mesures prises par les pères de l'indépendance : la tradition rapporte que Dessalines, au moment de choisir un drapeau, fit adopter le tricolore français après en avoir arraché la bande blanche, voulant ainsi marquer symboliquement le refus de tout colonialisme blanc, sous quelque forme que ce soit. Auteur de la proclamation de l'indépendance, Boisrond-Tonnerre aurait déclaré :

Pour dresser l'acte de notre indépendance, il faut la peau d'un blanc pour servir de parchemin, son crâne pour écritoire, son sang pour encre, et une baïonnette pour plume. (B. Ardouin : Études sur l'histoire d'Haïti, 1856, VII, p. 7).

L'article XII de la première constitution d'Haïti (toujours en vigueur, avec certaines modifications), stipulait que :

Aucun Blanc, quelle que soit sa nation, ne mettra le pied sur ce territoire à titre de maître ou de propriétaire et ne pourra à l'avenir y acquérir aucune propriété (idem, p. 32).

La constitution de 1816 va plus loin, puisqu'elle stipule à son article 39 qu'à partir de sa promulgation aucun blanc ne pourra « ... ni être employé, ni jouir du droit de citoyen, ni acquérir de propriété dans [18] la République ». Cette mesure, qui fait de la descendance africaine le *sine qua non* du droit à la nationalité haïtienne, et qu'il est difficile de ne pas qualifier de raciste, est confirmée par la constitution de 1889, qui accorde la nationalité haïtienne à : « Tout individu né en Haïti de père étranger, ou, s'il n'est pas reconnu par son père, de mère étrangère, pourvu qu'il descende de la race africaine ».

Toutes ces mesures d'exclusion relevaient sans doute autant de la xénophobie que du racisme ; de la xénophobie, ou plutôt d'une certaine prudence : les Haïtiens se rendaient probablement compte que les étrangers « blancs » risquaient, grâce à leurs ressources financières et techniques, de s'approprier les places de choix dans le commerce et l'industrie, et qu'en cas de litiges avec l'état haïtien, ils pourraient pousser leur gouvernement à intervenir. C'est d'ailleurs ce qui allait arriver une fois que les étrangers s'établirent dans l'île, à titre de commerçants puisqu'ils ne pouvaient être propriétaires. Ils n'hésitaient pas à encourager et à financer les complots contre le gouvernement pour accroître leurs bénéfices. S'ils subissaient des pertes au cours des fréquentes émeutes qui ponctuaient la vie politique du pays, ils présentaient au Trésor d'exorbitantes notes d'indemnité. Les gouvernements français, allemand, anglais et américain firent à plusieurs reprises pression sur celui d'Haïti pour faire reconnaître ce qu'ils considéraient comme les légitimes revendications de leurs ressortissants. On envoya même des navires de guerre menacer la capitale de bombardement.

Il n'y avait rien à craindre de tel de la part d'éventuels et peu probables immigrés noirs. Les sentiments de fraternité raciale se conciliaient parfaitementent avec le souci de défendre l'indépendance du pays. Le législateur n'a donc jamais hésité à accorder le droit d'asile et de grandes facilités de naturalisation à toute personne de couleur :

Tout Africain, Indien et ceux issus de leur sang, nés dans les colonies ou en pays étrangers, qui viendraient résider dans la République seront reconnus Haïtiens, mais ne jouiront des droits de citoyens qu'après une année de résidence. (L.-J. Janvier, *Les Constitutions d'Haïti,* 1886, p. 117).

En fait, rares ont été les congénères étrangers à s'établir en Haïti. Tout au plus quelques esclaves provenant de la partie espagnole de 111e, voire des autres Antilles, vinrent chercher refuge dans la République Noire. On essaya à plusieurs reprises d'organiser l'immigration de [19] techniciens et d'agriculteurs nord-américains de couleur, mais ces initiatives se soldèrent par des échecs. Beaugé Bercy le regrette encore, presque un siècle et demi après l'indépendance.

Il incombait à Haïti dès sa fondation, pour élargir son propre horizon, d'attirer vers elle ses congénères habitant le continent américain [...] nous aurions créé un foyer non raciste, mais racial, dont nous aurions tiré de grands avantages. *{Les Péripéties d'une démocratie,* 1941, p. 47).

Notre auteur pense qu'il n'est pas trop tard : « Ouvrons des horizons nouveaux à ces groupements d'hommes dispersés aux quatre coins de l'Amérique », conseille-t-il et, comme s'il avait prévu la création de l'état d'Israël, Bercy exhorte les Noirs d'Amérique à prendre exemple sur les Juifs qui « gardent, malgré les persécutions répétées [...] les yeux tournés vers la Palestine ». « Qui sait si Dieu n'a pas choisi notre pays pour une mission importante ? » se demande-t-il (pp. 97 et 99).

Dessalines était parfaitement conscient du danger que les Blancs qui n'avaient ni péri ni quitté l'île pendant les douze années de guerre représentaient pour le pays. D'une part, ils constituaient une cinquième colonne en puissance prête à faciliter la tâche aux troupes françaises dont on craignait un retour offensif ; de l'autre, pour mieux affaiblir un pays dont aucune nation étrangère n'envisageait de reconnaître l'indépendance, ils n'hésiteraient pas à attiser la discorde entre Noirs et Mulâtres, comme ils l'avaient déjà fait sous le régime de Toussaint L'Ouverture. Aussi Dessalines décréta-t-il le massacre général des Blancs dès le printemps 1804 ; ne furent épargnés que quelques ecclésiastiques, quelques médecins, quelques techniciens et les rares soldats polonais, allemands et suisses du corps expéditionnaire qui avaient déserté pour se joindre aux insurgés.

Depuis l'élimination des Blancs au lendemain de l'indépendance jusqu'à nos jours, l'immigration européenne a été négligeable en Haïti, à la différence de ce qui s'est passé à Cuba, à Porto-Rico, à la Martinique, à la Jamaïque. Il est vrai qu'à la fin du XIXème siècle, un certains nombre de Syro-Libanais vinrent chercher fortune en Haïti et y firent souche. Mais la plupart de leurs descendants s'étant unis à des Haïtiens se fondirent dans le reste de la population. Par ailleurs, il n'y eut en Haïti aucune immigration en provenance du sous-continent indien, comme à Trinidad ou à la Guadeloupe, ni chinoise, comme à Cuba et à la Jamaïque, ni japonaise, comme au Brésil. Quant aux Indiens autochtones, [20] ils avaient disparu de l'île cinquante ans après sa découverte, victimes des épidémies et des mauvais traitements. A de rarissimes exceptions près, tous les citoyens de la République sont donc de descendance entièrement ou partiellement africaine. C'est ainsi qu'en créole, le mot *blan* veut tout simplement dire « étranger », sans connotation phénotypique. Pour dire : « un étranger noir », le créole dira donc : *yon blan ki nwa.*

Cette origine africaine et cette appartenance à la race noire, apanages de l'Haïtien authentique, ont toujours été fièrement revendiquées par tous les citoyens, y compris ceux à peau très claire. Boisrond-Tonnerre, qui réclamait la peau d'un Blanc pour y écrire l'acte d'indépendance, était lui-même fils d'un colon et d'une métisse. Accueillant en 1824 un navire d'immigrants de couleur américains venus chercher fortune et dignité humaine en Haïti, le ministre Inginac les exorte : « Ah, loin de rougir de devoir notre existence à l'Afrique, glorifions-nous en ! » (cité par J. Barros, *Haïti,* 1984, II, p. 669). L'écrivain mulâtre Beauvais Lespinasse fait l'apologie des sangs-mêlés dans son *Histoire des affranchis de Saint-Domingue* (1882) ; il n'en écrit pas moins dans sa Préface :

L'Afrique doit être l'objet de tous nos vœux, de tous nos souhaits, de toutes nos espérances. [...] Haïti, fille aînée de l'Afrique, considère son histoire et sa civilisation comme la première page de l'histoire de la réhabilitation de sa race (p. 19).

Cette conscience orgueilleusement assumée des origines africaines est une composante essentielle du patriotisme haïtien : s'il est glorieux d'être libre, il l'est encore plus d'être un Noir qui s'est libéré lui-même. Un anonyme proclame en 1821 dans *Promenade à la Fossette :*

Haïtiens, vivez sans craindre les humiliations qu'éprouvent vos frères dans les colonies [...] à l'abri du mépris qui plane sur votre race [...] à l'abri de toute espèce de préjugés que vous avez bannis du milieu de vous.

Et en 1900, dans un long ouvrage au titre significatif, *De la Réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti,* Hannibal Price déclare fièrement :

Je suis d'Haïti, la Mecque, la Judée de la race noire, le pays [...] où doit aller en pèlerinage au moins une fois dans sa vie [21] tout homme ayant du sang africain dans les artères ; car c'est là que le nègre s'est fait homme (p. vii).

Noblesse oblige : dès les origines, les Haïtiens se sont érigés en porte-parole de la race noire, et ont proclamé leur solidarité avec leurs congénères du monde entier. À l'inauguration du Lycée national en 1817 Colombel, secrétaire particulier du président Pétion, déclarait :

La République d'Haïti [offre] le spectacle consolant de la Liberté [...] secouant le flambeau du génie sur les descendants des fils du Désert, du Sahara, du Congo et de la Guinée. [...] Haïtiens, vous êtes l'espoir des deux tiers du monde connu, [...] vous méritez le beau nom de Régénérateurs de l'Afrique. (Cité par B. Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti,* 1958, VIII, p. 65).

Le chroniqueur de *L'Union* écrit le 27 septembre 1838 dans « Haïti et les États-Unis » :

Haïti [...] par une révolution dont le souvenir est encore terrible, a régénéré la race africaine et ses descendants. Le résultat unique de cette révolution a été la réhabilitation, ici, de la caste sur laquelle pèse l'opprobre, ailleurs.

« Haïti ! », s'exclame Geoffrin Lopez en 1867, « Dieu t'avait destinée à faire sortir des ténèbres la race noire, et à devenir le boulevard de la liberté africaine dans le Nouveau Monde » *(Considérations sur la société haïtienne,* p. 40). « Pour la race noire », écrit Louis-Joseph Janvier, « Haïti c'est le soleil se levant à l'horizon » *(La République d'Haïti...,* 1883, p. 57). Pierre Lafleur voit son pays sous les traits d'une vierge allégorique qui déclare :

Je suis Haïti ! [...] Je suis l'étoile polaire de toute une race d'hommes, dont je tiens, dont je suis, la destinée. Je suis l'affirmation de l'existence de la race noire. Par moi elle pense ; par moi, elle grandit ; par moi, elle vit ; par moi, elle espère ! *(L'Œil,* 23 juillet 1885).

Bref, on pourrait accumuler les citations pour démontrer que c'est une composante fondamentale de l'idéologie des classes dominantes haïtiennes qu'articule un chroniqueur anonyme lorsqu'il déclare dans *Le Justicier* du 5-12 décembre 1903 : « Oui, Haïti a reçu une mission [22] providentielle, la réhabilitation de la race noire. [...] Haïti, c'est l'avant-garde de l'Afrique ». C'est bien ce que disait Colombel en 1817, et c'est ce que répétera Michelson P. Hyppolite en 1952 :

Le peuple haïtien [...] a une grande mission à remplir dans le bassin des Caraïbes d'abord, dans le Continent américain ensuite et enfin dans le monde entier, celle de servir de boussole, de guide et de flambeau à la race noire toute entière. *{Le Devenir du créole haïtien,* p. 10).

D'aucuns, rares il est vrai, se sont même inspirés du Jamaïcain Marcus Garvey pour prêcher le retour à la terre ancestrale :

Tous tant que nous sommes, issus d'Africains éparpillés ailleurs qu'en Afrique, racialement parlant nous ne sommes pas chez nous ; nous sommes des déracinés et des transplantés. La cité commune doit être construite et elle ne peut l'être qu'au berceau même de la race, en Afrique. (Lux, *La Mère-patrie des Africains,* 1919).

Mais enfin, ni Marcus Garvey ni ses épigones ne persuadèrent les Haïtiens, à qui le retour en Afrique servit tout au plus de thème poétique. En 1885 Tertulien Guilbaud, par exemple, semblait rêver pour Haïti un destin impérialiste ou pour le moins irrédentiste : en célébrant « Le Drapeau national », il déclare :

Et de mon cœur l'éternel vœu

C'est qu'il flotte aux steppes d'Afrique,

Notre beau drapeau rouge et bleu !

Emmanuel Edouard ambitionne pour son pays une sorte de mission civilisatrice : lorsque « la vieille Afrique un jour sortira de la nuit », Haïti lui fera lire « les mots mystérieux pour elle du grand livre au dos duquel on voit : civilisation ». *{Le Panthéon haïtien,* 1885, pp. 72 et 76).

S'il serait absurde de prétendre qu'Haïti a initié l'Afrique aux bienfaits de la civilisation occidentale, comme le prévoyait Emmanuel Edouard, elle lui a par contre longtemps fourni la preuve que l'émancipation n'était pas un vain songe :

La conduite des noirs haïtiens apportait, en effet, le plus complet démenti à la théorie qui faisait du Nigritien un être [23] incapable de [...] résister aux hommes de la race blanche. (A. Firmin, *De l'égalité des races humaines,* 1885, II, pp. 590-591).

Et même, lorsque Simon Bolivar s'était réfugié en Haïti, le président Pétion ne lui avait-il pas fourni aide et protection, à charge pour le « Libertador » d'abolir l'esclavage sur les territoires libérés ? Engagement qui ne fut d'ailleurs pas tenu. Il reste que les Noirs des États-Unis étaient parfaitement conscients, bien avant la Guerre de Sécession, que :

Our brethren of Hayti, who stand in the vanguard of the race, hâve already made a name and a famé for us, that is as imperishable as the world's history [[1]](#footnote-1)*.* (Pasteur J. Théodore Holly, cité par Alfred N. Hunt, *Haitïs Influence on Antebellum America,* 1988, p. 99).

Une fois que les pays d'Afrique noire eurent accédé à l'indépendance, Haïti perdit son rôle d'inspiratrice, et ce n'est de toutes façons pas le régime duvaliériste qui aurait pu leur fournir un modèle... ce qui n'empêcha pas son publiciste attitré, Gérard de Catalogne, d'écrire :

Si l'on voulait discerner le sens des grands mouvements qui animent l'Afrique, on ne pourrait mieux le faire qu'en se rapportant au Catéchisme haïtien. *{Haïti à l'heure du Tiers-Monde,* 1964, p. 67).

À ma connaissance, le dernier à revendiquer explicitement pour Haïti le leadership du monde noir est un marxiste, Ludovic Morin-Lacombe, qui publia à Paris, *Le Rôle émancipateur de la République nègre d'Haïti* vers 1950.

Dès l'indépendance, les instances gouvernementales, la presse, les essayistes haïtiens ont par ailleurs considéré comme un devoir de dénoncer les abus dont leurs frères de race étaient victimes en Afrique, aux États-Unis ou ailleurs : le lynchage des Noirs dans les états du sud, le travail forcé dans les colonies françaises, le viol de l'Ethiopie par les fascistes, l'apartheid en Afrique du sud, l'exploitation des [24] travailleurs, des artistes, des athlètes noirs, l'image péjorative du Noir véhiculée par le cinéma ont toujours soulevé des protestations en Haïti. Déjà en 1846 Jean-Baptiste Chenet conseillait à ses compatriotes, dans son poème « Esclavage » :

... fuyons le contact des bords de l'Amérique

Où naquit Washington. Là, l'enfant de l'Afrique

Avili, torturé, n'a d'humanité

Que les maux, les douleurs et l'incapacité !

(in *Études poétiques,* p. 438).

Toujours à propos des États-Unis, Demesvar Delorme écrit quelque trente ans plus tard :

Les hommes de notre race sont obligés de se résigner à vivre dans ce pays-là comme vivaient partout les Juifs dans le moyen âge, tolérés mais persécutés. Ils y vivent [...] réduits à courber le dos et à trembler. [...] Dans ce pays-là, on a vu écrit sur les omnibus : « Les chiens et les nègres n'entrent pas ». *{Réflexions diverses sur Haïti,* 1873, pp. 127-128).

Et, à propos de la manière dont les indigènes sont traités dans les colonies, un anonyme écrit, dans *l'Haïtien* du 30 décembre 1927 :

Les Caradeux et les Rochambeau[[2]](#footnote-2) continuent à exercer sur la terre d'Afrique les crimes perpétrés à Saint-Domingue. [...] Ce qui se passe en Afrique nous intéresse d'autant plus, qu'outre que cela concerne des frères de race, les exemples criminels partis d'un bord de l'Océan sont vite imités sur l'autre bord.

Bref, bien avant les écrivains de la Harlem Renaissance et de la Négritude, les Haïtiens ont été les premiers à exprimer avec éloquence et dignité ce que le grand poète et romancier Jacques Roumain intitulait en 1939 les *Griefs de l'homme noir.* Cela ne fut bien entendu pas du goût de tous les Haïtiens sans exception. Agacés peut-être par l'affirmation constamment réitérée du droit des Haïtiens de parler au nom de la race noire, certains protestèrent. Charles Moravia en 1915, par exemple, [25] dans *L'Erreur sublime et fatale,* considère que les malheurs de la patrie viennent de son isolement volontaire, dont il explique l'origine :

Une des causes de nos malheurs [...] est certainement cette idée de nos pères, en proclamant l'indépendance haïtienne, de se poser en champions de la race noire toute entière, et de donner comme idéal au peuple nouveau-né la régénération et le relèvement de tous les fils de l'Afrique. [...] Parce que nous avons voulu relever en nous la race de Cham, nous avons recherché un isolement dont on ne saurait dire qu'il fut splendide.

Sténio Vincent, qui allait accéder à la présidence dix-neuf ans après avoir écrit en 1910 *La République d'Haïti telle qu'elle est,* y rappelle à ses compatriotes que « charité bien entendue commence par soi-même » :

Nous avons déjà trop à faire pour nous-mêmes pour embarrasser notre action d'une sorte d'humanitarisme qui ne rime à rien, pour nous astreindre à d'encombrantes solidarités de race (p. 263).

Mais, si ces dissonances sont rares, encore faut-il comprendre ce que les Haïtiens entendaient par « la réhabilitation de la race noire par la république d'Haïti ». Ils faisaient valoir, d'une part, que l'existence de la République d'Haïti prouvait la capacité des Noirs de se gouverner eux-mêmes, contrairement à ce qu'avaient toujours affirmé les colonisateurs, et, de l'autre, que les généraux, les écrivains, les économistes, les médecins haïtiens apportaient un démenti vivant à la soi-disant infériorité congénitale des Noirs dans le domaine intellectuel. Haïti obéissait ainsi à sa vocation, clairement définie par S. Faubert dès 1839 : « détruire complètement les indignes préjugés qui poursuivent notre race » *(L'Union,* 31 janvier 1839). Il s'agissait pour les Haïtiens de démontrer sans relâche au reste du monde que les Noirs étaient parfaitement capables de s'intégrer à la culture occidentale et de contribuer à son développement « ... notre origine même nous fait un devoir de prouver, par des faits irrévocables, que le noir est, à l'égal du blanc, créé intelligent », écrit Camille Borno (A *propos de l'article 7,* 1861). Vingt ans plus tard, An ténor Firmin constate avec satisfaction qu'en Haïti, on voit

le mulâtre, le griffe [...] enfin le noir lui-même, faire preuve de toutes les aptitudes intellectuelles et morales que les [26] Européens ont toujours attribuées [...] aux seuls hommes de la race caucasique. (*De l'égalité des races humaines,* II, p. 436).

De cela, les abolitionistes américains étaient, ou du moins se déclaraient persuadés, comme cet éditorialiste anonyme lorsqu'il salue l'anniversaire de l'indépendance haïtienne :

The proceedings of the people of Haiti [...] fumish stronger arguments in favor of the mental ability of the blacks, than ever hâve been or ever can be adduced by those who profess to believe in the doctrine of their inferiority[[3]](#footnote-3). (Cité par Arthur N. Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum America,* 1988, p. 158).

On remarquera qu'aucun Haïtien ne propose pour l'heure d'adopter ou de célébrer de quelconques valeurs africaines, mais bien de préparer l'Afrique à s'intégrer à la seule culture reconnue, celle des Européens. Dans cette optique assimilationniste qui, de la culture occidentale, ne met en question que la dimension raciste, toute réussite d'un Haïtien est vue comme une victoire pour la race noire. Charles Moravia ayant traduit en vers français *Y Intermezzo* de Henri Heine, le chroniqueur de *L'Essor* (quot.) du 22 février 1918 estime qu'il a ainsi démontré :

que le cerveau du nègre, lorsqu'il est doté d'une forte culture, devient accessible aux émotions, aux idées, aux sensations, aux problèmes divers qui, dans le domaine des lettres ou des sciences, tourmentent le cerveau du blanc.

Le roman *Canapé vert* des frères Marcelin ayant obtenu un prix au concours panaméricain du roman en 1943, Marc Séïde écrit :

Les frères Marcelin viennent de prouver l'aptitude du cerveau nègre à la culture [...] leur succès affirme la perfectibilité du cerveau nègre, sa puissance d'accession à toutes les disciplines de l'esprit et à tous les secteurs du savoir universel. *(Le Succès du* Canapé vert, 1943).

[27]

L'acquisition d'une forte culture, européenne bien entendu, est donc jugée indispensable pour que le cerveau du Nègre arrive à égaler celui du Blanc. Comme on le voit, les administrateurs des colonies ont fait des disciples.

Inversement, les Haïtiens ont toujours estimé que leurs échecs, que les démissions, les injustices, les scandales qui jalonnent l'histoire du pays ne déconsidèrent pas seulement la nation, mais la race noire toute entière. En 1891, alors que les coups d'état se multiplient, Roche Grellier se demande :

Voulons-nous donner raison à ces détracteurs de la race noire qui [...] nous déclarent incapables de régler nous-mêmes nos destinées, de constituer un gouvernement régulier ? (*Haïti,* 1891, p. 10).

Deux ans plus tard, le pays semblait sombrer dans l'anarchie ; « Sentinelle », l'éditorialiste de *L'Opinion nationale,* écrit :

Que doit-on penser de notre République ? Si l'étranger connaissait notre histoire intérieure, ne croyez-vous pas que les amis de notre race hausseraient les épaules en poussant des soupirs désespérés ?

C'est à peu de choses près ce que constate tristement Cadet Jérémie dans *L'Effort* (1905) : « On se plait à dire que l'exemple d'Haïti n'encourage pas les philanthropes à vouloir l'indépendance d'un peuple nègre » (p. 199).

C'est qu'Haïti avait toujours besoin de l'appui des philanthropes : 1804 n'avait pas seulement mis en question la survie du système colonial, mais aussi les présupposés du racisme blanc. L'étranger se vengea par la diffamation et le sarcasme [[4]](#footnote-4). Dès 1817 Pompée Valentin, baron de Vastey et ministre du roi Henri-Christophe, constatait que :

Vaincus dans les combats, nos ennemis ne nous contestent plus la possession des forces physiques ; ils ont la preuve que nous sommes doués de la force, de la valeur et du courage, mais ils croient encore que notre intellect, trop borné, nous [28] prive de facultés assez énergiques, de lumières et de connaissances pour nous diriger dans notre carrière politique. *(Réflexions* ... *concernant Hayti,* 1817, pp. xix-xx).

L'indépendance d'Haïti risquait de sonner le glas du système esclavagiste. Aussi ni la France, bien sûr, ni aucune autre puissance esclavagiste ne reconnurent la République noire. Le danger était clair ... le danger ou l'espoir, pour les abolitionnistes comme ce critique anonyme anglais qui rend compte de plusieurs ouvrages intéressant Haïti dans *The Quarterly Review* de janvier-avril 1819 :

The first germ of negro émancipation was unintentionally planted in the island of St. Domingo, where it originated, and from whence it can hardly fail to spread its roots, in the course of a not very distant period, through the whole of the archipelago of the Antilles : nor is it likely to confine its growth to the islands of the western hémisphère, when the commerce of Hayti shall cross the Atlantic in Haytian ships, and open a communication with the native soil of the negro race [[5]](#footnote-5) (p. 431).

Lorsqu'en 1825 Charles X sembla se résigner enfin à la perte définitive de la colonie, les colons jetèrent le cri d'alarme : « Tout le monde est d'accord que la reconnaissance d'Haïti entraînera infailliblement la perte de toutes nos colonies », écrit leur porte-parole Coustelin *(Contre la reconnaissance...,* 1825, p. 43). La constitution de 1816, par son article 5, s'était pourtant efforcée, en vain, de rassurer les grandes puissances :

La République d'Haïti ne formera jamais aucune entreprise dans les vues de [...] troubler la paix et le régime intérieur des états et des îles étrangères. (L.-J. Janvier, *Les Constitutions d'Haïti,* 1886, p. 113).

[29]

Les attaques se firent encore plus violentes et plus injustes lorsque les puissances européennes se lancèrent à la conquête de l'Afrique noire ; il s'agissait pour les propagandistes du colonialisme de persuader leur opinion publique de l'incapacité congénitale des Noirs à se gouverner eux-mêmes. Pour ce faire, bien des Européens avançaient les difficultés (réelles, certes) que connaissait Haïti à se donner une forme équitable de gouvernement et à trouver le moyen d'élever le niveau de vie de ses citoyens. On comprend le sentiment d'humiliation et de culpabilité des Haïtiens : après avoir été ceux chez qui « la Négritude se mit debout pour la première fois », comme l'a si puissamment rappelé Aimé Césaire, ils se voyaient cités en exemple par les apologistes de l'asservissement des Africains. Le Français Henri Castonnet des Fosses, par exemple : « ... les nègres, laissés à eux-mêmes, ont montré ce dont ils étaient capables. Haïti marche à une ruine complète. » *(Haïti,* 1885). Ou le chancelier Bismarck :

Si la théorie de l'inégalité des races avait besoin d'être confirmée, elle le serait par l'inanité des efforts que font, depuis un siècle, les nègres d'Haïti pour constituer une société. (Cité par E. Edouard, *Essai sur la politique intérieure d'Haïti,* 1890, p. 32).

Ou encore Sir Spencer St-John, qui, après avoir passé une vingtaine d'années à Port-au-Prince comme ministre de Sa Gracieuse Majesté, écrit en 1889, dans l'introduction de la deuxième édition de *Hayti or The Black Republic* (qui avait été traduit en français en 1886) : « I know what the black man is and I have no hésitation in declaring that he is incapable of the art of government »[[6]](#footnote-6) (p. xi). Et le diplomate met en exergue, et en français, une citation qu'il attribue à Napoléon III : « Haïti, Haïti, pays de barbares ».

L'indignation des Haïtiens, qui ont toujours été conscients de ce que cachaient les sarcasmes dont ils étaient victimes est compréhensible : un chroniqueur anonyme observe très pertinemment en 1892 :

J'ai constaté que, chaque fois qu'une puissance de l'Europe procède à quelque massacre en Afrique, on éprouve comme un besoin de jeter un nouveau discrédit sur la République d'Haïti.

[30]

Il faut crier bien haut que les nègres obscurcissent partout les rayons de la civilisation, pour que les canons qui opèrent là-bas la sanglante trouée dans la chair d'ébène ne réveillent pas un écho douloureux dans le monde philanthropique. (« XYZ », *Haïtianophobie,* 1892, p. 307).

Un demi-siècle plus tard, le ressentiment reste toujours aussi vivace. Après avoir justifié la conquête, les colonisateurs devaient justifier leur refus d'accorder l'autonomie à l'Afrique noire. Pour cela, présenter à l'opinion publique la caricature grimaçante que faisaient d'Haïti des plumitifs commandités n'était pas inutile :

Nos détracteurs [...] ont lancé des flèches insidieuses, des amorces empoisonnées, des dards meurtriers contre notre existence et contre la race que nous incarnons. Derrière ces calomniateurs, il y a des chancelleries, des nations, des préjugés, intéressés à faire croire au monde que nous sommes incapables de nous gouverner nous-mêmes. (B. Bercy, *Les Péripéties d'une démocratie,* 1941, p. 16).

L'élite haïtienne avait beau affirmer et revendiquer ses origines africaines, c'était surtout pour le principe : l'Afrique ne représentait ni ne pouvait représenter pour elle un modèle culturel. Un certain nombre de textes haïtiens du XIXème siècle l'exaltent, mais il s'agit le plus souvent de l'Afrique de l'antiquité, et d'habitude des anciens Egyptiens qui bâtissaient une glorieuse civilisation alors que la Gaule était encore couverte de forêts et de marécages. Le baron de Vastey écrit en 1816 :

Qu'a-t-elle fait [l'Afrique] ? Ce qu'elle a fait : elle a civilisé l'Europe, et c'est à la race nègre, aujourd'hui esclave, dit Volney, que les Européens doivent les arts et les sciences, et jusqu'à l'art de la parole ! *{Réflexions [...] sur les noirs et sur les blancs,* p. 47).

Suivant l'exemple de Schœlcher et des abolitionnistes européens, Simon Linstant glorifie lui aussi le passé de l'Afrique :

C'est un point hors de toute contestation que l'Egypte fut peuplée par les nègres, et reçut d'eux une partie de sa première civilisation. [...] Ces nègres que l'on trouvait dans de grandes villes ; qui étaient gouvernés par de sages reines ; qui faisaient fleurir les arts et les sciences dans un temps où presque tous [31] les autres peuples étaient des barbares ... *(Essai sur les moyens d'extirper les préjugés des Blancs,* 1841, pp. 7 et 66).

Et François Légitime, à la fin du siècle, dit à peu près la même chose :

Jadis existait une civilisation africaine [...] dans toute la zone centrale de ce continent, surnommée la Nigritie. [...] Oui, c'est un fait bien établi et consacré par l'histoire : une civilisation africaine, la plus morale, la plus savante, la plus fructueuse existait dans le passé. *(La Vérité sur le vaudou,* pp. 4-5).

« Existait dans le passé », mais n'existait plus au XIXème siècle. C'est l'opinion des intellectuels haïtiens qu'exprime le baron de Vastey en évoquant l'Europe d'avant la conquête romaine :

... les peuples qui l'habitaient étaient certainement aussi barbares, aussi ignorants, aussi abrutis que le sont peut-être aujourd'hui les peuples du Bénin, du Zanguebar et du Monomotapa. *(Réflexions [.*.*.] sur les noirs et sur les blancs,* p. 34).

Vastey a beau avoir été l'ennemi acharné des colons français, il estime néanmoins que :

[L'Afrique] ne peut être civilisée que par la conquête [...] il faut des moyens puissants pour changer les mœurs [...] on ne peut persuader des hommes qui ne peuvent être persuadés, il faut avoir reçu des lumières pour cela. *(Réflexions* ... *concernant Hayti,* 1817, p. 166).

Une dernière citation, choisie à dessein parmi les plus brutales, illustrera la piètre opinion que les Haïtiens gardèrent longtemps de l'Afrique. Elle est tirée de *Le Mal d'Haïti* (1908), du docteur Léon Audain :

Jusqu'à présent, l'Afrique est plongée dans un tel état d'ignorance que la vie morale y est pour ainsi dire inconnue. La force brutale est la seule loi devant laquelle on s'incline. Malheur aux faibles ! *Niger nigro lupus !* C'est la guerre continue entre les individus pour la suprématie qui assure de grossières jouissances matérielles, c'est la guerre continue entre [32] les tribus et les peuplades, c'est le pillage, c'est l'esclavage des uns par les autres [...]. Les seules préoccupations de nos malheureux congénères d'Afrique sont de pourvoir à leur nourriture, d'échapper par la ruse ou de terrasser par la force leurs nombreux ennemis (p. 47).

Jusqu'à tout récemment, Haïti se proclamait certes l'avant-garde de l'Afrique, mais une avant-garde très en avance sur le gros des troupes. Si l'élite haïtienne a toujours protesté contre les atrocités et les abus commis en Afrique par les colonisateurs, il faudra attendre l'entre-deux-guerres pour qu'elle commence à mettre en doute le principe même de la colonisation du continent noir. Tout se passe comme si, en revendiquant et en célébrant la négritude, c'était à une Afrique mythique, jadis civilisée mais depuis tombée dans la barbarie, que l'on se référait. Les ancêtres dont le pays s'enorgueillit n'étaient pas les guerriers peuls ou bambaras, mais les esclaves révoltés qui avaient battu les Européens, après avoir appris d'eux le maniement d'armes et la stratégie militaire. Et si les Haïtiens ont pu se poser en porte-parole de l'Afrique, c'est qu'ils avaient créé un pays « à l'occidentale » et acquis ainsi le droit de s'adresser au monde « civilisé » et de siéger dans ses assemblées internationales.

Comment aurait-il pu en être autrement ? Même s'ils l'avaient voulu, il aurait été impossible aux Haïtiens de perpétuer dans le Nouveau Monde la culture de la terre ancestrale. Les esclaves déportés à Saint-Domingue appartenaient à un nombre considérable d'ethnies, chacune ayant sa langue, ses traditions, ses structures sociales. Pour des raisons de sécurité, il semble que les colons aient en outre eu soin d'éviter la concentration sur une même plantation d'Africains de même origine, afin que les esclaves n'aient en commun que leur condition de déportés. Un mode de vie élaboré sur le modèle européen leur était imposé par le maître. Rythme de travail, système pénal, tenue vestimentaire, pratiques religieuses, code linguistique, régime alimentaire, étaient destinés à assurer d'une part leur déculturation et de l'autre leur intégration minimale dans la culture dominante. Plus l'esclave s'assimilait au monde des Blancs, plus sa valeur marchande et, partant, son niveau de vie et ses maigres chances d'émancipation s'élevaient. Il n'avait aucune raison pratique de conserver et de transmettre des traditions qui n'étaient plus fonctionnelles.

N'ayant pu conserver leur culture ancestrale ou, pour mieux dire, leurs cultures ancestrales, les Haïtiens auraient-ils pu les retrouver après [33] l'indépendance ? Pratiquement aucun Africain n'arrive en Haïti après 1791 (alors que le trafic négrier à Cuba et au Brésil ne cessera définitivement que près d'un siècle plus tard). Il semble que le roi Christophe ait acheté des guerriers Africains pour former un régiment d'élite, le Royal-Dahomey, mais ils ne durent pas être très nombreux. Les rares Noirs à immigrer des États-Unis ou des autres Antilles ne parlaient plus qu'une langue européenne et avait subi chez eux le même processus de déculturation. Personne, à ma connaissance, ne songea à faire appel à des Africains ... sauf, une fois en passant, Alcibiade Pommeyrac ; il suggère en 1882 dans sa *Réflexion sur la crise agricole* qu' « il faut retremper Haïti avec le sang des aïeux, avec celui de la jeune Afrique ». La chose ne se fit jamais ; il est probable que Pommeyrac (qui s'était prudemment caché sous le pseudonyme d'Amicus) fut considéré comme un original ou un poète.

Entre 1804 et 1935, je n'ai retrouvé que trois Haïtiens qui avaient quelque expérience personnelle de l'Afrique : le journaliste Félix Darfour, qui y était né et que le président Boyer fit fusiller en 1822 pour avoir critiqué son régime, le docteur Bénito Sylvain, qui milita dans les rangs du Congrès Pan-africain et publia *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation* (Paris, 1901), ouvrage d'ailleurs favorable dans l'ensemble au régime colonial, et Desaix Baker, missionnaire catholique qui rapporta d'A.O.F. en 1935 *Dans les brousses africaines,* ouvrage dont rien, si ce n'est la photographie hors-texte de l'auteur, ne laisse deviner ses origines ethniques ou nationales, et où l'on retrouve ce mélange d'ironie et de condescendance caractéristique des récits de voyage en Afrique. Et d'ailleurs, à en croire Emmanuel C. Paul, le nombre d'Haïtiens ayant voyagé en Afrique n'a guère augmenté après 1935 :

Nous n'avons jamais envoyé pas même un homme de science en Afrique. [...] Ce n'est que sous le gouvernement du Président Duvalier que deux de nos ethnologues ont pu fouler la terre maternelle du Dahomey, et encore en touristes. *(Les Études africaines en Haïti,* 1959).

On pourrait remarquer que c'est effectivement grâce au Président Duvalier que des intellectuels haïtiens ont enfin connu l'Afrique. Pour échapper à sa dictature ou à la stagnation qui a marqué son régime, bon nombre d'entre eux y ont cherché asile ou y ont été envoyés par les agences de développement. Outre des médecins, des agronomes et des professeurs, quelques hommes de lettres comme Jean Brierre, Félix [34] Morisseau-Leroy, Roger Dorsinville et Gérard Chenet trouvèrent refuge en Afrique noire, et leurs écrits la firent mieux connaître de leurs compatriotes. La télévision haïtienne diffuse parfois des reportages sur l'Afrique noire. Rares encore, des chercheurs africains commencent à venir travailler en Haïti, et il est probable qu'avec le temps les échanges se multiplieront Mais Jean Price-Mars pouvait encore déclarer en 1962, dans une interview accordée à la revue *Rond-Point :*

J'ai été longtemps frappé de l'ignorance dans laquelle étaient plongés le plus grand nombre de nos intellectuels en ces dernières décades sur tout ce qui concernait l'Afrique.

C'est de la presse française, des récits d'explorateurs français, des romanciers français, plus tard des illustrés et des films français que les Haïtiens tiraient les connaissances qu'ils pouvaient avoir de l'Afrique. À l'époque des conquêtes et de la consolidation du régime colonial, il importait de montrer les Africains comme de grands enfants plongés dans l'ignorance, la superstition et la barbarie, afin de justifier la « mission civilisatrice » de la France. Jean Price-Mars évoque pour *Rond-Point* les manuels français en usage dans les écoles haïtiennes de son enfance : « Nous y apprenions donc depuis notre jeune âge à considérer les pays et les peuples d'Afrique comme des lieux sinistres habités par des rebuts d'humanité ». Il faudra attendre encore longtemps avant que les religions, les structures sociales, l'expression artistique des peuples africains ne soient étudiées et respectées. Partageant la même ignorance et soumis à la même indoctrination que les Occidentaux, il aurait été étonnant que les Haïtiens ne partagent pas *volens nolens* leur image péjorative des Africains :

L'Afrique noire n'est-elle pas considérée comme la terre classique de la sauvagerie ? Comment peut-on parler de civilisation africaine sans paradoxe ? C'est, du moins, cette idée un peu simpliste que nous nous sommes faite du pays de nos ancêtres par l'information singulièrement abrégée que nous en avons eue de manuels trop sommaires. (J. Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle,* 1928, p. 117).

Et, par voie de conséquence, il est compréhensible que les Haïtiens aient longtemps voulu se dissocier de ces congénères africains qu'ils imaginaient plongés dans les ténèbres de la sauvagerie. Toujours selon Price-Mars, le mot « Africain »

[35]

... a toujours été, il est l'apostrophe la plus humiliante qui puisse être adressée à un Haïtien. À la rigueur, l'homme le plus distingué de ce pays aimerait mieux qu'on lui trouve quelque ressemblance avec un Esquimeau, un Samoyède ou un Toungouze plutôt que de lui rappeler son ascendance guinéenne ou soudanaise, *(idem,* p. 45).

Alors même qu'il occupe la présidence de la République noire, Sténio Vincent n'hésite pas à écrire en 1939, dans *En posant les jalons,* que les Haïtiens sont :

...des assimilés, des néo-latins [...] c'est-à-dire que l'esprit occidental les a marqués de son empreinte dès la période colombienne, [...] et que la société qu'ils ont fondée a pris des formes et des directions qui l'éloignent de plus en plus et à tous les points de vue, des pitoyables humanités africaines. (Cité par R.A. Saint-Louis, *La Présociologie haïtienne,* 1970, p. 119).

Que l'appellation d'« Africain » puisse être considérée comme injurieuse est confirmé de façon frappante par un article de Georges Séjourné dans *Le Libéral* du 18 décembre 1899, où sont mis en cause une série d'hommes politiques haïtiens :

Africains. On a voulu, sous cette dénomination, ranger tous les noirs d'Haïti. J'appelle Africains tous ceux qui ont gardé les instincts grossiers et bas de nos ancêtres d'Afrique : M. Sam, par exemple ; mais je n'appelle point M. Firmin un Africain, ni M. Sénèque Pierre, ni M. Nord Alexis ; et pourtant ils sont noirs !

Et il semble que les choses n'aient guère changé en 1937, selon Lorimer Denis et François Duvalier, qui écrivent, dans *La Lanterne* du 26 juin :

L'Haïtien même cultivé et sincère est affligé du complexe d'infériorité raciale. [...] Il n'est pas jusqu'au terme abysin passé récemment dans notre patois créole qui ne serve à désigner tout type arriéré ou retardataire.

Auguste Magloire avait déjà décelé en 1908 chez ses compatriotes un complexe d'infériorité raciale qui faisait que :

[36]

L'Haïtien admet, en effet, le plus volontiers du monde, que son pays ne peut pas marcher comme ceux occupés par les peuples de race caucasienne. Tout le monde l'admet en Haïti, quelle que soit la différence des éducations reçues et de la situation sociale. *(Étude sur le tempérament haïtien,* p. 124).

Ayant intériorisé non seulement le mythe des capacités supérieures des Blancs mais les normes de l'esthétique européenne, nombre d'essayistes haïtiens n'hésitèrent pas à prétendre que le type physique des Noirs arrachés à l'obscurantisme africain allait en « s'améliorant » dans la République. Chez l'homme noir d'Haïti, d'après Louis-Joseph Janvier :

il s'est produit [...] une amélioration, puis une véritable transformation intellectuelle et, de plus, une très notable sélection physique. *(L'Égalité des races,* 1884, p. 24).

Après avoir pourtant affirmé et célébré la beauté des femmes et des hommes africains, Anténor Firmin prétend qu'« une fois soustrait aux influences délétères d'un climat malfaisant », et transporté dans le Nouveau Monde, le type physique de l'esclave « s'améliore », et que désormais « on ne saurait reconnaître un noir haïtien dans le tableau fantaisiste qu'on fait du nègre au nez épaté et au visage prognathe ». *(*[*De l'égalité des races humaines*](http://classiques.uqac.ca/classiques/firmin_antenor/de_egalite_races_humaines/de_egalite_races_humaines.html)*,* 1885, II, pp. 538-539). Alcius Charmant écrit : « Nous ressemblons fort peu à ces peuplades primitives de l'Afrique, tant en beauté physique, en vigueur, qu'en intelligence ». *(Haïti vivra-t-elle ?,* 1905, p. 8). Le jeune docteur Price-Mars, futur « père de la négritude », est plus précis :

...nous avons incontestablement gagné du terrain. Il y a eu une évolution dont nous pouvons mesurer la marche en considérant l'état de nos frères d'Afrique qui sont affligés de stéatopygie, de tablier ou d'autres imperfections de ce genre. *(De l'esthétique dans les races,* 1907).

À propos des différences que de pseudo-savants avaient relevées entre les mensurations crâniennes des Blancs et celles des Noirs, le docteur Léon Audain remarque que ces différences peuvent parfaitement disparaître avec le temps et la « civilisation ». A preuve :

Tous ceux qui ont vécu en Haïti ont pu constater [...] que certaines familles de noirs qui, depuis un assez grand nombre de générations, ont cultivé avec soin leur cerveau, offrent un [37] type spécial s'éloignant considérablement du type africain et se rapprochant beaucoup du type caucasique (*Le Mal d'Haïti*, 1908, p. 46).

Et dans « Ravie », nouvelle publiée dans *L'Œil* du 15 octobre 1881, voici comment A. Lavaud décrit son héroïne :

C'est à Haïti, c'est dans notre pays où soixante années d'indépendance et de liberté ont amélioré et transformé la négresse qu'il faut l'étudier. [...] Fatma était réellement noire et réellement belle [...], son visage était du plus pur ovale, le nez droit et taillé à la grecque, les lèvres minces et d'un doux violet.

On croirait entendre un colon français parler de la « caste des affranchis » ; Guillaume Thomas Dufresne, par exemple, qui écrivait en 1805 dans ses *Considérations.*..

Ce n'était qu'à mesure qu'elle se fondait avec la race Européenne qu'elle en prenait graduellement les mœurs, l'intelligence, l'activité, le caractère. C'était aussi pour la même cause que son physique se changeait, que sa couleur prenait une teinte plus blanche, que la rudesse de ses traits s'adoucissait, que le lanugineux de ses cheveux s'allongeait ; en un mot les progrès de son physique vers la blancheur européenne était le thermomètre sensible du progrès de son moral vers nos mœurs.

Cela n'est encore rien à côté des divagations du docteur François Dalencour, le seul Haïtien qui, sans euphémismes et circonlocutions, ait postulé la supériorité absolue du Mulâtre sur le Noir. Devant son article « La France dans le monde au moment de la colonisation de Saint-Domingue », publié en 1939 dans *La Lanterne* du Cap-haïtien, on croirait avoir affaire à une joyeuse parodie des élucubrations gobiniennes ; ayant affirmé que : « nous devons plus à la France qu'à l'Afrique », Dalencour montre comment l'ambiance de richesse et de progrès technique qui caractérisait la vie dominguoise

devait modifier considérablement la mentalité africaine tout à fait primitive [...], elle façonna des mœurs nouvelles, changea même le type anthropologique qui, de simiesque, devint plus caucasique. [...] Le cerveau africain surtout [38] évolua : vraie boule de cire, elle enregistrera avec une grande facilité les nuances innombrables de la culture française [...]. Les négresses créoles [...] n'avaient plus, grâce à cette ambiance, l'exagération physique du type africain ; elles purent plaire aux meilleurs blancs. D'où le mulâtre [...] qui hérita de la finesse française et de la robustesse africaine.

Il n'est d'ailleurs peut-être pas indifférent de remarquer que le dogme de « l'amélioration » de la race africaine en Haïti se trouve déjà chez un colon, le célèbre Moreau de Saint-Méry, dont tous les intellectuels haïtiens connaissaient la *Description de [...] Saint-Domingue,* et d'après qui :

Les négrillons nés dans nos colonies, qui ont la même éducation physique et les mêmes aliments qu'en Afrique, ont en général le nez moins épaté, les lèvres moins grosses et les traits plus réguliers que les nègres Africains. (1958,1, p. 72 ; lèreéd., 1797).

Mais si au cours des générations l'aspect physique et les qualités intellectuelles des enfants de l'Afrique « s'améliorent » en Haïti, pour bien des analystes les « tares ancestrales » continuent à se manifester. Tout se passe comme si au départ les Africains déportés dans le Nouveau Monde avaient été aussi handicapés mentalement qu'esthétiquement déplorables. Patriote irréprochable, pourtant, Anténor Firmin a pu écrire en 1905 :

Les nègres transportés à Saint-Domingue n'avaient aucune disposition pour évoluer immédiatement vers les formes sociales supérieures. Non seulement les dispositions psychlo-giques n'existaient pas, mais il y avait souvent, tout au fond de leur être, des inclinations ancestrales qui les attiraient vers une rétrogradation malheureuse. *(Monsieur Roosevelt...,* 1905, p. 238).

Ils ont imputé à l'hérédité toute une série de travers supposés du tempérament haïtien et, partant, des malheurs de la République. Thomas Vilmenay, par exemple, qui écrit en 1923 dans *Une poignée de vérités :*

Les descendants de ces peuplades violemment transplantées dans le sol de Saint-Domingue [...] ont religieusement [39] conservé dans leurs âmes les passions farouches, les haines invétérées de leurs ancêtres primitifs. [...] Ah ! cette hérédité africaine ! Combien, lourdement, elle pèse sur nous !

Sous le pseudonyme « Un vieux démocrate », Léon Audain, dans *Le Pacificateur* du 7 août 1908, prétend que « Le Tempérament haïtien » doit à ses origines africaines :

Notre goût effréné des richesses et du luxe [...] notre amour de la bamboche, notre esprit de tyrannie, notre mépris de la vie de nos semblables. De haut en bas de l'échelle, on cultive instinctivement l'arbitraire. La résignation, qualité ou défaut de nos ancêtres Africains, est une des vertus ou des défauts héréditaires de l'Haïtien.

Sévère réquisitoire, on le voit, surtout au regard de la liste assez courte des qualités dont l’Haïtien est redevable à l'Afrique : « le mysticisme, [...] le sentiment très développé de l'hospitalité, [la] sobriété excessive, [la] bonté naturelle » (R. Victor, *Essai de sociologie...,* 1937, pp. 7-8). Hénec Dorsinville est d'ailleurs encore plus sévère en 1912, dans *Meurtres et suicides :*

Et les tares ancestrales ? Nous traînons après nous l'Afrique de nos pères. Le ibo et le moudongue se meuvent en nous. Et c'est, je pense, par ces ataves qu'il faut en dernière analyse expliquer notre férocité, nos tueries ineptes et imbéciles.

Rendant compte du roman *Le Joug,* d'Annie Desroy pour *l'Autre Cloche* du 25 mai 1934, Thomas Vilmenay en profite pour expliquer que si les Haïtiens ont tendance à se méfier les uns des autres, c'est que :

Nous subissons les tares ancestrales, les vices héréditaires de notre mère l'Afrique primitive, grossière et sauvage, joug de passions honteuses qui nous poussent à nous haïr, à ne reconnaître parmi nous aucune supériorité.

Quatre ans plus tard, Maurice Laraque confirmera le jugement de Vilmenay dans *Notre courrier littéraire :*

C'est un fait que par une survivance des luttes africaines de clans, aggravées aujourd'hui de nos dissensions propres [...] les Haïtiens ne s'aiment pas.

[40]

Tant Vilmenay que Laraque semblent ici gloser le proverbe créole : *Depi nan Guinen nèg rayi nèg.* Comme la plupart des proverbes haïtiens, il est essentiellement elliptique et peut se comprendre de plusieurs façons différentes. Le mot *nèg* voulant dire « homme » en créole, l'interprétation la plus générale serait que « il est dans la nature de l'homme de détester son prochain ». Nos analystes ont préféré donné au mot *nèg* sa connotation raciale et au mot *Guinen* sa connotation géographique, ce qui leur permet de comprendre : « Déjà en Afrique nos ancêtres nègres se détestaient les uns les autres, et cela n'a pas changé depuis ».

Dans le ressentiment envers l'Afrique, Rosalvo Bobo était allé encore bien plus loin. On a peine à croire qu'en 1908, s'adressant *Aux progressistes,* il ait pu les exhorter à effectuer les réformes nécessaires sans tarder, étant donné que :

...notre petit habitat est une injure pour le Nouveau Monde, étant le seul [...] à offrir encore asile à l'Afrique, c'est-à-dire au crime, à l'enténèbrement, à la barbarie (p. 11).

Bien des Haïtiens prétendent que leurs concitoyens ont un penchant exagéré pour la rhétorique, pour les palabres. On ne s'étonnera pas d'apprendre que, pour le chroniqueur anonyme du *Matin* du 11 octobre 1933, « Le Nègre est bavard » et que « ce vilain travers est, en effet, un legs de l'Afrique [qui] nous relie en ligne droite à nos ancêtres Bambaras ou Mondongues ». Sans porter de jugement de valeur péjoratif, et avec les restrictions qui s'imposent, Maximilien Laroche retrouve l'Afrique dans « le Dire » haïtien :

...si la prééminence du Dire chez nous est pour une bonne part le résultat du fait que nous vivons dans une société analphabète, [...] pour la plus grande part nous le devons à nos origines ethniques [...] et c'est sans doute dans ce domaine du Dire que l'influence de l'Afrique se révèle la plus vivace. *{Portrait de l'Haïtien,* 1968, p. 29).

Pour Roger Mortel, Diplômé de l'Institut d'Ethnologie d'Haïti, la volubilité rhétorique des Haïtiens a une autre explication. Selon lui, la crainte superstitieuse des maléfices fait que les Haïtiens, comme les Africains, taisent ou déguisent tout ce qui les concerne, leur date de naissance, leur adresse, le nom de leurs enfants, leurs projets de voyage ou d'affaires, etc... Voilà pourquoi

[41]

dans notre agglomérat nègre, où les altérations de la vérité font partie de l'air qu'on respire, [...] l'expression de la pensée s'estompe habituellement derrière des périphrases, des circonlocutions et des euphémismes. *{Mythomanie sociale en Haïti,* 1947, p. 14).

Les conditions économiques n'ont jamais, il est vrai, été brillantes en Haïti. Pour des raisons complexes, évidemment. Mais plutôt que de mettre en cause le fonctionnement des marchés internationaux, par exemple, ou les rapports de force entre les pays industrialisés et les pays exploités, un anonyme explique, dans *VHaïti commerciale* du 29 décembre 1923, que :

Le mal économique actuel dont souffre le peuple haïtien ne date ni d'aujourd'hui ni d'hier ; il a des racines profondes dans le passé ; il est [...] le résultat de causes anciennes aussi vieilles que la race noire elle-même : c'est un mal ethnique.

Et si les Haïtiens semblent avoir tant de difficulté à s'unir afin d'œuvrer pour le bien commun, c'est, d'après Beaugé Bercy, que « nous avons recueilli l'héritage de nos bisaïeuls d'origine : l'habitude de vivre à l'état de tribus dans une désorganisation complète » *{Les Péripéties d'une démocratie,* 1941, p. 66). Ce qui est chez Bercy artifice rhétorique devient postulat sociologique chez Jacquelin Despeignes. Dans un plaidoyer contre la dictature de François Duvalier, Despeignes débute par quelques observations sur l'exercice du pouvoir en Haïti :

Le pouvoir social immédiat au niveau de la communauté de village et de la famille se fonde sur une relation de subordination et d'indifférenciation excessive, et reconstruit, sur un mode aliéné, la chefferie traditionnelle africaine. Au plan de l'autorité et du pouvoir, le système politique global haïtien perdure le Moyen-Age africain. *{Nouveau Regard,* 1975, p. 17).

Bien des Haïtiens ont regretté que leurs compatriotes veuillent tous devenir avocats ou médecins, alors que le pays aurait plutôt besoin d'ingénieurs et d'agronomes. « Survivance ancestrale », ironise un personnage de Jacques Roumain dans *La Proie et l'ombre,* « dans la tribu africaine, le palabreur et le sorcier étaient hautement considérés » (p. 210). Même certains aspects de la vie ludique des Haïtiens attirent la [42] réprobation des gens de bien lorsqu'ils y décèlent une origine autre qu'européenne. Ainsi dans *Le Nouvelliste* du 23 février 1909 « Tlech » (Thomas Lechaud) observe la « Danse créole » d'un œil désabusé et désapprobateur :

...c'est la danse populaire du ventre et des reins qui s'éploient, en le déchaînement torrentueux d'un rut de luxure [...], rose sanglante d'Afrique éclose aux parterres haïtiens apportant à l'agonie des âmes le philtre souverain de l'oubli originel.

Il va sans dire que le défoulement du carnaval haïtien a toujours offusqué les bien pensants. Emile Dorsinville dans *L'Essor* du 15 février 1913, par exemple se lamente en le voyant passer, et rêve pour le peuple d'autres distractions :

[ils] ne savent même pas danser, au ronflement endiablé et plaintif de leur long tambour grotesque. Quand ils passent ils me rappellent une Afrique, non pas celle qui progresse, mais une Afrique démente, dont l'âme encore frustre ne connaît pas de frein. [Si j'étais au pouvoir], je demanderais pour ce peuple qui a besoin de civilisation du théâtre et du bon ; de la musique et fréquemment du cinématographe public et moralisateur. Mais ces gros tambours qui appellent les bas instincts, je les prohiberais.

Quant à la phrase suivante de Milo Rigaud, elle se passe de commentaire : « La nature du nègre est ainsi faite que le moindre prétexte transforme son éternelle tension vers la chair en un élan irrésistible » *(Jésus ou Legba ?,* 1933, p. 162).

Comme on le voit, les préjugés racistes envers l'Afrique et les Africains ont pu infecter l'élite haïtienne. Paradoxe, certes, mais qui n'a hélas rien d'étonnant : toute communauté humaine est obsédée peu ou prou par le regard de l'Autre et intériorise plus ou moins inconsciemment l'image qu'il lui renvoie.

Mais bien entendu ce n'est pas uniquement aux étrangers que sont imputables la méconnaissance et le mépris que l'élite haïtienne a montrés envers l'Afrique et les Africains. Des facteurs politiques intéressant la structure sociale du pays interviennent autant et plus. Composée d'hommes éduqués, en majorité mulâtres, et de chefs militaires, en majorité noirs, l'élite haïtienne qui prit la relève des Français après l'indépendance [43] eut pour première préoccupation de perpétuer sa propre domination et d'empêcher la mobilité sociale ascendante des masses. Dans cette optique, il importait avant tout de se distinguer de ceux qu'on opprimait, en leur rendant inaccessibles les seuls signes culturels (langue française, éducation, habitudes vestimentaires et alimentaires etc.) que l'on reconnaissait et valorisait. Inversement, il importait de n'accorder aucune valeur aux signes culturels de la masse, sous prétexte que ce n'étaient là que survivances de la barbarie africaine originelle, appelées à disparaître avec les progrès de la civilisation dans le pays. Car une série éléments culturels africains, adaptés aux réalités locales ont effectivement survécu en Haïti. La masse populaire continue à « servir » des divinités dont bon nombre sont encore « servies » en Afrique occidentale. Les linguistes s'accordent à retrouver dans la langue créole certaines particularités lexicales et syntaxiques de différentes langues africaines. L'organisation des marchés ruraux se rapproche de celle du Sénégal ou du Bénin. Le travail agricole collectif connu sous le nom de *dokpwé* au Dahomey se perpétue dans la *konbit* haïtienne. La polygamie fonctionnelle des Africains existe dans la masse haïtienne sous forme de *plasaj.* Une grande partie des innombrables devinettes et proverbes créoles sont la traduction de devinettes et de proverbes africains, et ainsi de suite.

Or, de même que le colonisateur dévalorise systématiquement la culture de ceux qu'il asservit, la classe dominante dévalorise systématiquement les valeurs de ceux qu'elle exploite. C'est ce que fit l'élite haïtienne, au moins jusqu'à l'occupation américaine de 1915-1934. Comme l'a si bien fait remarquer Auguste Magloire en 1908 : « ... un pays peut être colonisé autant par ses propres nationaux que par des étrangers » *(Étude sur le tempérament haïtien,* 1908, p. 158).

Ce n'est pas que publicistes et écrivains aient jamais hésité à dénoncer les inégalités sociales, bien au contraire ; ils ont fustigé constamment, et avec une rare violence, l'égoïsme des riches. Dans *La Vie incroyable d'Aldus,* (1946) Rodolphe Charmant après tant d'autres (et avant tant d'autres, d'ailleurs), dénonce la classe dirigeante qui :

a toujours manqué à sa fonction de commandement, de direction et d'organisation. Elle a passé son temps à se servir du pays [...] à se croire, en majeure partie, d'une extraction supérieure, même d'une autre race, à prétendre à des privilèges de caste oligarchique et à faire une exploitation grossière des biens et des revenus publics (p. 292).

[44]

Bien des intellectuels semblent avoir considéré que ce qui sépare les nantis, urbains, lettrés, francophones et chrétiens des pauvres, ruraux, analphabètes, créolophones et vodouisants ce sont les différences culturelles. Est-ce là une vision superficielle des choses ? Dans la plupart des cas c'est plutôt le refus de poser les vrais problèmes, ceux des conditions d'existence et d'accès au pouvoir. Ainsi Windsor Bellegarde, dans l’*Haïti littéraire et scientifique* du 20 janvier 1912, parle de « structure » et d'« organisation », mais non pas de revenu moyen ou d'égalité devant la loi :

La société haïtienne se présente aux yeux du sociologue sous la forme de deux organismes distincts, de deux couches sociales superposées, différentes l'une de l'autre tant par leur structure que par l'ensemble de leurs inclinations.

Et c'est dans cette même optique que son demi-frère Dantès Bellegarde décrit en 1928 le fossé qui sépare l'élite de la masse :

Il n'y a pas de communication intellectuelle entre la masse et l'élite ; d'un côté, l'ignorance ; de l'autre une culture, même raffinée. Pas d'idées communes, pas de goûts communs. Deux peuples, on peut dire, vivent côte à côte sur le même territoire, frères par le sang, étrangers par l'esprit. *(Pour une Haïti heureuse,* I, p. 96).

Pendant longtemps, les intellectuels qui avaient pris sur eux de défendre les intérêts de la masse n'en reconnurent pas pour autant la culture populaire et ses particularités africaines. Ils estimaient en fait que la masse n'ayant pas de culture, la mission des patriotes était simple : lui apporter les bienfaits du développement à l'occidentale et surtout l'initier à l'idéologie de l'élite. Il s'agirait en somme, grâce à l'instituteur, au médecin, au missionnaire, d'enseigner au paysan ce qu'on enseignait au citadin : le contenu des programmes scolaires français, importés tels quels par les instituteurs et les écoles congréganistes, et par voie de conséquence le mépris des peuples colonisés, le respect du mode de vie à la française et la conviction du caractère rétrograde de la vie paysanne.

Les choses vont commencer à changer avec cette expérience profondément traumatisante que fut l'occupation américaine. L'affirmation qu'Haïti appartient à l'Occident n'empêchera pas sa mise sous protectorat, et les membres de l'élite haïtienne d'être traités par l'occupant [45] en indigènes sous-développés. Ils pourront vérifier dans leur propre pays ce qu'avait affirmé à propos des Blancs un chroniqueur anonyme en rendant compte du livre de Spencer St. John dans *L'Œil* du 22 novembre 1884 : « Nègres et mulâtres, nous sommes de leur part l'objet du même mépris ». Les intellectuels se lancèrent dans une réévaluation critique des valeurs qui avaient mené leur société au désastre. Aucun ne dénonça la composante française de l'identité nationale comme exogène, comme inauthentique ou comme une séquelle pathologique de la colonisation. Mais ce que nombre d'entre eux, à la suite de Jean Price-Mars, jugèrent exogène, inauthentique et pathologique c'est le refus de l'élite d'en reconnaître les racines africaines aussi. Dans [*La* *Vocation de l'élite*](http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/vocation_de_elite/vocation_de_elite.html)(1919) et surtout dans [*Ainsi parla l'Oncle*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030151754)(1928), Price-Mars plaida pour la reconnaissance et l'acceptation de la personnalité collective haïtienne tout entière, rappelant à ses concitoyens de l'élite que 90% des Haïtiens qui ne parlaient que créole et pratiquaient le vodou étaient les dépositaires et les gardiens de traits culturels auxquels on ne peut sans contresens nier la qualité d'haïtien, et qui constituent même la contribution la plus authentiquement haïtienne au patrimoine culturel de l'humanité.

C'est donc à revaloriser l'Afrique que vont s'employer ces intellectuels haïtiens. Price-Mars consacre trois chapitres d'[*Ainsi parla l'Oncle*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030151754)à présenter à ses compatriotes les races, les civilisations, l'histoire, les croyances du Continent Noir. Il fonda à Port-au-Prince l'Institut d'Ethnologie en 1941 et y donna des cours d'africologie.

Les ethnologues plus ou moins autodidactes qui se groupèrent autour de Price-Mars ne pouvaient guère faire de recherches de terrain en Afrique. Ils en firent en Haïti, pour y retrouver des survivances de l'Afrique ancestrale, dans l'espoir de prouver que, contrairement à ce qu'on avait toujours enseigné aux Haïtiens :

Les Africains qui vinrent sur la terre de St-Domingue n'étaient pas [...] des primitifs et des sauvages, [ils] avaient déjà subi l'influence de civilisations brillantes. (J.D. Baguidy, *Esquisse de sociologie haïtienne,* 1946, p. 24).

Une école indigéniste se crée et choisit pour titre à sa revue : *Les Griots,* apprenant ainsi aux Haïtiens le vocable qui, au pays de leurs ancêtres, désigne les poètes itinérants. Carl Brouard se fit longtemps une spécialité des poèmes célébrant l'Afrique ; il écrit, dans le manifeste de l'école indigéniste qu'il avait créée avec Lorimer Denis et François Duvalier :

[46]

Nos regards nostalgiques se dirigèrent vers l'Afrique douloureuse et maternelle. Les splendeurs abolies des civilisations soudanaises firent saigner nos cœurs. Virilement et glorieusement, puérilement peut-être, nous jurâmes de faire de notre patrie le miracle nègre, comme la vieille Hellade fut le miracle blanc. *(Les Griots,* 1, juillet-septembre 1938).

On retrouve ici la même déclaration d'attachement à l'Afrique, la même affirmation du destin régénérateur d'Haïti qui caractérisait l'idéologie de ses classes dominantes depuis plus d'un siècle.

À l'appel de Price-Mars, des intellectuels comme Jacques Roumain, Emile Roumer, Philippe Thoby-Marcelin et le groupe des Griots se consacrèrent à découvrir et à étudier leurs compatriotes de la masse, identifiés, eux, à des Africains. Tout se passe en somme comme si par « Africain » il fallait entendre « paysan » (ou à l'extrême rigueur « prolétaire ») haïtien, et par « Afrique » les classes déshéritées du pays. Déjà en 1916 Catts Pressoir avait affirmé que le peuple haïtien (il faut ici comprendre le bas peuple, ou le paysannat), était « un morceau de la vieille Afrique » :

Il a conservé la polygamie, le polythéisme, des mœurs simples. Fanatisme, obéissance passive, attachement à la terre, labeur patient et résigné, tels sont les caractères de ce peuple. *(Faillite ou fatalité,* 1916, p. 188).

Louis Mercier fait le *mea culpa* de l'élite :

Nous de l'élite intellectuelle avons marqué un mépris profond et coupable à l'égard des masses, de leurs coutumes et de leurs religions que nous condamnions sans les connaître. [...] nous avons systématiquement dédaigné d'aller au peuple pour étudier ses coutumes. *(Haïti-Journal,* 4 août 1941).

Sans bien entendu que l'on ait jamais songé à consulter les principaux intéressés, le caractère essentiellement « africain » du paysan haïtien avait été affirmé depuis longtemps par l'élite haïtienne ; d'autant plus volontiers, d'ailleurs, que les classes dominantes « civilisées » arguaient de cette « africanité » pour le déposséder de tout pouvoir. Price-Mars et son école allèrent plus loin, et firent scandale : selon eux, la sensibilité, la mentalité, la vision du monde de l'élite même n'étaient occidentales qu'en partie, et devaient plus qu'on ne voulait l'admettre à l'héritage [47] africain. Ce n'était à vrai dire pas une idée entièrement originale : En 1899 Jules Devieux avait constaté que : « Certaine heure, l'Afrique qui sommeille en chacun de nous se réveille brusquement en nous inspirant de folles idées » (« Impressions. Chanson d'Afrique », in Solon Ménos *et al., Morceaux choisis,* 1904). En 1906, le romancier Antoine Innocent avait postulé la persistance des ataves africaines, dont même les croisements avec la race blanche ne peuvent venir à bout ; la bonne société haïtienne a dû frémir en lisant dans *Mimola :*

...nous sommes liés à nos origines par des liens d'autant plus forts que ni le temps, ni la distance, ni le croisement ne sauraient nous en affranchir d'une façon absolue. (2ème éd., 1935, p. 18).

Et quatre ans plus tard Fernand Ambroise ne craignait pas d'affirmer qu'il y a, dans l'esprit du citadin haïtien « l'effet puissant de l'atavisme qui l'entraîne vigoureusement vers son état primitif » *(Recherches sur [.*.*.] notre malaise social,* p. 10).

Mais, jusqu'à l'occupation américaine, ce genre de déclarations ne tiraient guère à conséquence. Elles relevaient, me semble-t-il, d'une rhétorique destinée à donner l'impression de l'audace intellectuelle, et s'inscrivait dans la tradition haïtienne de critique virulente de la « mentalité haïtienne »... et de silence quant à la façon de changer les conditions objectives qui l'avaient produite. Mais devant le débarquement des « marines », l'élite haïtienne fut bien forcée de constater la faillite de son idéologie. C'est alors que Price-Mars et ses disciples identifièrent une des causes fondamentales des problèmes du pays dans le « bovarysme collectif », qui permettait de considérer la réalité haïtienne comme un reflet tropical de la réalité française, et les Haïtiens comme des Parisiens à la peau basanée. Inspirés par les nouvelles idées, et encouragés par la mode de l'art africain, par le succès des écrivains de la Harlem Renaissance, par la vogue du jazz qui faisait l'admiration des intellectuels parisiens, bien des poètes haïtiens clamèrent et proclamèrent non seulement leur négritude mais leur viscérale africanité. Louis D. Hall dans *Héritage,* par exemple :

Je suis un petit-fils de la lointaine Afrique,

et je porte en ma chair des échos de souffrance,

des plaintes de cordages aux mâts des négriers ;

je suis tout lacéré de morsures de haines :

[48]

j'ai dans ma chair qui brûle, ah ! dieux j'ai dans ma chair

des appels d'égorgés s'agrippant au soleil

cet arôme de terre barbouillée

de terre barbouillée de rouge fauve et sang

de ce rouge vif sang qui gargouille en mes veines.

(in C. St-Louis et M. Lubin, *Panorama de la poésie haïtienne,* 1950, p. 384).

Ou Léon Laleau dans *Atavisme :*

Si mon être frémit d'une éternelle fièvre

Et qu'il ignore, après les amoureux tourments,

La molle volupté des longs apaisements

Et le baiser lassé qui s'endort sur les lèvres ; [...]

C'est que, jamais, je n'ai senti mes chaudes veines

Se tempérer de la torpeur des durs hivers

Et qu'il circule en moi, puissant, âpre et pervers,

Un peu de ce sang noir des races africaines.

(in *idem,* pp. 310-311).

Ou encore Carl Brouard, dans une *Nostalgie* bien faite pour épater le bourgeois :

Tambour,

quand tu résonnes

mon âme hurle vers l'Afrique.

Tantôt

je rêve d'une brousse immense

baignée de lune,

où s'échevèlent de suantes nudités ;

tantôt, d'une case immonde,

où je savoure du sang dans des crânes humains.

(Cité par R. Gaillard, [*La Destinée de Carl Brouard*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Gaillard_Roger/Destinee_Carl_Brouard/Destinee_Carl_Brouard.html)*,* 1966, p. 30).

L'Afrique que Jeanne Perez retrouve en elle-même est moins violente :

Quand, au contact des rayons du soleil, de la frondaison, de l'art pur, notre être, notre cœur, notre âme trésaillissent de joie, serait-ce que l'esprit d'un ancêtre noir nous possède ? [...]

[49]

Mais, aux heures où nous préférons la pénombre à la lumière ; lorsqu'une subite inquiétude nous envahit, lorsque des profondeurs de notre être une incompréhensible douleur monte, ne serait-ce pas la nostalgie de la brousse qui fait ainsi se tordre et gémir en nous cette âme transplantée ? *(Gouttes d'âme,* 1937).

À propos de l'Afrique des poètes haïtiens, Maximilien Laroche a bien raison d'écrire que « L'Afrique que décrivent les poètes indigénistes, c'est Haïti » *(L'Afrique dans la littérature haïtienne,* 1984), et le critique Roger Gaillard de préciser que : « Cette terre n'existe sur aucune carte géographique, puisqu'elle est au fond de nous-mêmes... » *(*[*La Destinée de Carl Brouard*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Gaillard_Roger/Destinee_Carl_Brouard/Destinee_Carl_Brouard.html)*,* 1966*,* p. 41). C'est un peu comme la *Guinen* des vo-douisant, qui n'est pas la Guinée (ou par extension l'Afrique) des atlas, mais bien le pays mythique où résident les esprits et où vont les âmes après la mort. Cet africanisme frénétique n'a pas convaincu tout le monde. Un disciple de Price-Mars, Jean-Baptiste Cinéas, l'un des premiers romanciers à chercher son inspiration dans le vodou et la vie paysanne, écrit en 1939 :

Il est de mode de tourner les yeux vers l'Afrique et de souhaiter un retour vers la « mater aima », vers l'aïeule souffrante. Tout cela ne serait-il pas, inconsciemment, de la littérature ? Pour ma part, sincèrement, je n'ai guère la nostalgie de ce berceau de ma race. Ni européen ni africain. Spécifiquement haïtien. *(Le Temps* (revue), 4 février 1939).

Les thèses de Price-Mars furent considérées comme révolutionnaires sinon paradoxales. Elles sont encore loin d'être entièrement acceptées. Dans un ouvrage collectif offert à l'Oncle pour célébrer ses quatre-vingts ans, Jean-Baptiste Cinéas précise : « Nous ne sommes pas Africains, nous ne voulons plus être Africains ; mais, en dépit de nous-mêmes, nous avons hérité beaucoup de l'âme africaine » *(La Vocation de l'Oncle,* 1965, p. 43). Ignorées jusqu'alors, c'est néanmoins grâce à « l'Oncle » et à ses disciples de l'Institut d'Ethnologie que la langue, la religion et les coutumes du monde paysan commencèrent d'être étudiées, et que les poètes et les romanciers y cherchèrent l'inspiration. En 1944 le Centre d'Art se donna pour mission de promouvoir et d'aider la peinture d'artistes issus du peuple. Les groupes choraux commencèrent à inscrire des chansons paysannes en créole à leur répertoire, et les compagnies de [50] danse en firent de même pour les danses paysannes. On commença à admettre que le créole est une langue à part entière et le vodou autre chose qu'un ramassis de superstitions primitives. Après avoir constaté qu'une « lutte sans merci se livre dans le cœur et l'âme de l'haïtien », entre la culture française et la culture africaine refoulée, Joseph Baguidy écrit en 1946 :

Néanmoins, ce qu'il est permis d'avancer, c'est qu'un mouvement se dessine en faveur du retour à *L’Africa Mater,* c'est que l'haïtien, grâce aux disciplines ethnologiques mises à la mode dans le milieu depuis quelque temps par des pionniers convaincus, commence à prendre conscience de ses origines, de la valeur et de la supériorité des cultures différentes qui coulent dans ses veines. *(Esquisse de sociologie haïtienne,* p. 24).

En 1980, l'élite haïtienne ne criera enfin plus au scandale lorsque René Depestre exposera calmement ce qui avait toujours été évident pour un esprit lucide et honnête :

En Haïti, l'Afrique manifeste sa présence à travers un ensemble de perceptions, de représentations, de réflexes, de particularités psychologiques, de formes d'aliénation religieuse, d'expérience de travail, de tradition orale, de rythme de danse et de chanson qui se traduisent dans le vaudou, dans l'artisanat, la culture de la terre, le folklore, la structure de la langue parlée par le peuple haïtien, le « créole », et dans d'autres manifestations de la sensibilité et de la vie psychologique du peuple qui sont le résultat d'un long processus de métissage et de syncrétisme culturels. *(Bonjour et adieu à la négritude,* 1980, pp. 48-49).

Si sur le plan culturel un progrès indéniable a été réalisé, rien n'a encore été fait pour améliorer le niveau et la qualité de vie de la masse. C'est que l'idéologie de cette école ethnologique était une idéologie bourgeoise, et que :

Malheureusement, le plus souvent le concept de la négritude est utilisé comme un mythe qui sert à dissimuler la présence sur la scène de l'histoire de bourgeois noirs, qui se sont constitués en classe dominante, et qui, comme toute classe qui en opprime une autre, a besoin d'une mystification [51] idéologique pour camoufler la nature réelle des rapports établis dans la société. (R. Depestre, *idem,* p. 51).

Les Griots s'approprièrent et déformèrent en effet certaines des idées de Price-Mars et, s'appuyant sur les fumeuses théories ésotériques d'Arthur Holly, « ils déduisirent en toute hâte que c'est le facteur génétique, racial, qui fonde le caractère national d'une culture, et non les conditions de développement historique propres à chaque pays » (R. Depestre, *idem,* 1980, p. 47). S'alignant paradoxalement sur les théories hitlériennes comme sur les élucubrations de l'Action Française, René Victor fait l'apologie du racisme dans *Le Matin* du 4 mai 1934 :

Le Racisme comme force spirituelle est l'unique planche de salut [...]. N'ayant pas le sens des solidarités raciales et ethniques, l'Haïtien n'est mu par aucune conscience nationale. [Il faut] développer l'orgueil racial dans le cœur des jeunes nègres haïtiens.

Pour ce faire, d'après Ludovic Morin-Lacombe dans *Libéralisme et racisme* (1935), il importe d'éliminer de l'enseignement tous les « mulâtres et nègres assimilés » et de « n'accorder des chaires aux lycées et aux collèges du pays qu'aux professeurs nègres ayant le culte de la civilisation africaine ».

De cette prise de conscience raciale ou, si l'on préfère, de ce racisme primaire, on fit la base d'un programme de rénovation culturelle dans un premier temps puis, lorsque François Duvalier brigua et conquis le pouvoir, d'organisation politique de la nation. Programme difficile à analyser, plein de contradictions, ondoyant, démagogique, se réclamant plus ou moins ouvertement du fascisme, choisissant comme modèles Dessalines et Estimé, bien sûr, mais aussi Kemal Ataturk, Hailé Sélasié et Anastasio Somoza. L'idéologie dite « nationaliste » au XIXème siècle et « noiriste » au XXème s'y retrouve : l'état doit être autoritaire (et non pas essayer de calquer les « démocraties » occidentales), et le pouvoir ne doit pas échoir aux soi-disants « plus capables » (c'est-à-dire la haute bourgeoisie en majorité mulâtre), mais « au plus grand nombre », entendons aux classes moyennes en majorité noires qui se proclament mandataires naturelles des masses populaires. Comme le signale de façon très perspicace Michel-Rolph Trouillot, postuler que la régénération morale de la Nation passe par l'assomption et la revendication de la culture populaire permettait au duvaliérisme de gagner

[52]

l'adhésion même tacite de ceux qui ne croient pas en ses formules politiques (ou au noirisme) mais voient la nécessité d'une reformulation des enjeux sociaux et culturels ». *{Les Racines historiques...,* 1976, p. 212).

Manœuvre astucieuse, qui lui permettait de coopter volens nolens d'une part ceux qui voulaient mettre fin à la domination politique et sociale de la haute bourgeoisie mulâtre (sans nécessairement en contester la francophilie), de l'autre les romanciers paysans, les partisans du créole, les amateurs de peinture populaire, les vodouisants honteux, les ethnologues amateurs, les entrepreneurs de folklore touristique et les nombreux Haïtiens qui, sans distinction de classe et de phénotype, entendaient tout simplement élargir la notion d'originalité culturelle en y incluant les contributions populaires.

Après le noirisme strident de François Duvalier, mis quelque peu en sourdine par son fils, il est difficile de prévoir l'avenir de cette doctrine. Il semble en tout cas que l'analyse proposée par Jean Luc (Yves Montas) rend honnêtement compte de ses avatars récents :

Au pouvoir ou dans l'opposition, les idéologues noiristes se livrent à des violences verbales ou physiques contre des individus appartenant aux classes dirigeantes mais ces idéologues ne s'attaquent jamais aux intérêts fondamentaux des classes dirigeantes, aux rapports économiques de la société haïtienne, à l'impérialisme et à ses alliés. *(Structures économiques...,* 1976, p. 69).

D'où la conclusion de Jacquelin Montalvo-Despeignes, selon qui :

La notion d'idéologie ou de conscience de classe [de la classe moyenne] est remplacée par celle de la mobilité et du transfert. [...] Le pouvoir noir qui est à la base de son idéologie fausse n'aura été en fin de compte qu'une vaste imposture historique. *(Le Droit informel haïtien,* 1976, p. 15).

[53]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Première partie : couleurs

Chapitre 2

HAÏTI, FILLE DE FRANCE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Une fois l'indépendance conquise et les Français éliminés, les dirigeants haïtiens s'attaquèrent à deux tâches urgentes : d'une part, organiser un pays dévasté par douze années de guerre, à l'économie en ruines, pratiquement démuni de techniciens et d'administrateurs. Et de l'autre, consolider et protéger une indépendance précaire, en la faisant reconnaître par les puissances étrangères. Celles-ci ne considéraient en effet les Haïtiens que comme un ramassis d'esclaves révoltés à qui un caprice de l'histoire avait permi d'évincer provisoirement leurs maîtres légitimes et de recréer l'Afrique noire dans la mer des Caraïbes.

Comment mener à bien ces tâches ? « Ou Haïti prend rang au niveau des peuples civilisés de l'Europe moderne, ou son nom disparaît », pouvait-on lire dans *Le Manifeste* du 18 février 1844. Il s'agissait donc de calquer les modèles occidentaux, et plus précisément les modèles français, que les nouveaux dirigeants haïtiens connaissaient mieux que les autres. Ils se réclamèrent donc avec l'énergie du désespoir de la culture française et adoptèrent une forme de gouvernement, une administration publique, un système judiciaire et un système d'éducation très proches de ceux de la France.

Les liens avec l'ancienne métropole n'étaient pas dictés par la seule nécessité, ils représentaient également un choix. Les Haïtiens n'oubliaient pas qu'ils s'étaient soulevés au nom des principes proclamés par la Révolution française. Bien des membres de la nouvelle classe dirigeante étaient de père ou de grand-père français ; certains avaient été éduqués en France ; la plupart des chefs militaires avaient fait leurs premières armes dans les régiments indigènes de l'armée française. Ils s'étaient persuadés que la France était la patrie par excellence du savoir-vivre et du savoir-faire, que le dynamisme scientifique y était tempéré par la sagesse et la raison, que le bon goût, la tolérance et l'esprit d'équité se respiraient en France avec l'air du temps. D'ailleurs, les anciens affranchis, en majorité mulâtres, possédaient environ le tiers des terres et le quart des esclaves au temps de la colonie ; du point de vue culturel, ils étaient plus proches des administrateurs et des colons français [54] que de la masse analphabète des « nouveaux libres ». Ils se considéraient en tous cas comme mieux qualifiés pour mener le pays dans la voie de la « civilisation » et du développement que les officiers noirs souvent illettrés et uniquement créolophones avec lesquels ils partageaient le pouvoir. Quant à ces derniers, il leur fallait non seulement établir leur supériorité sur les Haïtiens de la masse, mais aussi leur égalité avec leurs partenaires mulâtres. Savoir le français et vivre « à la française », se tenir au courant des modes littéraires et vestimentaires de Paris étaient les meilleurs moyens d'être distingué, dans les deux sens du terme. La francophilie exprimait les intérêts d'une classe. Comme l'explique fort justement Michel-Rolph Trouillot :

Même les mulâtres les plus sectaires associèrent en toute sincérité l'indépendance politique d'Haïti à la régénération universelle de la race noire. Mais [...] les élites indigènes de l'Haïti indépendante n'ont jamais abrogé le droit de poser leurs propres limites à ce nationalisme des signes, conformément à leur attachement émotionnel ou intellectuel à la France. La combinaison crie bien sûr à la contradiction ; mais c'est une contradiction avec laquelle elles ont appris à se réconcilier de génération en génération. *(Les Racines historiques...,* 1976, pp. 45-46).

Une fois indépendants, les Haïtiens se sont identifiés à leurs anciens oppresseurs et les ont choisis pour modèles. Conscients du paradoxe, ils tournèrent la difficulté en affirmant avoir été opprimés à l'époque de la colonie non pas par les Français mais par les colons, petite minorité peu recommandable, composée en bonne partie d'aventuriers recrutés dans la lie de la société métropolitaine. Ce sont les colons, dont le but suprême est de faire fortune et qui ne reculent devant aucun crime pour y parvenir, que l'on tient pour responsables des horreurs du système colonial, et non pas les Français. C'est leur lobby, non pas le peuple français, qui poussa Bonaparte à envoyer l'expédition Leclerc rétablir l'esclavage, et donc : « La mort de Toussaint [...] nous ne la reprochons pas à la France, mais au despotisme d'un seul homme... » (Luce Archin-Lay, *France et Haïti,* 1905). Il n'y eut qu'eux à s'opposer à ce que Louis XVIII reconnaisse l'indépendance d'Haïti : « En France, les anciens colons [...] voilà nos seuls ennemis ; le reste de la nation fait des vœux pour notre cause », écrit en 1822 l'éditorialiste du *Propagateur haïtien.* Non sans justification, on accusa les colons d'avoir même été

[55]

de mauvais Français, voire des traîtres. Les historiens haïtiens se plaisent à rappeler qu'ils avaient fait appel aux ennemis espagnols et anglais pour défendre leurs privilèges, et que les troupes étrangères avaient été boutées hors du pays par les soldats indigènes arborant le tricolore révolutionnaire, commandés par Toussaint L'Ouverture, général de brigade dans l'armée française. Voilà ce qui permet à Frédéric Marcelin d'écrire en 1881, à propos du *Quatorze juillet :*

Jour glorieux, tu nous appartiens au même titre qu'à la France ! [...] Tu es la vraie date de notre émancipation. [...] Nous sommes les fils de la grande Révolution ; nous sommes un de ses glorieux triomphes. Ce n'est pas elle qui a été vaincue à Saint-Domingue. [...] Les vaincus de Saint-Domingue ce sont les colons traîtres à leur pays et qui le vendirent aux Anglais ; c'est l'Empire, traître à la République et parjure à la liberté.

Oui, l'ouvrier français qui versait son sang sur les remparts de la Bastille ne combattait pas pour lui seul. Il combattait aussi pour ses misérables frères les nègres de Saint-Domingue.

Toujours à propos du Quatorze juillet, Luc Grimard écrit dans *Los à la France,* quelques jours après la déroute de 1940 :

C'est à nous, fils lointains de la France émancipatrice, de la nation de Lumière, du peuple généreux et chrétien, c'est à nous de célébrer ce 14 juillet.

Et il n'est pas indifférent que les monuments publics haïtiens arborent aujourd'hui encore sur leur fronton la devise Liberté-Egalité-Fraternité. Aux yeux des Haïtiens, les vrais Français sont ceux qui ont proclamé les Droits de l'Homme et, les premiers, reconnu la dignité de citoyen aux esclaves, en 1793. Que le décret d'émancipation, abrogé par Bonaparte, ait été fort imparfaitement appliqué, et que la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane soient restées des colonies à esclaves jusqu'à 1848 n'est qu'un détail sur lequel on préfère glisser. Ce qui importe avant tout, pour le pays comme pour sa classe dominante c'est : « qu'on sache en France combien la nation haïtienne est attachée de cœur au pays qui, le premier, a aboli l'esclavage » (L.-J. Janvier, *La République d'Haïti...,* 1883, II, p. 616). Cet attachement a certes été une affaire d'intérêt national (sur le plan de la politique étrangère) et d'intérêt de classe dirigeante (en ce qui concerne la politique intérieure) ; cela ne

[56]

l'empêche nullement d'avoir été sincère et même, selon Georges Sylvain, viscéral : « En vain nous sommes-nous proclamés indépendants : nous avons toujours la France dans le sang » *(La Ronde,* 1898). Peut-être Clément Magloire avait-il raison d'écrire : « Ce qu'il y a à la base des sympathies haïtiennes pour la France vient plutôt du cœur que de la tête » *(L'Esprit français,* 1907).

La francophilie des élites haïtiennes ne s'affaiblit pas au cours du XIXème siècle, tout au contraire. Le gouvernement de Charles X se résigna enfin à reconnaître l'indépendance d'Haïti en 1825 (aux conditions honteuses que nous savons), et cette mesure dissipa l'appréhension d'une éventuelle tentative française de reconquête du pays. « De même qu'après un duel en champ clos toute insulte est effacée, ainsi aucun pénible souvenir n'existe entre la France et Haïti », écrit Emmanuel Edouard *(Solution de la crise...,* 1884, p. 8). La France allait désormais pouvoir être considérée comme une alliée possible aussi bien que comme un modèle culturel, comme une bienveillante sœur aînée et non plus comme une marâtre rancunière. L'élite s'empressa d'envoyer ses enfants poursuivre leurs études dans les lycées et les universités de France. Avoir passé quelque temps au quartier latin assurait un grand prestige dans la bonne société, et ceux qui en avaient eu l'occasion revenaient au pays chantant les louanges de la Ville-lumière et de la Doulce France. Louis Duplessis évoque dans *Sinaïse* (1931) des Port-au-princiennes qui rêvent d'un beau mariage :

...et puis elles iraient connaître cette France, le rêve de tous. Au retour, elles pourraient aussi raconter. Elles verraient se mourir de désir et de dépit celles qui n'avaient pas voyagé.

Et en 1906 Antoine Laforest brocarde *TiLadianne,* un sien compatriote qui, sur le point de s'embarquer, s'exerce par avance à prendre l'accent parisien :

Désormais, Ti Ladianne ne parle plus que de « Péris », du « Hêvre », des « ch'mins d'fer », de la « Teur Eiffel », de l'« Op'ra, du Thiâtre français [...]. Il ne supporte plus la « benène », il n'y a que ces grossiers haïtiens qui mangent de ce légume. *(Croquis haïtiens,* p. 64).

Les écoles privées et publiques embauchèrent des professeurs français chargés de venir éduquer et — pour ainsi dire — « galliciser » les [57] étudiants haïtiens. Dans les journaux port-au-princiens, des Français de passage offraient leurs services pour donner des cours de grammaire, de musique, de dessin et de bonnes manières. Une fois signé le concordat de 1860, religieuses et prêtres français essaimèrent à travers la République. Le clergé haïtien était placé jusqu'à tout récemment sous la houlette d'archevêques bretons. Le professeur français et le missionnaire français, l'un combattant l'ignorance, l'autre la superstition, sont considérés comme des figures exemplaires. On pense à Monsieur Hodelin, dans le roman de Frédéric Marcelin *Thémistocle-Epaminondas Labasterre* (1901) : ce Français, qui enseigne au Lycée de Port-au-Prince, est arrivé tout jeune en Haïti. Sorte de saint laïque, il consacre sa vie à la jeunesse d'un pays qu'il aime profondément. Mais c'est plus qu'un pédagogue : il n'hésite pas à dénoncer l'égoïsme et la vénalité des classes supérieures, à prêcher la régénération nationale par l'honnêteté, le travail et le dévouement au peuple. Si Marcelin a choisi un Français pour porte-parole, plutôt qu'un Capois ou qu'un Jacmélien, c'est qu'il savait quel prestige et quelle autorité conférait la nationalité française aux yeux de ses compatriotes.

Un autre exemple est Séna, le héros du roman du même nom de Fernand Hibbert (1905). Ce sénateur verreux réalise son rêve et se rend enfin à Paris. Il assiste aux cours du Collège de France et s'entretient avec des intellectuels français qui le convertissent à l'honnêteté et au sens civique. Séna revient en Haïti décidé à assumer ses responsabilités et à travailler pour le bien publique. Le roman finit mal : notre héros est emprisonné, puis assassiné par la clique au pouvoir.

L'idéologie de la classe dominante est clairement exprimée par Demesvar Delorme, qui affirme et justifie la francophilie de l'élite, et prône l'imitation de la France comme principe directeur de la jeune république :

Ce pays a soutenu une longue guerre contre la France, et cependant la nation qu'on y aime le plus c'est encore elle. [...] La France parle pour ainsi dire l'idiome du droit et des instincts généreux de l'âme. [...] Notre jeune nation fondera un jour dans les Amériques une nouvelle civilisation française. *(Les Théoriciens au pouvoir,* 1870,1, pp. 192-183).

Déjà chargés par le destin de régénérer l'Afrique, les Haïtiens ont une autre responsabilité à assumer :

[58]

Nous qui courageusement avions pris - par fierté, respect et fidélité à nos origines - la décision d'être à l'avant-garde d'une race traquée, nous devenions [...] dans notre lointain avant-poste, les gardiens non seulement d'une Race, mais également d'une Culture sans défense dans notre hémisphère [...] bien que l'une et l'autre fusent d'origine et d'orientation différentes. (J. Fouchard, *Trois discours,* 1962, p. 55).

D'ailleurs, Dantès Bellegarde avait déjà proclamé, en 1938 :

La République haïtienne, sans renier ses origines africaines [...] peut devenir, avec le libéral concours de la France, un centre de rayonnement français dont l'influence s'étendrait à toute l'Amérique latine et aux douze millions de noirs des États-Unis. *(La Nation haïtienne,* p. 351).

Jean Price-Mars, qui s'était pourtant opposé à la francophilie inconditionnelle de son ami Bellegarde, rappelle et approuve en 1956 la retentissante affirmation du Sénateur Béranger : « Haïti est le phare avancé de la latinité en Amérique ». Et le « père de la négritude » de confirmer plus loin que son pays est « le flambeau de la langue française » *(Conjonction,* n° 62, mai 1956). Un dernier exemple, tiré d'un article nécrologique sur le président Mendès-France, publié le 2 novembre 1982 dans *Haïti-Tribune,* quotidien haïtien des États-Unis : « Les Haïtiens sont les héritiers de la culture française et représentent la continuité de la langue de Voltaire dans les Amériques ». Pour bien des intellectuels haïtiens, Haïti est donc en même temps le phare de l'Africanité et celui de la latinité, le porte-flambeau à la fois d’une culture africaine en gestation et d'une langue française dont il faut protéger la flamme.

Une grande partie des difficultés économiques qui rendaient impossibles la stabilité et le progrès en Haïti était pourtant directement imputable à la France. Pour payer l'indemnité exigée en échange de la reconnaissance de son indépendance, Haïti fut forcée de souscrire des emprunts auprès de banques françaises. Les renégociations répétées de l'emprunt originel grevèrent les finances de la République pendant près d'un siècle. Et pourtant, très rares sont les écrivains, journalistes ou essayistes haïtiens qui manifestèrent un ressentiment quelconque devant cette scandaleuse exploitation.

Il y a plus. De nombreux voyageurs et journalistes français publièrent sur Haïti des reportages racistes et injurieux qui ridiculisaient [59] systématiquement le pays : Granier de Cassagnac en 1844, Gustave d'Alaux en 1856, Paul Dhormoys en 1864, Victor Meignan en 1878, Edgar La Selve et Victor Cochinat en 1881, C. Texier en 1891, Léon Aubin en 1910, Paul Morand en 1928... pour ne nommer qu'eux. Les Haïtiens protestèrent certes contre ces attaques diffamatoires. Louis-Joseph Janvier composa en 1883 *La République d'Haïti et ses visiteurs* pour dénoncer les exagérations et les mensonges de ces plumitifs, pour expliquer et justifier ce qu'ils condamnaient sans avoir cherché à comprendre. Mais Janvier ne met en cause ni la France ni les Français : « La France est la capitale des peuples. Haïti est la France noire », écrit-il (I, p. 57). Bref, les Haïtiens ne considèrent leurs détracteurs de la métropole que comme des individus méprisables, aussi peu dignes que les colons de jadis d'être des citoyens de « la capitale des peuples ». On comprend l'agacement d'un Marceau Lecorps qui, à propos du racisme français et de la « francomanie » haïtienne, écrit dans *Les Variétés* du 25 mai 1906 :

Il semblerait que plus [la France] nous repousse, plus nous éprouvons un intense bonheur à l'aimer par-dessus tout. Nous sommes à ce sujet comme des chiens battus par leurs maîtres, et qui lèchent les mains qui les ont maltraités.

Trente ans plus tard, à l'occasion de la célébration en Haïti du cinquantenaire de la mort de Victor Hugo, les rédacteurs de *L'Assaut,* qui se voulait l'organe de la classe moyenne noire, s'indignent encore le 8 juin 1935 :

Parce que la France, notre mère spirituelle, la doulce France de nos poètes sans souffle, sans génie, fête le cinquantenaire de la mort de V. Hugo, nous ne trouvons rien de mieux à faire que de l'imiter, juste au moment où notre marâtre nous enfonce son poignard dans le dos [en refusant d'acheter le café haïtien].

Mais peu nombreux furent ceux qui dénoncèrent cette francophilie systématique et quelque peu myope. Elle n'était bien entendu pas gratuite. Nous avons vu que la préoccupation fondamentale des classes dirigeantes était d'établir clairement leur supériorité sur les classes dirigées, peu concernées par les racines françaises de « l'haïtianité ». En outre, les différentes couches de ces classes dirigeantes s'opposaient violemment les unes aux autres. Dans ces luttes intestines, la maîtrise de la langue française, l'aptitude à vivre « à la française » et l'acceptation par les Fiançais sur un plan d'égalité constituaient des armes de choix.

[60]

Nul n'a jamais par ailleurs mis en question que la solution aux problèmes d'Haïti passait par l'acquisition et la diffusion de la culture et de la technologie occidentales. Et, puisqu'il était convenu que de tous les pays occidentaux la France était le plus digne d'émulation, il est compréhensible qu'elle ait été idéalisée, et que ce qui était criticable en Occident ait été identifié à d'autres modèles possibles. C'était d'autant plus facile que les Haïtiens tiraient de publications françaises le plus clair de leurs connaissances de l'étranger. Ils ne pouvaient donc manquer d'être influencés par le chauvinisme métropolitain. Le pasteur américain Mark Bird, qui passa quarante ans de sa vie en Haïti, s'en plaint :

La civilisation et les institutions de l'Europe et des États-Unis sont vues à travers la presse française et, par conséquent, dans une optique et avec des préjugés français. *(L'Homme noir,* 1869, p. 323).

Optique et préjugés renforcés par le système d'éducation haïtien, importé de France sans guère de modifications. Des congrégations françaises tenaient les écoles les plus prestigieuses et remplissaient consciencieusement la tâche que leur avait confié l'élite de « franciser » sa jeunesse. Madame Fortunat Guéry, dans ses *Témoignages* (1950), se souvient que lorsqu'elle était écolière :

On apprenait que « notre pays c'est la France ». On connaissait mieux la Marseillaise que la Dessalinienne. Le 14 juillet était célébré avec grande pompe. [...] Les durs efforts, les immolations de nos ancêtres se réduisaient à des phrases récitées, et l'épopée napoléonienne abolissait la Guerre des Trois Mois (p. 72).

À vrai dire, l'éducation dispensée aux élites haïtiennes a toujours été violemment critiquée. Les reproches de Madame Guéry semblent faire écho à ceux d'« Un professeur d'histoire » qui écrivait en 1908 dans *Le Matin :*

Le jeune rhétoricien de chez nous, en fait de connaissance de l'histoire nationale, est fort souvent un prodige de nullité. Il pourra vous parler, avec force détails, de la guerre de Dévolution ou des campagnes de Charles XII d'après Voltaire, mais ignorera les points saillants de l'histoire de son pays.

[61]

Ce qui est vrai pour l'histoire ne l'est pas moins pour la littérature. « Où est, dans le programme de l'instruction publique, la partie même minime qui prévoit une petite étude des auteurs haïtiens ? », se demande André Liautaud dans *La Nouvelle Ronde* du 1er septembre 1925. Et l'on est en droit de s'indigner avec G. J., qui cite dans *L'Éclaireur* du 21 juin 1913 la rubrique « Race noire » de l'atlas géographique en usage au Petit Séminaire, que l'on proposait à l'édification des jeunes Haïtiens :

D'une intelligence généralement peu développée, les individus de cette race vivent, pour la plupart, enfoncés dans les superstitions les plus grossières [...]. Adonnés d'ailleurs à l'ivrognerie et tous les vices qu'engendre la misère, fruit de la paresse, ils sont l'objet d'un profond mépris de la part des blancs et diminuent en nombre et en civilisation.

Inspirer à l'indigène le mépris de soi et l'admiration pour l'homme blanc est parfaitement logique dans une stratégie de domination coloniale ; mais comment expliquer que cela ait pu être toléré dans la république indépendante d'Haïti, où il n'y a d'ailleurs pratiquement plus de Blancs depuis 1804 ? Roger Dorsinville donne une explication plausible, en replaçant la question dans le contexte de la lutte entre Mulâtres et Noirs : L'importation de maîtres blancs et de leur idéologie par l'élite mulâtre aurait selon lui été destinée à créer parmi les étudiants noirs « un complexe d'infériorité qui rendit plus facile ensuite l'acceptation comme seigneurs de ceux qui ressemblaient aux blancs » *(Lettre aux hommes clairs,* 1946).

Les manuels où le racisme s'exprime sereinement et sans ambages ne sont sans doute plus utilisés, ni en France ni en Haïti ; mais Ghislain Gouraige a encore pu constater de nos jours que « un Haïtien, quel que soit son degré de culture, est mieux informé sur la France que sur Haïti » *(La Diaspora d'Haïti* ..., 1974, p. 103). Rien d'étonnant à cela, selon Auguste Fabius :

Puisque nous ne pouvons demander à l'Afrique imaginative, émotive mais déchue, et dont nous sommes issus, des directives politiques, artistiques ou religieuses faut-il bien que ce soit à cette civilisation méditerranéenne, génératrice des qualités d'ordre, de mesure et de goût qui sont devenues celles du peuple français que nous ayons recours, pour dominer à la [62] longue les puissances d'ignorance et de désordre que nous devons, avec les vertus de la race, à notre filiation africaine. *(Le Nouvelliste,* 10 septembre 1936).

Les affirmations de ce genre nous paraissent sans doute choquantes aujourd'hui, mais se comprennent fort bien : si l'élite haïtienne, sans distinction de nuances épidermiques, acceptait, exigeait la colonisation intellectuelle, c'est qu'elle n'avait aucun intérêt à l'éclosion d'un nationalisme culturel, ses intérêts étant mieux servis par le modèle étranger, réservé à ses membres et hors duquel point de salut. Mais les déclarations d'allégeance du genre de celles de Fabius ne soulevèrent à leur époque que de rares protestations. Elles émanaient le plus souvent d'idéologues du nationalisme noir, tel François Duvalier qui répondit — maladroitement — à Fabius pour affirmer, sur la foi d'amateurs d'art nègre comme Modigliani, Apollinaire, André Breton et autres, l'existence d'une culture africaine. Il est en tous cas certain que Maurice Dartigue était en droit de demander :

Qui osera soutenir que depuis l'Indépendance l'éducation haïtienne n'a pas été en fait dominée sinon dirigée par des étrangers ? Et quelle preuve plus flagrante de cette domination intellectuelle faut-il, lorsque les membres les plus autorisés de l'élite haïtienne nient catégoriquement la possibilité de développer une culture nationale et prêchent qu'Haïti doit être « une province intellectuelle de la France ? ». *(Le Fardeau de l'homme haïtien,* 1936, p. 6).

Edner Brutus a dénoncé les véritables finalités de l'éducation en Haïti de façon particulièrement éloquente ; il écrit dans le *Pangloss* du 26 avril 1940 :

...l'école secondaire ne cesse de déverser des seigneurs arrogants. [...] Elle rend [notre intellectuel] inhumain, lui inculque, non le dédain de l'ignorance, mais de celui qui en est affecté. Ce que l'on dénomme sa culture l'éloigne de la masse et, comme le mulâtre de l'ancienne Saint-Domingue, il préfère s'ébattre loin de cette tourbe, pour ne pas avoir sous les yeux la preuve de son humble origine.

Les choses ont-elles vraiment changé depuis 1940 ? Pas selon Gouraige :

[63]

L'enfant haïtien entre à l'école pour apprendre à oublier qu'il est noir. Et chaque fois qu'il gagne la rue, c'est pour mesurer sa solitude et compter les pas qui l'éloignent de ces illettrés, de ces vaudouisants dont il aura peut-être un jour à régler le destin *(La Diaspora d'Haïti*..., 1974, p. 82).

Mais la francophilie n'était pas imputable uniquement à l'égoïsme de classe et à l'efficacité de la propagande culturelle française. Puisque modèle il fallait, où d'autre le chercher ? La réponse évidente est aux États-Unis, dont le statut de grande puissance s'affirmait de jour en jour, et qui avaient fait leurs preuves en matière d'organisation et de développement. En fait, un certain nombre d'intellectuels haïtiens n'hésitèrent pas à prétendre que tous les malheurs du pays venaient de l'imitation de la France, et que le salut se trouvait dans l'imitation des anglo-saxons. A tel point que le docteur Nemours Auguste composa en 1909 un gros livre intitulé *Sur le choix d'une discipline, l'anglo-saxonne ou la française.* Il prend quant à lui intégralement parti pour la « civilisation française » plutôt que pour la « mentalité anglo-saxonne ». Ayant démontré le racisme viscéral des anglo-saxons et l'inhumanité qui fait pendant à leur prétendue efficacité, il conclut :

Laissons à leurs critiques ceux qui nous présentent d'autres maîtres et d'autres doctrines. Les maîtres nous repoussent ; les doctrines se plient aux exigences d'un milieu hostile, où, sous le couvert des lois et du progrès, on consacre les pires iniquités (p. 253).

L'impérialisme de la politique étrangère du « grand voisin du nord », surtout aux Antilles, avait par ailleurs de quoi inquiéter les Haïtiens. Le président Andrew Johnson n'avait-il pas, dès 1868, proposé au Congrès l'annexion pure et simple de l'ile toute entière ? Depuis longtemps, les Français ne représentaient plus une menace pour l'indépendance d'Haïti ; une intervention armée nord-américaine paraissait par contre possible et de plus en plus probable. De surcroit, l'esclavage ne fut aboli aux États-Unis qu'en 1863 et la discrimination raciale gardait force de loi dans de nombreux états, alors que les Français étaient censés ignorer le préjugé de la couleur.

Luce Archin-Lay écrit :

Aux États-Unis, l'on dit aux gens de couleur Yellow and black, go away, go away to France. Merci pour nous et pour la [64] France. L'universelle patrie ! Foyer des lumières de vraie civilisation, de sublime générosité. *(France et Haïti,* 1905).

La crainte d'une intervention américaine, le racisme américain, le dédain de l'aristocratie haïtienne pour la vulgarité plébéienne des Américains justifiaient la francophilie de l'élite. Elle sera dans un premier temps renforcée par l'occupation.

Les fusiniers marins de l'amiral Caperton débarquèrent en 1915 sans rencontrer d'opposition sérieuse, et bien des Haïtiens les accueillirent, sans enthousiasme mais dans l'espoir qu'ils mettraient fin à l'anarchie des décennies précédentes. Cependant, lorsqu'il s'avéra que les occupants s'installaient pour longtemps et qu'ils n'avaient guère de respect pour les Haïtiens, même de l'élite, qu'ils traitaient comme de vulgaires indigènes, la francophilie traditionnelle devint une arme de résistance. Elle le restera même après qu'à partir de 1928 une bonne partie des intellectuels se soient lancés avec Price-Mars à la recherche d'une identité culturelle nationale et tout particulièrement de ses composantes africaines. C'est que, encore une fois, les prédécesseurs du mouvement de la négritude assumaient parfaitement la dimension française de la mentalité collective de l'élite, et se bornaient à réclamer que la dimension africaine en soit elle aussi assumée.

Quoi qu'il en soit, le méchant Américain sert désormais de repoussoir à l'admirable Français. Le Français est tolérant, l'Américain raciste. Le Français méprise la violence, l'Américain l'exerce aveuglément. Le Français est cultivé et de bonne compagnie, l'Américain ignare et grossier. La Française est élégante et raffinée, l'Américaine vulgaire et intéressée. Bref, en revendiquant les racines françaises de leur culture nationale, les Haïtiens affirmaient leur propre supériorité sur les barbares anglo-saxons qui les opprimaient. Les classes dirigeantes n'avaient ni les moyens ni la témérité de prendre les armes contre les soldats nord-américains ; la francophilie fut en somme exaltée par elles comme la forme de résistance la plus efficace ; Léon Laleau se souvient que :

Cet envahissement de la civilisation anglo-saxonne tenta d'infliger à notre culture [...] française jusqu'à l'extrême limite, un démenti sans réplique. [...] Notre éducation latine [...] nous en fîmes un bouclier et l'opposâmes victorieusement à la volonté de pénétration de l'Occupant. *(Ainsi parle un neveu,* 1956, p. 14).

[65]

Dans *La Petite Revue* du 1er juillet 1930, un anonyme écrit, à propos de *L'Ile magique,* reportage condescendant et diffamatoire de W. B. Seabrook :

Par sa législation, par ses mœurs, par son éducation, Haïti possède une civilisation, française il est vrai, mais supérieure peut-être à ce que pourrait lui prêter l'Amérique (p. 107).

Et en 1923 Dantès Bellegarde n'hésite pas à intituler un article *L'Ile d'Haïti, c'est la petite France d'Amérique* pour y rappeler aux Américains que « la France occupe dans nos cœurs une place que nul ne peut lui enlever. Nous lui sommes unis par le sang et par la langue ». On pourrait bien sûr remarquer une fois pour toutes que Bellegarde, comme la plupart des intellectuels haïtiens, confond volontairement le pays avec ses classes dirigeantes : les paysans noirs créolophones armés de machettes et de vieux fusils de chasse qui firent front aux mitrailleuses américaines n'étaient, eux, « unis à la France » ni par le sang ni par la langue. Cela n'empêche nullement Georges Lescouflair d'expliquer pourquoi l'occupant, désespérant d'assimiler les Haïtiens, s'est finalement rembarqué :

On dit qu'Haïti imite la France. Mais c'est très bien [...]. De là cette personnalité qui en a imposé à l'occupant. Sans cette cuirasse, sans toutes ces choses de France qui sont en nous, innées ou surtout assimilées, africains et frustres nous serions restés et l'Américain aurait vite fait d'Haïti une bouchée. *(Le Temps,* 12 juillet 1937).

En matière de francophilie, tout est une question de degré. Faire soupçonner que l'on a honte de ses origines africaines, que l'on aspire à effacer en soi toute tournure d'esprit, toute habitude quotidienne, toute caractéristique linguistique qui distingue du Français de France expose à la réprobation générale. Mais revendiquer la dimension française de la mentalité collective haïtienne (dimension, rappelons-le, qui ne concerne guère le peuple), est parfaitement acceptable. Même un « noiriste » aussi intransigeant que François Duvalier, selon qui l'Haïtien authentique est celui qui assume son atavisme africain et se laisse guider par lui, a malgré tout précisé que sa démarche intellectuelle ne signifie nullement le retour à l'Afrique, encore moins le rejet de la culture française qui, en fonction de notre formation [66] historique, représente pour nous comme l'autre pôle de notre orientation spirituelle. *(Œuvres essentielles,* 1968,1, p. 746).

Même Carl Brouard se lassa de l'africanité déclamatoire qu'il avait tant contribué à mettre à la mode, et réclama le droit de célébrer ses racines françaises ; il signa, dans *L’Haïti-Journal* du 3 février 1942, un poème en prose à la gloire de « Thibaut de Champagne » qui dut étonner ses camarades :

Tout cet africanisme m'ennuie. Je peux bien aussi chanter mes ancêtres blancs. Reverrai-je jamais le ciel léger du pays de Valois, les étangs de Ville d'Avray chers à Corot ? Buvons à la mémoire du roi de Navarre, du mélodieux trouvère de la « reine blanche comme lys »... (Cité par R. Gaillard, *La Destinée de Carl Brouard,* 1966, p. 44).

Nous avons vu que les Haïtiens imputent volontiers à leur ascendance africaine toute une série de caractéristiques, généralement peu re-commandables, de la mentalité nationale. Il en va de même en ce qui concerne leur ascendance française, qu'ils confondent facilement avec une ascendance latine. « Chez nous », écrit Yvan Jeannot,

on trouve, nettement caractérisés, tous les traits de nature propres aux peuples latins : exubérance native, nature rêveuse et paresseuse, manque d'esprit de suite et vanité puérile. *(L'Assaut,* 2, 1936, p. 18).

En particulier, l'on est pratiquement unanime à considérer les insuffisances et les faiblesses du pays comme les séquelles du système colonial français, lequel aurait profondément marqué les Haïtiens : ceux de l'élite, parce qu'héritiers des privilèges, et donc de l'idéologie des maîtres blancs ; ceux de la masse, parce que les habitudes de dissimulation, de méfiance, d'hypocrisie, d'égoïsme inculquées sur la plantation s'étaient consolidées après l'indépendance. « Nous avons », écrit Jean Dissy (Frédéric Doret) dans *La Petite Revue* du 15 décembre 1928, « des âmes paradoxales, des âmes dans lesquelles les effrois de l'esclave essaient de s'allier avec les sentiments hautains et dédaigneux du colon ».

Si avoir conquis la liberté et l'indépendance est une source constante de fierté pour les Haïtiens, perpétuer le système colonial et ses abus leur est une source constante de remords. En 1925, Etienne Charlier résume brutalement l'histoire de l'île : « Après l'esclavage du [67] nègre par le blanc, c'a été l'esclavage du nègre par le nègre ». C'est bien ce que disait Catts Pressoir quelques années plus tôt\*

Toute notre histoire s'explique par la lutte entre les anciens affranchis et les anciens ateliers. Mais la classe des affranchis possède en elle tous les vices de la société coloniale. *(Faillite ou fatalité,* 1916).

Dans un de ses derniers écrits, l'interview accordée à *Rond-Point* en 1962, Jean Price-Mars répète ce qu'il avait affirmé bien des fois depuis *La Vocation de l'élite* presque un demi-siècle plus tôt :

Le malheur de nos origines historiques cristallisa une mentalité colonialiste chez un grand nombre d'entre nous en perpétuant jusqu'à nos jours les anciennes catégories de classe de Saint-Domingue.

Et Louis Mercier explique :

Nous avons abattu le système colonial tout en conservant l'âme coloniale. C'est elle qui fait de nous des commandeurs ou des esclaves : Des commandeurs quand nous détenons un rien de pouvoir [...] des esclaves vils et rampants, sans caractère, sans dignité, quand nous ne sommes pas au pouvoir. *(La Voie sacrée,* 1936).

L'usage de la violence, élevé au rang d'institution dans la vie sociale et politique, est considéré comme un legs des colons :

On a dit que là où l'Haïtien met les pieds le coco-macaque [gourdin] fleurit et que la roussine [fouet] de l'ancien Colon, du Commandeur, est remplacée par ce bâton national,

écrit plaisamment Arsène Chevry dans *L'Impartial* du 27 février 1909. Pour Marie Chauvet, qui avait vu les sbires de François Duvalier à l'œuvre, la haine qui sépare les classes sociales depuis le temps de boucaniers a donné naissances aux tortionnaires. « Ils torturent avant d'égorger. C'est un héritage colonial auquel nous nous cramponnons, comme au français ». Et la romancière ajoute, avec un humour amer : « Nous excellons dans le premier et sommes encore médiocres dans le second » *(Amour,* 1968, p. 14). Aux voyageurs étrangers qui s'indignent de voir la violence avec laquelle les enfants haïtiens sont traités par leurs parents, Louis-Joseph Janvier fait remarquer que « la coutume de [68] fouetter les enfants nous est venue des Français » *(La République d'Haïti et ses visiteurs,* 1883, I, p. 71). Et non seulement cela, poursuit Janvier, mais aussi :

Le préjugé de couleur, la plate vanité et l'ignorance aveugle, et les superstitions, tout cela nous a été légué par ces aventuriers européens qui colonisèrent Haïti, *(idem,* p. 155).

C'est sans doute Louis Darondel, dans ses *Légendes et traditions...* (1939), qui a dressé contre les colons le réquisitoire le plus complet :

Nous avons hérité des mauvais colons de 1790 leur caractère, leurs préjugés, leur sens de la vie, leur vue politico-sociale, leurs mœurs en général, et tous nos détestables principes d'aujourd'hui. [...] L'hypocrisie, le mensonge, l'envie, l'indiscipline, la fausseté, le concubinage, la calomnie, la délation, sont autant de vices très en honneur aujourd'hui dans nos milieux, tout comme ils l'étaient dans la colonie (pp. 9-10).

D'autres analystes affirment que leurs compatriotes ont l'imagination trop développée, et une fâcheuse tendance à ne pas prendre la vie au sérieux. Le romancier Justin Lhérisson, par exemple, dans un discours à la promotion 1897 du Lycée National, reproduit dans *Le Nouvelliste* en 1909, constate :

Comme les Français dont nous avons un peu de sang dans les veines, nous donnons dans maints travers. Nous avons l'esprit ondoyant et chimérique. Nous ne prenons pas assez la vie au sérieux.

Selon l'éditorialiste du *Journal* du 19 juillet 1902 :

Il semblerait, à considérer attentivement notre esprit léger, que nous avons hérité - triste legs de la colonie - nous ne savons quel sentiment qui frise la gaminerie et qui nous empêche d'envisager les choses sérieuses avec calme et sérénité.

Jean Dissy (Frédéric Doret) explique la chose par le fait que « le vieil esprit voltairien » qui florissait à Saint-Domingue pendant les dernières années de la colonie a été transmis aux élites haïtiennes qui restent « imprégnées de son scepticisme railleur » *(La Petite Revue,* 15 octobre 1928). De même que « la Révolution française - nous en [69] sommes toujours là - nous a légué un certain goût des phrases ampoulées, des pompeuses métaphores » (Anon., *C.r. de D. Bellegarde, « Pour une Haïti heureuse »,* 1928).

Pratiquement tous les analystes haïtiens qui ont étudié la mentalité collective de leurs compatriotes constatent, avec le chroniqueur anonyme du *Pacificateur* du 17 novembre 1905, que les Haïtiens sont atteints de « La Manie de critiquer » : « Chez le peuple haïtien, héritier en cela des Français [...], ce terrible défaut est développé à l'extrême ». Tellement développé, même, que l'Haïtien prend un amer plaisir à critiquer et à déprécier sa patrie et lui-même ; ici encore : « Cette inclination à nous décrier nous-mêmes est, avec tant d'autres, un héritage français. Notre mentalité nationale est française », écrit en 1907 Clément Magloire dans *Le Matin* du 9 juillet. Enfin, parmi les tares héritées de la France, Auguste Magloire relève les préférences haïtiennes en matière professionnelle :

En Haïti comme en France, les fonctions les plus recherchées sont les fonctions publiques, les emplois administratifs et bureaucratiques. C'est là l'héritage le plus clair qu'a laissé aux Haïtiens leur ancienne métropole [...]. C'est à lui que nous devons tous nos maux, presque sans exceptions. *(Étude sur le tempérament haïtien,* 1908, p. 10).

Il n'est pas indifférent de constater que bien des défauts : la vanité, l'ignorance et les superstitions, par exemple, aient pu être indifféremment attribuées à l'ascendance africaine ou à l'ascendance française. La différence, me semble-t-il, est que lorsqu'ils sont attribués à l'ascendance africaine, ils sont vus comme inhérents à la mentalité africaine, alors que lorsqu'ils sont attribués à l'ascendance française, c'est le plus souvent au système colonial et à cette répréhensible minorité qu'étaient les « aventuriers européens », les « mauvais colons de 1791 » indignes du beau titre de Français. C'est de cette façon que les intellectuels haïtiens ont pu concilier leur ressentiment devant une mentalité nationale dont bien des traits déplorables leurs semblent d'origine française, d'une part, et leur profonde francophilie de l'autre.

Nous avons vu René Victor identifier le mysticisme, le sentiment de l'hospitalité, la sobriété et la bonté naturelle comme des qualités dont les Haïtiens sont redevables à leurs ancêtres africains. Des Français, ils ne semblent avoir hérité qu'« un vif amour de la liberté » *(Essai de sociologie...,* 1937, p. 7). On peut d'ailleurs remarquer que les Haïtiens [70] ne parlent pratiquement jamais des rares vertus qu'ils se reconnaissent. Mais les défauts hérités des Africains et les défauts hérités des Français, ces nombreux défauts qui corrompent les citoyens et empêchent le développement du pays, les Haïtiens les recherchent, les dénombrent et les déplorent avec une avidité qui frôle le masochisme :

En nous, nous avons à lutter contre l'élément africain dont les ardeurs et les appétits sont connus ; nous avons aussi à lutter contre la turbulence et les impatiences de ce sang des aventuriers français qui peuplèrent Haïti. (L.-J. Janvier, *Les Détracteurs...,* 1882, p. 37).

Le seul, à ma connaissance, qui semble avoir voulu donner une explication de cette auto-flétrissure caractéristique est Cadet Jérémie. Pour lui, le peuple haïtien, qui avait si glorieusement débuté, « s'est arrêté sur la voie, servant de risée à la civilisation » et :

Quand il finit par croire qu'il est le produit d'une race condamnée dès le principe à la servitude, il se reproche de s'être affranchi du joug de ses maîtres et se châtie lui-même en expiation de sa liberté conquise. *{L'Effort,* 1905, p. 38).

Jugement sévère, et Jérémie mérite bien son nom. Il me semble que l'on peut proposer une autre explication, moins névrotique : Les intellectuels haïtiens se sont toujours donné pour mission de servir de conscience à leur société, d'en dénoncer - dans la mesure où le pouvoir le leur permettait - les injustices et les abus. S'il est bien un pays où le terme « littérature engagée » a un sens, c'est en Haïti où, plus encore qu'ailleurs, les moralistes se penchent sur les défauts de leurs compatriotes plutôt que sur leurs qualités.

Les intellectuels haïtiens se sont en somme donné une double mission : d'une part dénoncer l'injustice et les abus qui déshonorent la société haïtienne (et nous avons vu que ce faisant ils n'étaient pas indulgents pour leurs compatriotes), et de l'autre célébrer et défendre leur pays contre la malveillance généralement raciste de publicistes étrangers. Dans les répliques aux dénigreurs d'Haïti, il est évident qu'une stratégie différente s'impose : il faut à présent monter les qualités des Haïtiens en épingle et minimiser leurs défauts. Des œuvres comme *De la réhabilitation de la race noire* d'Hannibal Price ; *La République d'Haïti et ses visiteurs,* de Louis-Joseph Janvier ; *Monsieur Roosevelt*... *et la République d'Haïti,* d'Anténor Firmin ; *La République d'Haïti telle* [71] *qu'elle est,* de Sténio Vincent sont en grande partie des œuvres polémiques, qui répondent parfois point par point aux diffamations d'un ouvrage étranger. S'adressant à ce même public étranger, le principal souci de ces auteurs haïtiens n'est pas d'être objectifs, mais de présenter leur pays et son peuple sous le jour le plus favorable. Aussi quand ils prétendent par exemple que tous les paysans parlent français, ou que le vodou n'est plus qu'un lointain souvenir, le lecteur haïtien comprendra parfaitement qu'il s'agit de pieux mensonges destinés à impressionner favorablement l'opinion publique étrangère.

Depuis la fin de l'occupation américaine, et de plus en plus, il me semble indiscutable que les Haïtiens ne considèrent plus le modèle français comme le seul, ni même nécessairement le meilleur. Ce changement d'attitude peut être attribué à des causes multiples. Le fait que la France ne se soit pas opposée à l'occupation américaine, par exemple, et n'ai pas hésité à soutenir des régimes dictatoriaux depuis. L'éclipsé de la France en tant que grande puissance pendant la deuxième guerre mondiale et les années qui l'ont suivie. L'identification de l'élite traditionnelle comme plus française qu'haïtienne par une nouvelle élite, issue des classes moyennes, qui estime, non sans justification, avoir souffert du snobisme d'une aristocratie gallicisée. Le nombre croissant de professionnels haïtiens formés aux États-Unis, au Canada, en Amérique latine, bref ailleurs qu'en France. La présence aux États-Unis et au Canada de centaines de milliers d'Haïtiens et l'espoir de bien d'autres de les rejoindre un jour. La maladresse de certains coopérants français, qui, d'après leurs hôtes, « se comportent comme en pays conquis ». La présence en Haïti de bataillons de techniciens du développement venus des quatre coins du monde. Le cosmopolitisme des nombreux intellectuels haïtiens qui ont été poussés à s'établir à l'étranger, et rarement en France, etc. La francophilie est en passe de devenir, me semble-t-il, une question d'intérêt historique plutôt qu'une réalité vivante.

[72]

[73]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Première partie : couleurs

Chapitre 3

RANCŒUR ET PRÉJUGÉS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pratiquement tous les intellectuels haïtiens s'accordent à penser que l'originalité de leur pays repose sur la double ascendance, africaine et européenne, qui détermine la mentalité collective de ses citoyens. Il est toutefois significatif que les deux composantes ethniques dont se réclament les Haïtiens ne sont généralement pas vues comme complémentaires mais comme antagoniques : « Notre âme se trouve être le théâtre constant où s'affrontent deux antagonismes, deux hérédités totalement différentes », constate Regnor C. Bernard dans *Le Nouvelliste* du 19 juin 1941. Les Haïtiens ne pensent pas que le mélange des atavismes ait donné des résultats satisfaisants : ils prétendent facilement d'une part avoir hérité des défauts et non pas les qualités de leurs ancêtres français et africains, et de l'autre que ces défauts s'agencent et se combinent de façon à rendre impossible en Haïti tant l'harmonie sociale que l'équilibre psychologique. Après avoir retrouvé chez ses compatriotes « tous les traits de nature propres aux peuples latins », Yvan Jeannot ajoute que ceux-ci ont eu « sur la mentalité frustre de nos pères fraîchement sortis de l'esclavage les effets les plus désastreux » *(L'Assaut,* 1936, p.18). Et Henri Adam Michel explique :

C'est le mélange du vieux sang gaulois avec le sang africain qui a donné cette espèce rare, incompréhensible, contradictoire, orgueilleuse et ambitieuse : l'Haïtien. *(L'Essor quotidien,* 18 mars 1920).

Dans la mesure où l'Haïtien se persuade que les lois d'une hérédité néfaste pèsent sur sa personnalité et son pays, il est compréhensible qu'il « ... manque de confiance en lui et en sa race » (L. Audain, *Le Mal d'Haïti,* 1908, p. 52). Astrel Roland prétend même que « l'Haïtien en voyage à l'étranger rougit de sa nationalité : le mulâtre se fait passer pour français ou sud-américain ; le noir se dit martiniquais ou guadeloupéen » *(Le Naufrage d'une nation,* 1986, p. 341). Roland précise que ce sont les crimes de ses gouvernements successifs qui ont engendré cette honte, mais puisque en Haïti les gouvernements criminels sont la règle [74] plutôt que l'exception, ils sont facilement considérés comme des tares héréditaires de la nation.

À part les auteurs qui, par patriotisme, glorifient Haïti et les Haïtiens pour l'édification du public étranger, seul Jean Price-Mars a célébré l'amalgame culturelle haïtienne... pour autant, il est vrai, que mettre en parallèle le génie transformateur français et le génie récepteur africain soit effectivement une célébration. D'après Price-Mars, Haïti se caractérise par une culture, « faite d'assimilation occidentale et de survivances africaines », et :

...l'originalité de ce phénomène d'acculturation où le génie français modèle la pâte africaine, est tout à la fois un hommage à la puissance de transformation du facteur français et un témoignage de la plasticité du génie africain. *(Cahiers d'Haïti,* oct. 1943).

L'opinion générale serait plutôt exprimée par l'anonyme qui, dans *L'Essor* du 1er août 1919, signe « Osiris » un article au titre révélateur : « Entre deux races adversaires ». Selon lui, « deux hérédités se heurtent en nous, et leur conflit constitue le drame de nos consciences et de notre vie de peuple » ; Osiris perçoit en effet un antagonisme dans la psychologie de chaque Haïtien entre un « positivisme » auquel le rattachent les racines blanches et un « mysticisme » qu'il doit à son ascendance africaine. Et si un tel fossé sépare l'élite de la masse, c'est que :

[cohabitent] d'un côté l'élément haïtien en qui prédomine l'hérédité blanche, la minorité pourvue d'une forte culture intellectuelle, toujours attirée vers la civilisation européenne [...] de l'autre côté, la masse populaire, exclusivement sous l'empire de l'hérédité africaine, quelque peu inquiète de ces principes étrangers à sa mentalité, presque ennemis de son inconscience.

Grévy Jean avait déjà remarqué dans un article sur « La Mentalité haïtienne » que les Haïtiens, individuellement et collectivement, passent facilement de la léthargie aux convulsions ; il attribue ce manque d'équilibre au conflit des atavismes :

En nous se manifeste un penchant démesuré à passer d'un extrême à un autre : la plus folle nervosité succède périodiquement [75] à un marasme, à une apathie qui sont bien de nature à faire douter de notre jugement, de notre vitalité, de notre dignité de peuple libre. [...] Les lois de l'atavisme, notre descendance africain, nos infiltrations latines [...] jetteraient une lumineuse clarté sur ces questions. *(L'Éclaireur,* 16 mars 1912).

Seymour Pradel, la même année, voit dans la mentalité haïtienne un « amalgame d'éléments non encore fondus dans un ensemble harmonieux ». Le milieux haïtien est agité de pulsions contradictoires, et c'est à cela que Pradel attribue sa facilité à passer, en politique, de l'acceptation du despotisme à l'exigence de la liberté. « Notre société », écrit-il,

tiraillée en sens opposé par les directions ou les... tendances les plus contradictoires, [est] également propre, par ses atavismes africains, par ses hérédités latines, à s'adapter à un régime de despotisme ou à un régime de liberté. *(Les Deux Tendances,* 1912).

Le danger a longtemps été que l'élite haïtienne, malgré ses déclarations d'allégeance au sang africain, ne respecte en elle-même et en Haïti que ce qui se rattache à ses racines françaises. Avec le temps, la réaction d'intellectuels noirs - ou mulâtres en rupture de classe - va risquer de prendre le contre-pied exact de cette attitude. Voilà qui explique la vigueur, surprenante chez ce grand diplomate, avec laquelle Jean Price-Mars dénonce ceux qui, avec certains des membres du groupe des *Griots* et leurs épigones, n'acceptent de reconnaître que l'une de leurs deux hérédités :

...en vérité, nous ne sommes ni les « Français colorés » dont se gargarisent les attardés d'un colonialisme suranné, ni les Africains dont se réclament des racistes à rebours. *(Folklore et patriotisme,* 1951).

Deux facteurs semblent donc s'ajouter et même se confondre : d'un côté un facteur prétendument scientifique, la persistence de traits de caractère véhiculés les uns par le « sang » blanc, les autres par le « sang » noir, et de l'autre un facteur sociologique, la persistence de comportements hérités des temps lointains de l'esclavage colonial :

Hélas, chacun de nous porte en soi un peu du colon, de l'affranchi, du commandeur nègre et de l'esclave. Notre personnalité [76] évolue donc dans la frustration et dans la confusion, ce qui explique, en effet, cette inclination héréditaire que nous avons à vouloir nous casser mutuellement la « gueule ». (J. Deslandes, *Haïti-Observateur,* 10-17 décembre 1976).

Selon Deslandes, Price-Mars, Pradel, et la majorité des essayistes haïtiens, le préjugé de couleur est en Haïti un élément constitutif de la mentalité collective, et la source principale des injustices, des tensions, des haines qui divisent la société depuis l'indépendance. Ils sont par ailleurs unanimes à voir en lui une survivance ou un avatar, dont l'origine doit être recherchée dans le Saint-Domingue colonial. Jean Dissy (Frédéric Doret) résume la situation par une formule lapidaire : « Dans l'ancien Saint Domingue, il y avait les colons, les affranchis et les esclaves. Dans l'Haïti d'après 1804, il y a les colons et les esclaves » *(Les Deux Haïti,* 1929).

Avant la révolte de 1791, la population de Saint-Domingue se divisait en effet en trois groupes, déterminés par leur phénotype respectif : les Blancs, les Mulâtres et les Noirs. Si aux yeux des créoles comme à ceux des métropolitains la position sociale de l'individu à l'intérieur de chacun de ces groupes dépendait naturellement de sa situation de fortune, de sa spécialisation professionnelle et des alliances de famille sur lesquelles il pouvait compter, le facteur de différenciation le plus immédiatement perceptible primait tous les autres. Qu'ils émanent de missionnaires ou de colons, de fonctionnaires ou de voyageurs, les textes concernant la population de Saint-Domingue traitent invariablement, l'une après l'autre, les trois couleurs qui y cohabitaient dans le ressentiment et la méfiance.

On voudrait pouvoir prétendre que la lutte pour l'indépendance vit les Noirs et les Mulâtres oublier leurs différends et s'unir fraternellement pour chasser les Blancs qui avaient asservi les uns et humilié les autres. Et c'est en fait ce qui finit par se produire pendant les quelques mois qui séparent la déportation de Toussaint L'Ouverture, le 7 juin 1802, de la capitulation de Rochambeau le 19 novembre 1803. Mais avant cela, pendant plus de dix années de luttes, les intérêts des deux classes « de couleur » étaient loin d'avoir coïncidé. Commerçants, artisans ou planteurs, bien des Mulâtres étaient eux-mêmes propriétaires d'esclaves. Ils bornaient leurs revendications à l'égalité des droits avec les Blancs, sans mettre en cause le statut juridique ou les conditions de vie des Noirs. Avant même la défaite définitive des troupes françaises, les Noirs [77] de Toussaint et les Mulâtres de Rigaud - ou, pour employer l'euphémisme du jour, les « nouveaux libres » et les « anciens libres » - s'affrontèrent dans une guerre civile meurtrière. La plupart des analystes haïtiens sont d'accord pour voir en cette guerre la première d'une série de manifestations sanglantes de cette maladie congénitale de leur société, le préjugé de couleur.

Conscient de combien fragile était l'alliance des Mulâtres et des Noirs, Dessalines explique le massacre des Blancs qu'il avait ordonné et exhorte ses concitoyens, le 28 avril 1804 :

Noirs et Jaunes que la duplicité raffinée des Européens a cherché si longtemps à diviser, vous qui ne faites aujourd'hui qu'un même tout, qu'une seule famille, n'en doutez pas : votre parfaite réconciliation avait besoin d'être scellée du sang de vos bourreaux. Mêmes calamités ont pesé sur vos têtes proscrites, même ardeur à frapper vos ennemis vous a signalés, même sort vous est réservé, mêmes intérêts doivent donc vous rendre à jamais unis, indivisibles et inséparables. Maintenez cette précieuse concorde, cette heureuse harmonie parmi vous : c'est le gage de votre bonheur, de votre salut, de vos succès ; c'est le secret d'être invincibles. (Cité par E. Édouard, *Essai sur la politique intérieure d'Haïti,* 1890, p. 3).

Monté sur le trône, Jean-Jacques Ier voulut effacer jusqu'aux termes réciproquement péjoratifs de « nègres » et « mulâtres ». Ce qui prouve bien que l'usage de ces termes dans leur acception injurieuse ne disparut pas avec les Français ; s'ils provoquèrent une mesure législative, c'est que les antagonismes qu'ils symbolisaient compromettaient l'avenir même du pays. Dessalines fit spécifier, à l'article 14 de la Constitution Impériale de 1805, que

Toute acception de couleur parmi les enfants d'une seule et même famille, dont le chef de l'État est le père, devant nécessairement cesser, les Haïtiens ne seront désormais connus que sous la dénomination générique de noirs, (in L.-J. Janvier, *Les Constitutions d'Haïti,* 1886, p. 32).

Dans la mythologie politique haïtienne, Dessalines, et dans une moindre mesure Henri-Christophe, sont considérés comme les premiers défenseurs de la majorité noire de la population, que la minorité mulâtre aurait voulu écarter du pouvoir et frustrer des bienfaits de la citoyenneté [78] à part entière. Que ce soit là une vision simpliste des choses n'est pas la question, et je ne prétends nullement étudier le rôle de la couleur dans l'histoire d'Haïti ; mon propos est de passer en revue ce que les Haïtiens eux-mêmes en ont dit, et d'essayer de déterminer dans quelle mesure la « question de la couleur » détermine leur image de soi collective [[7]](#footnote-7).

À partir de la réunification d'Haïti à la mort du roi Christophe, la vie politique entre en léthargie avec le gouvernement personnel du président à vie Jean-Pierre Boyer. La nouvelle aristocratie, presque entièrement mulâtre, consolide son emprise sur le pays. Les Européens ayant été éliminés par Dessalines dès 1804, les Haïtiens n'ont pas eu à souffrir du racisme de concitoyens blancs. Mais la « mulâtrocracie » continua de manifester le préjugé de la couleur qu'elle avait hérité de la colonie, en écartant systématiquement du pouvoir la classe moyenne noire d'artisans, de boutiquiers, de fonctionnaires subalternes, et en n'hésitant pas à la snober dans la vie quotidienne.

Il ne nous est guère parvenu de témoignages haïtiens sur la question de la couleur pendant ces années. Les Noirs de milieux modestes ne se sentaient sans doute pas encore assez forts pour exprimer leur mécontentement, et il n'est d'ailleurs pas sûr que la plupart d'entre eux aient été en mesure de le faire par écrit : les quelques écoles que Boyer n'avait pas fermées étaient fréquentées par les enfants de la nouvelle élite. Aussi :

Dans les premiers temps de l'indépendance, les noirs haïtiens, n'ayant aucune culture intellectuelle, n'ont pu manifester des aptitudes supérieures dans les travaux de l'esprit. Jusque vers l'année 1840, toutes les grandes intelligences de la jeune République se trouvaient concentrées parmi les hommes de couleur, beaucoup mieux favorisés par les circonstances. (A. Firmin, *De l'égalité...,* 1885, II, p. 534).

La révolution qui renverse Boyer en 1843 inaugure une période de troubles ; quatre présidents se succèdent en trois ans. La fraction noire de la classe politique, qui s'estimait lésée par l'aristocratie mulâtre, va exprimer son ressentiment et réclamer le pouvoir. Les nuances [79] épidermiques deviennent un facteur aussi important que les préférences idéologiques dans le choix des allégeances politiques. Grand humoriste, Fernand Hibbert donne au politicien véreux Jean-Baptiste Rénélus Rorrotte, protagoniste de son roman *Séna* (1905), la chance d'être

de cette catégorie de citoyens qui ne sont ni noirs, ni mulâtres ni griffes. C'était un alezan. Cette neutralité dans la couleur lui avait permis d'appartenir en même temps à tous les partis, ou du moins à toutes les factions (p. 13).

Lorsqu'il s'agit en 1843 de rédiger une nouvelle constitution les couleurs nationales bleu et rouge furent remises en question :

Plusieurs députés noirs avaient demandé qu'elles fussent noire et rouge, parce que dans l'esprit des populations la couleur bleue, représentant le nègre, devait être noircie complètement. Ils avaient ajouté que le drapeau national devenant noir et rouge, représenterait fidèlement l'alliance du nègre et du mulâtre. Un député, homme de couleur, dit [...] qu'on serait bien plus dans le vrai, en votant que le drapeau national fût noir et jaune. Un autre [...] dit que la couleur jaune ne représentait pas exactement le mulâtre ; que dans les sang-mêlés il y avait des nuances diverses : le jaune foncé, le jaune clair, le très clair, le brun, le très brun, et qu'il votait pour le drapeau noir d'une part et multicolore de l'autre. (T. Madiou, *Histoire d'Haïti* - *années 1843-1846,* 1904, pp. 67-68).

On sombrait dans le ridicule, et le drapeau bleu et rouge fut conservé. N'empêche que lorsque François Duvalier arriva au pouvoir, il fit adopter le drapeau noir et rouge. C'est d'ailleurs pratiquement la seule mesure prise par son gouvernement en faveur des masses noires lesquelles, à la chute de son fils Jean-Claude, exigèrent le retour au drapeau traditionnel.

Si la question de couleur et l'antagonisme entre Noirs et Mulâtres n'avait pas pris une importance si inquiétante, les généraux révolutionnaires Jeannot Jean-François et Antoine Pierre n'auraient pas décrété le 3 mai 1844 que, dans les régions sous leur contrôle : « Il n'y aura point de distinction dans l'épiderme ; celui ou ceux qu'on trouvera tenant des propos de ce genre seront arrêtés et jugés par les autorités compétentes » (T. Madiou, *idem,* p. 165). Et le président Jean-Louis Pierrot, que l'on [80] accusait de vouloir la perte des sangs-mêlés et la suprématie des Noirs, se verra forcé l'année suivante de promulger un décret selon lequel :

Tout individu quelconque qui se permettra des propos de couleur tendant à semer la division parmi les Haïtiens et à armer les citoyens les uns contre les autres, sera arrêté, déposé dans les prisons et livré aux tribunaux, pour être jugé conformément aux lois. (T. Madiou, *idem,* p. 375).

Mais il n'est guère possible de légiférer la tolérance et la fraternité, et futile de les prêcher, comme le président Antoine Simon qui ne dut pas faire plaisir à tout le monde en déclarant en 1909 :

Nous sommes tous, Messieurs, des enfants d'une même race. Nous appartenons tous à la race noire, il ne doit pas exister entre nous de distinctions. Vouloir nous diviser, sur une question de nuances, c'est s'attaquer à la volonté divine. (Anon., *Réception au palais, 9* novembre 1909).

La faction noire des classes dominantes a pris le pouvoir à plusieurs reprises depuis la chute de Boyer, et s'est parfois cruellement vengée des déboires subis aux mains des Mulâtres. Pendant les émeutes des 22 et 23 septembre 1883, par exemple, la foule pourchassa les mulâtres aux cris de : *A ba zoranj su, viv blacking !* (A bas les oranges pourries, vive le cirage !), qui évoquent clairement les nuances épidermiques (Ph. Thoby-Marcelin, *L'Illusion raciste,* 1946). Le ressentiment des Noirs envers les Mulâtres ne s'est guère dissipé avec le temps. Joseph Baguidy, l'un des théoriciens du noirisme duvaliériste, explique que :

L'Indépendance acquise, le mulâtre haïtien extériorisera ses véritables sentiments qui n'étaient que momentanément refoulés à l'égard de son frère noir, le compagnon de toutes les batailles. Son comportement révélera qu'il n'avait aidé à combattre l'oppresseur, non point pour vivre dans l'union et la fraternité jurées, mais tout simplement pour le remplacer, en déployant tout le long de l'histoire, de 1804 à nos jours, des efforts désespérés et calculés pour maintenir dans un esclavage scientifiquement organisé, dans la honte, la misère et l'ignorance la masse noire, le principal ouvrier de la libération nationale. *{Esquisse de sociologie haïtienne,* 1946, pp. 10-11).

[81]

Une fois au pouvoir, les noiristes de Duvalier n'hésiteront d'ailleurs pas à exploiter et à opprimer — autant et plus que tous leurs prédécesseurs — cette masse noire dont ils s'étaient érigés en défenseurs. Il ne faudrait d'ailleurs pas identifier ressentiment contre les Mulâtres et duvaliérisme. Il peut se manifester avec tout autant de violence chez un opposant comme Astrel Roland :

En Haïti, le blanc étant presqu'inexistant, le mulâtre qui, en fait, a une origine quelque peu différente du véritable noir, se croit au-dessus de lui, s'imagine qu'il est un privilégié, profite des moindres occasions pour exhiber sa prétendue supériorité. *(Le Naufrage d'une nation,* 1986, p. 340).

L'existence du préjugé de couleur est particulièrement embarassante pour la première république noire, dont le plus beau titre de gloire est précisément d'avoir vaincu le racisme blanc, et qui s'est toujours voulu la terre promise de tous les Noirs opprimés. Aussi n'est-il pas étonnant de voir certains apologistes du pays la nier carrément. Hannibal Price, entre autres : « L'esclavage est aboli partout, le préjugé de couleur ne l'est entièrement nulle part, hors le territoire de la République noire » *(De la réhabilitation.*.., 1900, p. 142). Il est vrai que Price s'adressait avant tout aux lecteurs étrangers. Clovis Kernisan est moins catégorique :

Ceux qui ont voyagé hors du pays et ont eu l'occasion de comparer doivent nous rendre cette justice que si le mal existe encore dans la société, dans le peuple haïtien, il n'y existe que sporadiquement et est obligé de se masquer et de se cacher. *(La Vérité ou la mort,* 1933, p. 10).

Les Haïtiens ont parfaitement raison de rappeler que le préjugé de couleur est une invention des Blancs, qui leur ont légué le virus du racisme avant de quitter l'île. Ils font en particulier valoir qu'au temps de la colonie le critère de couleur transcendait même le status légal, de façon qu'il aurait par exemple été impensable pour un Noir libre de posséder un esclave mulâtre. Certains ont prétendu que si les Haïtiens ne se sont pas débarassés du préjugé après l'indépendance, c'est parce que les Blancs qui venaient au pays, diplomates, industriels ou commerçants se chargeaient de le raviver : « Ce sont eux qui flattent le mulâtre, essayant de lui faire croire qu'il est supérieur au noir et ce sont encore eux qui excitent le noir contre le mulâtre », écrit le chroniqueur du *Moment* le 1er juin 1904. Une forme encore plus virulente de la maladie a pénétré [82] plus tard en Haïti, avec les Blancs une fois de plus. Dans *Le Choc en retour* (1948) de Jean-Baptiste Cinéas, un personnage évoque l'éventualité d'une occupation par les Nord-Américains :

Le plus grand malheur c'est qu'ils nous auront inoculé leur criminel et stupide préjugé [...] le préjugé de couleur sous sa forme la plus suicidaire. Dieu nous préserve de cette catastrophe ! (p. 157).

Le roman ayant paru quatorze ans après la fin de l'occupation, la leçon est claire : si le préjugé existe, c'est qu'il a été inculqué par les Américains. Bref, certains ont cru peut-être se dédouaner en affirmant avec Hannibal Price que :

Le nègre et le mulâtre en Haïti se débattent en effet sur un *malentendu* dont l'origine remonte à un calcul machiavélique du blanc, et *que le blanc s'ingénie à perpétuer chez nous.* [...] Le préjugé de couleur est l'œuvre du blanc. Quelque forme que revête ce préjugé, quelque bizarre que soient ses hiérarchies, c'est l'œuvre du blanc, froidement imaginée, volontairement appliquée par le blanc à son profit et pour son bien-être exclusif. *(*[*De la réhabilitation*](http://classiques.uqac.ca/classiques/price_hannibal/rehabilitation_race_noire_haiti/rehabilitation_race_noire_haiti.html) *..., 1900,* pp. 635 et 640).

Ceux qui ont nié l'existence du problème, qui en ont minimisé l'importance ou qui en ont rejeté l'entière responsabilité sur les étrangers sont cependant rares. La majorité des intellectuels reconnaissent son existence, n'y cherchent pas d'excuse, et le considèrent comme l'un des problèmes fondamentaux du pays. Anthony Lespès constate que les tensions entre Noirs et Mulâtres au sein des classes dirigeantes persistent à travers toute l'histoire d'Haïti et débouchent parfois sur la violence :

[Le préjugé de couleur] a cheminé étroitement à travers notre histoire de peuple, vivant tantôt à l'état latent, et tantôt éclatant à la surface avec une impétuosité extraordinaire ». *(La Nation,* 1er août 1946).

Lespès, porte-parole de la gauche haïtienne, est sur ce point d'accord avec son adversaire politique Kléber Georges-Jacob, théoricien du noirisme duvaliériste et l'un des fondateurs des *Griots,* selon qui :

Le préjugé de couleur a été le facteur primordial de nos malheurs d'antan, il est responsable de nos misères contemporaines [83] comme il sera l'artisan de notre perte si d'ores et déjà nous ne songeons aux mesures prophylactiques à prendre contre la propagation de son virus au sein de notre société. *(L'Ethnie haïtienne,* 1941, p. vii).

Quarante ans plus tard, avant d'analyser avec beaucoup de finesse son rôle dans l'histoire de la république et sa manipulation par les classes dirigeantes, Michel-Rolph Trouillot écrit : « Le préjugé de couleur existe en Haïti. Il est important » *(Les Racines historiques...,* 1986, p. 122). Et l'on n'a pas attendu l'époque contemporaine pour faire cette constatation. Ainsi Salomon Jeune en 1861, qui fut ministre de Soulouque lorsqu'il se défend d'avoir participé aux persécutions dont les Mulâtres furent victimes : « ... je n'écris pas pour diviser le nègre et le mulâtre ; ils ne le sont que trop déjà » *(Une défense,* p. vi) ; ou Roche Grellier en 1891 : « Ce malheureux préjugé de couleur [...], qui pourrait affirmer qu'il n'est pas encore un des principaux facteurs dans les difficultés et les luttes actuelles ? » *(Haïti,* p. 22) ; ou l'anonyme qui constate en 1910 dans *Le Préjugé de couleur :* « La question de couleur, ce mal affreux qui nous divise depuis trop longtemps est de nouveau à l'ordre du jour ». On pourrait accumuler les exemples. À tel point qu'aux yeux d'Alcius Charmant, il ne fait aucun doute que :

le préjugé de couleur, cette aristocratie de la peau est un mal inné chez l'Haïtien ; il est, pour ainsi dire, dans son sang, dans sa vie même ; il éclate partout dans son histoire. *(Haïti vivra-t-elle ?,* 1905, p. xxiii).

Ce n'est pas par hasard que le premier roman jamais écrit par un Haïtien, *Stella,* (1859) d'Emeric Bergeaud, sorte de récit allégorique de la naissance d'Haïti, a pour protagonistes deux demi-frères, un Noir et un Mulâtre, qui portent les noms symboliques de Romulus et Rémus. Ils incarnent les deux groupes ethniques qui luttèrent côte à côte pour l'indépendance d'Haïti. Comme les fils de la louve, ils ont fondé une nation, et leur guerre fratricide — qui reflète celle qui opposa Toussaint à Rigaud — précéda la création d'Haïti comme celle qui opposa Romulus à Rémus a précédé celle de Rome. La leçon est claire et explicite : Bergeaud rappelle à ses compatriotes que les deux couleurs du drapeau haïtien symbolisent les deux couleurs qui s'unirent pour créer le pays, et que sa devise « L'Union fait la force » n'a pas été choisie au hasard. Haïti n'ira de l'avant que si ses fils noirs et mulâtres [84] fraternisent ; leur antagonisme, par contre, fera le malheur du pays. Bergeaud écrivait d'ailleurs en connaissance de cause : mulâtre de l'élite persécutée par Faustin Soulouque, c'est de son exil à Saint-Thomas que le romancier composa *Stella,* et il mourut sans avoir revu sa patrie.

Pendant longtemps, il fallut un certain courage aux intellectuels pour soulever ouvertement le problème du préjugé de couleur. On comprend aisément qu'au sein des classes dirigeantes haïtiennes la question soit de nature à agraver les tensions internes et à provoquer, sur le plan personnel, de graves conflits. Aussi

il y a toujours eu, dans toutes les classes de la société haïtienne, comme un mot d'ordre [...] pour ne pas parler, en public, de ce secret universel [...]. Devant celui qui veut l'examiner en dehors du cercle de ses plus intimes, les nègres, les mulâtres et les griffes se voilent la face, profèrent à l'unisson, des imprécations contre l'audacieux, le traitent d'« ennemi de la famille haïtienne ». (E. Edouard, *Essai...,* 1890, pp. 97-98).

Mais, toujours selon Emmanuel Edouard, tout le monde connaît l'importance fondamentale de la question de couleur dans l'histoire d'Haïti, et c'est ce qui explique que « cette histoire n'a jamais pu être enseignée dans les écoles d'Haïti, les raisons des événements étant considérées comme inexposables » *(idem,* p. 99). Si par hasard on évoquait en société le préjugé de couleur, c'était pour affirmer bien haut qu'il n'existait pas. Cela, d'après Salomon Jeune, aussi bien chez les Noirs que chez les Mulâtres :

Le mulâtre ment au nègre quand il lui dit : « il n'existe pas de préjugé de couleur parmi nous ; nous vivons dans la plus parfaite union ; ce sont des ambitieux, des faiseurs de discorde que ceux-là qui soutiennent le contraire. » A son tour le nègre ment quand il lui répond : « Oui, frère, vous dites vrai. » Ils ne croient ni l'un ni l'autre à ce qu'ils se disent ; ils savent qu'ils se trompent réciproquement. Le préjugé de couleur déborde par tous les pores de notre société. *(Une défense,* 1861, pp. 86-87).

Pour Lorimer Denis et François Duvalier la situation n'avait pas changé un demi-siècle plus tard :

En Haïti dès qu'on envisage les aspects du problème des classes on fait figure de pêcheur en eau trouble [car...] c'est en [85] quelque sorte vouloir réveiller la vieille querelle des noirs et des jaunes.

Voilà pourquoi, toujours selon Denis et Duvalier, la question est « taboue », et que l'on peut parfaitement lui appliquer la formule : « Pensez-y toujours, mais n'en parlez jamais » *(Le Problème des classes,* 1948, pp. x-xi). Étant donné l'abondance de textes qui démontrent qu'on en parle au contraire inlassablement, ce genre d'affirmation laisse d'ailleurs quelque peu perplexe. Peut-être est-ce uniquement aux conversations mondaines et aux séminaires universitaires — et non pas aux articles et aux livres — que René A. Saint-Louis se réfère lorsqu'il écrit en 1970 :

[la question du préjugé de couleur] n'a jamais été soulevée ouvertement et objectivement, d'où la difficulté à y porter remède. Elle demeure un sujet tabou dont on parle en famille ou entre intimes, jamais avec des étrangers qu'ils soient Noirs ou Blancs. Même quand on évoque le préjugé de race en Amérique du Nord ou en Afrique du Sud, l'Haïtien, qu'il soit Métis ou Noir, nie l'existence de ce problème dans son pays. *(La Présociologie haïtienne,* p. 114).

Aux époques de tension, les mots même de Noir et de Mulâtre semblent lourds de menace, et l'on préfère les remplacer par des euphémismes. Ainsi par exemple Léon Audain, lorsqu'il compare les « mauvais » présidents, qu'il appelle des « agriculteurs », aux « bons », qu'il appelle des « hommes de culture » :

On a essayé en maintes circonstances de mettre l'agriculteur (Soulouque, Antoine Simon etc.) à la direction du pays. Personne ne contestera que ces essais aient été déplorables. Admirez au contraire le changement presque magique qui s'est produit dès qu'un homme de culture a été porté au pouvoir. *(EtzerVilaire,* 1912).

Le jeu de mots n'est pas du meilleur goût, mais tout le monde comprenait que par « cultivateurs » il fallait entendre les Noirs, et par « hommes de culture » les Mulâtres. De même, d'après Arthur Bowler :

Quand ils parlent de majorité et de minorité, soit en bien, soit en mal, certains individus, chez nous, voient deux classes d'hommes : l'une composée exclusivement de Noirs et l'autre [86] comprenant, aussi exclusivement, les Mulâtres. Majorité, Noirs ; minorité, Mulâtres. *(Haïti en Europe,* 1892).

Bowler fait ici allusion aux deux partis politiques qui se disputèrent le pouvoir entre 1870 et l'occupation américaine, le parti libéral et le parti national. Tous les analystes s'accordent à conclure que les différences idéologiques entre ces partis étaient négligeables, et qu'il s'agissait en fait de deux groupes dont l'objectif principal était la conquête du pouvoir et des prébendes auxquelles il donnait accès. Leurs slogans respectifs trahissent cependant ce qui les séparait : le parti national réclamait le pouvoir « au plus grand nombre » (et personne n'ignorait que la majorité des Haïtiens étaient noirs), tandis que le parti libéral réclamait le pouvoir « aux plus compétents », (et tout le monde comprenait que l'on voulait dire la minorité mulâtre, généralement plus aisée, et donc mieux éduquée). A tel point que : « La majorité du peuple haïtien étant noire, on se figure que quiconque parle en faveur des masses fait la guerre aux hommes de couleur » (C. Jérémie, *l'Effort,* 1905, p. 195). Bien que « parti national signifie parti noir, et parti libéral parti mulâtre » (E. Morpeau, *Haïti...,* 1915, p. 14), des Noirs, parfois par conviction, parfois par opportunisme, se rangèrent sous la bannière des libéraux, et des Mulâtres s'inscrivirent au parti national. Et depuis Dessalines jusqu'à nos jours la tradition a toujours voulu qu'un gouvernement noir compte un ou deux ministres mulâtres, et réciproquement. Le président Salomon le savait par expérience : « De même qu'un gouvernement exclusivement composé de noirs est impossible en Haïti, de même aussi un gouvernement exclusivement composé de mulâtres » (cité par F. Marcelin, *Patrie,* 1882). C'est pour avoir oublié ce principe fondamental que le président Élie Lescot (1941-1947) fut renversé par une révolution « noiriste » qui porta Dumarsais Estimé au pouvoir. Etienne Charlier se fît l'interprète de la rancœur des Noirs, que Lescot avait systématiquement écartés du pouvoir, tandis que les cercles mulâtres ne prenaient même plus la peine de cacher qu'ils étaient rigoureusement fermés aux personnes de phénotype indésirable :

Le gouvernement déchu [...] a mulâtrisé l'Administration ; il a mulâtrisé le cadre diplomatique ; il a mulâtrisé le Gouvernement. C'est ainsi qu'on a vu de petits mulâtres imbéciles, sans aucune préparation, siéger dans les assemblées internationales les plus importantes, que l'élément noir a été systématiquement [87] écarté de tous les postes diplomatiques. *(La Question sociale,* 1946).

Pour Roger Dorsinville, la question de couleur est une guerre qui, sur le plan social, se manifeste chez les Mulâtres par

des gestes, des mots, des regards. Elle est visible dans le resserrement des cercles de famille, dans le jeu souple des alliances, dans le groupement par « semblables ». *(Lettre aux hommes clairs,* 1946).

Et voilà pourquoi, toujours d'après Charlier « il faudra longtemps pour débarasser la question sociale de son contenu épidermique ».

La répartition habituellement tolérée et même encouragée des postes et bénéfices de la fonction publique entre un majorité mulâtre et une minorité noire, ou vice-versa, risquait de faire crier à la trahison dans les moments de crise. Ainsi, selon *L'Avant Garde* du 15 juin 1882, Hannibal Price, Mulâtre libéral qui avait dû s'exiler à la Jamaïque pour fuir les persécutions du président noir Salomon et de son parti national, aurait envoyé une lettre d'injures à un autre Mulâtre, l'économiste et romancier Frédéric Marcelin, lequel avait accepté de servir le gouvernement. Price serait allé jusqu'à écrire :

Vous êtes une franche canaille parce que, mulâtre, vous servez un gouvernement de nègres. Inutile de vous dire que vous n'aimez pas les nègres, vous ne pouvez pas les aimer. Vous les flattez parce qu'aujourd'hui ils vous nourrissent et vous engraissent. [...] Mulâtre, je suis sûr que vous avez les nègres en horreur autant que moi.

Que Price ait écrit ou non ces injures (et le journal gouvernemental précise qu'il donne « à peu près la substance » de ce que contenait la lettre de ce « mulâtre mal blanchi »), n'est pas la question. Le grave est que tout se passe comme si, d'un côté et de l'autre du clivage de couleur, il était admis que ce genre d'invectives racistes puisse exprimer non pas l'obsession pathologique d'un individu, mais bien l'opinion généralement admise d'une communauté. Pour être rare, ce genre de textes n'en démontre pas moins qu'à des moments de crise politique le *gentleman's agreement* risque de ne plus tenir, et les euphémismes de se transformer en grossièretés. Autrement dit, comme le remarque Leslie Manigat :

[88]

Chaque conjoncture de crise grave dans une compétition ouverte a vu rejaillir la question de couleur : 1800, 1806, 1821, 1843, 1879, 1946, 1957. Ce n'est pas par hasard. *(Ethnicité, nationalisme et politique,* 1975, p. 29).

Si la grande majorité des intellectuels haïtiens reconnaissent et dénoncent l'existence du préjugé de couleur, leur opinion diffère en ce qui concerne sa spécificité en Haïti et son rôle dans la structuration sociale du pays.

Déjà les adjectifs « noir » et surtout « mulâtre » sont en effet d'une grande imprécision. Le terme « mulâtre », dont se réclament aujourd'hui entre huit et douze pour cent de la population, avait été réservé à l'origine à la progéniture de deux personnes, l'une blanche et l'autre noire. Il fallut ensuite s'efforcer d'identifier l'énorme variété de combinaisons résultant, au fil des générations, des différents dosages de « sang » noir et de « sang » blanc. Moreau de Saint Méry et les colons français avaient élaboré une typologie délirante qui intéressait cent huit combinaison possibles. Les Haïtiens héritèrent de la nomenclature coloniale, qui distinguait entre beaucoup d'autres le « quarteron » du « métif », le « sacatra » du « marabou » et le « griffe » du « mamelouque », et l'enrichirent considérablement. Les enquêtes de Micheline Labelle ont recensé plusieurs centaines de termes utilisés, par les différentes classes sociales et dans les différentes régions du pays, pour décrire l'apparence physique en fonction de la pigmentation, de la qualité du cheveu et de la morphologie des traits *{Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti,* 1978). Avant même que les biologistes ne nous aient appris que la notion de race telle qu'elle est couramment appliquée aux humains n'a aucune valeur scientifique, le romancier Justin Lhérisson satirisait cette obsession taxonomique en créant Eliézer Pitite-Caille, impénitent trousseur de jupons dont les soixante-neuf enfants « étaient de toutes les nuances : *nègres francs, nègres rouges, chabins, tacté-codinde, griffes, mulâtres, sacatras, marabouts, tchiam-pourras,* etc. » *{La Famille des Pitite-Caille,* 1905, p. 17).

Les lois de la génétique étant ce qu'elle sont, il n'est pas toujours évident qu'un individu donné ait un Blanc dans son ascendance. Mais il est parfaitement possible au descendant apparemment noir d'une famille connue pour avoir jadis été métisse d'être encore rangé dans le groupe des Mulâtres. C'est dire que la valeur sémantique des adjectifs « noir » et « mulâtre » ne renvoie pas uniquement à l'apparence physique.

[89]

Déjà aux temps de la colonie, le terme « mulâtre » en vint à être confondu avec celui « d'affranchi », puisque la grande majorité des affranchis étaient de sang mêlé ; aussi, par extension, l'appliqua-t-on aux affranchis noirs également. Après l'indépendance, le terme continua de désigner génériquement ceux « qui avaient du sang blanc dans les veines », et qui formaient la nouvelle classe sociale supérieure... à laquelle étaient intégrés des descendants d'affranchis et de chefs militaires noirs. On eut donc cette fois tendance à confondre « mulâtre » et « aristocrate » (ou, comme on dit longtemps « élite », et depuis quelque temps « bourgeois »). En d'autres termes, tout comme au temps de la colonie, le terme « mulâtre » peut se rapporter soit à l'apparence physique soit à l'appartenance sociale. Il est par exemple significatif que l'on ne mentionne pratiquement jamais les paysans mulâtres pauvres, relativement nombreux dans la péninsule du sud : il ne suffît pas d'être phénotypiquement mulâtre pour jouir du prestige attaché à cette nuance épidermique, il faut aussi l'être socialement. C'est en l'occurence Lorimer Denis et François Duvalier qui ont clairement - une fois n'est pas coutume - énoncé le problème : « ... chez nous, sur le problème des classes [...] s'est greffé le préjugé de couleur » *{Le Problème des classes,* 1948, p. x). On peut dire de manière générale qu'à mesure que l'on s'élève dans l'échelle sociale, l'élément mulâtre de la population augmente. La presque totalité du paysannat et du prolétariat urbain sont noirs ; la grande majorité des petite et moyenne « classes moyennes » aussi ; on compte par contre nombre de Mulâtres dans la haute « classe moyenne », et ils sont la majorité dans les différentes strates de l'aristocratie. Bref :

...déchiffrer le schéma sociologique d'Haïti c'est dresser du même coup le panorama anthropologique du pays, tant la stratification sociale peut suivre la différenciation épidermique. (J. Montalvo-Despeignes, *Le Droit informel haïtien,* 1976, p. 9).

En ce qui concerne la mobilité sociale, par conséquent :

Le passage du champ noir au champ mulâtre double presque toujours une promotion économique. De même, le passage du champ « clair » au champ « noir » est, presque toujours, l'indice d'une tombée. (M.-R. Trouillot, *Les Racines historiques...,* 1986, p. 133).

[90]

Nous avons vu certains analystes haïtiens donner le préjugé de couleur, hérité des colons blancs qui avaient intérêt à l'appliquer puis à le transmettre, pour une aberration psychologique, pour une maladie, un microbe, un virus. Dans cette optique, ils pensent volontiers que si la culture haïtienne offre un milieu particulièrement propice au développement du virus c'est à cause des éléments disparates français et africains qui s'affrontent au sein de la collectivité comme dans l'âme de l'individu. En le dénonçant, en expliquant ce qu'il a d'immoral, de stupide et de délétère pour le pays, ces analystes semblaient espérer que cela suffirait à le conjurer. Dès 1843 Vertus Frédérique, « citoyen noir » rappelle dans *Le Manifeste* du 17 septembre que les Noirs et les Jaunes d'Haïti n'ont qu'un ennemi commun, les Blancs et ajoute : « Je crie infamie contre les Haytiens, quelle que soit leur couleur, qui rêvent à un préjugé si absurde et veulent descendre si bas ». A la suite de l'auteur de *Stella,* nombreux sont ceux qui ont prêché la reconciliation et la concorde à leurs compatriotes, sans proposer d'autre explication à la persistance du phénomène que le snobisme de l'élite, ni d'autre stratégie pour l'enrayer qu'une hypothétique conversion collective. Ainsi Joseph Baguidy, qui écrit dans son *Esquisse de sociologie haïtienne* (1946) :

La question sociale est donc d'ordre sentimental et métaphysique. La raison n'y peut rien. Seul le temps qui amène la sagesse, et la bonne foi qui ordinairement arrange toute chose, un jour, peut-être, peuvent changer la face des choses (p. 26).

Si « la question sociale » est l'euphémisme que l'on emploie volontiers pour désigner le préjugé de couleur,

c'est que sans être LA question sociale haïtienne, la question de couleur en a été une des composantes les plus explosives et donc des plus importantes. (L. Manigat, *Ethnicité, nationalisme et politique,* 1975, p. 29).

Pour d'autres analystes, loin d'être une maladie de l'âme, le préjugé de couleur est simplement le reflet exact de l'inégalité des fortunes. La chose est pour eux simple : qui dit mulâtre dit riche, qui dit noir dit pauvre. Ils se complaisent à citer le dicton créole, attribué à Jean-Jacques Acpau, l'un des chefs de la révolte populiste des *piquets* en 1843 : *Nèg rich se milat, milat pàv se nèg.* Daniel Heurtelou est catégorique :

[91]

En somme, la situation réelle, dans notre pays, est celle-ci - pour ceux qui sont de bonne foi - c'est que le seul préjugé qui existe, c'est celui de la situation financière. De quelque couleur que vous soyez, noir, mulâtre ou quarteron, il s'agit, pour plaire à n'importe qui X ou Y et réussir envers et contre tous, d'avoir de l'argent. *(Notes et réflexions,* 1934).

Les choses sont évidemment beaucoup moins simples. Charles Moravia, dans *Le Préjugé de couleur en Haïti,* cite une autre version du dicton d'Acaau : *Mulat sott se nèg, nèg léspri se mulat.* Le mot créole *sott* voulant dire « ignorant » et le mot *léspri* « éduqué », entendons qu'avoir de l'argent ne suffit pas pour être considéré mulâtre, il faut aussi avoir été éduqué. La question de couleur serait ainsi autant une question de culture qu'une question de revenus.

Pour les analystes marxistes, la question de la couleur ne saurait être en Haïti qu'un épiphénomène de la lutte des classes. Dans *Préjugé de couleur et lutte de classes,* Jacques Roumain écrit :

Le préjugé de couleur est une réalité qu'il est vain de vouloir escamoter. Et c'est du jésuitisme que de paraitre le considérer comme un problème d'ordre moral. [...] Le Parti Communiste Haïtien considère le problème du préjugé de couleur comme étant d'une importance exceptionnelle, parce qu'il est le masque sous lequel politiciens noirs et politiciens mulâtres voudraient escamoter la lutte de classes. [...] « La couleur n'est rien, la classe est tout » (pp. v-vi).

Un demi-siècle plus tard, René Depestre donne à peu près la même explication :

Dans le cas d'Haïti, la question de couleur, loin d'être le facteur déterminant de l'évolution de la société haïtienne, n'a été que la forme mystificatrice qui, dans la conscience des deux aristocraties rivales, servit à dissimuler les intérêts et les mobiles réels de la lutte des classes *(Bonjour et adieu à la négritude,* 1980, pp. 53-54).

Tout se passe en somme, selon Jean Luc (Yves Montas), comme si la question de couleur était une énorme tromperie élaborée par la classe dominante pour mieux asservir les paysans et les prolétaires :

[92]

En donnant aux conflits sociaux pour objet la conquête du pouvoir politique et le maintien du système économique actuel, la question de couleur détourne le prolétariat et la paysannerie de la lutte pour ses revendications propres. *(Structures économiques...,* 1976, p. 112).

S'il est dans l'ensemble exact que les masses sont noires et que le préjugé de couleur, souvent intériorisé par ses victimes mêmes, est utilisé dans une stratégie de domination et de répression, il reste que le préjugé fonctionne de façon tout aussi féroce au sein de la classe dirigeante, et oppose les deux groupes socio-épidermiques dont elle se compose. C'est ce que rappelle à Roumain le chroniqueur anonyme du *Papyrus* à propos de « Préjugé de couleur et lutte de classe ». Il ne faut selon lui pas oublier que

l'opposition existe non seulement entre bourgeois et prolétaires, mais entre gens de même classe, et qu'elle revêt dans ce dernier cas une acuité qu'elle ne connaît pas ailleurs.

Ce serait donc au premier chef cette classe politique que le préjugé intéresserait, les masses haïtiennes n'ayant de toute façon jamais eu voix au chapitre ... sauf à la rigueur lorsqu'elles ont été mobilisées par une faction de la classe dirigeante le temps de menacer ou de renverser une faction ennemie de cette même classe. En d'autres termes :

La question de couleur en définitive ne joue DANS SES INCIDENCES SUR LA VIE ÉCONOMIQUE, qu'entre les petits-bourgeois, dans la lutte pour les fonctions publiques ou dans la vie professionnelle. (Jean Luc [Yves Montas], *Structures économiques...,* 1976, p. 34).

On a d'ailleurs prétendu que les masses se laissent rarement berner par les arguments coloristes, et que le préjugé de couleur est un phénomène urbain. Dans *La Question de couleur,* Gilbert explique :

Nos paysans [...] font en l'espèce preuve de plus de bon sens que nos citadins. Pour eux le bon gouvernement noir ou mulâtre est celui qui se révèle capable de maintenir l'ordre dans le pays permettant aux récoltes de mûrir en sécurité.

Quoi qu'il en soit, sans nier l'existence du préjugé, on a souvent essayer de le réduire au statuts d'arme politique, cyniquement utilisée par [93] des individus mal intentionnés. Dans l'éditorial de son journal, *Le Progrès,* Exilien Heurtelou explique le 8 décembre 1860 :

Le préjugé de couleur, c'est une duperie politique dont se servent quelques-uns pour satisfaire, au détriment de tous, leur soif d'ambition et de fortune. [...] Les ambitions mauvaises de la plupart des chefs qui nous ont gouvernés les ont portés, au lieu de s'appliquer à détruire, à effacer entièrement le préjugé qui nous immobilisait sur la route du Progrès, à le renforcer et à lui donner la plus grande consistance.

Trois quarts de siècle plus tard, son homonyme Daniel Heurtelou dit à peu près la même chose, en termes moins compassés :

Ce préjugé de couleur, en réalité, n'existe pas et n'a été en somme qu'un moyen pour les uns et les autres, dans les temps passés, de parvenir à cette mangeoire publique qu'est le pouvoir.

Selon les circonstances, le mulâtre imbécile et arriéré et le noir idiot et rétrograde encore qu'ils se soient crus intelligents, ont soulevé ce levier factice du préjugé de couleur. *(Notes et réflexions,* 1934).

Et c'est également l'opinion du chroniqueur anonyme qui explique, dans *Le Papyrus* du 21 avril 1934 :

Il suffit de jeter quelque peu les yeux sur notre histoire pour noter que la question de couleur n'a jamais pris naissance que lorsqu'un groupement noir a trouvé entre soi et le pouvoir suprême qu'il convoitait, une minorité de couleur installée dans la place ; ou lorsqu' ayant soi-même accédé au fauteuil, il s'est agi pour cet élément de défendre sa position contre la minorité de couleur cherchant à son tour de s'y installer.

*Le Papyrus* était l'organe de l'aristocratie, et l'on comprend fort bien que les Mulâtres, accusés de perpétuer le préjugé de la couleur, aient tendance à en minimiser la force et l'étendue. Les Mulâtres ont toujours été une minorité et souvent une minorité au pouvoir. Ils ne peuvent, par amour-propre, admettre ne devoir leurs privilèges qu'à leur seule coloration, comme le prétendent leurs adversaires ; leur intérêt est au contraire d'affirmer que le pouvoir doit revenir « aux plus capables » sans distinctions épidermiques. Roche Grellier dénonçait la manœuvre dès 1891 :

[94]

Ceux-là même qui affirment le plus haut que ce préjugé n'existe plus, que la question de couleur est devenue une chose indifférente, ne sont-ils pas ceux que l'on voit les plus ardents à réclamer pour une partie de la nation un certain droit de direction que justifieraient, suivant eux, des aptitudes plus grandes ? *(Études économiques sur Haïti...,* p. 115).

Voilà sans doute qui explique que les gouvernements mulâtres aient toujours cherché à se dédouaner en réservant un portefeuille ou deux à leurs alliés noirs.

Si la persistance du préjugé de la couleur est pour la plupart des intellectuels haïtiens sujet de honte et d'indignation - bien qu'il soit difficile, même à ceux qui le désirent sincèrement, de ne pas y sacrifier dans la pratique quotidienne - c'est dans le choix des conjoints que ses manifestations paraissent le plus choquantes et sont ressenties le plus cruellement.

Il faut d'abord rappeler que les canons de la beauté plastique en Haïti s'inspirent - pour ne pas dire qu'ils calquent - ceux de l'Occident ; si les traits et le teint qui se rapprochent de ceux des Européens sont considérés comme désirables, une physionomie africaine est par contre dévalorisée : le type mulâtre est considéré comme plus agréable aux yeux que le type noir. Un exemple entre mille : voici comment Maurice Tlech (Thomas Lechaud) décrit en 1911 dans *Ti Léya* une petite mulâtresse vendeuse de fruits entourée de « sa négraille », c'est-à-dire de « trois négrillons » ses domestiques :

La peau de Ti Léya avait cette carnation d'ambre clair d'une orange près de mûrir et diaphanéisée d'aube [...] et le vertige vous prenait quand elle vous regardait de ses yeux couleur d'eau de mer. [...] Les moricauds décapitaient des noix de coco et les tendaient aux acheteurs dans un écarquillement de leurs yeux blancs, dans un sourire béat de leurs faces simiesques.

Le plus triste bien sûr est que pour être insensés, ces jugements de valeur esthétique n'en sont pas moins intériorisés par ceux-là même qui en sont les victimes. Stéphen Alexis affirme que : « Toute la tendance de l'Haïtien de l'élite c'est de sortir de sa race originelle, de l'abolir en lui [...] par des onguents, des poudres et des fers à repasser les cheveux » *(Examen de conscience,* 1937). Dans sa « chronique romancée » *La Relève de Charlemagne* (1984) Alix Mathon évoque la négresse Elzie, [95] dont la rivale pour les faveurs d'un jeune docteur noir est une Mulâtresse :

Elzie s'était mise à détailler l'image que reflétait son miroir, d'une femme noire au front fuyant, aux lèvres épaisses, aux cheveux crépus, au nez épaté. L'inventaire la désola. [...] Elle se savait d'avance vaincue, dans une compétition où l'arbitre avait pour canon de beauté celui de la race blanche : seul critère qui s'imposait à Jacques par sa formation et son éducation esthétique (p. 93).

C'est en partie dans cette optique que s'explique la préférence accordée aux femmes claires par les hommes haïtiens, qu'ils soient noirs ou mulâtres, et aux hommes clairs par toutes les Haïtiennes. Et, comme la plupart des écrivains et des essayistes appartiennent au sexe masculin, on trouve exprimé bien plus souvent le ressentiment d'un homme dédaigné par une femme pour excès de mélanine que l'inverse.

Mais les préférences esthétiques ne sont bien entendu jamais gratuites et surtout pas en ce qui concerne le problème qui nous intéresse. Si, pour des raisons historiques, le phénotype mulâtre est pratiquement devenu synonyme tant de pouvoir politique et économique que de prestige social, chacun s'efforcera évidemment de s'en approcher. Autrement dit, comme l'explique le général Gérard Constant, ancien chef d'état-major de Duvalier : « On identifie tout mulâtre à la classe bourgeoise. Et tout bourgeois, pour se sentir vraiment bourgeois, doit être clair » (cité par M. Soukar, *Un général parle,* 1986, p. 15). Il n'est donc pas étonnant que :

La fuite de la couleur noire, consciente ou inconsciente, accroît l'attraction vers *plus clair que soi* et multiplie les mariages destinés à *améliorer la race,* selon une expression tristement courante en Haïti ! A la limite, l'idéal devient logiquement le mariage interracial... (L. Manigat, *Ethnicité, nationalisme et politique,* 1975, p. 23).

C'est en contractant des mariages endogamiques et en se choisissant des conjoints étrangers que la petite minorité mulâtre a réussi depuis 1804 à ne pas se fondre dans la grande majorité noire. L'ambition des jeunes filles haïtiennes, encouragées par leurs parents, de trouver un mari blanc au cours d'un voyage outre-Atlantique ou parmi les célibataires européens qui se trouvent en Haïti a toujours été attestée et [96] critiquée. Dès 1894, le chroniqueur qui signe « Blanc Pays » s'indigne dans *Impudence :*

Telles mères, telles filles ! Les leçons que reçoit la progéniture portent vite leur fruit et, renégates à leur tour, vous voyez ces demoiselles user de tous les artifices de leur sexe pour encager le merle « blanc ». Ecoutez l'édifiante conversation de ces effrénées blancophiles. Neuf fois sur dix, il est question entre elles d'un *p'tit blanc* quelconque qu'on rêve de fourrer dans la *macoute* [[8]](#footnote-8) matrimoniale.

En 1900, dans la vignette anonyme *La Question d'esthétique,* deux camarades discutent l'avenir de leur ami commun Charles, qui désire épouser une demoiselle Leverdier. Comme Charles est noir le mariage ne se fera pas, car :

La famille Leverdier veut l'amélioration de la race par le croisement. Or, comme Mlle Marcelle Leverdier est presqu'une quarteronne, elle voudrait avoir de petits blancs. Elle aurait honte de ses propres enfants, si jamais elle épousait notre ami Charles !

Dans *L'Essor quotidien* du 17 mars 1920, Henri Adam Michel constate que les jeunes filles de la bonne société ne rêvent que « d'améliorer la race » et sont prêtes à convoler avec le premier Blanc venu, même si sa pigmentation est son unique qualité :

Ce ne sont plus des mariages d'amour, ce sont des affaires ; on « achète un blanc », parfois très cher ! Soyez le bienvenu, beau épouseur, quelle que soit votre nationalité, la langue n'est pas un obstacle !

Dans la réjouissante nouvelle « Li Blanc ! », de son recueil *Mon Petit Kodak* (1916), André Chevallier raconte que

La bonne madame Fouillopot aimait le « Blanc » : elle en raffolait ! Elle ne portait que du blanc, malgré son âge ; dans le poulet, elle ne mangeait que du blanc. Elle se poudrerizait au point que, de brune qu'elle était, elle devenait blanche. Aussi pour ses deux filles elle avait juré de ne les marier qu'à des blancs, [...] pour l'amélioration de la « race » (p. 10).

[97]

Si Chevallier se moque, Maurice Casséus est moins indulgent :

tous, tant que vous êtes ici, vous ne rêvez pour vos filles que d'un petit blanc du dernier bateau [...]. Suffit qu'il soit blanc pour que vous, vos filles et vos femmes tombent en pâmoison, suffit qu'il soit blanc pour que du coup toutes les connaissances lui soient acquises [...], suffit qu'il soit blanc pour que tous les obstacles disparaissent devant lui comme par enchantement. Et avec ça vous avez la prétention d'être les premiers nègres du monde ! *(Viejo,* 1935, pp. 114-115).

Un dernier témoignage, plus récent, semble indiquer que les choses n'ont pas radicalement changé de nos jours. Nadine Magloire écrit en 1968, dans *Le Mal de vivre :*

Un blanc, c'est un gibier très recherché des filles d'ici. D'abord, parce que, généralement, il n'est pas fauché. Et puis, quand on épouse un blanc, ça vous donne du prestige aux yeux des autres et, surtout, on « améliore la race » (p. 79).

Inutile de multiplier les exemples, mais pas de remarquer que ce sont exclusivement les femmes que l'on accuse de préjugé de couleur, de blancophilie inconsidérée, voire de trahison raciale. Je n'ai trouvé aucun exemple de dénonciation des hommes haïtiens qui épousent des Blanches, bien que la chose soit fréquente dans l'aristocratie. Tout au plus ceci, chez Astrel Roland :

Mais le noir n'a pas moins de préjugés, car en détestant le mulâtre il montre, néanmoins, un goût marqué pour les mulâtresses dont il recherche l'alliance dans le but de « claircir » l'épiderme de sa progéniture. *(Le Naufrage d'une nation,* 1986, p. 340).

Et de même, ce sont généralement aux femmes que l'on reproche de mépriser un partenaire plus foncé qu'elles, tandis qu'il est rare que l'on critique un homme pour avoir choisi, à défaut d'une Blanche, une femme plus claire que lui, comme l'ont fait Price-Mars et les deux Duvalier, entre tant et tant d'autres. Car pratiquement le seul moyen de pénétrer dans l'aristocratie mulâtre est d'y trouver un conjoint, qui ne sera généralement accordé que si le prétendant (ou la prétendante) apporte une alliance ou une protection politique ou économique dans sa corbeille de mariage. En temps normal, d'après Montalvo-Despeignes :

[98]

« Une famille ne donne ses filles aux noirs de la « classe politique » que si vraiment elle se sent défaillir économiquement » *(Le Droit informel haïtien,* 1976, p. 18). Ces jeunes filles de la bonne société jouent en somme le même rôle de savonnettes à vilain que les demoiselles de noblesse pauvre sous l'Ancien Régime. Serge Corvington, dans *A l'auteur de la « Lettre aux hommes clairs »,* réponse au pamphlet « noiriste » de Roger Dorsinville, a beau jeu de faire malicieusement remarquer que :

Les cinq principaux candidats noirs actuels à la Présidence de la République se sont tous mariés avec bonheur à des femmes « claires », et parmi celles-ci, Ton distingue une dont la couleur des yeux rappelle de très près le bleu de notre ciel.

Et, bien entendu, il peut arriver aux garçons déjouer le même rôle, comme à ce Georges Larue, qui, dans le roman d'Hénock Trouillot *Chair, sang et trahison* (1947) épouse une riche héritière, « la douce brunette » Germaine Charles :

Georges eut honte, mais d'une seule chose : d'avoir eu à se montrer durant les cérémonies éclatantes du mariage avec sa femme, une noire, au public qu'il croyait ahuri de sa déchéance (p. 17).

Ce serait donc, d'après la plupart des analystes, par pur calcul, par simple souci de perpétuer son pouvoir ou pour redorer son blason que la « bourgeoisie » accepte parfois en son sein quelques membres des « classes moyennes ». Toujours selon Montalvo-Despeignes cette stratégie fut surtout mise en action avec la montée du noirisme d'Estimé d'abord, de François Duvalier ensuite :

Ayant dû médiatiser son emprise politique sur le pays ces dernières années, elle multiplie, modernise ses mécanismes de défense pour conserver ses privilèges séculaires. En donnant ses filles à la classe moyenne au pouvoir, ce qui hier pouvait être une profanation, elle espère contrarier tout processus de conjonction entre le tonus musculaire du prolétariat urbain et rural et les cerveaux pensants des classes moyennes (p. 12).

[99]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Deuxième partie

CROYANCES

[Retour à la table des matières](#tdm)

Qui dit « Haïti » pense « Vaudoux », c'est un fait devant lequel on doit se contenter d'émettre une vaine protestation*.*

Jean COMHAIRE, *Haïti Journal,* 28 janvier 1949.

- ... *tout génie tient le milieu entre ce qui est mortel et ce  
qui est divin.*

- *Et quel est, demandai-je, l'office de ces génies ?  
-D'être les messagers et les interprètes des hommes pour*

*les dieux et des dieux pour les hommes ; de porter aux dieux les prières et les offrandes des hommes, et de rapporter aux hommes les injonctions des dieux et les faveurs qu'obtiennent les sacrifices. [.*../ *C'est d'eux que procède toute la science de la divination, tout l'art sacerdotal des sacrifices, des initiations, des incantations, toute la magie et toute la goétie. Dieu ne se mêle pas avec l'homme, et c'est par l'entremise de ces génies que toute relation et tout colloque s'établissent, durant la veille ou durant le sommeil, entre les hommes et les dieux.*

PLATON, *Le Banquet,* trad. Mario Meunier,  
1947, pp. 132 et suiv.

[100]

[101]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 4

ORIGINES ET DÉVELOPPEMENT  
DU VODOU

[Retour à la table des matières](#tdm)

D'après la tradition rapportée par le Père Labat, le roi Louis XIII ne consentit à autoriser la traite et à permettre l'esclavage dans les colonies françaises que

parce qu'on lui remontra que c'était un moyen infaillible [...] pour inspirer le culte du vrai Dieu aux Africains, les retirer de l'idolâtrie, et les faire persévérer jusqu'à la mort dans la religion chrétienne, qu'on leur ferait embrasser. *(Nouveau voyage aux isles de l'Amérique,* 1722, II, p. 38).

Promulgué en 1685 par Louis XIV, le [*Code Noir*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030168016) prévoyait que « tous les esclaves, qui seront dans nos isles, seront baptisés & instruits dans la religion catholique, apostolique & romaine ». À l'article VI, le roi enjoignait en outre à tous ses sujets « de quelque qualité & condition qu'ils soient »,

d'observer les jours de dimanches & fêtes, qui sont gardés par nos sujets de la religion catholique, apostolique & romaine ; leur défendons de travailler, ni de faire travailler leurs esclaves auxdits jours, depuis l'heure de minuit jusqu'à l'autre minuit », (in E. Petit, *Traité sur le gouvernement des esclaves,* 1774,1, pp. 11-12).

Il était même conseillé aux capitaines négriers de commencer à catéchiser leur cargaison pendant la traversée. Chambon, par exemple, « Pour inspirer à ces malheureux Esclaves le respect dû à l'Etre suprême », recommande de leur faire faire « trois prières publiques chaque jour, l'une le matin, l'autre à midi, & la troisième le soir » *(Traité général du commerce de l'Amérique,* 1783, II, p. 407 [lère éd., 1764 (?)]).

D'une façon générale, il semble que les esclaves dominguois aient effectivement été baptisés et qu'ils aient eu accès à l'église ou à la chapelle les dimanches et jours de fête (si toutefois il y en avait une dans les environs). D'après le baron de Wimpffen, les choses se passaient de la façon suivante :

[102]

Quand on en a rassemblé un certain nombre, on les mène à l'église, sans qu'ils sachent où ils vont. Un prêtre les baptise sans qu'ils sachent ce qu'on leur fait, et les voilà chrétiens. *(Voyage à Saint-Domingue*..., 1797, 1, p. 174).

Guère pratiquants eux-mêmes, les colons considéraient qu'une christianisation rudimentaire, qui insisterait sur la résignation et le pardon des injures, facilitait l'adaptation des Africains au milieu colonial et les encourageait à la docilité. Pompée Valentin, ancien esclave devenu baron de Vastey et ministre du roi Henri-Christophe, témoigne que :

les prêtres étaient autant d'instrumens payés et employés par les ex-colons pour nous tenir dans un état d'abjection, pour nous empêcher de secouer le joug de l'esclavage ; ces prêtres nous représentaient sans cesse dans leurs sermons que les blancs étaient d'une nature supérieure à la nôtre ; ils nous prêchaient le respect, la soumission [...] ils nous façonnaient ainsi dans l'esclavage et nous accoutumaient à en supporter le joug. *(Réflexions sur une lettre de Mazères...,* 1816, p. 53).

Sur les plantations plus encore qu'en ville, la vie religieuse des esclaves était réduite à sa plus simple expression ; V.D.C., « ancien avocat et colon à Saint-Domingue » explique que :

Une prière simple, et quelquefois une courte exhortation, faite par le maître ou par l'économe, voilà tout le culte religieux qu'on exige des nègres sur les habitations. On les envoie quelquefois à la messe les jours de dimanche. *(Examen de l'esclavage...,* 1802,1, p. 200).

Ne voyant « dans la religion catholique que des sentiments d'égalité dont il est dangereux d'entretenir les esclaves » (J. Girod de Chantrans, *Voyage d'un Suisse...,* 1980, p. 163 [lère éd., 1785]), les maîtres empêchèrent les rares prêtres qui le désiraient de leur donner une instruction religieuse quelque peu poussée, d'autant plus que, comme l'écrit si bien Jean Price-Mars dans *Le Sentiment et le phénomène religieux chez les nègres de Saint-Domingue* (1925), le maître « n'avait guère besoin de témoignages plus ou moins gênants sur la façon de traiter ses esclaves ». Ils se gardèrent bien « de laisser pénétrer la divine lumière de l'évangile dans leur servitude, de peur qu'elle en éclairât [103] soudain la source inhumaine » (A. Métrai, *Les Esclaves,* 1836,1, pp. 280-281). Ils ne leur accordèrent qu'exceptionnellement la permission de recevoir le sacrement du mariage, car, rappelle Charlevoix : « la loi du Prince, aussi bien que celle de l'Église, leur défend de vendre le mari sans la femme et les enfants au-dessous d'un certain âge » *(Histoire de... Saint-Domingue, 1730-1731,* II, p. 505). Le mariage n'avait pas seulement l'inconvénient de rendre plus difficile la vente de l'un des conjoints, il risquait de donner des idées subversives : « l'on craint », explique Girod de Chantrans, « que l'esclave ne prétende, par l'état de mariage, s'assimiler aux Blancs, dont il doit respecter tous les usages sans oser jamais les imiter » *(Voyage d'un Suisse...,* 1980, p. 134 [lère éd., 1785]).

Par ailleurs, dans un mémoire sur les colonies composé en 1775, Malouet remarque que « nulle instruction pastorale et relative à la simplicité, à la superstition des nègres n'occupe ces ecclésiastiques » (in *Collection de mémoires,* an X, IV, p. 339). Ecclésiastiques, semble-t-il, dont la vocation et les mœurs laissaient souvent à désirer : selon Michel Etienne Descourtilz *(Histoire des désastres de Saint-Domingue,* 1795) :

Le clergé de France, surtout les ordres monacaux [...] envoyait ordinairement [à Saint-Domingue], pour remplir les fonctions de curé et prêcher l'évangile aux esclaves, ceux de leurs sujets dont les déportements et la vie scandaleuse pouvaient tendre à altérer la vénération et la foi des fidèles de la métropole [...] on imagine difficilement une vie plus libre et des mœurs plus relâchées que celles dont les révérends pères donnaient l'exemple à leurs paroissiens (p. 194).

Un certain Ossiel, auteur de *Considérations générales sur les trois classes qui peuplent les colonies françaises* (1814), confirme la chose :

On voit le clergé de Saint Domingue se livrer aux excès de la table et du jeu, vivre dans un commerce public et scandaleux avec des Négresses et des Mulâtresses, traîner à leur suite leurs bâtards qu'ils ne rougissent pas d'avouer pour tels, tourner en dérision les usages de l'église, ainsi que ses rites et ses dogmes (p. 89).

Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que le catholicisme des esclaves ait été quelque peu *sud generis :*

[104]

Ceux qui sont baptisés et qui fréquentent les églises n'ont aucune idée de la religion ; ils ne connaissent que les prêtres et les images ; ils leur croient en général une puissance, une vertu magique ; ils mêlent à cette croyance toutes les extravagances des cultes idolâtres. (G. T. Raynal, *Essai sur l'administration de Saint-Domingue,* 1785, p. 244).

Si les esclaves désiraient le baptême, c'est surtout, explique V. D. C, « pour faire cesser les railleries de l'atelier, qui les appelle cheval aussi long-temps qu'ils ne sont pas baptisés » *(Examen de l'esclavage...,* 1802, p. 196). Autrement dit, le baptême et de vagues connaissances de la religion des Blancs conféraient un prestige certain aux esclaves qui se faisaient

un grand mérite d'avoir reçu le baptême ; et quand on permettait à deux bons sujets, comme par récompense, de se marier, ils en acquéraient beaucoup de considération parmi leurs camarades. (F. Carteau, *Soirées bermudiennes...,* 1802, p. 81).

Sauf rares exceptions, les prêtres ne se heurtèrent donc à aucune résistance de la part de leurs catéchumènes. Mais si les esclaves dominguois se proclamaient catholiques, tous les observateurs s'accordent à constater que cela ne les empêchait pas de se livrer en secret à la « superstition », à l'« idolâtrie », à la « sorcellerie », bref au paganisme le plus éhonté. À plusieurs reprises, le législateur interdit aux esclaves de se réunir pour se livrer à ce genre de pratiques, craignant qu'ils n'en profitent pour organiser des soulèvements. Un arrêt du conseil du Cap promulgué le 7 avril 1758, par exemple, fait défense

à tous habitants de souffrir les assemblées et cérémonies superstitieuses que certains esclaves ont coutume de faire à la mort de l'un d'eux, et qu'improprement ils nomment prières [...] à peine de 300 livres d'amende contre les maîtres [...] et de fouet contre les esclaves. (Cité par A. Gisler, *L'Esclavage aux Antilles françaises,* 1965, p. 79).

Ces interdictions n'eurent guère d'effet : les esclaves n'hésitaient pas à quitter les plantations la nuit tombée pour se réunir dans la campagne et y organiser leurs « cérémonies superstitieuses ». Il est par ailleurs probable qu'une série d'éléments catholiques de dévotion (invocations, prières, signes de croix, cantiques, imagerie « saint [105] sulpice ») incorporés aux pratiques « idolâtres » avaient également l'avantage d'occulter aux yeux du pouvoir leur nature fondamentalement africaine. De nos jours encore, cantiques et prières catholiques sont partie intégrante des cérémonies. Les calendriers lithurgiques du catholicisme et du vodou [[9]](#footnote-9) tendent à coïncider : la Toussaint est consacrée au *Lwa* (esprit) Legba, le jour des Rois à Damballah, la Noël aux Marassas etc. Les chromogravures représentant des saints qui décorent les *humfors* (ou lieux de culte) ne relèvent pas, ou pas seulement, de l'hagiologie catholique ; elles illustrent également le panthéon vodou, car bon nombre de *Lwas* sont identifiés à des saints de l'église : Atibon Legba à Saint Pierre, Damballah à Saint Patrick, Erzulie Dantor à la vierge noire de Chestochowa, etc., nous verrons pourquoi. Déjà aux temps de la colonie, toujours selon le père Labat :

Les Nègres font sans scrupule ce que faisaient les Philistins ; ils joignent l'arche avec Dagon et conservent secrètement toutes les superstitions de leur ancien culte idolâtre avec les cérémonies de la religion chrétienne. *(Nouveau voyage aux isles de l'Amérique,* 1722, IV, p. 132).

De la même façon, leurs descendants ne voient aujourd'hui aucune contradiction dans le fait de pratiquer le catholicisme tout en « servant », en plus, les esprits vodou. Qui plus est, tout serviteur des *Lwas* se considère bon catholique, et comprend mal pourquoi les missionnaires ne veulent pas admettre la nature complémentaire - ou, pour mieux dire, symbiotique - des deux croyances.

Nous n'avons malheureusement que des bribes d'information sur ces « cultes parallèles » au temps de la colonie, et force est de constater avec Jean Price-Mars que

Pour parler du sentiment et du phénomène religieux chez les nègres de Saint-Domingue avec quelques chances minima d'erreurs ou de mésinterprétations, il faudrait pouvoir disposer d'une masse de témoignages recueillis selon les normes rigoureuses de nos méthodes modernes. Rien ou presque rien de cela n'existe. *(Le Sentiment et le phénomène religieux chez les nègres de Saint- Domingue*, 1925).

[106]

Voilà pourquoi, explique Emmanuel C. Paul, « il n'y a pas à proprement parler une théorie explicative de la formation du vôdu haïtien » *(Panorama du folklore haïtien,* 1962, p. 222). En formuler une serait une entreprise d'autant plus ardue que :

Dans la pratique coloniale, souvent on groupait sous la désignation de Vaudou à la fois danses, réunions et cérémonies des esclaves, même si, à l'occasion, ces rassemblements n'utilisaient pas le rite strict de la vraie religion Vaudou ou n'exprimaient que de vagues formes de pratiques diverses de superstitions africaines ou d'imitations du mesmérisme que les colons mirent à la mode…[[10]](#footnote-10) (J. Fouchard, *Les Marrons de la liberté,* 1972, pp. 358-359).

Tous les observateurs signalent que les esclaves aimaient à se réunir pour danser le « calenda », sans préciser, sans doute parce qu'ils n'y avaient pas assisté, s'il s'agissait de cérémonies religieuses, interdites, ou de simples délassements, tolérés et même encouragés comme dérivatifs : l'énergie dépensée à danser ne serait pas employée à comploter, et le tafia du samedi soir ferait oublier les horreurs du travail quotidien. Bref, d'après l'historien Roche Grellier :

l'esclave avait, pour fêtes et pour consolation, les cérémonies introduites par ses superstitions grossières, auxquelles on l'abandonnait, sans que jamais aucun effort sérieux fût fait pour l'en tirer. *(Études économiques sur Haïti,* 1891, p. 19).

Moreau de Saint-Méry est le premier à avoir affirmé que les Noirs avaient élaboré un véritable rituel. La description relativement détaillée d'une cérémonie à laquelle il avait assisté est, sauf erreur, la première en date, et la seule qui remonte au XVIIIème siècle *(Description [...] de Visle Saint-Domingue,* 1958,1, pp. 64-69 [lère éd., 1797]). Dans ses *Voyages d'un naturaliste,* publiés en 1809, Michel Etienne Descourtilz affirme que, lors de son passage à Saint-Domingue à la veille de la révolution, « Finette, négresse affidée et intelligente [...] éduquée en France, me rendit le témoin oculaire des frénétiques cérémonies de ces [107] espèces de convulsionnaires. » (III, pp. 180-181) ; malheureusement, il ne donne guère d'autres détails.

À partir des rares textes disponibles et de traditions orales recueillies sur le terrain, les historiens du vodou ont pu déduire que certaines pratiques vodou (amulettes, invocations magiques, sortilèges et maléfices, ophilâtrerie etc.) étaient déjà courantes aux temps de la colonie, que les « sorciers » et « sorcières », ancêtres des *houngans* et des *mambos* d'aujourd'hui, inspiraient à leurs ouailles le même mélange de respect et de crainte, et que la danse et les transes mystiques -généralement traitées de « grimaces convulsives » - ont toujours joué un rôle important dans le rituel. Mais, en l'absence de témoignages systématiques sur la question, et à moins de nouvelles et peu probables découvertes, il reste impossible de connaître avec précision l'origine et le développement de ce que nous appelons aujourd'hui le vodou.

Sur le vodou tel qu'il se pratique de nos jours, nous avons par contre bon nombre de témoignages, et quelques études sérieuses dues à des anthropologues haïtiens et étrangers [[11]](#footnote-11). Il reste cependant beaucoup à faire tant du point de vue ethnographique que du point de vue de la psychologie collective. La plupart des monographies ont trait à telle ou telle cérémonie, à tel ou tel ensemble de croyances observées dans une région bien déterminée, sans que l'on soit sûr qu’elles existent dans le reste du pays. Sur les origines africaines des *Lwas,* de la cosmogonie du vodou, des détails du rituel, nous savons relativement peu de choses. Sur les rapports entre le vodou et la morale quotidienne, sur les dogmes qui concernent la survie de l'âme, sur la façon dont il informe les relations entre les individus, et entre l'individu et le groupe social, nos connaissances sont peu précises. Il n'existe aucune étude d'ensemble sur les *houngans* et les *mambos,* c'est-à-dire les hommes et les femmes spécialistes du rituel, sur la façon dont se déclare leur vocation, sur leur apprentissage, sur leur rôle politique et économique. Cela d'une part parce que rares sont les anthropologues à avoir fait des recherches systématiques sur le terrain, de l'autre parce que les pratiquants se montrent généralement méfiants envers les profanes. Sachant que leur [108] culte, le plus souvent toléré, était néanmoins prévu par le code pénal jusqu'à tout récemment, ayant régulièrement été persécutés par le pouvoir et par les missionnaires chrétiens, et conscients de ce que l'élite du pays dénigre le vodou, qu'elle associe à la sauvagerie, les vodouisants ne se sentent nullement obligés de satisfaire à la curiosité des enquêteurs.

Les esclaves arrachés à différentes régions de l'Afrique appartenaient à un grand nombre d'ethnies et de religions différentes. Un colon anonyme constate dès 1750 que « les esclaves ne peuvent pas s'entendre à cause de leur division religieuse, ils n'adorent point le même dieu ; ils se haïssent et s'épient réciproquement » (cité par Emmanuel C. Paul, *Panorama du folklore haïtien,* 1962, p. 223). Tous furent soumis dans le Nouveau Monde à un processus radical de déculturation. Pasteurs, marchands, chasseurs, paysans, artisans, guerriers appartenant aux ethnies les plus diverses se virent affectés indifféremment aux travaux forcés sur les plantations. Les formes d'organisation sociale et familiale, les pratiques alimentaires et vestimentaires élaborées en Afrique furent remplacées par celles qu'imposaient les colons. Ayant dépossédé le£ esclaves de leur langue, et de l'essentiel de leur culture, les ayant brutalement coupés de leurs traditions et de leur passé, on entreprit d'intégrer les Africains à la civilisation occidentale ... dans la stricte mesure, bien entendu, où cela facilitait leur exploitation.

Ne survécurent guère en déportation les pratiques religieuses africaines qui exigeaient une mutilation (ciconcision, excision, scarifications) ou un cérémonial très élaboré et de nombreux objets rituels, non plus que les formes d'expression artistique qui nécessitaient la transformation d'un matériau : architecture, ferronerie, sculpture sur bois, poterie, tissage et autres formes d'artisanat [[12]](#footnote-12). Celles par contre qui étaient transmises oralement ou reposaient sur l'expression corporelle purent survivre, en s'adaptant aux nouvelles conditions de vie. C'est ainsi que la musique, la danse et les chants - fondamentaux dans les pratiques religieuses d'origine africaine - conservent aujourd'hui encore une grande vitalité au sein des communautés noires du Nouveau Monde. On peut en outre remarquer que dans bien des cérémonies vodou [109] figurent toujours des chants et des invocations dans un *langaj* mystérieux que les fidèles eux-mêmes ne savent plus déchiffrer, et qui est très probablement d'origine dahoméenne : Pierre Verger a recueilli l'un de ces chants rituels, qu'un initié béninois a facilement compris et traduit à Ouidah *(Notes sur le culte des Orisa et vodoun...*, 1957, pp. 533-534).

Dans certaines régions d'Amérique, l'intégration au christianisme entraîna la disparition pratiquement complète de la religion des esclaves. Ce fut le cas aux États-Unis, par exemple, dans la plupart des colonies anglaises, à Puerto-Rico et en République dominicaine. Certes, les esclaves et leurs descendants surent y interpréter le rituel chrétien selon les besoins de leur sensibilité, mais les pratiques religieuses d'origine africaines n'y ont guère survécu que sous forme de consultations demandées à des individus réputés voyants, guérisseurs, connaisseurs de secrets traditionnels, ou fournisseurs de philtres d'amour ou d'amulettes protectrices, tels les *conjur women* du sud des États-Unis, les *obeahmen* de la Jamaïque, ou les *quimboiseurs* des Antilles françaises, dont on trouve les équivalents dans les campagnes et les villes européennes.

Mais dans d'autres régions du Nouveau Monde, et particulièrement au Brésil, à Cuba et en Haïti, les esclaves et leurs descendants élaborèrent de véritables religions, amalgames d'éléments venus d'une part de différentes régions d'Afrique (surtout des pays Fon et Yorouba, en ce qui concerne Haïti), d'autre part d'éléments empruntés au christianisme. Les fidèles de ces religions se groupent en congrégations, soit au sein de la famille étendue — et dans ce cas le chef de famille préside au rituel — soit, et parallèlement, autour de lieux de cultes *(hounfors),* desservis par des *houngans* ou des *mambos* et leurs assistants, où l'essentiel du rituel et du dogme est uniformisé et où les connaissances et les pouvoirs s'acquièrent par une série d'initiations. *Santerla* cubaine, *macumba* et *candomblé* brésiliens et vodou haïtien sont des formes différentes mais apparentées de ce que l'on a pu appeler la religion afro-américaine. Tout comme les *santeros* cubain et les *pai* et *mâe de santos* brésiliens, *houngans* et *mambos* sont généralement *doktè fèy,* c'est-à-dire qu'ils connaissent les plantes médicinales et, avec l'aide des esprits, peuvent effectuer des guérisons.

Outre le peu d'empressement des colons à faire catéchiser leurs esclaves, plusieurs raisons complémentaires expliquent le développement et la persistance du vodou en Haïti. Nombre d'esclaves s'échappaient des plantations pour fonder dans les montagnes de l'île des communautés [110] isolée du monde des blancs et pratiquement indépendantes. Ce sont nécessairement ces « nègres marrons » qui purent conserver avec le plus de fidélité les traditions religieuses africaines sur lesquelles repose le vodou. Par ailleurs, à peu près la moitié des esclaves dominguois étaient « bossales » (c'est-à-dire nés en Afrique) lorsque éclata la Révolution ; ils ne furent évidemment guère initiés au catholicisme pendant les treize années de luttes féroces qui aboutirent à l'Indépendance. Celle-ci arrachée de haute lutte, le Vatican rompit toutes relations avec la République noire. Jusqu'au concordat de 1860, seul de très rares prêtres, souvent en rupture de bans, pouvoyaient aux besoins des fidèles appartenant à l'élite urbaine. Et ces prêtres semblent avoir été encore moins recommandables que leurs prédécesseurs du temps de la colonie : il s'agissait, selon I. Le Ruzic

de moines défroqués, italiens, espagnols, corses, américains du Sud, et de séculiers français chassés de leurs diocèses. [...] Plusieurs de ces aventuriers ont été condamnés à des peines infamantes et ont fui leur patrie pour échapper à la justice ; d'autres ne sont même pas ordonnés... *(Documents...,* 1912, p. 191).

Aussi sous le règne de Faustin Soulouque, à en croire son historien Justin Bouzon : « la religion n'était qu'une immonde promiscuité du culte du vaudoun ou du vaudoux que des prêtres interdits [...] toléraient pour faire fortune » *(Études historiques,* 1894, p. xiv). Louis Lefèvre explique que, loin de combattre le vodou, les « prêtres mercenaires que nous avions avant le Concordat » n'hésitaient pas à collaborer avec leurs collègues de la religion populaire :

Les *hounffors* étaient une sorte de succursale des églises : on y trouvait une provision de chandelles, de bouteilles d'eau bénite et de scapulaires également bénis par l'église, mais garnis par le *hounffor* de plantes. [...] le prêtre et le papa collaboraient à la même œuvre. De cette effroyable collaboration sortirait à la longue une sorte de religion mixte. *{Le Clergé,* 1891, pp. 67-68).

Saluant la signature du Concordat dans *Le Progrès* du 11 août 1860, Exilien Heurtelou espère que l'église haïtienne cessera dorénavant d'être « un scandale aux fidèles », car

[111]

si le Vaudoux, cette sauvage et barbare religion de l'Afrique s'est tant généralisé depuis quelques années en Haïti, nous devons en attribuer la cause à la déconsidération de l'Église produite par les mauvais prêtres qui en ont l'administration.

Pendant plus de deux générations, les 90% de la population haïtienne n'eurent donc que des contacts tout au plus épisodiques avec les ministres du culte, et le vodou se développa et s'ancra en toute liberté dans la mentalité collective. Lorsque les missionnaires revinrent au pays, ils se trouvèrent devant une population qui, tout en acceptant volontiers leur enseignement, continuaient à l'intégrer comme elle l'entendait dans les croyances traditionnelles auxquelles elle restait fidèle. « Parcourez nos campagnes » écrivait Fernand Ambroise en 1910, « et vous trouverez que [...] tous les campagnards sont baptisés, quelques-uns même ont communié, mais tous pratiquent le vaudoux » *(Recherches...,* p. 10). En effet, le vodou étant une religion éminemment pragmatique, le vodouisant est prêt à profiter de l'aide et du réconfort que peut lui apporter le catholicisme, sans comprendre pourquoi il devrait pour autant renoncer à celui que lui fournissent les *Lwas...* qui d'ailleurs ne manqueraient pas de se venger s'il les abandonnait ou les négligeait. Il n'est pas rare qu'un *houngan* soit en même temps le sacristain de sa paroisse : pour obtenir leur intervention, il est bon de connaître les exigeances des saints aussi bien que celles des *Lwas,* et les prières que chacun d'eux préfère.

[112]

[113]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 5

CROYANCES  
ET PRATIQUES VODOU

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les quelques pages qui suivent ne visent qu'à fournir les informations de base indispensables à la compréhension des textes qui seront cités. Comme la plupart des religions de l'Afrique occidentale dont il découle, le vodou haïtien est une religion monothéiste. Un être suprême, appelé en Haïti *Bon Die,* ou *Gran Met,* est le créateur du monde. En plus du monde visible, il a créé les esprits que les Haïtiens appellent *Lwas,* ou *mistè,* ou encore *invizib* ou *zanges,* auxquels il a délégué des pouvoirs. Par exemple, les *Lwas* peuvent protéger un champ ou une maison contre les voleurs, mais n'ont aucune influence sur les phénomènes athmosphériques : c'est *Bon Die* qui envoie la pluie ou calme les tempêtes. Si le déplaisir des *Lwas* peut provoquer la mort, seul *Bon Die* peut délivrer une femme de la stérilité. Les esprits, comme, semble-t-il, les âmes des ancêtres, entretiennent des rapports avec les humains et peuvent influencer leur destinée. Il importe donc d'éviter leur mécontentement et de se concilier leurs bonnes grâces. Le succès ou le bonheur dans la vie privée ou professionnelle sont généralement imputés à la bienveillance d'un *Iwa,* l'échec ou le malheur à son hostilité. Dans les conflits interpersonnels, l'alliance avec un *Iwa* est évidemment précieuse, en particulier pour contrecarrer les menées d'un autre *Iwa* au service d'un ennemi ou d'un rival.

Il est impossible de connaître exactement le nombre des *Lwas.* Milo Rigaud en relève plusieurs centaines dans *La Tradition Voudoo et le voudoo haïtien* (1953, pp. 142-147), tout en avertissant que sa liste est loin d'être complète. Certains sont invoqués dans toute la République, d'autres uniquement dans certaines régions, voire dans un seul sanctuaire. Il semble en plus qu'un adepte puisse avoir son *Iwa* personnel. Les *Lwas* sont généralement rangés par familles ou *nanchons* (il existe ainsi la famille des Guédés, des Oguns, etc). Ils peuvent être d'origine africaine, c'est-à-dire déjà connus en Afrique par les ancêtres des Haïtiens (c'est le cas des *Lwas* dits Rada), ou d'origine créole (c'est le cas de la plupart des *Lwas* dits Petro) ; « la liste des *Lwas* créoles n'est jamais fermée », écrit le docteur Justin C. Dorsainvil, « de temps à autres, [114] l'imagination populaire ajoute de nouvelles unités au curieux panthéon vôdouique » *(Vodou et magie,* 1937, p. 17).

Le nom de plusieurs *Lwas* Rada se retrouve de nos jours encore dans diverses régions d'Afrique ; ceux de Damballah, d’Eirzulie, de Legba, d'Aïda Wedo, entre autres. La terminologie lithurgique est aussi, le plus souvent, d'origine africaine ; c'est le cas de mots tels que *Lwat houngan, hounfor, hounsi* et *kanzo* (ou initiés) *badji* (ou sanctuaire), *wanga* (ou sortilège), etc. Les Petro ont plus facilement des noms créoles : Kalfou (Carrefour), Ti-Jan, Gran-bwa, Marinèt. Un même *Iwa* peut d'ailleurs avoir une incarnation Rada et une autre Petro : sous son incarnation Rada, Erzulie s'appelle Freda Dahomey, sous son incarnation Petro, Dantô ou Gé-Wouj (Yeux rouges). Les fidèles pensent en général que les *Lwas* Rada sont plutôt bénévoles et de bon conseil, tandis que les Petro sont plus exigeants mais plus efficaces, dans la mesure où ils acceptent plus facilement de servir les ambitions et les vengeances de ceux qui les invoquent

Les rapports entre fidèles et *Lwas* peuvent s'établir de diverses façons. Chaque Haïtien est sensé avoir des *Lwas-racines,* transmis à travers les générations d'une même famille. Il peut avoir été consacré à la naissance à un *Lwa.* Il peut aussi être choisi pour adepte par un *Lwa* qui se manifeste en songe, ou au cours d'une cérémonie, ou encore par le truchement du *houngan.* Il peut enfin s'offrir lui-même à un *Lwa* comme adepte, afin de s'assurer sa protection.

Le terme « vodou » n'est appliqué à la religion populaire que par les profanes. Il est d'origine Fon, et signifie esprit ou ensemble d'esprits. Pour les fidèles haïtiens, le vodou est simplement le nom de l'une des nombreuses danses rituelles, comme le yanvalou, le kongo etc. Demander : *« Esk ou nan vodou ? »* (« pratiquez-vous le vodou ? ») n'aurait donc aucun sens ; c'est^ : *« Esk ou kôn sévi Lwa ? »* (« servez-vous les *Lwas ? »)* qu'il faut dire/En échange de leur protection, les *Lwas* exigent en effet de leurs « serviteurs » des *sévis* (ou *seremoni* ou *dans* ou *manjé Iwa)* c'est-à-dire des fêtes, pendant lesquelles on leur offre des chants, des danses, des aliments et leurs boissons préférées. Les uns demandent des fruits, d'autres des légumes, d'autres encore la chair d’animaux (porc, poulet, chèvre, bœuf, pintade, selon le cas). Pour que le service soit réussi, il est indispensable que le *Lwa* « descende » y participer. Il le fera en « possédant » ou « montant » un des participants (généralement, mais pas nécessairement, l'officiant ou un initié), qui devient alors son *chwal* (cheval). Le *chwal* titube, perd conscience, parfois se débat violemment [115] avant d'assumer le comportement du *Iwa* qui l'a monté. Ainsi la personne « montée » par Kouzen Zaka (représenté par un vieux paysan) courbera l'échiné, se déplacera avec difficulté, parlera d'une voix chevrotante. La personne « montée » par un des Ogoun (représentés par des militaires) prendra une allure martiale, réclamera une machette pour arme, fera le salut militaire et parlera d'une voix profonde et d'un ton autoritaire. La personne « montée » par Erzulie Freda Dahomey (représentée par une femme coquette) minaudera, balancera des hanches, réclamera du parfum et des liqueurs sucrées, et ainsi de suite. Bref, la plupart des *Lwas* sont anthropomorphes, et ont des attributs et un comportement bien déterminés. De là leur fréquente identification avec un saint catholique : puisque Legba (obligatoirement invoqué en premier au cours d'une cérémonie), est chargé d'« ouvrir la barrière » pour permettre aux autres *Lwas* de « descendre » se manifester, on l'identifie à Saint-Pierre, qui détient dans ses mains la clé du paradis. Le guerrier Ogun Batagris est identifié à Saint-Jacques le Majeur, que l'iconographie représente à cheval, avec son épée et son bouclier. Guédé, le croque-mort habillé en noir, est identifié à Saint-Gérard, qui porte soutane et contemple une tête de mort.

Le *Lwa* assiste quelques moments à la fête, préside au sacrifice des animaux qu'on lui a consacrés, ou goûte aux aliments préparés à son intention, et profite de l'occasion pour s'entretenir avec ses *pitit* (enfants), c'est-à-dire avec ceux qui lui vouent une dévotion particulière, s'enquérant de leurs besoins, leur prodiguant conseils et consolations. Ensuite il « repart » : le *chwal* revient à lui, et ne garde aucun souvenir des moments où il a prêté son corps au *Lwa.* Par leur caractère dramatique, la crise de possession et le sacrifice des animaux marquent les moments « chauds » du service et ne manquent pas d'impressionner particulièrement quiconque, Haïtien ou étranger, y assiste en curieux. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la plupart des témoignages écrits, surtout émanant de la plume d'un voyageur ou d'un journaliste, insistent sur ces épisodes.

La magie noire — c'est-à-dire les pratiques qui visent à nuire à autrui — est-elle partie intégrante du vodou, ou représente-t-elle une déviation aberrante ? La question fait toujours l'objet de controverses. Il existe (certains disent au sein, d'autres disent en marge du vodou) des sociétés secrètes qui portent les noms de *Chanpwèls, Zobops* ou *Vinbindingues,* peut-être modelées sur les sociétés secrètes de l'Afrique Occidentale. On ne sait pas grand-chose à leur sujet, mais la plupart des [116] Haïtiens pensent qu'eues observent un rituel ésotérique et, pour ainsi dire, démoniaque ! Ce sont leurs membres qu'on soupçonne de « zombifier » leurs ennemis, et de servir des *Lwas* particulièrement redoutables qui exigent des sacrifices humains, voire la pratique du cannibalisme rituel. Le fait est qu'à plusieurs reprises dans l'histoire d'Haïti des assassinats ont été commis dans un contexte apparemment rituel. Les criminels n'étaient-ils, comme on l'a prétendu, que de vulgaires malfaiteurs qui exploitaient la crédulité populaire ? Ou bien les meurtriers avaient-ils agi sous l'empire d'une aliénation mentale à caractère mystique ? Même sans prendre en considération ces manifestations pathologiques, ses ennemis ne voient dans le vodou qu'empoisonnements et manipulations magiques pratiquées par des charlatans. Pour ceux qui le défendent, il ne s'agit là que rares aberrations pratiquées par des maginaux| Dans son *Évolution historique d'une religion africaine : le vodou* (1968), Lilas Desquiron écrit :

Hors de la religion vodou, le sortilège sont utilisés dans deux voies : la protection et l'attaque, alors qu'au sein de la religion ils sont envisagés dans une perspective uniquement curative. La cure conduit parfois à l'attaque d'un individu coupable d'une faute contre les dieux, mais la finalité de l'action magique — guérir — reste claire). [ ...] [Quant aux actions maléfiques, elles] ne peuvent s'exercer dans le cadre de la religion (p. 90).

Ces précisions intéressent l'anthropologue ou l'analyste des religions, mais guère la majorité des Haïtiens, qui croient fermement à l'existence et à l'efficacité de la magie noire. On pense d'une part qu'avec l'aide de certains *Lwas* dont c'est en quelque sorte la spécialité, la plupart des *houngans* acceptent de « travailler de la main gauche », en fournissant poisons, philtres et envoûtements ; leurs connaissances et les pouvoirs occultes qu'ils sont censés détenir inspirent le respect et bien souvent la crainte. On pense également qu'une réussite spectaculaire dans le domaine professionnel ou politique peut découler d'un contrat passé avec un *Lwa* particulièrement dangereux, lequel n'hésitera pas à exiger en contre-partie un sacrifice humain. Non pas au cours de quelque cérémonie satanique, comme l'ont imaginé trop d'écrivassiers et de cinéastes étrangers en mal d'exotisme, mais grâce à la permission donnée au *Iwa* par le bénéficiaire de faire mourir, de mort apparemment naturelle, une personne sur laquelle il exerce quelque autorité, un proche [117] parent, par exemple. Dans un intéressant article sur *La Flore d'Haïti et la science magique des sorciers* (1959), Frédéric Kerbeau conclut que « nous avons hérité de l'Afrique la croyance que toute maladie est considérée comme un ensorcellement ». Le docteur Rulx Léon confirme que « dans les milieux ruraux et chez les prolétaires la mort est toujours considérée comme le résultat d'une influence maléfique » ; voilà pourquoi

Chaque année, la session criminelle des tribunaux comporte toujours quelques cas de meurtres ayant comme mobile la haine injustifiée de certains paysans contre des voisins ou amis rendus responsables de la maladie et de la mort des leurs. *(Médecine et superstition locales,* 1935).

Cette attitude devant le malheur était jadis très répandue en Europe ; elle le reste dans diverses régions du monde. Nombre de pratiques et de « superstitions » vodouesques viennent d'ailleurs d'Europe et non pas d'Afrique ; la divination par les cartes à jouer, par exemple, ou les envoûtements à l'aide de poupées à l'effigie de la victime... Quant à la croyance aux lycanthropes suceurs de sang, très probablement importée de France par les boucaniers, elle n'a pas disparu en Haïti, où le *lougarou* est un personnage particulièrement craint, qui relève de la « main gauche ». À tel point qu'il semble être en quelque sorte reconnu par la loi : à la rubrique « Aux Assises », *L'Essor quotidien* du 16 février 1928 rapporte que le sieur Major Bien-Aimé ayant avoué avoir tué sa compagne Désina Désir, est néanmoins acquitté par les jurés car :

Les coups administrés par le prévenu à la victime et auxquels celle-ci a succombé l'ont été par erreur. Bien-Aimé avait pris sa femme pour un loup-garou.

[118]

[119]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 6

LE VODOU ET LA LUTTE  
POUR L’INDÉPENDANCE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les colons français vécurent toujours dans la terreur des vengeances d'esclaves. Incendies de récoltes, empoisonnements de bestiaux, meurtres d'esclaves « fidèles » et de maîtres blancs étaient choses courantes. Les bandes de nègres marrons réfugiés dans les montagnes n'hésitaient pas à effectuer des raids meurtriers sur les plantations. Or l'on soupçonnait, sans doute à juste titre, que tant les inspirateurs de la résistance parmi les esclaves que les chefs marrons étaient des « sorciers » dont l'autorité reposait sur les pouvoirs magiques qu'ils étaient censés détenir, et l'on considérait le vodou comme « une association d'autant plus terrible qu'elle a pour but la ruine et la destruction des blancs » (Drouin de Bercy, *De Saint-Domingue,* 1814, p. 176). La légende veut que Makandal, dont les hommes semèrent la terreur dans le nord de l'île entre 1748 et 1758 se soit déclaré mandaté par les *Lwas* Petro pour éliminer les Blancs de la colonie et reconduire les Noirs à la terre ancetrale. Bien qu'il ait été capturé et exécuté publiquement au Cap le 20 janvier 1758, les esclaves restaient convaincus que Makandal reviendrait de l'au-delà pour les guider. Nous apprenons par l'arrêt du Conseil Supérieur du Cap du 11 mars 1758 « concernant les empoisonnements, par les esclaves » que

les pacquets ficelés, appelles *macandals,* ne sauraient être composés, sans qu'il y ait profanation des choses saintes [...] par le mélange des crucifix qui y sont employés et puisque celui qui s'en sert mêle l'eau bénite & l'encens béni, dans la mixtion dont il enduit ce pacquet. (in É. Petit, *Traité sur le gouvernement des esclaves,* 1774,1, pp. 204-205).

Makandal semble même avoir été rapidement intégré au panthéon vodou (il est « servi » aujourd'hui dans nombre de *hounfors).* On comprend donc que le Conseil du Cap ait jugé nécessaire, trois mois après qu'il ait été brûlé vif, de promulger l'arrêt interdisant les cérémonies funèbres.

[120]

Selon une déclaration du 26 mai 1786, « faite par le Sieur Gressier de la Jalousière, habitant à la Marmelade », un mulâtre nommé Jérôme organisait la nuit des assemblées « du prétendu magnétisme » auquel assistaient jusqu'à deux cents esclaves. Gressier apporte d'intéressantes précisions concernant le vocabulaire et certaines pratiques magiques, et termine en déclarant laconiquement : « Jérôme et ses sectateurs prêchaient l'indépendance » *(Revue de l'histoire des colonies françaises,* 1929, pp. 72-76). Bref, ce n'est nullement par zèle apostolique que les Blancs de Saint-Domingue proscrivirent le vodou, mais pour des raisons de sécurité. Comme l'explique Joinville-Gauban :

Les maîtres s'opposent impérativement à l'exercice de ce culte paganique et africain, qui entretient le sujet dans une sorte d'insubordination, puisqu'il croit être protégé par un esprit caché, conséquemment pouvoir se porter aux actions les plus répréhensibles. *(Voyage d'Outre-mer,* s.d., p. 40).

Et, à propos de cérémonies vodou, notre observateur d'ajouter tristement : « Mais ces sortes d'orgies sont défendues sans être empêchées ».

Sur le rôle joué par le vodou dans la lutte pour l'indépendance, nous n'avons que des témoignages épisodiques. Il semble que Boukman, l'inspirateur de la révolte qui donna le coup d'envoi à la lutte pour l'indépendance en 1791, était lui aussi *houngan* et servait les *Lwas* Petro. Selon Céligny Ardouin, qui prétend tenir le récit « de l'un des anciens soldats de la troupe des noirs insurgés »,

Boukman eut aussi recours à la magique influence du fétichisme. Il conduisit ces hommes crédules au bois nommé Caïman [...] là une prêtresse plongea le couteau dans les entrailles d'un cochon noir ; la victime bondit, le sang ruissela ; les conjurés en burent avec avidité. A genoux, Boukman prêta le terrible serment de diriger l'entreprise, serment commandé par la prêtresse : les assistants jurèrent après lui, dans la même attitude, de le suivre et d'obéir à ses volontés. *(Œuvres inédites,* cité par son frère B. Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti,* 1958, T. 1er, pp. 50-51 [lère éd., 1853]. Aussi, *Verbatim,* dans C. Ardouin, *Essais sur l'histoire d'Haïti,* 1865, pp. 17-18).

Il n'est pas impossible que ce soit effectivement un ancien soldat qui ait renseigné Ardouin, mais il me paraît probable que l'historien a [121] aussi consulté *l’Histoire de la révolution de Saint-Domingue,* composée par le colon Antoine Dalmas en 1793-1794 et publiée à Paris en 1814. Les renseignements que donne Dalmas sont « la substance de dépositions de plusieurs nègres » faites, probablement sous la torture, au lendemain de l'insurrection. Dalmas écrit :

Les dispositions de ce plan avoient été arrêtées quelques jours auparavant entre les principaux chefs, sur l'habitation Le Normand, au Morne Rouge. Avant de l'exécuter, ils célébrèrent une espèce de fête ou de sacrifice, au milieu d'un terrain boisé et non cultivé de l'habitation Choiseul, appelé le Caïman, où les nègres se réunirent en très-grand nombre. Un cochon entièrement noir, entouré de fétiches, chargé d'offrandes plus bizarres les unes que les autres, fut l'holocauste offert au génie tout-puissant de la race noire. Les cérémonies religieuses que les nègres pratiquèrent en l'égorgeant, l'avidité avec laquelle ils burent de son sang, le prix qu'ils mirent à posséder quelques-uns de ses poils, espèce de talisman qui, selon eux, devoit les rendre invulnérables, servent à caractériser l'Africain. Il était naturel qu'une caste aussi ignorante et aussi abrutie préludât aux attentats les plus épouvantables par les rites superstitieux d'une religion absurde et sanguinaire (pp. 117-118).

Si les colons avaient toujours vu d'un mauvais œil les pratiques religieuses des esclaves, le serment du Bois-Caïman, auquel la légende veut que Dessalines ait assisté, vint confirmer leurs pires soupçons : c'est désormais sans pitié qu'ils vont réprimer tout ce qui de près ou de loin rappelle le vodou. Même la deuxième commission civile déléguée à Saint-Domingue par le gouvernement français, qui débarque en 1796 pour appliquer la politique égalitaire et populiste du Directoire, interdit les cérémonies et réunions vodouesques. Par son arrêté du 1er frimaire, an V, signé par Leblanc, président, Sontonax et Raimond, commissaires et Pascal, secrétaire, elle stipule que tout citoyen surpris dans « ces sortes de danses » sera puni d'un mois de prison, tandis que ceux qui auront permis qu'une danse ait lieu dans leur maison sont passibles, tout comme « les chefs qui y présideront » de trois mois de prison. Certains des considérants de l'arrêt sont intéressants :

Considérant que la danse connue sous le nom de Vaudou est également contraire à la morale, aux institutions républicaines, [122] à la décence et même à la santé des acteurs de ces scènes scandaleuses ; que des sermens affreux, dont l'accomplissement peut compromettre la santé publique, sont prêtés entre les mains de ceux qui président à ces orgies aussi effrayantes que ridicules, auxquelles des prostitutions succèdent toujours ; que ces infamies se passent sous les yeux des jeunes gens et même des enfans, qu'on n'a pas honte d'admettre à un spectacle aussi dégoûtant que pernicieux pour leur éducation, la commission a arrêté ... (*Extrait du registre des délibérations...,* Ms. A.N. Colonies CC 9A 12, signalé par R. L. Stein, *Léger Félicité Sontonax,* 1985, p. 152).

D'après Jean-Baptiste Lemonnier-Delafosse, qui servit à Saint-Domingue sous les ordres de Rochambeau quelques années plus tard :

Les nègres se réunissaient pour danser ; ces réunions excitèrent les soupçons des tyrans. Ils commençaient par une danse appelée *Chica* et terminaient par le *Vaudou.* [...] Souvent ces malheureux tombaient, écumant comme des épileptiques [...] Et c'est là qu'on alla s'imaginer que les nègres tramaient la perte des blancs et préludaient à des assassinats ! Le roi et la reine de cette danse furent arrêtés, et [...] on les pendit avec leur toilette de roi et de reine. *(Seconde campagne de Saint-Domingue,* 1846, p. 68).

Le colonel Malenfant juge que

cette secte [...] paraît tenir aux illuminés. Il n'y a que des fanatiques, des sots, ou des imbéciles qui puissent s'inquiéter d'une secte, qui me paraît à peu près celle de la maçonnerie. *(Des colonies...,* 1814, p. 216).

Il raconte avoir connu, sur l'habitation Gouraud à Fonds-Parisien « une grande prêtresse du Vaudou, et un noir, grand chef ; je n'ai jamais voulu les dénoncer ; ils eussent été pendus ou brûlés de suite » *(idem,* p. 215). Au cours d'une opération quelques mois plus tard, une autre « grande prêtresse du Vaudou » est faite prisonnière ; sans même prendre le temps de l'interroger « on la tailla en pièces à coups de sabre » *(idem,* pp. 218-219).

Plusieurs témoins français, colons ou militaires, signalent que la plupart des chefs insurgés étaient « sorciers » ou tout du moins affiliés au [123] vodou, et les premiers historiens haïtiens (les frères Ardouin, Hérard Dumesle, Thomas Madiou) ne mettent pas la chose en doute. Pour Joinville-Gauban, parmi tant d'autres, l'intrépidité des Noirs doit être mise au compte d'un fanatisme entretenu par les sorciers qui munissaient les soldats de talismans protecteurs :

L'esprit de ces êtres est si superstitieux, qu'un ouanga ou fétiche l'épouvante, comme il le rassure envers les plus grands dangers. J'en ai vu défier l'arme à feu le fer et le poison, dans la confiance que cet objet [...] doit le mettre à l'abri de toute atteinte. (*Voyage d'Outre-mer,* s.d., p. 40).

Métrai rapporte qu' « avant d'en venir aux mains souvent ils invoquaient leurs fétiches et pratiquaient des magies singulières et diverses, avec lesquelles ils croyaient fermement arrêter l'ennemi » (*Histoire de l'insurrection...,* 1818, p. 13). Michel Etienne Descourtilz, confirme qu'avant la bataille :

des magiciens seuls se faisaient entendre en chantant et dansant avec des contorsions de démoniaques ; ils opéraient des enchantemens *(ouangas)* pour assurer le succès de l'attaque, et souvent ils avançaient jusqu'à la portée, dans la confiance que les coups de l'ennemi ne pourroient les atteindre, et pour convaincre les noirs du pouvoir de leurs charmes. *(Histoire des désastres de Saint-Domingue,* 1795, p. 192).

Malenfant montre les hommes de Hyacinthe, « assurés de l'invulnérabilité », s'élançant sur les canons français avec pour toute arme des couteaux et des frondes *(Des colonies...,* 1814, pp. 18-19), et F. Mazères confirme avoir vu les noirs « tomber en masse sur nos baïonnettes et nos canons, ivres à la fois de rhum et de magie » *(De l'utilité des colonies ...,* 1814, p. 71).

Il semble en fait que, dans les premières années de la lutte pour l’*indépendance* et avant d'avoir été organisés et encadrés à l'européenne par Toussaint L'Ouverture et ses lieutenants, les révoltés se groupaient souvent par ethnie d'origine. Ainsi, selon Madiou, la plupart des hommes de Sans-Souci, de Petit Noel Prière, de Jacques Tellier, de Cagnet et d'autres chefs du nord

étaient des africains qui refusaient de se laisser commander par les noirs créoles. Ils avaient surtout en horreur l'organisation [124] militaire ; ils refusèrent constamment de l'adopter. Ils combattaient comme en Afrique, divisés par tribus, précédés de leurs sorciers et des emblèmes de leurs superstitions. [...] Dans l'Ouest, Lamour Dérance, aussi africain, ne voulut jamais organiser les congos en troupes régulières. *(Histoire d'Haïti,* 1923, II, pp. 302-303 [lèrc éd. 1847]).

Ce sont sans doute les irréguliers de Lamour Dérance que décrit Descourtilz dans ses *Voyages* (1809) :

une horde de ces révoltés, appelés *Congos tous nus* [...] avaient pour chef un mulâtre makandal. Tous ces brigands [...] avaient la tête surmontée d'un casque formé d'un crâne humain accompagné de sa chevelure. [...] Le chef de cette troupe [...] portait au cou et à toutes les articulations des paquets de têtes de crapauds, couleuvres et autres semblables talismans. (III, p. 177).

On peut se demander dans quelle mesure il s'agit ici de vodou à proprement parler. Tout semble se passer comme si deux sortes de religions, apparentées mais distinctes, coexistaient dans la colonie et pendant la guerre de l'indépendance. D'une part une série de cultes africains, probablement pratiqués par des « bossales », groupés par ethnies. De l'autre l'amalgame d'éléments religieux africains auquel étaient venus s'ajouter des éléments catholiques (et, peut-être, des bribes de cérémonies maçonniques et de manipulations mesmeriennes), qui constituent l'ancêtre du vodou tel que nous le connaissons, et que pratiquaient surtout des esclaves nés ou élevés à Saint-Domingue. Quoi qu'il en soit, les historiens sont pratiquement tous d'accord avec Louis-Joseph Janvier qui affirme en 1882, dans *Les Détracteurs de la race noire…:* « Toussaint Louverture et, après lui, Dessalines et Christophe, empêchent, par tous les moyens en leur pouvoir, la pratique des anciennes coutumes superstitieuses d'Afrique » (p. 43). Presque un demi-siècle plus tard, par exemple, Jean Price-Mars souligne « avec quel soin jaloux les chefs, à l'aurore de la victoire, ont déclaré la guerre aux vieilles croyances ancestrales » *(Ainsi parla l'Oncle,* 1973, p. 231 [lere éd., 1928]).

Si, sans faire le détail, Toussaint L'Ouverture et ses successeurs Dessalines et Christophe interdirent effectivement les cérémonies du (ou des) cultes populaires, ce fut peut-être par conviction religieuse. - [125] Toussaint semble avoir été un catholique convaincu et ses successeurs déclaraient l'être -, ou par souci de dégager Haïti de la « barbarie » africaine et de l'intégrer à la « civilisation » occidentale, ou pour éviter que les sorciers et *houngans* ne soient tentés de réclamer une part du pouvoir politique, ou tout simplement par crainte que le vodou n'inspire de nouvelles révoltes populaires contre leur pouvoir tyrannique. Rien ne permet de mettre sérieusement en doute l'affirmation de Price-Mars, quoique les documents susceptibles de l'étayer soient rares. En fait, et à ma connaissance, la seule ordonnance qui nous soit parvenue est celle de Toussaint L'Ouverture du 4 janvier 1800, reproduite en 1897 par J.F. Thaïes Manigat dans *Conférence sur le Vaudoux :*

TOUSSAINT LOUVERTURE  
GÉNÉRAL EN CHEF ETC. ETC.

Instruit que plusieurs personnes mal intentionnées et ennemies de la tranquillité publique, cherchent à détourner de ses travaux agrestes le paisible cultivateur, en flattant la passion violente qu'il a pour la danse et particulièrement pour celle du Vaudoux, pleinement convaincu que les chefs de ces danses n'ont d'autre but que celui de troubler l'ordre et d'altérer de nouveau la tranquillité qui commence, après un éclat orageux, à se rétablir dans les villes et dans les campagnes, et de donner aux personnes qui écoutent des principes absolument contraires à ceux que doit professer l'homme ami de son pays, et jaloux du bonheur de ses concitoyens ; voulant couper racine aux maux incalculables qu'entraînerait après elle la propagation d'une doctrine aussi vicieuse, puisqu'elle n'enfante que le désordre, l'oisiveté j’ordonne ce qui suit :

À dater du jour de la publication de la présente, toutes danses et toutes assemblées nocturnes seront interdites. Tant dans les villes que dans les diverses habitations des mornes et de la plaine, la peine corporelle sera infligée à ceux qui chercheront, au mépris de cette défense, à lever des danses ou tenir des assemblées nocturnes ; ils seront incarcérés et compte me sera rendu par ceux qui auront ordonné leur arrestation.

Chargeons spécialement les généraux et chefs de brigade, Commandants d'arrondissements, les Commandants militaires et Commandants de gendarmerie, de l'exécution de la présente, [126] chacun en ce qui le concerne : les rendant personnellement responsables de son exécution (pp. 25-26).

L'ordonnance de Toussaint L'Ouverture ne diffère guère de celles des colons ou des envoyés de la Convention.... et semble avoir été appliquée avec tout autant de sévérité : Madiou rapporte que Dessalines, au temps où Toussaint l'avait nommé inspecteur-général dans le département de l'Ouest,

poursuivait avec acharnement toutes les sociétés secrètes dans lesquelles on mettait en pratique les superstitions africaines. On lui rapporta que beaucoup de ces sorciers nommés Vaudoux se réunissaient dans la plaine du Cul de Sac ; qu'à la tête de cette bande était une vieille femme noire, et qu'un grand nombre de cultivateurs abandonnaient les champs pour se rendre au lieu où se faisaient les sorcelleries. Il vint avec un bataillon de la 8ème [demi-brigade] dans la plaine du Cul de Sac, cerna le lieu où se trouvaient réunis les Vaudoux, fit faire feu sur la case, les dispersa et en prit cinquante qu'il tua à coups de baïonnettes. (*Histoire d'Haïti,* 1923, II, p. 83).

Dans ses *Voyages,* Descourtilz affirme pourtant qu'une fois devenu empereur Dessalines ne prenait aucune décision importante sans consulter « le conseil des makandals » (1809, III, p. 254). En ce qui concerne l'attitude d'Henri-Christophe envers le vodou, nous avons le témoignage d'un contemporain, le général Guy-Joseph Bonnet, selon lequel : « Le roi réprimait par la terreur les superstitions de l'Afrique et poursuivait à outrance la secte des Vaudous et leurs affreuses pratiques » *(Souvenirs...,* 1864, p. 255). Hénock Trouillot écrit par ailleurs, en citant une lettre inédite du futur roi d'Haïti conservée sans doute aux Archives nationales dont il fut le directeur :

Christophe attirait, à la fin de 1805, [...] l'attention du général de division Capoix sur des danses de vodou organisées [...] dans le Nord-Ouest d'Haïti. Il lui demandait d'empêcher « une danse si préjudiciable à la tranquillité. Il serait nécessaire, non seulement d'empêcher cette danse, qui a toujours été défendue par tous les gouvernements, mais d'en arrêter les organisateurs ». *(Introduction à une histoire du vodou,* 1983, p. 67).

[127]

Une fois de plus, le législateur haïtien n'hésite pas à se réclamer de « tous les gouvernements » précédents, y compris du gouvernement colonial, pour interdire le vodou. Même Pétion, partisan du laisser-faire et peu disposé - à la différence de son rival Christophe - à s'immiscer dans la vie quotidienne de ses concitoyens se crut obliger d'interdire par proclamation du 3 février 1814

toutes corporations de danses, sous telles dénominations qu'elles puissent être, ou associations dont il résulte un esprit de corps et une hiérarchie de places dans leurs dénominations. [En effet, explique Ardouin,] il s'était formé [...] des sociétés parmi le peuple [...] sous prétexte de se livrer aux danses du pays : ces sociétés étaient dirigées par des chefs de l'un et l'autre sexe [qui se faisaient appeler] président, sénateur, général de division, commandant de la place, de l'arrondissement, etc. [...] et tous ces individus se faisaient obéir dans leurs réunions ou hors d'elles, de la même manière que les autorités publiques de l'État. De telles idées pouvaient avoir des conséquences perturbatrices de l'ordre public... (B. Ardouin, *Essais sur l'histoire d'Haïti,* 1865, VIII, 2, pp. 16-17).

C'est certainement de vodou qu'il s'agit : aujourd'hui encore, les *hounfors* sont administrés par des « Sociétés » composées, entre autres, d'un « président », d'un *laplas* (ou « gouverneur de la place », assistant du *houngan)* et de quatre « ministres » (L. Maximilien, *Le Vaudou haïtien,* 1945, pp. 24-25).

Évaluer avec précision le rôle joué par le vodou dans la lutte pour l'indépendance haïtienne reste pratiquement impossible. La presque totalité des témoignages écrits qui nous sont parvenus émanent bien entendu de Français, colons, militaires, administrateurs ou simples voyageurs. Certains font une part importante au vodou dans leur récit des événements ; d'autres ne le mentionnent qu'en passant ou pas du tout. Aucun, bien sûr, ne le considère comme autre chose qu'un ramassis de superstitions barbares, inoffensives ou dangereuses selon les avis. Combien lui font la part belle afin d'épicer leur texte, ou pour dénigrer la nouvelle république ? Combien en minimisent l'importance pour ne pas contribuer à ce dénigrement ?

Les intellectuels haïtiens, eux aussi, sont loin d'être unanimes. Jusqu'au premier quart du XXème siècle le problème ne se pose guère que lorsque les autorités décident de sévir contre le vodou. À la fin du [128] siècle, par exemple, lorsque Fleury Féquière déclare, à propos de la cérémonie du Bois-Caïman :

À travers la perspective du temps, cette macabre cérémonie nous apparaît sous les aspects cabalistiques d'une sauvagerie que la morale condamne et que la civilisation réprouve. (« L'Abolition de l'esclavage » in Solon Ménos *et al*., *Auteurs haïtiens,* 1904, p. 244).

Quant à son contemporain Hannibal Price, auteur de *De la réhabilitation de la race noire par la république d'Haïti* (1900), son horreur du vodou est telle qu'il refuse d'en admettre l'existence non seulement à son époque, mais même aux temps de la colonie. Prétendre que les esclaves servaient les *lwas* c'est tomber selon lui dans le panneau qu'ils avaient tendu à leurs oppresseurs :

Ne voit-on pas comment les fétichismes africains, répudiés par les nègres si anxieux de s'en laver, de s'en purifier par le baptême, n'étaient plus à Saint-Domingue, même longtemps avant l'indépendance d'Haïti, qu'une supercherie [...] ? Les noirs de Saint-Domingue devaient se donner des rendez-vous la nuit, au fond des bois [...] l'on dut voiler le véritable objet de ces réunions [...] une prétendue dévotion à des fétiches africains remplissait admirablement et complètement ce but (pp. 185-186).

Hannibal Price n'admire guère Makandal, en qui il voit un féticheur, pas un insurgé. Il semble même trouver que la justice coloniale n'eut pas tort de l'exécuter : il s'était fait passer pour un sorcier ? « On le prit au mot et on lui appliqua le supplice des sorciers », écrit-il *(idem,* p. 221) comme si c'avait été là lui jouer un bon tour. Si pour Price le serment du Bois-Caïman n'avait absolument rien de religieux et n'était qu'une manifestation politique, Chavannes Douyon, une quarantaine d'années plus tard, exprime l'opinion diamétralement opposée. Selon lui, ce qui avait poussé les esclaves à la révolte ce n'était pas le désir de liberté, car

ils ne pouvaient déjà rien entendre à ce mot de liberté, s'étant trop longtemps accomodés d'un état qui avait fini par leur paraître justifié, mais l'idée que leurs dieux étaient en danger et qu'il fallait les défendre : la révolte des esclaves de [129] 1791 avait avant tout un caractère religieux. *(Le Vaudou et l'indépendance nationale,* 1948).

Justin Lhérisson semble avoir fait la part des choses en remarquant, à propos des idées d'Hannibal Price :

M. Price [...] dans l'intérêt de sa thèse moins historique que patriotique, a mieux aimé faire du Vaudou seulement une association, une sorte de carbonarisme. Le Vaudou fut pourtant à la fois une religion et une association politique : ce fut celle-là qui créa celle-ci. *(Le Marronnage et le Vaudou,* 1905, p. 113).

Si Price fait acte de patriotisme en niant l'existence même du vodou, c'est que, jusqu'à Jean Price-Mars et même plus tard, la plupart des analystes le considèrent comme la cause fondamentale de la mauvaise image de marque d'Haïti à l'étranger : « cette imputation [de superstition] est devenue », constate avec tant d'autres Diambois Félix, « le cheval de bataille de tout détracteur de notre race ou de notre nationalité » *(La Superstition,* 1923). Voulant encourager ses compatriotes lettrés à assumer l'héritage culturel de leur pays, Price-Mars n'hésita pas à abonder dans le sens de Lhérisson pour accorder au vodou le status de religion à part entière. Quant aux guerres de l'indépendance, Price-Mars écrit :

... pendant les treize années de violences, de privations, de tortures, les nègres puisèrent dans leur foi aux dieux d'Afrique l'héroïsme qui leur fît affronter la mort et réalisa le miracle de 1804. *(Ainsi parla l'Oncle,* 1973, p. 231 [lère éd., 1928]).

C'est à peu de choses près l'opinion de Louis Maximilien une quinzaine d'années plus tard ; pour lui, le vodou est « une religion véritable, de traditions authentiques, capables d'opérer dans le peuple haïtien cette unité qui a réussi ce grand miracle de l'indépendance » *(Le Vaudou haïtien,* 1945, p. 154). Bref, il devint possible d'écrire, comme Odette Menesson-Rigaud : « Il est maintenant reconnu que le Vodou eut une influence prépondérante sur les révoltes et les guerres qui amenèrent l'indépendance d'Haïti » *(Le Rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti,* 1958, p. 41).

Mais ces affirmations sont loin d'avoir convaincu tout le monde. En 1936, André Liautaud rappelle que les héroïques fondateurs de la patrie

[130]

étaient redevables à l'ancienne métropole de leur indépendance et les idées de 89 avaient autant fait pour la cause de la liberté que les cérémonies vaudouesques qui réunissaient, le soir, les esclaves dans quelque coin de campagne. *(L'Assaut,* p. 8).

Dans un virulent article de 1942, intitulé *Le Carnaval rural de la semaine sainte doit être officiellement, légalement aboli,* François Dalencour ne mâche pas ses mots :

Les superstitions africaines n'ont joué aucun rôle dans l'histoire d'Haïti. La célèbre cérémonie vaudouesque du Bois-Caïman [...] n'était qu'une de ces réunions banales, vraies baccanales qui rassemblaient de temps en temps les esclaves dans leurs moments de loisir (p. 30).

Et quelques années plus tard, Rodolphe Derose explique :

Depuis 1791, on a pris l'habitude d'associer dans l'esprit haïtien le succès des événements qui ont abouti en 1804 aux pratiques vôdouesques, ce qui signifie que le Vodou est le principal générateur de notre Indépendance [...]. C'est un mythe que nous allons tuer. *(Caractère, Culture, Vodou,* 1955, p. 128).

Même Jean Fouchard, dont les ouvrages ont tant contribué à mieux faire connaître et respecter la part importante des traditions religieuses dans l'opiniâtre résistance des esclaves, conclut qu'en ce qui concerne les guerres même de l'indépendance : « Il est difficile de croire que [le vodou] fut, idéologiquement, un facteur décisif ou simplement de poids » *(Les Marrons du syllabaire,* 1953, p. 35).

Si, à partir des mêmes données, les analystes en arrivent à des conclusions radicalement opposées et généralement exprimées avec véhémence, c'est que le vodou pose un problème aux classes dominantes et par conséquent aux intellectuels. Tandis que les paysans et les prolétaires satisfont leurs aspirations métaphysiques avec ou sans le vodou, qui ne leur semble mettre en question ni la réputation ni l'avenir de la communauté nationale, il n'en va pas de même en ce qui concerne leurs compatriotes lettrés :

Demander à un Haïtien ce qu'il pense du Vaudou, comme du créole, c'est le porter à dévoiler non seulement ses positions de [131] classe, mais aussi sa vision politique, sa conception de la lutte politique et sa vision de la société haïtienne. (D. Bébel-Gisler et L. Hurbon, *Culture et pouvoir dans la Caraïbe,* 1975, p. 117).

C'est pourquoi « chez nous, du vodou on ne parle pas aisément, et surtout pas ouvertement », écrit Rose Lhérisson-Michel *(Christianisme et vaudou,* 1970, p. 7). Et lorsqu'on en parle, les prises de positions sont aussi facilement péremptoires en ce qui concerne le vodou qu'en ce qui concerne le créole. D'autant plus péremptoires que les disputes religieuses et linguistiques, où qu'elles s'élèvent, ont une commune tendance à susciter le fanatisme.

[132]

[133]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 7

VODOU ET CODE PÉNAL

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis que Saint-Domingue est devenu Haïti, la politique du pouvoir envers la religion populaire a toujours été fonction d'une part des convictions personnelles du chef de l'état et, de l'autre, du parti que son régime estimait pouvoir tirer des adeptes et surtout du clergé vodou. Un minimum de discrétion a cependant toujours été de mise en la matière. Si le président Geffrard (1859-1867) a persécuté les vodouisants, c'est que leurs pratiques répugnaient à ce catholique intransigeant. Mais c'est aussi qu'il y fut forcé par un événement qui bouleversa l'opinion publique sous son mandat : dans sa *Circulaire no. 4034, aux Commandants d'Arrondissement concernant le Vaudou,* datée du 5 mars 1864, le président explique :

Un crime inouï dans nos annales a été commis à Bizoton dans l'arrondissement de Port-au-Prince. Des cannibales, au nombre de huit, quatre hommes et quatre femmes, ont étranglé une malheureuse enfant, ont coupé son cadavre par morceaux et l'ont mangé en se livrant aux pratiques et aux sortilèges de la secte des vaudoux. [...] un crime ausi horrible, s'il ne restait pas isolé, serait une honte pour la nation haïtienne. (Cité par C. E. Peters, *La Croix contre Vasson,* 1960, p. 282).

La *mambo* Jeanne Pelle qui, à la demande de son frère, aurait sacrifié leur nièce Claircine, fut jugée, condamnée à mort et passée par les armes avec ses complices le 13 février 1864. Il est significatif que personne ne suggéra que les assassins aient pu être des dévoyés ou des malades mentaux dont le forfait, d'une part ne mettait pas plus en cause le vodou que les messes noires le catholicisme, et de l'autre provoqua autant de répulsion chez les serviteurs des *lwas* que chez les autres citoyens. Devant l'énormité du crime, que la presse mondiale s'empressa de monter en épingle, le chef de l'état ne pouvait qu'ordonner la plus grande sévérité aux forces de police, afin de « faire disparaître de notre sol ces derniers vestiges de l'esclavage et de la barbarie » *(ibid).* Le vodou [134] dernier vestige de la barbarie passe encore, mais de l'esclavage ? Certes, poursuit le président, car : « Ces pratiques avaient été introduites et propagées sous le régime colonial, pour abrutir et mieux asservir les populations » *(ibid).* On a souvent accusé le vodou d'entretenir la masse haïtienne dans le fatalisme et la résignation ; Louis Élie fait remonter cette influence délétère au temps de la colonie :

Ce culte barbare [...] exerçait la plus déplorable influence sur leur mentalité de primitifs idolâtres. [...] Les divinités obscures de l'Afrique les enfermaient dans une sorte d'enfer moral aussi redoutable que l'esclavage. Toujours figés dans l'adoration culturelle des mythes africains [...] ce troupeau vivait donc d'une vie animale et sans but. *{Esclaves, affranchis et colons,* 1930).

Mais le président Geffrard est à ma connaissance le seul à avoir attribué son développement sous la colonie au machiavélisme des Blancs. Il est amusant de rappeler en passant qu'un certain Mazères, ancien colon de Saint-Domingue, avait porté en 1814 la même accusation contre les dirigeants haïtiens. Il plaignait les anciens esclaves, passés de la domination éclairée des Blancs au despotisme de leurs congénères, car

on les abreuve maintenant de jongleries et de mensonges, on ne leur parle que de *zombis* et de *ouanga,* c'est-à-dire de revenants et de sortilèges, qu'ils avaient appris à braver sous notre tutelle. *(De l'utilité des colonies...,* 1814, pp. 64-65).

Que les classes dominantes haïtiennes trouvent leur intérêt à garder les masses plongées dans la « superstition », voire à encourager le peuple à fumer l'opium vodou, seul — à ma connaissance — le romancier Antoine Innocent l'a suggéré en 1906 dans *Mimola.* Les Haïtiens auront longtemps encore à souffrir de ces croyances et pratiques délétères, écrit-il, car :

ce pauvre peuple, déjà abêti par des maux de toutes sortes, a été, la plupart du temps, encouragé dans ses vices par ceux-là mêmes qui avaient pour mission de mettre fin à cet état de choses (p. 165).

Et plus tard, une fois les « marines » débarqués, on accusa les autorités américaines d'encourager le vodou, afin de donner une image [135] péjorative du pays et désarmer ainsi la campagne de protestation déclanchée dans la presse progressiste par l'occupation :

Quand on se rappelle que les Américains attachent à la pratique du vaudou le fait de cannibalisme, on comprend qu'ils essayent de développer chez nous le Vaudou pour essayer de dire que nous sommes cannibales. (Anon., *Le Courrier haïtien,* 12 mars 1921).

D'autres présidents déclarèrent la guerre au vodou, ou en tous cas lui exprimèrent leur désapprobation. Le président Sténio Vincent (1929-1941), par exemple, s'est félicité d'avoir favorisé l'action des missionnaires qui s'efforçaient de « déraciner des croyances populaires les vieux germes des anciennes superstitions [...] dans les masses urbaines et paysannes » *{Efforts et résultats,* 1938, p. 257). Mais les *houngans* savent parfaitement que les écrits retentissants et les beaux discours en bon français sont destinés à la galerie, et que ce qui compte ce sont les actes, et plus précisément le zèle avec lequel le pouvoir applique les articles du code pénal qui, depuis le premier en date (1835) jusqu'à celui qui resta en vigueur jusqu'en avril 1987, prévoient les pratiques vo-douesques. C'est en vertu des articles 405, 406 et 407 que le président Geffrard exhortait sa police à poursuivre les vodouisants « avec la sévérité la plus rigoureuse » :

ART. 405. Tous faiseurs de ouangas, caprelatas, vaudoux, donpèdre, macandals et autres sortilèges seront punis de trois mois à six mois d'emprisonnement et d'une amende de soixante gourdes à cent cinquante [...], sans préjudice des peines plus fortes qu'ils encourraient à raison des délits ou crimes par eux commis pour préparer ou accomplir leurs maléfices.

Toutes danses et autres pratiques quelconques qui seront de nature à entretenir dans les populations l'esprit de fétichisme et de superstition seront considérées comme sortilèges et punies des mêmes peines.

ART. 406. Les gens qui font métier de dire la bonne aventure ou de deviner, de pronostiquer, d'expliquer les songes ou de tirer les cartes, seront punis d'un emprisonnement de deux mois au moins et de six mois au plus et d'une amende de cent gourdes à cinq cent gourdes. [...]

ART. 407. Les instruments, ustensiles et costumes servant ou destinés à servir aux faits prévus aux deux articles précédents, [136] seront de plus saisis et confisqués, pour être brûlés ou détruits. (Cité par A. Héraux, *Code pénal avec les dernières modifications,* 1932, pp. 114-115).

Les journaux du XIXème siècle rapportent souvent des délits qui tombent sous le coup de ces prohibitions. Ainsi par exemple, *La Liberté* signale le 2 août 1890 :

Vol sacrilège - Dimanche dernier, il a été enlevé à la chapelle du Quartier-Morin un ciboire rempli d'hosties. On suppose que ce vol a été commis par des adeptes du vaudoux, lesquels, comme Ton sait, font du catholicisme et de leur culte une seule et même chose.

Il y a plus grave : le 16 octobre 1817, c'est-à-dire encore bien avant que des dispositions juridiques n'aient été prises contre le vodou, le poète Jules Solime Milscent annonçait dans *L'Abeille haïtienne,* dont il était le rédacteur-en-chef :

Il a été dernièrement livré à la Justice un de ces hommes qui savent tellement abuser de la faiblesse des personnes ignorantes et crédules, qu'ils se font passer pour magiciens ou sorciers. Le crime de ce scélérat est d'être parvenu à s'emparer d'un enfant nouveau-né, qu'il a fait périr d'une manière horrible : cette innocente créature a été trouvée dans une cour, la tête séparée du tronc.

Et Milscent de s'emporter contre les soi-disant sorciers qui prétendent avoir fait un pacte avec le Diable : « Livrez-les à la rigueur des Lois, les sorciers et le Diable nous laisseront tranquilles », conclut-il.

À en croire l'auteur anonyme de *Le Scandale du Champs de Mars* (1903), les sorciers et le Diable s'acharnaient encore sur Haïti près d'un siècle plus tard :

Décidément, l'on n'aura jamais fini, dans notre doux pays, avec les pratiques hideuses du culte du vaudoux [...] Depuis quelque temps et à certaines époques de l'année, l'on n'entend plus parler que d'enfants enlevés, d'hommes ou de femmes empoisonnés, de sanctuaires violés, [...] de danses ou de services macabres au coin des carrefours et tout cela opéré par des gens sans foi ni loi...

[137]

Les sacrifices humains — si c'est bien de cela qu'il s'agit — qui défrayent de temps en temps la chronique sont d'autant plus révoltants que les victimes sont souvent des enfants. Selon *La Gazette des tribunaux An* 1er juillet 1887 :

Petit Homme Morisset, Pierrine Pierre-Louis et Das Castin sont accusés d'empoisonnement, à l'aide de sortilèges, de plusieurs enfants de la 1èr6 section rurale de Grand-Goâve.

Il ne semble pas que la police ait cherché à déterminer (du moins la presse ne l'a jamais rapporté) à quelles fins précises ces crimes apparemment rituels avaient été commis. On ne sait pas non plus s'ils l'avaient été à l'initiative des assassins, ou si c'est pour le compte d'un commanditaire qu'ils avaient agi. En tous cas, la loi était appliquée :

Le populaire s'est fort ému hier d'une histoire de loup-garou qui avait « pris » un enfant. Le petit est mort subitement et une femme connue sous le sobriquet macabre de « Petit Cercueil » fut accusée de lui avoir « pris l'âme ». Arrêtée, la femme fut conduite à la Police où, tenue serrée, elle promit de ressuciter l'enfant. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'elle le ressucita si bien que l'enfant fut revivifié complètement. Elle fut condamnée à six mois de prison pour maléfices. *(Le Nouvelliste,* 17 octobre 1917).

Certains trouvaient que la loi était trop indulgente. En 1897, par exemple, le journal catholique *La Croix* prône des mesures plus énergiques :

Ceux qui se livreraient à des pratiques de fétichisme, sous quelque prétexte que ce soit, il faudrait les enfermer dans un sac, avec le Bocor qu'ils consultent, et le jeter tous au fond de la mer. (Cité par J. F. T. Manigat, *Conférence sur le Vaudoux,* 1897, p. 19).

Trop indulgents ou pas, les trois articles qui nous intéressent restèrent en vigueur pendant exactement un siècle, jusqu'à ce que le Président Sténio Vincent les abroge et les remplace par le Décret-loi du 5 septembre 1935 sur les pratiques superstitieuses. Il est intéressant de comparer les deux textes ; les quatre premiers articles du décret-loi sont ainsi conçus :

[138]

ART. 1er. Sont considérés comme pratiques superstitieuses : 1) les cérémonies, rites, danses et réunions au cours desquels se pratiquent, en offrande à des prétendues divinités, des sacrifices de bétail ou de volaille ; 2) le fait d'exploiter le public en faisant accroire que, par des moyens occultes, il est possible d'arriver soit à changer la situation de fortune d'un individu, soit à le guérir d'un mal quelconque, par des procédés ignorés par la science médicale ; 3) le fait d'avoir en sa demeure des objets cabalistiques servant à exploiter la crédulité ou la naïveté du public.

ART. 2. Tout individu convaincu des dites pratiques superstitieuses sera condamné à un emprisonnement de six mois et à une amende de quatre cents gourdes [...]

ART. 3. Dans les cas ci-dessus prévus, le jugement rendu sera exécutoire, nonobstant appel ou pourvoi en cassation.

ART. 4. Les objets ayant servi à la perpétration de l'infraction prévue en l'article 3 seront confisqués.

(M. Pierre-Louis, Code pénal annoté par..., 1985, p. 171).

L'un et l'autre textes sont pleins d'ambiguités, et laissent paraître l'embarras du législateur, qui évite de désigner nommément le vodou : le nommer serait en effet reconnaître que les activités prohibées s'inscrivent dans une structure à laquelle il serait difficile de refuser un caractère religieux ... et les constitutions d'Haïti ont toujours garanti la liberté de conscience et le libre exercice des cultes. En poursuivant les *houngans* et les *mambos* qui se targuent d'influencer l'avenir, ou qui font commerce de filtres, de drogues, voire de poisons, on peut prétendre ne vouloir punir que des délits « laïcs » : abus de confiance, exercice illégal de la médecine, ou homicide volontaire. Mais il est alors pour le moins curieux d'interdire également non seulement l'utilisation, mais même la possession « en sa demeure » d'« objets cabalistiques » (« instruments, ustensiles et costumes », précisait le code de 1835). Ces objets, auxquels l'on semble ainsi reconnaître effectivement une redoutable efficacité, les assimiler en quelque sorte à des armes, pouvaient jadis être « saisis et confisqués pour être brûlés ou détruits » ; à partir de 1935 ils sont tout simplement confisqués sans que leur destruction soit prévue. Peut-être faut-il voir là l'influence de Jean Price-Mars et de ses disciples, qui plaidèrent pour la conservation et l'étude du folklore national.

[139]

Duverneau Trouillot dans son *Esquisse ethnographique* (1885) est le seul, à ma connaissance, qui semble avoir voulu établir une différence entre les pratiques auxquelles on ne pouvait guère reprocher que de déplaire à l'élite et celles qui méritaient effectivement d'être poursuivies :

la disparition du vaudoun dépend d'une propagande religieuse active, intelligente, ce qui est affaire des missionnaires chrétiens ; mais la sorcellerie, l'exception, le crime revêtu de la livrée du vodoun est affaire de l'autorité civile, armée pour sa répression de la loi pénale appliquée sans merci (p. 41).

Deux autres remarques sur les textes en question : entre celui de 1835 et celui de 1935, on constate un net appauvrissement lexical ; les « ouangas », « caprelatas », « vaudoux », « donpèdre » et « macandals » répertoriés par l'ancien texte disparaissent. Sans doute certains de ces termes étaient-ils tombés en désuétude, et peut-être n'était-on plus sûr de bien savoir à quel usage particulier chacun de ces sortilèges ou amulettes était destiné. Aussi préfèra-t-on spécifier par le deuxième alinéa que la prohibition concerne tout ce qui est censé changer « la situation de fortune d'un individu » ou le guérir « par des procédés ignorés par la science médicale ». Et si à l'origine le code défendait « toutes danses et autres pratiques », il précise plus tard que la prohibition s'applique aux « cérémonies, rites, danses et réunions au cours desquelles se pratiquent, en offrande à des prétendues divinités, des sacrifices de bétail ou de volaille ». La prohibition s'applique-t-elle également aux cérémonies au cours desquelles ce sont des fruits, ou des légumes que l'on offre aux *lwas* qui préfèrent ce régime ? Il est facile d'ironiser ; reste que parler de « cérémonies », de « rites », et de « sacrifices à de prétendues divinités », c'est bon gré mal gré reconnaître, ne fût-ce que pour le nier, le caractere religieux du vodou.

On pourrait continuer à épiloguer sur ces textes, dont il est curieux que personne, à ma connaissance, n'ait jamais dénoncé l'arbitraire ou signalé les contradictions. Il est vrai que la chose ne devrait désormais avoir qu'un intérêt historique : par son article 297, la Constitution de 1987 abroge purement et simplement le Décret-Loi du 5 septembre 1935 sur les croyances superstitieuses. Elle prévoit à l'article 30 que : « Toute personne a le droit de professer sa Religion et son Culte, pourvu que l'exercice de ce droit ne trouble pas l'ordre et la paix publics ». Tant [140] que les autorités jugeront que servir les *lwas* ne trouble ni l'ordre ni la paix publics, les adeptes pourront donc pratiquer sans inquiétude. Ils auront en tous cas la satisfaction de savoir que l'article 215 place sous la protection de l'État « les monuments, les ruines, les sites des grands faits d'armes de nos ancêtres, les centres réputés de nos croyances africaines et tous les vestiges du passé... ».

[141]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 8

VODOU ET POLITIQUE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans son excellent essai « Une culture née dans la lutte », le père Lucien Smarth, prêtre haïtien, écrit en 1984 :

Les chefs d'état haïtiens se sont tous appuyés, peu ou prou, sur le vodou pour accéder au pouvoir et s'y maintenir. Cette utilisation joue sur trois niveaux : la force sacrée qu'ils cherchent à s'approprier, la magie pour nuire à leurs adversaires et éventuellement les détruire, le profane pour les informations à soutirer et les voix électorales à s'attirer, (in *Haïti, briser les chaînes,* 1984, p. 135).

Plusieurs chefs d'état haïtiens ont en effet eu la réputation, justifiée ou pas, de protéger les *houngans,* voire d'être eux-mêmes des adeptes et même d'avoir organisé des cérémonies au palais national. Et pourtant ni Faustin Soulouque (1847-1859), dont on dit qu'il était tombé sous la coupe des *houngans,* ni François Duvalier (1957-1971), qui les incorpora de gré ou de force dans l'appareil répressif sur lequel reposait sa dictature, ne songèrent ni à abroger ni même à modifier les articles du code qui s'appliquent au culte populaire. C'est que la règle traditionnelle du jeu politique en Haïti interdit au pouvoir de manifester officiellement la moindre sympathie pour les pratiques vodouesques. Même le ministre ou le président le plus indifférent à l'opinion publique ne se fourvoiera dans un *hounfor* qu'en grand secret. En attendant sa chute ou sa mort pour insinuer la chose dans la presse, ses adversaires politiques de la bonne société en feront des gorges chaudes... mais, prudence oblige, toujours dans la plus stricte intimité. À moins, bien sûr qu'ils ne se trouvent déjà en exil, comme ce Laroche, qui écrivait au *Temps* de Paris le 18 février 1885 « À propos d'un extrait de Spenser St John » :

On méconnaîtrait la vérité en voulant nier l'adhésion de certains gouvernements de Haïti au culte du vaudou. [...] le président actuel, M. Salomon, ex-ministre de l'empereur Soulouque qui fut, lui aussi, un chef avéré de cette secte, ne [142] craint pas de l'entourer d'une protection ouverte et coupable. Je puis affirmer, du reste, qu'il ne se maintient au pouvoir que par des pratiques grossières importées d'Afrique par la tribu Dahomey. (Reproduit — avec des commentaires indignés — dans *L'Œil* du 4 avril 1885).

Une fois que le président Légitime a pris le chemin de l'exil, un anonyme écrit, dans un article de Lu *Tribune politique* du 21 septembre 1889 intitulé « Les Amères Singeries » :

Il avait fait installer une chapelle en son palais pour avoir Dieu plus près de soi et faire en même temps des mamours à Mme M\* du Bel-Air [quartier de Port-au-Prince] et la combler de dons pour calmer les dieux de son hounfor, dieux jaloux et puissants dans les choses de guerre.

Le colonel Astrel Roland ayant eu des démêlés avec le président Estimé (1946-1950) (qui semblent lui avoir fait quelque peu perdre le nord) explique trente ans plus tard que :

Dominé par les superstitions sanglantes Estimé, chaque année, à la place du cochon du Bois-Caïman, sacrifiait des êtres humains : hier, c'était le Sénateur Max Hudicourt [...] cette fois-ci, il jeta son dévolu sur le Président Trujillo et le Colonel Astrel Roland. [...] Estimé voulait faire remplacer nos églises par des *« houmforts »,* nos prêtres par des *« houngans ». (Le Naufrage d'une nation,* 1984, pp. 391-393).

En fait, rares sont les premiers magistrats de la république dont on n'a jamais insinué qu'ils remplissaient une partie de leurs devoirs religieux autre part qu'à l'église. François Dalencour en 1942 passe en revue l'attitude envers le vodou des vingt-huit chefs d'états qui s'étaient succédés depuis l'indépendance. Pour cet ennemi intransigeant des « stupides superstitions africaines, déshonorantes et rétrogrades » le bilan est désolant :

On peut dire que seuls les chefs suivants, Pétion, Boyer, Riche, Geffrard, Nissage Saget et peut-être Boisrond Canal furent d'une sincérité absolue et n'eurent aucune faiblesse envers les superstitions africaines. [...] Quant aux autres, s'ils n'ont pas été des sympathisants authentiques comme l'empereur Soulouque, ils l'ont, dans les coulisses secrètes, encouragé [143] ou pactisé parfois dans un but politique, connaissant le penchant populaire vers ces pratiques superstitieuses. Même le président Borno [1922-1929] [...] aurait eu, parait-il quelque faiblesse, peut-être par manœuvre politique. C'est sans doute une calomnie... *(Le Carnaval rural de la semaine sainte* ..., 1942, p. 27).

Dalencour aurait sûrement préféré que tous les chefs de l'état suivent l'exemple du président Jean-Baptiste Riche (1846-1847), dont l'aversion pour le vodou était telle que lorsqu'il entendait battre le tambour il courait lui-même disperser les participants à coups de bâton (J. Bouzon, *Études historiques sur [...] Faustin Soulouque,* 1894, p. 5). Quoi qu'il en soit, de nombreux observateurs haïtiens ont signalé et généralement dénoncé l'influence du vodou dans la vie politique du pays, et ce depuis Boukman jusqu'aux Duvalier. Auguste Albert, pasteur de l'église wesleyenne, par exemple, affirme vers 1896 que l'on risque de rencontrer dans les *hounfors* ruraux

l'homme d'État qui a bâti des autels [au *lwa]* Damballas pour l'affermissement de son règne [et] le gouverneur de la province qui donne des repas marassas [services pour les jumeaux sacrés] pour conserver sa charge ou assurer sa future élection présidentielle. (Cité par M. Péan, *l'Illusion héroïque,* T. 1,1977, pp. 128-129).

Milo Rigaud, dont les écrits relèvent d'un ésotérisme délirant, va jusqu'à affirmer dans son curieux ouvrage *Jésus ou Legba ?* (1933), que si Toussaint, Dessalines et bon nombre de chefs d'état haïtien ont eu une fin malheureuse, c'est que « nos plus grandes figures nationales ont péri d'avoir condamné le voudoo » (p. 76).

Le fait est que, avec plus ou moins d'énergie selon les époques et selon les régions les hommes politiques ont utilisé la religion populaire pour conquérir et conserver le pouvoir. Que ce soit au temps dit « des baïonnettes » — où celui qui mobilisait et armait le plus grand nombre d'hommes accédait au fauteuil présidentiel — que ce soit à partir du débarquement américain de 1915, lorsque ce sont les suffrages de ses concitoyens qu'il faut, théoriquement du moins, briguer, ce qu'écrit Rémy Bastien à propos des mœurs électorales s'applique :

Haitians, holders or candidates to an élective office [...] will cultivate the friendship of the key houngans of their district, [144] make donations to their temples, offer cérémonies and, in addition, go to Mass every Sunday. They become vulnérable to blackmail on the part of their « friends », but this is the price they must pay for the support and the favorable influence the houngans will exercise upon the electorate [[13]](#footnote-13). (R. Bastien, *Religion and Politics in Haïti,* 1966, p. 56).

En 1893, Antoine Laforest évoque les cérémonies vodou dans *Choses vues la nuit :* « ...ces tristes cérémonies [...] peuvent avoir un but politique occulte, car elles ne sont rien moins que des réunions borgnes, où peuvent se manifester et prendre racines de bien mauvaises influences ». On croirait lire un Français du temps de la colonie, obsédé par les révoltes d'esclaves. Laforest craint-il que, un siècle après la cérémonie du Bois-Caïman, les deshérités ne se soulèvent contre les honnêtes gens ? Il aurait tort ; depuis la déclaration d'indépendance, et contrairement à ce qu'on a parfois affirmé, le vodou n'a inspiré aucune révolte, n'a articulé aucune revendication populiste. Et même lorsque les Blancs débarquèrent en 1915 et que des paysans leur livrèrent pendant plusieurs années une guérilla acharnée :

Vodoun did not openly participate in it ; no houngan rose against the invader, no messianic movement took form to announce the salvation of people and country. The houngans were content to sell amulets to the faithful for protection against bullets. Vodoun in 1915 was not what it had been in 1791 [[14]](#footnote-14). (R. Bastien, *Religion and Politics in Haiti,* 1966, p. 52).

[145]

Les successeurs de Makandal et de Boukman ont choisi de jouer dans la vie politique de la république un rôle plus discret, plus opportuniste et qui n'a pas grand-chose à voir avec le patriotisme. Selon « Eddah » dans un article de 1905 sur Le *Vaudou :*

De tous temps, chez nous, nos hommes politiques se sont servis des danses vodouïques pour attirer, s'attacher les faveurs et la sympathie de la populace des villes et des campagnes. [...] Cette tendance, à tous égards déplorable, se dissipe et l'on peut dire qu'on n'y recourt plus pour escalader les marches de l'escalier du trône.

C'est donc l'aspect ludique des festivités vodouesques que mettaient à profit les hommes politiques en quête de popularité. Ce qui, après tout, n'est essentiellement différent ni des *circenses* jadis offerts par les fonctionnaires romains, ni des kermesses organisées chaque année par nos partis politiques. « Eddah » semble cependant avoir pèche par optimisme en affirmant que c'était là une coutume en train de tomber en désuétude. En pleine campagne électorale de 1946, un journaliste anonyme constate, dans *Sous le signe d’Ogoun* que

les candidats à la Présidence remuent ciel et terre pour accéder au fauteuil présidentiel. Aussi c'est la période des vaches grasses pour les *mambos.* L'une d'elles, Mme Lamarre Jean-Paix, dite Liccu est rentrée du Nord pour opérer en faveur du plus entreprenant des candidats à la Présidence.

Dix ans plus tard, quatre candidats à la présidence s'affrontent : Déjoie, Jumelle, Fignolé et Duvalier. Lyonel Paquin, qui les a tous connus personnellement, affirme que Papa Doc n'était pas le seul à courtiser les *houngans :* « Every one of them had his Hougan and Mambo politbureau, [...] his conclave of seers, médiums and Voodoo illuminâtes [[15]](#footnote-15)... » *(The Haitians...* 1983, p. 151). Pour autant que je sache, Paquin est le seul à avoir affîmé la chose en ce qui concerne les trois adversaires de François Duvalier.

Il est évident que l'appui du clergé vodou n'est pas condition suffisante de réussite politique. Les rédacteurs du *Journal* du 25 juin [146] 1902 intitulent « Mauvais moyens d'action » leur dénonciation des fraudes, traffics et irrégularités qui caractérisent les élections. Ils notent en passant l'ingérence néfaste de l'église, de la finance et de l'armée dans les campagnes électorales. Mais, ajoutent-ils avec ironie, à. côté des prêtres, des riches et des militaires :

seuls, il faut le dire à leur louange, les houngans - quatrième puissance que nous allions oublier - plus malins, ont trouvé le secret de concilier tous les partis en contentant tout le monde.

Si le politicien ne va voir le *houngan* qu'en cachette, celui-ci se montre tout aussi discret sur l'efficacité éventuelle de ses interventions. Loin de rechercher la gloire, explique le journaliste « Mano » dans *Le Houngan* (1945), « ce qui fait la force du houngan, c'est qu'il méprise foncièrement les honneurs politiques. Il est d'ailleurs l'ami du Pouvoir et sait obliger quand il le faut ».

Lorsqu'il n'était qu'un modeste médecin de quartier, François Duvalier "s'était intéressé au vodou et avait publié plusieurs articles d'ethnologie, de valeur scientifique d'ailleurs fort discutable. Ses accointances parmi les *houngans* lui ne lui furent probablement pas inutiles pour remporter les élections de 1957. Était-il un « serviteur » sincère des l*was ?* Ayant pesé le pour et le contre dans *Radiographie d'une dictature,* Gérard Pierre-Charles reste perplexe :

Cependant, bien que [certains] incidents et certaines déclarations de Duvalier portent à penser qu'il est un fanatique du Vaudou, de nombreux facteurs font penser le contraire ; à savoir qu'il ne croit pas au Vaudou mais l'utilise comme instrument de domination politique (p. 87).

Ce qui est sûr c'est qu'il parvint, par la corruption le plus souvent et par la force lorsqu'il le fallait, à faire du clergé vodou l'auxiliaire fidèle et actif de sa tyrannie. Exploit qu'aucun de ses prédécesseurs n'avait réussi... quoique dans ses *Remarques sur le vaudou...* Louis Élie ait noté vers 1940 que depuis toujours « le houngan est bien souvent un agent secret du gouvernement, un espion » (p. 7). Dans leur truculent roman *Bakoulou,* André Chevallier et Luc Grimard évoquent en 1950 le ministre Missius Orlano, dont la force et le long maintien au ministère provenaient « du fait qu'il était un adepte réputé du Vaudou, il était craint, comme il était détesté » (p. 79).

[147]

Le génie de Duvalier fut de jouer à la fois sur la terreur qui accompagne la réputation d'omniscience et de toute-puissance des grands initiés et des membres des sociétés secrètes (parmi lesquels il laissait entendre qu'il fallait le compter), et sur les résonances noiristes et populistes (ou plus exactement anti-mulâtres) que certains de ses prédécesseurs avaient déjà su donner à leurs sympathies pour le vodou. Comme l'explique Laënnec Hurbon :

Il s'agissait pour lui de laisser courir des rumeurs sur son allégeance aux dieux du vaudou, et qu'ainsi les classes dominées puissent trouver une interprétation toute faite du pouvoir [...]. Puisqu'un Noir gouverne, tous les déboires sont effacés et toute opposition est vaine, d'autant plus vaine que Duvalier participe au pouvoir même des dieux du vaudou. *(*[*Culture et dictature en Haïti*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/culture_et_dictature_en_Haiti/culture_et_dictature_en_Haiti.html)*,* 1977, p. 99).

Lucien Georges Coachy, auteur haïtien d'un ouvrage en espagnol de vulgarisation sur le vodou, pourtant sérieux dans l'ensemble, semble ne pas douter des pouvoirs occultes du sinistre docteur. Certes, Duvalier n'avait pas besoin de la magie pour terroriser la population, écrit-il,

Pero parece que sin el empleo de la brujerîa Duvalier no hubiera quedado en el poder durante los catorce aftos, no sin las constantes misas negras y sacrificios humanos en que estuvo involucrado el gobierno [[16]](#footnote-16). *(Culto vodù y brujeria en Haiti,* 1982, p. 138).

À la chute de la dictature duvaliériste en février 1986 la foule, tant à Port-au-Prince que dans les campagnes, lyncha un certain nombre de *houngans* (on a avancé le chiffre de trois cents, qui est probablement très exagéré). Par le passé, il était certes arrivé à des *houngans* de se retrouver en prison ; au cours des « campagnes anti-superstitieuses » de la fin du siècle et des années 1940, des *hounfors* furent incendiés et des tambours et autres objets rituels détruits. Mais jamais dans l'histoire d'Haïti avant février 1986 la population ne s'en était pris spontanément à des *houngans.* Certains commentateurs ont fait valoir que c'était en tant que « macoutes » et non pas en tant que serviteurs des *lwas* qu'ils [148] avaient provoqué la vengeance de leurs concitoyens. (On appelait « tonton macoutes » - ou « macoutes » tout court- les V.S.N., c'est-à-dire les Volontaires de la Sécurité Nationale, milice répressive créée par François Duvalier, qui atteignirent la triste célébrité que l'on sait ; par extension, était « macoute » quiconque participait au pouvoir duvaliériste ou jouissait de sa protection). Et il est vrai qu'un nombre considérable de « macoutes » trouvèrent la mort dans l'épuration spontanée qui suivit la chute du régime, et que certains *houngans* étaient connus dans leur quartier ou leur région pour avoir fait partie des V.S.N., pour avoir dénoncé ou torturé des opposants ou tout simplement pour avoir profité des protections politiques dont ils jouissaient pour commettre les pires forfaits en toute impunité. Autrement dit, l'appartenance de la victime au clergé vodou ne serait pas pertinente dans ces règlements de comptes. D'autres observateurs ont affirmé au contraire qu'une véritable campagne d'extermination du vodou avait été déclenchée à la faveur des désordres par certains pasteurs de sectes fondamentalistes protestantes et certains prêtres de campagne particulièrement fanatiques. Des intellectuels et même des membres des clergés chrétiens formèrent l'association « Zantray » pour protester contre ce qu'il qualifièrent de nouvelle inquisition.

Pendant un certain temps, on n'entendit plus guère battre le tambour dans les *hounfors,* et les cérémonies se déroulèrent dans une semi- clandestinité, mais avec le retour du calme les choses reprirent leur tournure habituelle et le vodou sa cohabitation dans l'ensemble pacifique avec le catholicisme et le protestantisme. A tel point qu'en février 1987 cinq mille adeptes et défenseurs de la religion vodou n'hésitèrent pas - fait unique dans l'histoire d'Haïti - à se réunir au grand jour dans la capitale ; ils proposèrent à l'Assemblée constituante, qui avait déjà reconnu le créole comme langue nationale, la reconnaissance du vodou comme religion nationale, et exigèrent l'abrogation du décret-loi du 5 septembre 1935 « qui sert de base à certaines sectes importées [entendons les sectes fondamentalistes venues des États-Unis] pour prêcher l'intolérance, le racisme et la suppression de la liberté de conscience et de culte » *(Demande de reconnaissance du vodou comme religion nationale,* 4 février 1987).

Règlements de comptes ou nouvelle inquisition, les événements récents semblent en tous cas avoir prouvé que la puissance magique des *houngans,* et par extension des *lwas* auxquels ils étaient alliés, est moins redoutable qu'on avait intérêt à le faire croire. Il sera intéressant [149] de voir si cela entraînera à l'avenir une évolution des rapports entre le clergé vodou et les fidèles d'une part, et entre les hommes et les esprits de l'autre.

[150]

[151]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 9

CONTRE LE VODOU

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avant d'essayer de faire la synthèse de ce qu'ils ont écrit sur le vodou, il convient de rappeler que, par le simple fait de savoir écrire, les écrivains, journalistes et chercheurs haïtiens appartiennent nécessairement à l'une des classes qui se sont toujours partagé le pouvoir en Haïti et pour qui la paysannerie et plus tard le *lumpen* urbain restent le plus souvent exotiques et méprisés. Tant l'« élite » à dominance mulâtre que les « classes moyennes » à dominance noire identifient généralement le vodou comme la religion (ou, plus exactement comme le tissus de superstitions tenant lieu de religion) des masses haïtiennes... bien que des esprits courageux aient prétendu que l'empire de la « superstition » était plus étendu qu'on ne voulait le faire croire, et qu'il se manifestait jusque dans les beaux quartiers de la capitale. Ainsi Catts Pressoir, protestant convaincu et donc irréductiblement opposé au vodou :

Il faut le dire. Le peuple haïtien tout entier est resté païen. Sauf une élite, dans notre meilleure société on croit — pour le moins — à la puissance des lois, c'est-à-dire des divinités africaines. *(Faillite ou fatalité ?,* 1916).

En fait, c'est surtout dans la mesure où il « contamine » bonne société — et donc met en question l'image de soi des classes dirigeantes — que le vodou pose un problème grave. Comment peut-on se réclamer de la culture occidentale, adopter le scepticisme raffiné des Français ou le dynamisme des Américains tout en servant des déités de la barbare Afrique et en partageant des superstitions de paysans arriérés ? Les moralistes haïtiens ne se lassent pas de dénoncer l'hypocrisie d'une élite qui refuse d'admettre que bien de ses membres servent les *lwas* en secret. En 1896, dans sa *Conférence populaire sur le vaudoux,* Monseigneur Kersuzan, évêque (breton) du Cap, poussait le cri d'alarme :

Ces orgies [...] qui en fait les frais ? Trop souvent des personnes instruites, ayant une position [...] Je pourrais citer deux docteurs en médecine qui ne se font traiter, dans leurs [152] maladies, que par le Papaloi ! [synonyme légèrement archaïque de *houngan]* On a vu un avocat célèbre se rendre annuellement pendant plusieurs années auprès d'un papaloi, accompagné de tout ce qu'il faut pour un sacrifice ! (p. 16).

En 1908, le docteur Léon Audain confirme dans *Mœurs haïtiennes* que sa clientèle aisée n'hésite pas à délaisser la clinique pour le *hounfor :*

On connait Dieu et on l'adore, mais on n'en a pas moins conservé un fond indéniable de superstitions qui persiste, malgré tout, même chez les plus instruits d'entre nous. Il n'est pas rare, par exemple, de voir des gens de la société recourir, dans les cas de maladies graves, aux pratiques occultes des houngans plutôt qu'à la science du médecin.

Une dizaine d'années plus tard, Jean Price-Mars écrit dans *La Vocation de l'élite :*

Les dieux de l'Afrique n'ont point tout-à-fait désarmé devant Jésus de Nazareth et même chez beaucoup d'entre nous de l'élite, m'entendez-vous, qui nous vantons d'être de pieux chrétiens, il y a dans la coopération et la juxtaposition des deux croyances comme une contre-assurance mutuelle contre les mystères de l'au-delà (p. 81).

Price-Mars poursuit son analyse dans une conférence sur *Le Folklore haïtien,* prononcée en 1920 et publiée trois ans plus tard :

..ni la fortune ni le talent [...] ne constituent des obstacles contre l'intrusion possible de telles ou telles croyances puériles et surannées et, comme celles-ci réclament certaines pratiques extérieures [...] les âmes qui en sont affectées pâtissent d'une angoisse et d'une détresse susceptibles de devenir tragiques par instants. [...] De là proviennent la terreur et la répugnance que l'on éprouve à en parler en bonne compagnie (p. 11).

Pour Edouard Depestre en 1958 :

les idées et les croyances superstitieuses dont la terre savoureuse d'Afrique a imprégné l'âme des Aïeux restent indéracinables et [...] beaucoup d'esprits des mieux cultivés n'échappent pas à leur empire. *(Contes du docteur,* p. 13).

[153]

Rulx Léon est plus brutal : « Grattez l'Haïtien le plus cultivé », écrit-il en 1935, dans *Médecine et superstitions locales,* « sous la couche de civilisation dont l'a revêtu un siècle de progrès intellectuel, vous trouverez le Guinéen ». Et selon Joseph Ferdinand les choses n'ont pas changé de nos jours :

Ce culte est pratiqué universellement en Haïti à tous les échelons de la société, ce avec une ferveur égale - quoique atténuée sous les dehors par le respect humain, particulièrement dans les villes [...]. Sur ce plan, le vaudouisme et l'homosexualité se ressemblent en Haïti : c'est un secret dont on s'efforce toujours d'empêcher la divulgation. *(Vaudou, littérature et arts en Haïti,* 1985, pp. 75-76).

Qu'un bourgeois serve les *lwas* est considéré comme une sorte de scandaleuse perversion, et les coupables comme des traitres non seulement à leur classe sociale mais à la patrie elle-même, puisque, de l'avis général, l'existence du vodou déconsidère Haïti aux yeux des étrangers. Ainsi donc, les pratiquants bourgeois sont voués à la dérision et au mépris (sauf, bien entendu, s'ils ne pratiquent que cyniquement, pour en tirer des avantages politiques ou pour épater la galerie, par exemple) ; ceux de la masse suscitent la pitié : l'on s'évertue à déplorer leur carence métaphysique en même temps que leurs carences alimentaire ou sanitaire.

Tout cela pour dire, d'une part que la plupart de ceux qui ont écrit sur le vodou le condamnent, souvent sur la foi de renseignements fragmentaires qui relèvent facilement de la légende et du commérage, et de l'autre qu'ils prêchent des convaincus, du moins au premier niveau : même si certains de leurs lecteurs fréquentent le *hounfor* et seraient en mesure de corriger certaines affirmations, ils s'en gardent bien, puisque l'admettre serait se faire mettre au ban de la bonne société. Aussi est-ce en se réclamant de la recherche scientifique et avec force précautions oratoires que de timides appels à la tolérance de la religion populaire commencent à paraître à partir de 1930 environ. Et il convient encore aujourd'hui, pour porter un jugement nuancé sur le vodou sans passer pour un original ou un poseur, de se réclamer de l'ethnologie et du souci de conserver le patrimoine folklorique national.

Ce n'est pas à dire que l'on ne trouve que des dénigrements du vodou avant le premier tiers du XXème siècle, nous le verrons. Mais il convient de commencer par passer en revue les arguments de ceux qui [154] s'élèvent contre lui, arguments repris à chaque génération peut-être avec moins d'unanimité, mais avec autant de conviction de nos jours qu'il y a un siècle. Ce qui a généralement changé, c'est le style ; les anathèmes frôlant l'hystérie ne sont guère plus de mise : l'anthropologie est passée par là. Aussi aurait-on quelque scrupule à écrire, comme J. B. à propos du *papaloi* dans *Le Réveil* du 26 octobre 1893 :

Le premier progrès à souhaiter pour le pays, ce n'est certes pas, comme on se l'imagine, la création de chemins de fer, de Télégraphes, de Téléphones, de routes macadamisées, mais, bien plutôt, la cessation d'influence du papaloi, sa disparition complète du pays.

Ou, comme J. F. Thaïes Manigat trois ans plus tard, à commencer une *Conférence sur le Vaudoux* (prononcée, il est vrai, en présence de Monseigneur l'Evoque du Cap-haïtien), par ce *« vodou delendus est ! » -*si l'on ose dire :

Cette abominable secte que nos ancêtres ont introduite dans le pays et qui fait notre honte aujourd'hui, doit être poursuivie sans relâche. Nous en sentons toute la nécessité pour l'honneur national.

On éviterait sans doute d'écrire, comme Massillon Gaspard dans *Le Petit Haïtien* en 1906 :

Hélàs, ce peuple est plongé dans l'erreur et l'idolâtrie [...] Sauvons Haïti de tant d'abominations [...] Efforçons-nous d'effacer jusqu'au dernier vestige la grossière superstition qui imprime la honte et la tare de la flétrissure sur nos fronts d'Haïtiens!

Mais, pour montrer que la rhétorique ne perd pas ses droits, citons également ce que François Joseph écrivait en 1950 *A propos de mythologie vodou :* « Chacun dans sa sphère doit travailler d'arrache-pied à anéantir cette pieuvre aux tentacules mortifères qui inoculent le venin qui détruit en nos âmes les vertus ».

La plupart des critiques du vodou l'attaquent au nom de ceux qu'ils disent en être les premières victimes, c'est-à-dire la masse, qui jusqu'à tout récemment pouvait être identifiée au paysannat Le vodou, « cette religion ( ?) qui fait croupir les masses haïtiennes dans les bas-fonds d'un fétichisme abjecte », comme l'appelle Frédéric Doret en 1933 dans *La* [155] *Petite Revue,* est vu comme une cause importante, généralement la première et souvent la seule qu'on dénonce, de la misère des paysans. Le service des *Iwas* impose en effet de gros sacrifices. Un chroniqueur anonyme explique dans *Le Soir* du 8 février 1900, à propos de « Nos paysans », que « parfois ils ne travaillent que pour un *grand service,* et alors ils consomment dans une seule journée le produit de toute une année de labeurs rudes et constants ». Ce qui inspire à Pierre Bréville, quelques années plus tard, un sonnet : « Pour les dieux de l'Afrique », où il invoque la prière d'une marchande de légumes :

Et j'écoutais sa voix charmeuse de sirène

Invoquer les aïeux de la race africaine

Pour la protection des champs ensemencés.

Je songeais : pour les dieux d'une terre lointaine,

Tous les beaux revenus de tant de jours de peine,

Seront, en un seul jour, tout à fait dispersés.

Fernand Ambroise est allé se renseigner sur le terrain. Il a interviewé un paysan qui venait de vendre 150 livres de café pour 45,00 $, et qui avait dépensé cette somme comme suit :

5 poules pour service des morts ………...15,00 $

1 Cabrit …………………………………20,00 $

Pains …………………………………….2,00 $

Vin …………………………………….1,25 $

1 clochette ………………………………2,75 $

Tabac, sel, rhum et tafia …………………2,00 $

1 Madras …………………………………0,60 $

Soit ………………………………………43,60 $

« Il est monté chez lui avec $1,40 », ajoute Ambroise ; « aussi s'explique-t-on maintenant comment ils se ruinent l'un après l'autre ! ». *(Recherches sur les causes naturelles de notre malaise social,* 1910, pp. 10-11).

Pour le docteur Emmanuel Jeannot, l'absence de médecins dans les campagnes force les cultivateurs à faire appel à la science des houngans et bokôs « docteur-feuilles » ; or

Les productions de la majeur partie des récoltes du paysan sont employées à des dépenses inutiles, à des danses, à des devoirs etc., et l'épargne des cultivateurs va grossir les trésors [156] de ces potentats incultes, ces bocors que le bon peuple, faute de mieux, est forcé d'écouter. *(L'Œuvre haïtienne,* 1916, p. 20).

Quarante ans plus tard, en 1955, Rodolphe Derose répète une fois de plus que le vodou est « au premier chef, l'une des causes du paupérisme qui sévit dans nos campagnes et, par voie de conséquence, un obstacle à l'évolution des masses paysanne et urbaine » *(Caractère, culture, vodou...,* 1955, p. 58). Et dans l'ouvrage collectif *Vaudou, négritude et idéologie féodale en Haïti,* publié à Brooklyn en 1980 par le groupe marxiste OR-18 Mai, sous la photo d'une paysanne déposant des offrande au pied d'une croix consacrée au *Iwa* Baron Samedi la légende précise : « Un peuple rongé par la faim et la misère qui donne à manger à ses loas» (p. 20).

Cela étant, il semblerait logique que les vodouisants désirent renoncer au culte des *lwas,* puisque, comme l'affirment les frères Marcelin dans *Tous les hommes sont fous* (1980) :

personne ne sert les loas de gaieté de cœur. Ils sont trop exigeants. Et à côté de cela, vous avez beau remplir vos devoirs envers eux, ils ne vous donnent jamais rien pour rien, quand vous leur demandez une petite aide dans le besoin. Aussi les subit-on comme une fatalité, un héritage encombrant légué par les ancêtres de Guinée. La plupart des gens d'ici ne seront que trop heureux de s'en débarrasser (p. 60).

Les uns, comme Emmanuel Morpeau, dans *La Plume* du 23 mai 1914, mettent leur espoir dans le clergé : « Avec l'établissement du religieux dans les campagnes nous verrons le vaudoux, ce chancre social, diminuer puis disparaître... ». Les autres, comme Demesvar Delorme en 1870 dans *Les Théoriciens au pouvoir,* feraient plutôt confiance à « l'enseignement primaire [et] un bon système de moralisation » (p. 598). D'autres encore s'en remettent aux médecins ; Sosthène Jean-François dans le numéro de mars 1926 de *Stella,* par exemple :

C'est le médecin qui est appelé à détruire les pratiques superstitieuses de nos campagnes. Pourquoi les paysans vont-ils consulter les « Papa Lois » ? Parce qu'ils n'ont pas de médecins à leur portée.

François Dalencour, moins optimiste, prêche la force brutale et la répression à outrance, puisque « l'expérience a prouvé que ni l'instruction [157] publique ni l'extension de la médecine scientifique n'ont suffi à extirper radicalement les pratiques avilissantes du fétichisme africain » *(Le Carnaval rural de la semaine sainte*..., 1942).

Comme les vodouisants pratiquent tout naturellement le catholicisme, il est difficile de savoir dans quelle mesure les missionnaires réussissent à les arracher aux croyances populaires. Quant aux Protestants, installés en Haïti dès les premières années de l'indépendance, ils ont la réputation de ne jamais pactiser avec le vodou. Selon Frédéric Marcelin,

Cette étrange association [du vodou avec le catholicisme] ne se voit pas dans le protestantisme : le noir protestant n'est plus superstitieux. Il a répudié la tare ancestrale aussi bien en Haïti qu'aux États-Unis et qu'ailleurs. *(Une évolution nécessaire,* 1898, p. 26).

Quiconque devient protestant s'engage à ne jamais servir les *lwas,* à ne jamais même assister à une cérémonie. « Aussi », selon J. C. Dorsainvil, « seul le protestantisme combat-il avec une certaine efficacité le vodouisme en Haïti » *(Vodou et magie,* 1937, p. 17). A part celle des confessions reconnues (anglicane, baptiste, méthodiste etc.), il semble en fait que la seule propagande qui se soit révélée relativement efficace auprès des vodouisants soit celle des sectes fondamentalistes, installées depuis la deuxième guerre mondiale. A leurs yeux, le vodou est tout simplement l'œuvre du Démon, et elle promettent à leurs convertis de les protéger contre son empire. Resterait à déterminer dans quelle mesure les conversions opérées sont définitive, dans quelle mesure l'idéologie superstitieuse de ces sectes diffère essentiellement de celle du vodou.

Les cérémonies ne portent pas seulement atteinte à la bourse du paysan, elles risquent également d'altérer sa santé physique et morale. Parlant de la série de services qu'une famille ou un *houngan* offre, une fois par an ou une fois par génération à tous ses *lwas,* et qui peut durer plusieurs jours, Antoine Laforest écrit :

Jugez donc : des individus qui passent huit, dix et parfois même quinze jours à se soûler, en forcenés, à danser le vaudoux [...] Que peut-il en résulter ? Un relâchement des fibres vitales, l'atrophie lente du système nerveux [...] C'est l'abrutissement moral et physique des pratiquants qui sont [158] devenus, malheureusement, plus nombreux que jamais. *{Choses vues la nuit,* 1893).

Non seulement les pratiquants sont-ils devenus plus nombreux que jamais, mais les années ont altéré le caractère des danses rituelles ; jadis tonifiantes pour l'organisme, elles sont devenues délétères. « Eddah » explique pourquoi :

Les danses vodouïques ont beaucoup dégénéré. [...] Autrefois, on pouvait considérer ces danses, aux mouvements lents et réguliers, comme de véritables exercices hygiéniques. L'organisme ne pouvait en tirer que de bons effets. De nos jours, les mouvements auxquels se livrent les adeptes sont trop brusques et trop violents, la fatigue musculaire ne tarde pas à arriver et avec elle le surmenage et le dépérissement. *(Le Vaudou,* 1905).

Pour le docteur Léon Audain, le plus grave danger qui menace les adeptres est l'alcoolisme et ses séquelles :

Le côté vraiment déplorable de ces cérémonies consiste dans l'abrutissement, conséquence presque fatale d'une alcoolisation périodique et intense, dans l'excitation nerveuse des *servantes,* trop propre à engendrer des névroses telles que l'hystérie et l'épilepsie et, du fait même de ces névroses, certaines suggestions criminelles, plus rares certainement qu'on ne le pense, mais cependant possibles. *(Mœurs haïtiennes,* 1908).

Sous la colonie déjà, les maîtres se gaussaient de voir leurs esclaves dépenser bêtement pour quelque fichu ou quelque brimborion les quelques sous qu'on leur permettait d'épargner. Et la bourgeoisie européenne, bien avant l'haïtienne, blâmait les classes inférieures de s'abimer la santé au cabaret et de ne pas gérer leurs revenus selon des principes de sage économie. Ce qui permettait aux maîtres comme aux riches de se persuader de l'infériorité congénitale tant des esclaves que des travailleurs. Défendre la morale en déplorant les bas appétits du paysannat donne bonne conscience lorsqu'il s'agit de le dénigrer. Le vodou, « sorte de monstruosité religieuse » est dans la campagne « la survivance de coutumes auxquelles le paysan reste attaché par ignorance », explique « Cornelio », « et parce qu'elles satisfont son goût des réjouissances brillantes, des festins plantureux et des danses échevelées » [159] *(La Phalange,* 24-25 août 1951). Frédéric Doret exprime l'opinion générale en écrivant dans *La Petite Revue* du 1er janvier 1929 : « Le fétichisme est l'ennemi de l'épargne et, partant, du travail chez nos paysans ». Bien plus rares, toutefois, et généralement de confession protestante, ont été les Haïtiens à fustiger les dépenses somptuaires consenties par les paysans pour les baptêmes ou les premières communions, ou contre le fait que le clergé catholique ne dit pas gratuitement les messes et fait payer si cher un mariage que bien des couples paysan attendent pour convoler que leurs enfants devenus adultes se cotisent et leur offrent le sacrement en témoignage de respect et de reconnaissance.

Puisqu'il est admis que la débauche entraîne nécessairement l'altération de la santé et la chute dans le paupérisme, il aurait été étonnant que le vodou ne fût pas identifié au dévergondage et, plus particulièrement, aux débordements sexuels. Déjà Moieau de Saint-Méry rapportait qu'à la fin d'une cérémonie, les possédés « sont transportés, toujours en dansant, dans une pièce voisine, où une dégoûtante prostitution exerce quelque fois, dans l'obscurité, le plus hideux empire » *(Description [...] de l'île Saint-Domingue,* 1958, I, p. 68), et, selon Joinville-Gauban, les hommes de couleurs s'associaient aux Noirs « pour le culte de leurs fétiches, qu'ils adorent sous l'influence d'un grand Vodougue qui ne prêche que la dissolution des mœurs » *(Voyage d'Outremer,* s.d., p. 49). Un siècle plus tard, dans *Haïti Social,* (1910), Gabriel Le Rouge est encore plus catégorique :

Partout où se pratique le vaudoux règne la plus grande immoralité. [...] Là, la femme a perdu tous ses attributs de femme, elle n'est plus que la femelle qui passe de main en main, au gré du caprice. [...] Plus l'immoralité est grande, plus le vaudoux a de saveur.

Pour J. F. Thalès Manigat le vodou pousse les femmes, et même les jeunes filles à peine nubiles, à se prostituer :

Si aujourd'hui nous comptons au sein de notre société une nuée de petites filles perdues dont les plus âgées ne portent pas plus de quinze ans, nous le devons aux orgies du Vaudoux. *(Conférence sur le vaudoux,* 1897, p. 29).

Décrire une femme qui danse « montée » par un *Iwa* permet à l'écrivain de donner dans la paillardise, voire la salacité. Sous couvert [160] d'objectivité anthropologique et d'indignation morale, de bien troubles frissons sont procurés au lecteur. « Le Bamboula à Pétion-Ville », qu'Antoine Laforest publia dans *L'Opinion nationale* du 27 avril 1895, est un bon exemple et contient à peu près tous les éléments erotiques du genre : Dansant le bamboula dans un *hounfor,* « une superbe marabout » (femme à la peau très sombre, aux traits fins et à la chevelure lisse)

...se tord, baisse, rampe comme la couleuvre, se relève ensuite, ivre d'ardeur [...] ses traits se contractent et s'enflamment, ses seins palpitent, sa taille se cabre et se soumet à tous les commandements, à toutes les ordonnances de la vibrante batterie, elle est comme mordue par les plus ardentes passions ; des éclairs de volupté jaillissent de ses fauves prunelles, un courant électrique semble passer dans ses hanches frétillantes et, de cet épanouissement des fibres et des nerfs, s'ensuit une béate pâmoison.

Il serait facile d'accumuler des citations tirées de reportages ou d'ouvrages d'imagination qui soulignent de façon plus ou moins suggestive l'aspect erotique du vodou. *Le Vaudoux,* du charmant poète Oswald Durand, par exemple, montre Zoune la grifonne (mulâtresse à la peau foncée) qui, possédée par Legba, fait bondir ses hanches :

Brillante, en sa danse expressive,

Elle embrasse son cavalier,

Lui passe au cou, folle et lascive,

Ses bras en forme de collier.

Oh ! quelle ivresse ! les couleuvres

Sont moins souples en leurs manœuvres

Que Zoune en ses doux mouvements !

Mais le poème termine sur une mise en garde :

... Prenez garde !

Quand de trop près on la regarde,

Trouvant que ses charmes sont doux,

Conduit par la main d'une femme,

On tombe dans un piège infâme,

Et l'on sacrifie au Vaudoux !

*(Rires et pleurs,* 1896, II, pp. 70-71).

[161]

Un autre exemple, tout récent : dans *Manès Descollines,* de Michel Monnin, prix littéraire Deschamps 1985, une femme est montée par un « Guédé », *lwa* associé à la mort et à la sexualité. Comme les « Guédés », qui ne parlent que créole, affectionnent les grossièretés, les exclamations que lance leur servante pendant l'extase bravent l'honnêteté, et l'auteur ne les a pas traduites en français :

Arrivée sur la plage elle arrache ses vêtements et se met à danser, entonne « Trois têtes zozos » et la foule qui l'entoure bat des mains, chante avec elle [...]

Claquant des dents elle avance et recule à quatre pattes, se vautre dans le sable ; se dresse et court à un cocotier qu'elle étreint avec passion. Bras noués autour du tronc elle se déhanche lubrique, le provoque de ses seins : « Coupé'm ... bàm zozo », le chevauche de bas en haut : « C'est ça gàçon ... boulé gras », de haut en bas : « Plus vite ... ayo papa ... oui papite ... oui chef bali boi ... plus fort ... c'est ça ... bàm toute ... oui conça ... li bon ... li douce ... l'ap boulé'm ... enmoé », et elle tombe à la renverse, roule dans la mer où elle se plante, vieille souche montrant sa fourche (pp. 126-127).

On ne saurait bien entendu prétendre que décrire des cérémonies équivaille nécessairement à critiquer le vodou. Reste qu'évoquer obsessivement les manifestations érotiques spectaculaires (rares et soigneusement contrôlées dans la réalité) ce n'est manifestement pas valoriser la religion du peuple. Les classes supérieures imaginent d'ailleurs l'érotique vodou non seulement comme effrénée, mais aussi comme perverse. *Houngans* et *mambos* ont, auprès d'elles, la réputation solidement établie de préférer les amours homosexuelles. Chose curieuse, cette accusation n'est pratiquement jamais portée par écrit. Je ne l'ai trouvée que trois fois ; et encore l'une d'elle est de la plume d'un Français : dans le journal catholique *La Phalange* du 30 décembre 1948, le R. P. Foisset, missionnaire resté célèbre par son intransigeance envers le vodou, écrit : « Le vice appelle le vice. Aussi y a-t-il aujourd'hui des « houmforts » dirigés par des « houngans » invertis et où « travaillent » des invertis ». Dans *Classes sociales et maladies mentales en Haïti,* le docteur Jeanne Philippe confirme en 1975 que « l'homosexualité qui est très mal acceptée dans la vie courante par les Haïtiens [est] acceptée dans certaines circonstances où le vodou la présente comme normale » (p. 53). L'amour saphique est illustré en [162] 1913 par les décadentes *Impressions vaudouesques* de Thomas Lechaud. Annie, servante des *Iwas*.et maîtresse du *houngan* écrit à son amoureuse Lya pour lui décrire une cérémonie au cours de laquelle elle a rendu fous de désir les hommes qui l'ont vu danser. Et la lettre finit :

Serpentine et sinueuse, je pris congé d'eux, féline, au bras de mon amant. Maintenant je conçois leur géhenne, puis qu'ainsi qu'eux cette nuit, ce soir je songe à toi lointaine, et sens plus lourde que les ténèbres sur moi s'abattre l'angoisse de ne pouvoir dans ma bouche sentir intensément vibrer ta langue, fléchette tiède.

S'il est vrai qu'une bonne partie de l'élite haïtienne s'est toujours considérée libre-penseuse, et n'a pas hésité à protester contre l'ingérence de l'église dans la vie privée et publique des citoyens, son anti cléricalisme devient virulent lorsqu'il vise le clergé vodou. Nous avons vu les anciens colons fulminer contre les sorciers, qu'ils accusaient avant tout de dévoyer les esclaves. À partir de l'indépendance, c'est essentiellement de charlatanisme qu'on accuse les *houngans.* Ce qui est d'ailleurs curieux ; puisque les journaux haïtiens se font régulièrement l'écho de crimes rituels, on s'attendrait à ce que ce soit surtout de meurtriers en puissance qu'on les traite. Pour Gabriel Le Rouge, *(Haïti Social,* 1910), le rituel, si rituel il y a, n'est que poudre aux yeux et le bocor n'est en réalité qu'un vulgaire tueur à gages :

Il faut faire la guerre à outrance au sorcier malfaisant qui abuse de la crédulité du public. [...] Pas de pitié pour lui. Bien payé, ce bocor est capable de tout, grâce à sa connaissance des simples. [...] Avec des fleurs diverses, savamment associées, il peut jetter un homme dans des convulsions telles que la mort s'ensuive immédiatement. [...] La cause de la mort n'est [souvent] point la fièvre, l'étiquette hélas sous laquelle on dissimule en Haïti [...] les empoisonnements, les morts violentes, mais bien le bocor (pp. 45-46).

Et puisque pour la plupart des observateurs il s'agit bien de meurtres rituels, il est curieux de remarquer qu'ils ne se demandent jamais à quelles fins précises ces meurtres ont été commis. Le seul qui propose un début d'explication est Milscent en 1817 ; si « ces fourbes dangereux » commettent « des atrocités abominables », c'est pour persuader les personnes ignorantes et crédules que le sorcier peut ainsi parvenir

[163]

par des connaissances occultes, à découvrir des secrets impénétrables, à soumettre les élémens à sa volonté, et les événemens à sa prévoyance. [...] Des fourbes obscurs trouvent, sans doute, leur compte, à tromper quelques esprits faibles et à exécuter de funestes projets. *(L'Abeille haïtienne,* 16 octobre 1817).

D'après Milscent, les *houngans* peuvent donc aller jusqu'à l'homicide afin d'affermir leur emprise sur leurs ouailles et de surcroit y « trouver leur compte », entendons un profit matériel.

En 1896 est crée au Cap-haïtien la Ligue contre le Vodou, qui suspendra ses activités quatre ans plus tard devant l'hostilité parfois violente des populations et de certains hommes politiques. Son organe, le journal *La Croix* comportait à chaque numéro une rubrique dénonçant les « Méfaits du bocor », à qui l'on reproche, par exemple, entre bien d'autres choses, de « causer la mort en empêchant d'appeler le médecin au chevet des malades » (cité par M. Péan, *l'Illusion héroïque, 1911* p. 126). Accusation curieuse, soit dit entre parenthèses : pratiquement tous les informateurs soulignent au contraire que le *houngan* ne soigne que les maladies qu'il considère comme dues à la malveillance d'un ennemi ou d'un *lwa* ... des maladies que nous appelerions en somme mentales ou psychosomatiques. S'il ne trouve pas au mal une origine surnaturelle, ou si l'expérience lui a montré qu'il n'est pas guérissable par les plantes, le *houngan* ne le traite qu'en l'absence et à la place du médecin.

Mais c'est le plus souvent d'escroquerie pure et simple que les *houngans* sont accusés : « Ces papas-loi sont des charlatans, des jongleurs dont le but est de tirer de l'argent de ceux qui sont assez naïfs pour croire à leur prétendue puissance », écrit un anonyme dans *L'Œil* du 1er octobre 1881. « Ce sont des « profiteurs sans foi ni loi, dont l'unique activité consiste à exploiter sans vergogne l'ignorance de leurs frères crédules », renchérit P. Bourand dans la *Psyché* du 3 octobre 1941. Dans bien des cas, selon le docteur J. C. Dorsainvil, auteur d'études sur le vodou publiées en revues vers 1913 et reprises dans son étude de médico-sociologie *Vodou et névrose* (1931), le candidat *houngan,* sans vocation ou sans même être « sous l'influence de la névrose héréditaire »

n'a qu'à s'offrir des leçons théoriques et pratiques d'un maître, qu'à se faire instruire [...] dans cet art de détrousser sans danger de plus imbéciles que lui. [...] Il faut que le stagiaire [164] apprenne une série de mouvements destinés à faire impression sur la galerie qu'il aura à subjuguer dans la suite, en un mot qu'il développe en sa personne l'autorité de la parole et du geste (p. 76).

L'ambition du néophyte est d'égaler un jour Carilus, le *boko* de *Oubliés de Dieu,* d'Alix Lapierre (1976), qui « planté sur ses 117 carreaux de terre [i.e. 150 hectares] semblait alors un suzerain, un colon, un seigneur des temps de la féodalité » (p. 102). Ce n'est d'ailleurs pas seulement leurs pauvres économies que ces malfaiteurs escroquent à leurs victimes. Pour faire croire qu'il est monté par un « Guédé », prétend Luc Dorsinville, un vieil *houngan* mettra l'habit noir de son *Iwa,* s'armera d'un gourdin et expectorera comme lui

les pires ordures qui aient été créées par la langue des érotomanes en fureur... [car il sait que] telle femme acceptera même les caresses brûlantes du vieux roué et se donnera, toute, parce qu'elle croira recevoir les baisers de son dieu Guédé Nibo lui-même. *(L'Impavide Gonâve,* 1913).

Les moins sévères pensent avec J.-B. Cinéas que le houngan est un « charlatan habitué à tromper les autres et qui, inconsciemment, en vient à se tromper lui-même » *(L'Héritage sacré,* 1945, p. 27).

D'après Michelson Paul Hyppolite, la bonhomie des Haïtiens n'est qu'apparente, et — qu'ils appartiennent à l'élite ou à la masse — ce sont l'inquiétude et l'angoisse qui forment le fond de leur caractère. Aussi attribuent-ils une grande importance aux rêves et à leur interprétation, ce dont les *houngans* ne manquent pas de profiter :

La majorité des haïtiens, tourmentés par certaines appréhensions non contrôlées, dominés constamment par la présence du surnaturel, demeurent des types hypersensibles, s'adressant encore, en dépit de leur éducation, aux Patriarches, aux hougans, aux connaisseurs pour dénouer la complexité de leurs rêves. *(La Mentalité haïtienne et le rêve,* 1965, p.70).

Tant en Haïti qu'à l'étranger, bon nombre de psychologues d'abord, de psychiatres plus tard, se sont penchés sur le vodou et tout particulièrement, comme on pouvait s'y attendre, sur ses aspects les plus dramatiquement exotiques : crises de possession, envoûtements, zombis etc.. Il va de soi qu'assimiler un comportement d'abord perçu [165] comme incompréhensible et menaçant à une maladie mentale est une démarche profondément rassurante, qui permet en outre de dévaloriser ce comportement au nom de l'objectivité scientifique. Pour les Haïtiens en particulier, tout se passe comme si en identifiant le vodou à l'hystérie ou à quelque névrose collective dont la médecine européenne a établi la nosographie ils en dévoilaient les prétendus mystères, le désarmaient, et l'arrachaient à ses origines africaines pour l'intégrer à une structure occidentale.

Dans *La Lanterne médicale* de février 1901, le docteur Élie Lhérisson écrit un intéressant article sur « Les Démonomanes Vin-Bindingues ». Selon lui, les adeptes de cette secte, descendants d'une société secrète africaine du pays mondongue, adorent l'esprit du mal et lui sacrifient des enfants en bas âge ; ils appartiennent à toutes les couches sociales et constituent une puissante franc-maçonnerie. Devenir Vin-Bindingue n'est cependant pas exempt de risque car

la pratique assidue des cérémonies finit par rendre les Vin-Bindingues *monomanes.* Ils sont sujets à des hallucinations de l'ouïe, de la vue et de l'odorat ; toujours inquiets, ils sont souvent pris de fréquentes terreurs, ils voient des diables et des démons [...] ils finissent presque tous par verser dans la folie, surtout *la folie* mystique. [Souligné dans le texte].

Pour le docteur J. C. Dorsainvil « le Vodou est une névrose et non une supercherie » *(Vodou et névrose,* 1931, p. 45). Il précise plus loin que « chez toutes les personnes profondément attachées au culte de Vodou, particulièrement les femmes, on relève presque toujours des stigmates d'hystérie » (p. 59), et que

le Vodou est une psycho-névrose religieuse, raciale, caractérisée par un dédoublement du moi, avec altérations fonctionnelles de la sensibilité, de la motilité et prédominance des symptômes pythiatiques (p. 111).

Pour Jean Price-Mars, docteur en médecine lui aussi :

si la note dominante chez les serviteurs du Vaudou est cette tendance innée à réaliser des crises nerveuses, celle-ci a pour action sous-jacente une émotivité extrême et une faiblesse inhibitrice de la volonté. Dans ces conditions, la mentalité constitutionnelle des serviteurs du Vaudou serait une [166] composante dont la mythomanie tiendrait la première place et l'hyperémotivité le rôle adjuvant *(*[*Ainsi parla l'Oncle*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030151754)*,* 1973, p. 205).

Son fils, le docteur Louis Mars définit la crise de possession comme *« stricto sensu* un processus schizoïde d'apparence mystique... » *(La Crise de possession,* 1955, pp. 90-91). Emmanuel Morpeau, lui, donnait le vodou non pas comme la cause mais comme le symptôme d'une obsession collective propre aux Haïtiens :

Nous croyant toujours dominés et poursuivis par quelque chose d'inconnaissable et d'inintelligible, nous nous complaisons dans un fanatisme ridicule, dans des croyances grossières et déshonorantes. *(Haïti au point de vue critique,* 1915, p. 18).

Un autre psychiatre haïtien, le docteur Legrand Bijoux, postule lui aussi que « les croyances vodou jouent un rôle dans l'apparition des maladies mentales et dans le traitement des maladies mentales ». Ses observations au Centre de Psychiatrie et à l'hôpital Défilée de Beudet, à Port-au-Prince, lui permettent par ailleurs de conclure que

la plus grande partie de nos malades mentaux présentent des symptômes paranoïdes [...] l'athmosphère d'insécurité dans laquelle vit la majorité des Haïtiens, plongés dans les croyances et les pratiques du vodou explique cet état d'anxiété. *(Aspects psychiatriques du vodou haïtien,* 1965).

L'anxiété et la paranoïa résulteraient donc, d'après le docteur Bijoux, d'une athmosphère d'insécurité généralisée, elle-même causée par les croyances et les pratiques du vodou. Que la façon de socialiser les enfants, la précarité du niveau de vie ou l'impuissance face à l'arbitraire, par exemple, puissent aussi contribuer à la paranoïa haïtienne, exprimée autant que perpétuée par l'idéologie du vodou, est une hypothèse qui ne semble pas avoir été avancée.

Les médecins n'ont d'ailleurs pas été les seuls à avoir mis en parallèle vodou et aliénation mentale. Pour l'historien Hénock Trouillot, le vodou reste « une religion d'écartelés », et une « psychanalyse collective » de ses adeptes s'imposerait *(Introduction à une histoire du vaudou,* 1970, p. 78). En commentant *Mimola,* roman d'Antoine Innocent qui raconte l'histoire d'une fillette réclamée par les *lwas* et que [167] sa famille bourgeoise doit se résoudre à laisser devenir *mambo,* le critique Duraciné Vaval écrit, dans son *Histoire de la littérature haïtienne* (1933) : « Pauvre petite Mimola [...] Comment serait-elle responsable de ses actes puisqu'elle souffre d'une névrose... » (p. 170). Et les premiers vers par lesquels Oswald Durand décrit « Francine la possédée » sont :

Voyez-la, Francine la folle !

Elle entre en rond ;

Elle est possédée ; elle vole ...

Voyez son front !

Elle prie et, devant la foule,

Tombe à genoux ;

Ses yeux sont hagards ; elle roule

Jusque vers nous.

*(Rires et pleurs,* 1896, II, p. 75).

À en croire les analystes que nous avons cités jusqu'ici, le vodou serait donc pernicieux non seulement pour la bourse, mais aussi pour la santé physique et mentale des fidèles. Cependant, l'accusation portée le plus souvent et avec le plus de véhémence contre le vodou est celle de contribuer à la mauvaise image de marque d'Haïti aux yeux des étrangers. Hannibal Price est catégorique : « Que ce mot vienne de l'africain VAUDOUN ou du français VAUDOIS [...] c'est de ce mot que partent tous les malentendus, sincères ou non, répandus dans le monde contre les Haïtiens » *(De la réhabilitation de la race noire*..., 1900, p. 163).

L'accusation est justifiée, dans la mesure où dès les premières années de l'indépendance et jusqu'à nos jours les étrangers de tous bords et de toutes nationalités s'évertuent à décrire Haïti comme le pays de la superstition et de la sauvagerie africaines, et ses habitants, même lorsqu'ils sont docteurs en Sorbonne, comme les serviteurs de divinités farouches pour lesquelles ils se livrent à d'effrayantes débauches mystiques, sacrifient non seulement des bêtes mais des êtres humains, et s'adonnent au cannibalisme rituel. « Pour nos dénigreurs », écrit J. C. Dorsainvil, le vodou est « le stigmate indélébile de notre infériorité, de notre déchéance originelle » *(Vodou et névrose,* 1931, p. 139). Il n'est que de lire, dans le domaine du roman français par exemple, le *BugJargal* de Victor Hugo, le *Requiem pour tontons macoutes* de Gérard de [168] Villiers et le dernier en date, *L'Epiphanie des dieux,* de Catherine Hermary-Vieille, pour comprendre le découragement indigné des Haïtiens. Tout aussi emprunts de mépris, de sensationalisme de mauvais aloi, de condescendence amusée sont *Haiti or the Black Republic,* de l'Anglais Spenser St-John, *Wudu-feuer auf Haiti,* de l'Allemand Richard A. Lôderer, *Cannibal Cousins,* de l'Américain John Houston Craige ou *La isla al rêvés,* du président de la République dominicaine Joaquin Balaguer, pour ne mentionner que ces échantillons d'une abondante littérature inspirée par le racisme anti-noir. Aussi la religion populaire n'est-elle pas redoutable en soi, d'après Georges Sylvain, mais « par l'exploitation que l'étranger en fait contre nous, par l'arme qu'elle met aux mains des ennemis de notre race » *(La Ronde,* 15 mai 1901).

Par l'article de journal et la conférence publique, par l'étude ethnologique et la littérature d'imagination, les Haïtiens ont toujours protesté contre la caricature grimaçante qu'était l'image de leur pays à l'étranger, et en ont rendu le vodou responsable au premier chef. A la fin du XIXème siècle, J. F. Thaïes Manigat expliquait :

Si notre pauvre pays continue à être l'objet du mépris et de la malveillance universels, et à être désigné comme le sanctuaire des sacrifices humains et du cannibalisme, nous ne devons cet outrage qu'à la funeste secte des Vaudoux. *(Conférence sur le vaudoux,* 1897, p. 18).

Le 5 mars 1906, « Céléon » écrit dans *Haïti littéraire et scientifique :*

Nous ne voulons pas que l'étranger toujours prêt à nous ridiculiser, à dénigrer notre race, faisant état de cette superstition [...] ne nous présente, avec une certaine raison, comme un peuple rétrograde, qui se comptait dans les langes honteuses de la sauvagerie.

Pour J. C. Dorsainvil :

Autant sinon mieux que nos révolutions, le vodu a contribué à perdre la réputation de notre pays. L'imagination des chroniqueurs (...) s'est évertuée à découvrir dans les cérémonies si souvent inoffensives de ce culte, les plus répugnantes scènes de cannibalisme ou d'orgies. *(Vodou et névrose,* 1931, p. 151).

[169]

Et, rendant compte du best-seller américain *Lydia Bailey* de Kenneth Roberts dans *L'Action* du 15 mai 1952, Perceval Thoby constate :

Comme tout auteur américain écrivant sur Haïti, Kenneth Roberts a accordé plus d'une vingtaine de pages au Vaudou. [...] Haïti se trouve, dans ce roman, le réceptacle de toutes les superstitions primitives et africaines.

Ce n'est pas la première fois que des Haïtiens accouplent les adjectifs « primitif » et « africain » pour qualifier le vodou : ses origines africaines n'étaient mises en doute par personne et, jusqu'à tout récemment, qui disait « africain » sous-entendait « primitif » ; il était généralement admis que seule la colonisation européenne permettrait un jour à l'Afrique noire d'émerger du primitivisme. Or Haïti prouvait depuis 1804 que l'indépendance des pays peuplés par les Noirs n'était pas une utopie ; l'élite haïtienne considérait son pays et voulait qu'il soit considéré à l'étranger comme la preuve vivante de la capacité de l'homme noir à s'intégrer à la culture occidentale. Aux yeux de l'étranger comme à ceux de l'élite haïtienne, le vodou était la marque d'un atavisme dont il importait de se débarasser si l'on voulait arriver à être considéré comme civilisé. Voilà pourquoi le chroniqueur de *L'Œil* écrit le 23 juillet 1881 dans « Vaudou et vaudouilleurs » :

Il importe de mettre obstacle au progrès du culte vaudou, que les adeptes pratiquent d'une manière inconsciente et nuisible à tout peuple essayant de se débarasser comme le nôtre du lourd fardeau de leur origine pour marcher dans la voie du progrès.

Facile à dire. En 1936, Delorme Lafontant constate désabusé la fascination que le merveilleux continue d'exercer sur ses concitoyens, et leur tendance à faire confiance à la science des *houngans :* « Il faut nous laisser cela encore quelque temps, pauvres descendants d'Africains que nous sommes », écrit-il dans *Petit ouvrage politico-économique* (p. 39).

Une riposte possible à l'obsession étrangère pour le vodou est d'en nier tout simplement l'existence. C'est ce que fait Hannibal Price en 1900 dans *De la réhabilitation…*:

Le Vaudou n'est en soi qu'une danse, une simple danse d'origine africaine, peu attrayante, repoussante même, mais innocente et qui ne doit sa mauvaise réputation, sa triste célébrité, [170] qu'aux houngans qui s'en sont servis pour voiler leur charlatanisme [...]. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'à l'heure où j'écris et depuis longtemps, cette danse est de nouveau et définitivement condamnée par le sentiment populaire (pp. 442-444).

D'ailleurs, Price affirme cinquante pages plus loin que « il n'y a, et n'y a jamais eu en Haïti [...] ni culte-vaudoux ni prêtres-vaudoux » (p. 492). Le ministre d'Haïti à Washington, Jacques-Nicolas Léger, s'adressant aux lecteurs de la *North American Review* qui avait publié un article infamant sur Haïti, affirme en 1903 : « The truth is that voodoo and cannibalism do not exist any more in Hayti »[[17]](#footnote-17). La même année, Louis Audain constate : « On parle du Vaudoux comme si cela existait encore ; mais la chose ne vit qu'à l'état de souvenir » *(Quelques fragments...,* p. 167). C'était tout de même un peu gros, et ce genre d'affirmation n'a été que rarement avancé, et seulement dans des écrits destinés aux étrangers. Ce que l'on a souvent prétendu, nous l'avons vu, c'est que le vodou perdait du terrain et était condamné à en perdre de plus en plus à mesure que la présence du prêtre, du médecin et de l'instituteur se répanderaient dans les campagnes. En 1916, dans son sonnet « Les Dieux sont morts », Thoby Vieux constate avec satisfaction que

...Le Progrès haletant sous un effort immense

Met la flamme aux parois des temples ténébreux

Où se tordaient nos corps à la stupide danse...

Demesvar Delorme affirme en 1870 que du vodou « aujourd'hui [...] on n'en entend parler que dans le fond de quelque montagne » *(Les Théoriciens au pouvoir,* 1870, p. 598). Il était devenu impossible en 1881 d'assister à une cérémonie, d'après Louis-Joseph Janvier, puisque « Depuis vingt ans les danses de Vaudoux sont prohibées sous les peines les plus sévères » *(La République d'Haïti...,* p. 33-34). Le vodou ? « Une vieille superstition qui tombe en désuétude », prétend Duverneau Trouillot *(Esquisse ethnographique,* 1885, p. 15). « Certes », admet Jacques-Nicholas Léger,

l'on peut encore trouver dans les montagnes d'Haïti des vestiges de cette institution [...] mais s'il y a encore quelque part des adeptes de ce que l'on veut appeler le « Vaudou », ils [171] doivent être comparativement peu nombreux *(Haïti, son histoire et ses détracteurs,* 1907, pp. 356-357).

Et d'ailleurs leur disparition complète ne saurait tarder, selon Sténio Vincent :

Il est vrai de dire que les difficultés de communication ont plutôt contrarié jusqu'ici l'effort des missionnaires. Ces restes de superstitions africaines, investis par l'école, la chapelle ou le temple, le chemin de fer, le travail organisé, disparaîtront facilement devant la civilisation victorieuse. *(La République d'Haïti telle qu'elle est,* 1910, p. 284).

Trente-cinq ans plus tard, dans sa préface à *L'Héritage sacré* de Jean-Baptiste Cinéas, Thomas Lechaud est bien d'accord que le vodou disparaîtra « devant la civilisation victorieuse », mais semble moins optimiste quant à l'imminence de la chose ; les paysans ne se débarasseront du vodou que lorsque

le visage du monde leur apparaîtra dans sa vérité scientifique [...]. De l'amélioration du mode de production de leur vie matérielle dépend la libération progressive de leurs concepts religieux (pp. 12-13).

Ce qui risque, soit dit entre parenthèses, de ne pas être pour demain, le niveau de vie du paysannat ne cessant de se dégrader depuis la fin de la deuxième guerre mondiale.

[172]

[173]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 10

EN DÉFENSE DU VODOU

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il y a tout de même un problème. Si le vodou a inspiré la lutte pour l'indépendance, comme l'affirment la majorité des historiens et comme on l'enseigne aux écoliers, s'il constitue une dimension importante de l'originalité culturelle haïtienne, comme vont le prétendre Price-Mars et ses disciples, n'est-il pas quelque peu paradoxal de le condamner en bloc, et sans appel ? Certains tourneront la difficulté en postulant que le vodou était sans doute respectable sous sa forme primitive, dans l'Afrique ancestrale ou au temps de l'esclavage, mais qu'il a lamentablement dégénéré depuis. En 1885, Duverneau Trouillot le juge « déchu de sa splendeur primitive », puisque « Tous ces vieux Africains qui le pratiquaient sont tous morts, et leurs descendants à qui ils l'ont transmis en font plutôt un objet de divertissement et de spéculation qu'une pratique sérieuse » *(Esquisse ethnographique,* pp. 15-16). Dans *Le Soir* du 8 février 1900, un anonyme confirme, à propos de « Nos paysans » que :

Depuis nombre d'années, les cérémonies vodouiques ont de beaucoup perdu leurs pompes sauvages [...] et ne sont à présent, aux yeux même des adeptes, que des occasions de passer agréablement le temps, en dansant, en mangeant et en buvant.

Même Jean Price-Mars, qui fit tant pour faire connaître et reconnaître à ses compatriotes lettrés la religion du peuple, constate en 1925 que « la superstition et la magie l'ont envahi comme la gangue s'attache au pur métal » *(Le Sentiment et le phénomène religieux.*..).

Si les classes dirigeantes haïtiennes se sont longtemps modelées sur la France et continuent à se modeler sur l'Occident, elles n'ont jamais cessé pour cela d'assumer et de revendiquer leur identité nationale ; mais nier la dimension africaine de la vision du monde haïtienne, et donc le vodou qui en est partie intégrante, n'est-ce pas en quelque sorte se renier soi-même ? Sans aller jusqu'à prôner le vodou, n'y aurait-il rien à avancer à sa décharge ?

[174]

Une solution possible, et qui a souvent été adoptée dans un premier temps, est de prétendre que le vodou n'est qu'incidemment africain. Il doit plutôt être considéré comme l'un des innombrables avatars de la pulsion religieuse, inséparable de la condition humaine depuis que l'homme est sur terre. Pour justifier ce point de vue, on a relevé des croyances, des symboles, des aspects du rituel apparemment communs au vodou et aux religions des Mésopotamiens, des Égyptiens, des Grecs, des Perses : Dans les temples zoroastriens on sacrifiait des taureaux, comme on continue à le faire dans les *hounfors ;* le dragon est le symbole d'Ahriman, le serpent celui de Damballah ; le dieu Apollon se manifeste par le truchement de l'oracle de Delphe, le *Iwa* par celui de son *chwal ;* Castor et Pollux rappellent bien entendu les *marassas,* ou jumeaux sacrés haïtiens ; le roi David et toute la maison d'Israël dansaient devant l'Éternel et Lui offraient des holocaustes, tout comme les *houngans* et le cœur des *hounsis* en l'honneur des invisibles. Bref, lorsque J. F. Thaïes Manigat donne le vodou pour

un amalgame grossier de presque tous les cultes de l'Orient. On y voit le Mazdéisme des Perses coudoyer le Sabeïsme des Phéniciens ; le Judaïsme et le Christianisme s'accoupler au culte de Sérapis, au paganisme gréco-romain, au Boudhisme et au Brahamisme du Gange. *{Conférence sur le vaudoux,* 1897, p. 8),

il fait implicitement rejaillir sur le vodou un peu du prestige accordé aux anciennes civilisations. Ce n'est pas une aberration africaine, une inexplicable perversion collective, mais plutôt, comme l'explique Demesvar Delorme, « ce polythéisme universel que l'histoire rencontre à la naissance de toutes les sociétés, de toutes les civilisations, de toutes les races » *(Les Théoriciens au pouvoir,* 1870, p. 599). Autrement dit :

De même qu'autrefois les Athéniens célébraient par des rires et des chansons, puis d'immenses festins les grands mystères d'Eleusis, et fêtaient par l'ivresse la moisson nouvelle, de même, à des époques indiquées de l'année, on se réunit dans le peuple [pour les cérémonies]. (F. Leroy, *Le Peuple haïtien et la danse du Vaudoux,* 1916).

Plaidoyer timide, on le voit, puisqu'il souligne le caractère archaïque du vodou et confirme ainsi dans leur opinion ceux qui le [175] considèrent comme un anachronisme. Les élites haïtiennes ont toujours souhaité que le pays se modernise en s'alignant sur l'Occident pour tout ce qui concerne tant la façon de penser que la vie quotidienne : le vodou représente dans cette optique une survivance incongrue qu'il urge de dépasser.

Que le vodou soit imprégné de superstitions de toutes sortes, que certains adeptes dévoyés aient pu commettre des crimes rituels, aucun Haïtien ne l'a jamais nié. Mais ils ont été nombreux à faire valoir que même dans les pays les plus avancés de l'Europe la superstition est loin d'avoir encore disparu, chose que les goguenards observateurs étrangers trouvent commode d'oublier. « Que la société humaine qui croit n'avoir jamais eu, ou n'avoir plus aucune superstition nous jette la première pierre ! », écrit Hannibal Price *(De la réhabilitation,..,* 1900, p. 406), avant de rappeler que les *lougarou* et les enfants *fèt ak kwaf* (nés coiffés), par exemple, sont d'origine française, (comme, aurait-il pu ajouter, *Le Grand Albert* et autres *Véritables Clavicules de Salomon* publiés à Paris dont les sorciers bretons tout comme les *bokôs* font grand usage dans leurs pratiques divinatoires), et que la /science des *houngans* ne diffère pas tellement de celle des anciens alchimistes. Et d'ailleurs les rebouteux, voyants, désenvoûteurs et sorciers européens d'aujourd'hui n'empruntent-ils pas volontiers, eux aussi, des objets rituels, des incantations et même des prières au catholicisme ? Pour le protestant Louis-Joseph Janvier, Funck-Brentano a parfaitement raison d'écrire : « Le fétichisme existe encore par toute la terre, même dans des pays christianisés depuis Charlemagne » : le culte des saints catholiques en est la meilleure preuve :

En 1884, à Naples, on brûlait encore de l'encens aux pieds de saint Janvier pour lui demander de faire cesser le choléra ; en Espagne, il n'y a pas deux ans, on multipliait les processions, les génuflexions devant les images dans la pensée de conjurer des tremblements de terre ; dans les églises de Bretagne, d'Italie, de Belgique, on voit encore les fidèles brûler des bougies devant un morceau de bois ou de pierre [...] pour réclamer son intervention dans les affaires terrestres. *(Les Constitutions d'Haïti,* 1886, p. 283).

Les adeptes du vodou portent-ils autour du cou des amulettes protectrices ? Ils ne sont pas les seuls ; Jean Price-Mars rapporte qu'à Ploucrescant (Côtes-du-nord) « La poussière des églises possède des [176] vertus thérapeutiques ; on met au cou des fiévreux un sachet contenant celle qui a été grattée avec les ongles au-dessous du tombeau de saint Gonery » *(Le Sentiment et le phénomène religieux...* 1925).

Quant aux sacrifices humains, réels ou prétendus, Demesvar Delorme rappelle que (sans parler d'enfanticides comme le roi Agamemnon et le patriarche Abraham) les Gaulois « immolaient des hommes, des femmes et des enfants, enfermés dans des statues d'osier, aux dieux affreux que servaient leurs druides » *(Les Théoriciens au pouvoir,* 1870, p. 601). Il arrive certes aux *houngans* de procéder à des envoûtements, mais au XVIIème siècle la maréchale d'Ancre ne fut-elle pas décapitée et brûlée en place de Grève pour le même forfait ? *(idem,* p. 594). Et si Jeanne Pelle et ses complices furent exécutées en 1864 pour avoir sacrifié des enfants, le docteur J. C. Dorsainvil rappelle « les ossements de plusieurs centaines d'enfants dont le sang avait servi à ses expériences diaboliques » que l'on trouva dans les oubliettes du château de Gilles de Retz *(Vodou et névrose,* 1931, p. 90). A qui voudrait prétendre que tous ces cultes, marginaux à divers titres, sont désormais choses du passé en Occident, le psychiatre rappelle « les douze millions de spirites avoués de l'Europe et d'Amérique, l'armée des indépendants des études ésotériques, des kabalistes, des théosophes, des alchémistes, des graphologues etc. » *(idem,* p. 99).

Là encore, la portée de l'argument est bien limitée : que la superstition ne connaisse pas de frontières n'empêche pas nécessairement qu'elle soit particulièrement répandue en Haïti ; que dans le monde entier la folie mystique fasse commettre des crimes n'est pas une raison pour juger avec plus d'indulgence ceux que le vodou a inspirés.

S'appuyant sur l'homophonie, d'aucuns ont prétendu que le culte du vodou était en réalité celui du veau d'or des Hébreux ; sans remonter au déluge, on a aussi supposé que l'ancienne hérésie des Vaudois avait refait surface à Saint-Domingue ; dans un cas comme dans l'autre c'était relier le vodou à la tradition judéo-chrétienne sur laquelle repose la culture occidentale. Les divagations ésotériques de certains hermétistes, comme Jonathas William, mènent d'ailleurs à des conclusions pour le moins surprenantes :

La religion du Christ est la fille du Judaïsme. Le Voudo est semblable sous presque tous les rapports au Judaïsme. Et tout porte à croire que le Christ fut durant sa vie un adepte du [177] Voudo, ou du moins en connaissait les mystères. *(Le Bouc émissaire,* 1931, p. 10).

La plupart des essayistes se contentent de souligner, souvent avec indignation, il est vrai, la présence d'éléments chrétiens dans le vodou. Mais, surtout après *Vaggiornamento* qui institue la messe en créole et l'usage du tambour à l'église, cet amalgame va être considéré avec de plus en plus de tolérance. Dans la revue créole *Sèl,* publiée à Brooklyn par des prêtres haïtiens exilés, paraît en novembre 1978 un article du père Ouiliam Smat (William Smarth) intitulé *« Eské Légliz mandé pou-n krazé Vodou ? »* (« Est-ce que l'église nous demande de détruire le Vodou ? »). L'auteur y explique l'esprit de Vatican II, et adresse quelques reproches à l'église haïtienne :

Si Légliz mandé manm li yo mété ansanm ak moun lot relijion, se paské li rékonèt se pa li ki gin monopôl délivrans Jézi-Kri a, se paské li rékonèt riches Jézi-Kri yo égzisté nan lot relijion yo tou, é minm andéyô tout relijion. Minm si nan aktivité sosial li yo Légliz Katolik an Ayiti pa abitié fè distinksion ant patizan Jézi-Kri ak moun ki nan sévis loua, ou pa kab di li janm kouè li kab résévoua kichôy nan min relijion Vodou a, jan Konsil la déklaré [[18]](#footnote-18).

On fera valoir que le Pater noster, l'Ave Maria et le Credo sont obligatoirement récités au début de toute cérémonie et qu'au lieu de s'en scandaliser, il conviendrait plutôt d'en expliquer l'esprit aux fidèles ... l'esprit et même la lettre, puisque c'est généralement sans les comprendre qu'ils les marmonnent en latin approximatif. Cessant de crier au blasphème et à la profanation, on préfère parler de religiosité que de superstition, d'agapê que d'orgies, d'art choréographique que de contorsions grotesques. On ne prêche plus la croisade anti-superstitieuse mais la compréhension, dans l'espoir que les serviteurs des *lwas* cesseront peu [178] à peu de fréquenter le *hounfor* en même temps que la chapelle, et qu'un jour l'ivraie africaine disparaîtra pour ne laisser que le bon grain catholique. Dans le meilleur des cas, le vodou servira à donner un cachet national au catholicisme haïtien, comme le souhaitait le père Claude Souffrant :

C'est bien par ce mariage, cette fécondation mutuelle, cet enrichissement réciproque avec la culture ambiante, avec les hommes et les choses du cru que le catholicisme, dans un pays, s'incarne, prend visage national. *(Vaudou et développement...,* 1969, p. 16).

Il est d'ailleurs significatif que la majorité du clergé catholique et des principales confessions protestantes ne se soit nullement opposée en 1987 à l'abrogation des lois contre le vodou.

Cet argument pour ainsi dire œcuménique n'est guère convaincant non plus. Il ne valorise dans le vodou que la trace d'éléments chrétiens dont on espère qu'ils finiront par évincer les éléments africains. Autrement dit, le vodou ne mérite le respect que dans la mesure où son essence est appelée à se fondre dans celle du christianisme. Et il n'y a pas que les chrétiens à rêver de le réduire à une curiosité folklorique, témoin d'un passé heureusement révolu. Pour les penseurs marxistes, le vodou, expression profonde d'un peuple exploité par sa bourgeoisie et incarnation des valeurs esthétiques les plus authentiquement haïtiennes, n'en reste pas moins un opium. Porte-parole du marxiste Jacques Roumain, Manuel, le héros de *Gouverneurs de la rosée* (1944) a « de la considération pour les coutumes des anciens », mais ne croit pas à leur efficacité :

L'autre nuit, à ce service de Legba, j'ai dansé et j'ai chanté mon plein contentement : je suis nègre, pas vrai ? et j'ai pris mon plaisir en tant que nègre véridique [...] mais c'est tout (p. 132).

Jacques-Stéphen Alexis a célébré le « réalisme merveilleux » qui empreint le vodou et il y a puisé le meilleur de son inspiration. S'il le récuse en tant que révolutionnaire, il l'accepte en tant qu'artiste :

Le vodou est le reflet de notre infrastructure arriérée [...] du caractère semi-féodal sinon tribal de notre société. Le vodou est un opium, et s'il faut recueillir avec soin l'apport musical, choral, poétique, choréographique, verbal même, en un mot [179] toute la symbolique artistique d'un peuple [...] il faut verser un autre contenu [...] universel, dynamique, dans ces merveilleux moules... (Cité par A. Ramire, *Pour une culture populaire haïtienne,* 1966, p. 68).

Mais ce qui risque de se passer en fait, c'est qu'une fois vidés de leur contenu religieux, les aspects artistiques du vodou ne servent plus qu'à satisfaire la soif d'exotisme des touristes étrangers et le nationalisme bourgeois des classes au pouvoir.

Après le salut de l'âme, le salut du corps. Bien que le vodou soit dangereux pour la santé et l'équilibre mental, et que les *bokôs* n'hésitent pas à se servir de poisons, on a quelque fois admis qu'en ce qui concerne le psychisme, il peut avoir des vertus curatives aussi bien que délétères. Dès avant l'indépendance, et sans avoir pour cela ressenti la moindre sympathie pour le vodou, les colons français n'hésitaient pas à consulter les « sorciers » docteurs-feuilles, ancêtres des *houngans* et des *mambos :* le médecin Jean-Baptiste Bourgeois, Secrétaire de la Société d'agriculture du Cap, signale en 1788 que « Notre colonie possède une infinité de nègres et même de négresses qui exercent la médecine, auxquels on voit beaucoup de blancs se confier. J'ai vu de leurs cures qui m'ont beaucoup surpris » *(Mémoire sur les maladies...,* p. 470). Demesvar Delorme mentionnait en 1870 les « cures étonnantes qui s'opèrent dans ces montagnes, surtout sur les aliénés » *(Les Théoriciens au pouvoir,* 1870, p. 596), et le docteur Legrand Bijoux convient que « beaucoup de malades soignés par le houngan guérissent » *(Aspects psychiatriques du vodou haïtien,* 1965). Franck Sylvain, pourtant catholique intransigeant et grand pourfendeur de houngans, va même plus loin dans *le Serment du Bois-Caïman* (1979) : selon lui, on trouve dans les mornes d'Haïti « toutes les plantes tropicales ayant la vertu de guérir toutes les maladies » (y compris le cancer, prétend-il) et

les hougans et les guérisseurs les administrent le plus souvent avec succès. C'est leur don. Et s'ils n'y mettaient pas les maléfices pour battre monnaie et semer la division, d'autres maladies, et le deuil, ils seraient parmi les bienfaiteurs de l'humanité (p. 21).

Mais est-ce le côté bénéfique du vodou que l'on défend là, ou tout simplement la science des simples ? La religion, ou une pharmacothérapie, indépendante des manipulations incantatoires dont elle s'accompagne ? [180] Une fois de plus, ce n'est pas le vodou en soi que l'on défend, mais certains de ses éléments, jugés compatibles avec une vision du monde « moderne » et occidentale qui lui reste par ailleurs profondément antagonique.

Ainsi, jusqu'à l'occupation américaine du moins, les journalistes et essayistes condamnent généralement le vodou ; dans le meilleur des cas, ils s'évertuent à lui trouver des circonstances atténuantes. Il n'en va pas de même dans la littérature d'imagination. De nombreux poètes et conteurs ont évoqué le vodou sans en donner une image répugnante.

Mentionnons à titre d'exemple Frédéric Marcelin, auteur entre autre de deux romans de mœurs : *Thémistocle-Epaminondas Labasterre* (1901) et La *Vengeance de Marna* (1902). Dans *Thémistocle...* le professeur Hodelin, porte-parole du romancier, veut que son élève préféré apprenne à connaître les paysans de son pays. Il le mène dans un endroit reculé des mornes voir ce que l'auteur donne pour une cérémonie vodou. Marcelin n'a visiblement jamais assisté à un *sévis Iwa,* et celui qu'il imagine est hautement fantaisiste. Il est en particulier inconcevable dans la réalité qu'un bon *houngan,* qui avait jadis chassé de la région un *papa-loi* corrompu, prononce un sermon dans lequel il exhorte ses ouailles à la vertu et à la concorde. Mais la question n'est pas là ; l'intéressant est que Hodelin commente :

Cet homme ne parait pas si mal comprendre le devoir social. Selon ses convictions, il fait œuvre morale autour de lui. Son enseignement, à tout prendre, vaut mille fois mieux que celui de tant d'ambicieux de notre connaissance [...] [et] ne me semble pas si mauvais que cela (p. 201).

Il y a plus, et les *houngans* ne se bornent pas à prêcher la bonne entente et le respect d'autrui. Dans *Marna,* l'héroïne éponyme veut venger son fiancé, assassiné par l'ordre du ministre véreux Télémaque. Elle laisse croire à ce dernier qu'elle est prête à se donner à lui, et lui verse une coupe de Champagne empoisonné au moment où il croit réaliser ses désirs. Or le poison avait été fourni à la jeune fille par un vieil *houngan* de la campagne, qui ne réclame aucun salaire et lui explique :

Je suis l'héritier des ancêtres africains qui exercèrent leur droit d'équité souveraine [...] sur les maîtres criminels... Notre mission n'a pas cessé, notre mandat n'a pas pris fin avec [181] l'ancien régime ; au colon barbare a succédé, trop souvent hélas ! le despote, le sanguinaire sorti de nos rangs, de notre sein. [...] Et quand un roitelet de village, un tyranneau de province, un bâtonneur d'humbles meurt subitement, c'est nous qui devançons la Providence, c'est nous la Providence ! (pp. 205-206).

En d'autres termes, si les *houngans* se rendent coupables d'homicide, ce n'est pas toujours pour apaiser des divinités sanguinaires, ou par vénalité, mais pour suppléer aux déficiences de la justice officielle. Marcelin n'a pas été le seul écrivain à prétendre la chose, dont aucun essayiste ne s'est, à ma connaissance, jamais fait l'écho. Rien n'indique que les despotes haïtiens d'aujourd'hui vivent dans la même terreur des poisons que les colons domingois d'autrefois. Il reste que Marcelin et ses confrères ont sans doute, dans une faible mesure, mitigé la répulsion que l'élite ressentait pour le vodou.

[182]

[183]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

deuxième partie : croyances

Chapitre 11

PRICE-MARS  
ET LES GRIOTS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ce sont surtout les travaux du docteur Jean Price-Mars, dont l'influence fut considérable sur la vie intellectuelle haïtienne à partir de l'occupation américaine, qui permirent à bien des Haïtiens de considérer le vodou dans une optique différente et de porter sur lui des jugements plus nuancés. Comme toute la génération dite « de la honte », Price-Mars fut profondément bouleversé par l'occupation. Si la réaction de bien des Haïtiens fut de réaffirmer avec l'énergie du désespoir l'appartenance du pays à la culture française, Price-Mars inspira ceux qui se lancèrent à la découverte du pays profond et en célébrèrent l'originalité. Il est vrai que dans un article sur *La Réforme de renseignement primaire* écrit en 1912 alors qu'il était Inspecteur de l'Instruction Publique, ce libre penseur avait pris position en faveur des écoles congréganistes françaises parce qu'elles « luttaient contre la superstition ». Mais, dès le débarquement des « marines » trois ans plus tard, il s'employa à affirmer que si l'on se donnait la peine de l'étudier, ladite superstition ne se révélerait peut-être pas radicalement condamnable.

Il est regrettable que nous ne disposions pas encore d'études systématiques de la pensée du docteur Price-Mars, fondamentale pour la compréhension de l'idéologie haïtienne contemporaine. Ses conférences publiques sur divers aspects de la culture africaine, de la culture populaire haïtienne et des travers des classes dominantes du pays l'avaient rendu célèbre et provoqué l'enthousiasme des uns et l'indignation des autres. Il les publia dans trois recueils qui firent date : *La Vocation de l'élite* en 1919, *Ainsi parla l'Oncle* en 1928 et *Une étape de l'évolution haïtienne* en 1929, et continua ses recherches jusqu'à sa mort en 1969.

Parler du vodou devant l'élite haïtienne sans le condamner du haut d'une chaire ou d'une tribune était une gageure, et Price-Mars s'en rendait bien compte. Il ne prétendit pas glorifier le vaudou - et, quoi que d'aucuns aient pu prétendre, rien n'indique que c'eût été son intention cachée - mais simplement dissiper l'ignorance et le mépris de ses concitoyens pour tout ce qui relevait de la culture populaire. « Il [184] apparaîtra au lecteur », écrit Price-Mars dans l'avant-propos de *Ainsi parla l'Oncle,* « combien notre entreprise est téméraire d'étudier la valeur du folklore haïtien devant le public haïtien ». Encore plus téméraire aurait été prétendre étudier la valeur du vodou en tant que religion à part entière, plutôt que comme l'une des nombreuses composantes du folklore.

De même que les défenseurs du créole se réclamaient des linguistes et dialectologues français pour avancer que la langue du peuple était digne d'intérêt, Price-Mars se réfère constamment aux anthropologues d'Europe et d'Amérique pour justifier l'étude des traditions paysannes. Il est intéressant de remarquer avec quelles précautions oratoires il parle du vodou, invoquant l'autorité des savants étrangers, faisant appel à l'orgueil national, maniant l'ironie, la litote et la circonlocution avec maestria, élaborant son plaidoyer avec chaque conférence et chaque publication, mais ne cessant de proclamer que : « toute la matière de ce livre n'est qu'une tentative d'intégrer la pensée populaire haïtienne dans la discipline de l'ethnographie traditionnelle » *(idem,* p. 43). On peut d'ailleurs soupçonner que si l'anthropologue autodidacte qu'était le docteur en médecine Jean Price-Mars avait sous-titré *Ainsi parla l'Oncle :* « Essais d'ethnographie » c'était pour se couvrir du manteau de la science et désarmer ainsi des lecteurs par principe hostiles à toute approche un tant soit peu compréhensive du vodou.

Price-Mars commença par démontrer que la « barbarie » des Africains était un mythe savamment entretenu, et que les Haïtiens n'avaient aucune raison d'avoir honte de leurs ancêtres. Du point de vue religieux, ces derniers n'étaient pas des fétichistes, comme l'avaient affirmé leurs dénigreurs, mais des animistes qui adoraient non pas les pierres, ou les arbres, ou les idoles mais bien les esprit qui s'y incarnaient. Qui plus est, les valeurs morales africaines articulées par les religions des esclaves déportés dans le Nouveau Monde étaient aussi complexes et respectables que les nôtres. Sans nécessairement prétendre qu'on puisse en dire autant du vodou qui en dérive,

comment peut-on contester au Vaudou de n'avoir pas sa morale à lui ? [...] si au lieu de la considérer en comparaison de la morale chrétienne, on la jugeait à sa valeur intrinsèque, on verrait [...] combien [elle] commande une discipline de la vie privée et une conception de l'ordre social qui ne manquent ni de sens ni d'à-propos. *(Ainsi parla l'Oncle,* 1928, pp. 85-86).

[185]

Pour écrire cela en Haïti en 1928, il fallait du courage ; et ce n'est pas avant le 19 mars 1951 qu'Ulrich Rey aura l'audace de suggérer dans *Le Nouvelliste* que la morale du vodou « n'a au fond rien à envier à celle des religions plus "évoluées" »... jugement que le maître n'aurait d'ailleurs probablement pas ratifié.

Price-Mars osa postuler catégoriquement que le vodou était bien une religion, et non pas un tissus de superstitions, de croyances primitives, de rituels grotesques. Les quatre alinéas dans lesquels il justifie son affirmation *(Ainsi parla l'Oncle,* 1928, pp. 82-83) ont été maintes fois reproduits et glosés. Le vodou est à ses yeux une religion parce qu'il comporte la croyance en des êtres invisibles qui influent sur les destinées humaines, parce que certains de ces invisibles ont un statut divin, parce qu'ils sont servis dans des lieux de culte par un corps sacerdotal, et enfin parce que le vodou comporte un système d'explication du monde. Que l'argumentation emporte ou non conviction aujourd'hui, elle fit sensation à l'époque : le glissement sémantique audacieusement opéré par Price-Mars haussait les dévotions de la masse analphabète et vodouisante au niveau de celles de l'élite francophone et christianisée. Et pas seulement de façon implicite : quelques pages plus loin, les parallèlismes entre la religion des va-nu-pieds et celle des aristocrates sont inventoriés point par point Le passage mérite d'être cité malgré sa longueur :

Le catholique et le vaudouisant ne croient-ils point à l'existence d'un Dieu suprême ? Ne croient-ils point à son intervention incessante dans le cours de la vie humaine et dans l'ordre des phénomènes universels ? Ne le croient-ils pas sensible à l'offense, terrible dans la vengeance et pourtant miséricordieux, exorable à la prière, accessible aux offrandes de ses pauvres créatures perdues de misères et de péchés ? Ne croient-ils point l'un et l'autre qu'entre l'homme et son créateur existent des êtres surnaturels, des saints, des anges, des démons très enclins à s'occuper des affaires de ce monde ? Ne croient-ils pas à l'efficacité de l'intercession des saints auprès de la divinité suprême en faveur de la pitoyable humanité ? Ne se heurtent-ils point l'un et l'autre à l'impuissance de la raison pour expliquer les choses les plus essentielles de la vie, ses origines et sa fin ? L'un et l'autre n'ont-ils point trouvé presque le même terme -mystère - pour envelopper leur ignorance de tout phénomène [186] qui se dérobe à leur explication ? Au surplus, ne sont-ils pas aplatis par la peur et l'obsession du démon, de Satan ? *(idem,* p. 230).

En ce qui concerne le sacrifice humain, dont nul à son époque ne mettait en doute la réalité au sein du culte vodou, Price-Mars déclare calmement : « En fait personne ne l'a observé ici. Personne n'en peut porter un témoignage digne de foi » *(idem,* p. 224). Et quant au crime de Jeanne Pelle et de ses complices, dans la mesure où qu'il n'y voit pas une simple erreur judiciaire (les accusés avaient effectivement avoué sous la torture), il refuse de le rattacher au vodou :

De tels crimes sont communs dans les bas-fonds de tous les pays, entachent toutes les religions et donnent naissance aux légendes calomnieuses. [...] N'est-il pas constant que dans les centres antisémites, les Juifs voient se renouveler quelquefois de telles accusations [...] [qui] donnent lieu à des scènes de vengeance et de meurtre collectif... *(idem,* p. 225).

Il est de fait qu'effrayées par ce qu'elles interprétaient comme une recrudescence inquiétante du vodou, les autorités ecclésiastiques allaient mener, entre 1939 et 1942 une « campagne anti-superstitieuse » contre le vodou dont l'historique détaillée et l'analyse restent à faire. Pourrait-on parler de pogrom à son sujet ? Guérin Montilus rappelle que :

Des prêtres catholiques saccagèrent toute la campagne haïtienne, brûlèrent les temples vodou, les objets culturels de toutes sortes. Ils forcèrent les gens à « rejeter », c'est-à-dire à livrer tous les accessoires du culte vodou et les brûlèrent le plus souvent sur le pérystile des églises en de solennels autodafés. Puis, la cérémonie était scellée par un serment dit « serment antisuperstitieux ». Celui-ci était une abjuration solennelle des croyances ancestrales. *(Haïti : un cas témoin...,* 1972, pp. 302-303).

En 1942, perdant enfin patience, des vodouisants répondirent à la violence par la violence et attaquèrent des chapelles et des églises. Effrayé par la tournure que prenaient les événements, le président Lescot retira son appui au clergé catholique et mit fin à la « campagne ». S'il est vrai que des *hounfors* avaient été détruits et des *houngans* malmenés, personne n'avait perdu la vie ; pour scandaleuse qu'on puisse la juger, il [187] serait abusif d'évoquer les sauvageries anti-sémites à propos de la « campagne anti-superstitieuse ».

Pourquoi l'église s'était-elle inquiétée, et pourquoi avait-elle décidé d'agir par la force plutôt que par la persuasion ? Rien pourtant ne semble indiquer ni une soudaine multiplication des *hounfors,* ni que les fidèles boudaient la messe, ni que l'on achetait un plus grand nombre de talismans, ni que l'on envoûtait un plus grand nombre de citoyens que par le passé.

L'explication, me semble-t-il, est que l'engouement pour le folklore a été perçu comme un danger pour les traditions culturelles de l'élite, et tout particulièrement pour le clergé étranger chargé de sa formation. Les classes supérieures, éduquées dans les écoles congréganistes, avaient toujours imité les Français et s'étaient toujours réclamées de la culture gréco-latine. Sous prétexte de patriotisme et d'authenticité, leurs enfants allaient-ils se mettre à imiter les paysans et à se réclamer de la culture populaire ? Déjà le 6 novembre 1915, présentant un récital du compositeur Justin Élie, Georges-Nicolas Léger avançait des théories qui auraient fait scandale si elle n'avaient pas exprimé un nationalisme exacerbé par l'occupation :

Il ne faut pas que nos artistes craignent de puiser largement à la source vaudouesque, trop négligée jusqu'à présent. Par là ils parviendront [...] à conserver leur originalité propre, et à éviter de se noyer dans le grand réservoir de musique européenne. (Cité par R. Gaillard, *Premier écrasement du cacoïsme,* 1981, p. 173).

Les idées de Price-Mars trouvèrent effectivement un écho favorable dans une bonne partie de la jeunesse intellectuelle, persuadée que l'idéologie de ses aînés avait mené au désastre. Ceux de ses membres qui avaient fréquenté à Paris les avant-gardes dada, surréaliste ou d'extrême-gauche revenaient au pays enseigner ce qu'ils y avaient appris des Français eux-mêmes : que la culture bourgeoise occidentale était méprisable et d'ailleurs agonisante, que le salut de l'humanité était dans le peuple, ou même dans l'instinct et la « sauvagerie ».

À partir de la parution *d'Ainsi parla l'Oncle* les articles et pamphlets sur tous les aspects du folklore - y compris bien entendu le vodou - se multiplient. Les premiers romans paysans paraissent, et le vodou y joue un rôle important, soit dans l'intrigue même, soit au moins dans la toile de fond. Si des revues de jeunes comme *La Nouvelle* [188] *Ronde,* fondée en 1925 et *La Revue indigène,* fondée en 1927 ne proposent qu'un léger élargissement des sources traditionnelles d'inspiration, *La Petite Revue,* entre 1925 et 1935, et surtout *Les Griots,* entre 1938 et 1940 se montrent plus agressives et n'hésitent pas à attaquer l'idéologie régnante. Avec l'encouragement de l'industrie hôtelière, des chorales adaptent des invocations aux *lwas* et des troupes de danse inscrivent le kongo et le yanvalou à leur répertoire. Des spectacles vodou garantis authentiques commencent à être proposés à la curiosité des touristes qui débarquent en Haïti à la faveur de l'occupation. Le 31 octobre 1941 est fondé le Bureau d'ethnologie, centre de recherches dirigé par Jacques Roumain. Consacré à l'enseignement, l'Institut d'ethnologie ouvre ses portes un mois plus tard sous la direction du docteur Price-Mars. L'éclosion de la peinture dite « naïve », où l'inspiration vodou prédomine, ne va pas tarder. Bref, comme allait le constater Price-Mars une trentaine d'années plus tard dans son « Essai sur la littérature et les arts haïtiens » :

Poètes, romanciers, historiens, peintres, musiciens, architectes, sculpteurs, tous se tournèrent vers les sources indigènes [...]. Religion paysanne, syncrétisme et conflicts de croyances, ambivalence et refoulements, affections et tendances psycho-pathiques inciteront les chercheurs à trouver dans l'ethnographie, la psychiatrie et l'ethno-psychiatrie, un terrain neuf [...]. Ainsi naquit cette révolution dont les conséquences se poursuivent encore. *(De Saint-Domingue à Haïti,* 1959, pp. 44-45).

Comme on pouvait s'y attendre, cette « révolution » se heurta à de sérieuses résistances. Ses partisans furent accusés de vouloir remplacer la culture française par la barbarie africaine, le christianisme par l'idolâtrie et le rationalisme cartésien par la déraison primitive.

Il était toutefois malaisé de s'opposer ouvertement à l'« indigénisme », du moins dans un premier temps, pour deux raisons. La première est que la valorisation de la culture paysanne s'était inscrite dans un mouvement d'union sacrée patriotique face à l'occupant américain et son idéologie raciste : jusqu'au rembarquement des « marines » en 1934 on s'efforça donc de mettre une sourdine aux désaccords idéologiques. A partir de 1934, les controverses vont se multiplier et leur ton montera sensiblement. Et la deuxième est que le docteur Price-Mars jouissait d'un grand prestige tant en Haïti qu'à l'étranger, et que l'on hésitait à [189] contester ouvertement une gloire nationale. Ce n'est pas par hasard que les attaques les plus vigoureuses parurent, souvent sous la plume d'un prêtre intégriste français, le père Foisset, dans les colonnes du journal catholique *La Phalange.*

Désirant ménager Price-Mars, on s'attaquait à ses disciples, sans les nommer d'ailleurs. Chevallier et Grimard fustigent dans *Bakoulou* (1950) ces « disciples reniés d'ailleurs par leur maître, le distingué Professeur Hannibal Février » qui veulent « faire de l'exploitation vaudouesque une science, et même une religion - pour eux, et pour le peuple ! Pauvre peuple... » (p. 48). Par homonymie avec Hannibal Price, et en décalant de trente jours le nom du mois, on reconnaît bien sûr Price-Mars en Hannibal Février. Dès 1938, Dantès Bellegarde, porte-parole de la francophilie à outrance, avait défendu son adversaire et néanmoins ami :

Bien entendu, M. Price-Mars, en écrivant son livre, a voulu faire œuvre de savant et non de prosélyte : jamais la pensée n'aurait pu venir à un Haïtien de cette haute valeur intellectuelle de préconiser le Vaudou comme religion nationale ainsi qu'ont osé l'écrire, sous prétexte de nationalisme, quelques dilettantes littéraires qui se réclamaient faussement de lui. *(La Nation haïtienne,* p. 312).

L'année suivante, Bellegarde ironise sur le fait que ceux qui « croient pouvoir imposer à leurs compatriotes, écrivains, avocats, professeurs, médecins, ingénieurs, industriels la mentalité ou la religion des tribus fétichistes de l'Afrique Equatoriale » soient précisément « de jeunes esthètes vêtus à la dernière mode de Paris » *(Vaudou et civilisation chrétienne,* 1939). Quelques jours plus tard, l'accusation se fait plus précise, et plus percutante : Bellegarde trouve répréhensible que la « révolution » inspirée par Price-Mars et ses disciples relève du misérabilisme esthétique plutôt que de l'engagement populiste :

Qu'importe que la plus grande portion du peuple haïtien vive dans l'ignorance, dans la misère, dans la polygamie, dans la maladie, pourvu qu'un poète, un musicien, un peintre, un romancier, puisse tirer de cet affreux spectacle un chef-d'œuvre ? *(Mentalité mystique et superstition).*

Et il est de fait que, comme l'écrit Michel-Rolph Trouillot, « l'école ethnologique haïtienne, folkloriste elle aussi, n'a pas touché aux [190] relations complexes de la culture et du pouvoir en Haïti » *{Les Racines historiques.,.,* 1986, pp. 91-92).

C'est une fois de plus *Le Carnaval rural de la semaine sainte* ... (1942) qui exprime avec une violence frôlant l'hystérie l'opinion des ennemis de l'« indigénisme ». Dalencour n'avait pas besoin de mentionner le nom de Price-Mars ; tout le monde comprenait parfaitement qu'en parlant de folklore et d'ethnologie il visait celui qui les avait pour ainsi dire introduits en Haïti :

Depuis quelque temps, sous prétexte de folklore, d'ethnologie, il nous est donné d'assister à une nouvelle honte nationale en voyant quelques intellectuels montrer de la sympathie [...] envers nos tares africaines [et] parler de Vaudou comme religion nationale officielle : nos fêtes nationales seraient alors célébrées aux sons lugubres et lubriques du tambour conique et au milieu des bacchanales hystériques.

Il paraît même que dans un grand établissement scolaire de la province, l'inconsciente directrice a fait chanter des airs vo-douesques par les élèves ! Ce fut épouvantable...

Si pour les « indigénistes » découvrir les manifestations culturelles paysannes c'était faire acte de patriotisme, c'était précisément le contraire pour un Dalencour ou un Bellegarde. Que les touristes américains viennent chercher des sensations fortes dans des cabarets spécialisés en spectacles prétendument vodouesques et pimentés à dessein, que les étrangers ne voient dans les danses paysannes exécutés par les troupes folkloriques que des déhanchements lubriques leur était insuportable. Ils soupçonnaient l'impérialisme américain de chercher à détacher les Haïtiens de la culture française afin de replonger le pays dans le primitivisme. « Il n'y a pas de doute », continue Dalencour,

que les étrangers qui nous méprisent en réalité aiment nous voir dans cet état qui révèle notre abaissement. [...] Il est malheureux que la plupart de nos intellectuels ne le comprennent pas ainsi. Il est très curieux que cette aberration a coïncidé avec l'Occupation Américaine. [...] C'est le retour à la barbarie africaine que l'éducation américanisante va tellement favoriser. [...] Autrefois, avant 1915, l'opinion publique ne permettait pas l'étalage éhonté de telles insanités.

[191]

Dans une série d'articles au titre révélateur, « Folklore ? Non, colonisation tout court », publiés dans *Le Nouvelliste* des 8 et 9 octobre 1946, Jehan Max affirme que « Cette consigne de tout ramener à notre folklore [...] il faut en chercher l'inspiration ou l'économie dans l'œuvre culturelle que poursuit ici l'Américain », et le chroniqueur accuse « l'esprit colonial haïtien » de s'assujetir honteusement « au rôle que l'étranger lui assigne » :

Le roman à la mode repose sur le vaudou, la toile [...] doit représenter la scène mystérieuse d'un « houngan » assisté de « mambos ». Au théâtre, c'est pire, la scène devient un exutoire où acteurs et actrices exécutent des danses bassement pornographiques [pour] des curieux à la recherche du « most exciting ».

Sans doute Jehan Max et la majorité de l'élite haïtienne étaient-ils maladivement obsédés par le regard et le jugement de l'Autre. Mais il est évident que tout ce qui touchait au vodou exaspérait quiconque prenait à cœur les inepties que les étrangers ne cessaient de répéter au sujet du peuple haïtien. Les lecteurs du *Nouvelliste,* par exemple, lorsque ce quotidien reproduisit le compte rendu consacré par le critique parisien Robert Kemp, dans *Le Monde* du 13 mai 1959, à *l’Antigone en créole* de Félix Morisseau-Leroy au Théâtre des Nations :

La soirée s'ouvrit sur six danses vaudou, rangées par ordre croissant de fureur et de dislocation. Vous connaissez ces danses extraordinaires, où [...] l'être humain devient vibrion, insecte, et ses coudes en pointes battent comme les ailes du hanneton.

Danses animales, qui font songer au mot de Méphistophélès dans la taverne d'Auerbach : « Vous allez voir, docteur, la bestialité dans toute sa candeur ».

Mais les étrangers n'étaient pas les seuls coupables. Loin de les réfuter, l'élite haïtienne, volontairement ignorante de tout ce qui avait trait au vodou, prenait pour argent comptant leurs plus fantaisistes et surtout leurs plus croustillantes élucubrations. Dans le *Pangloss* du 27 septembre 1940, André Liautaud s'en afflige :

Quelque bizarre que cela puisse paraître, nous acceptons, à ce sujet, les informations qui nous viennent de l'extérieur [...].

[192]

C'est ainsi qu'une jeune fille de notre monde me disait, l'autre jour, que les cérémonies vodouesques servent de prétexte à d'épouvantables scènes d'orgie et qu'elles fournissent à l'instinct sexuel de la race l'occasion de se manifester en toute liberté. Or, cela est absolument faux.

Bref, une génération après *Ainsi parla l'Oncle,* les préjugés contre la religion populaire ne s'étaient estompés que chez une minorité d'intellectuels. Lorsqu'il fut question en 1950 de construire un Musée du Peuple Haïtien, les anthropologues proposèrent d'y placer un autel vodou. Ceux qui souleva un tollé. Et c'est une fois de plus sur les deux arguments traditionnels que s'appuyèrent les protestataires, comme le constate Jean Chenet dans *Haïti-Journal* le 4 mai 1950 :

Deux opinions semblent vouloir s'acharner contre la présence de l'autel Vodou au Musée du Peuple Haïtien. L'une qui prétend qu'il peut servir à une campagne de dénigrement contre le pays ; et l'autre qui le voit comme un acte d'encouragement à la pratique superstitieuse.

Deux ans auparavant, Jean Price-Mars rendait compte de l'ouvrage du missionnaire belge J. Verschueren, aussi mal informé que véhément dans sa dénonciation des méfaits du vodou. Avec la courtoisie une peu narquoise qui lui est habituelle, Price-Mars signale de nombreuses erreurs et marque son désaccord sur plusieurs points d'interprétation. Mais lorsqu'il constate que l'auteur a écrit à son propos : « Le Dr Price-Mars admire le vaudou et a beaucoup de sympathie pour ce culte », il laisse percer son indignation : « Vous entendez bien ! », s'exclame-t-il :

... des barbares peuvent prétendre que j'accorde mes sympathies et mon admiration à de frustres manifestations d'animisme mêlées de magie et de sorcellerie [...] Nulle part cependant [dans mes livres] on y peut trouver une adhésion quelconque, encore moins une parcelle d'admiration pour ces croyances en tant que croyances. [...] Ce n'est pas le vodou que j'aime, c'est la science qui s'en occupe. *(Sociologie religieuse,* pp. 18-21).

Et Price-Mars de justifier longuement ses travaux, et d'affirmer qu'il espère, comme tout bon Haïtien, voir le vodou disparaître un jour. Mais [193] si l'on veut vaincre la superstition, souligne-t-il, ce ne peut précisément être qu'en s'appuyant sur les connaissances fournies par l'anthropologie.

Il est à première vue étonnant que le père de l'ethnologie haïtienne se soit senti obligé de se justifier ainsi. A cette époque de sa vie, il avait déjà accumulé les honneurs : Sénateur de la République, envoyé en mission aux États-Unis, secrétaire d'État aux Relations extérieures et aux Cultes et en même temps à l'Éducation nationale, Price-Mars venait d'être nommé ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire à Ciudad Trujillo, poste dont l'importance n'était égalée que par celui de Washington. Ayant eu l'habilité de ne s'identifier à aucune des cliques qui se disputaient les prébendes gouvernementales, il était considéré comme au-dessus de la mêlée et jouissait de la confiance de son gouvernement et de l'estime de ses concitoyens. Même ceux qui étaient en désaccord profond avec son activité scientifique, comme Dantès Bellegarde, rendaient hommage à sa probité. Et pourtant une phrase incidente, dans l'ouvrage médiocre d'un étranger qui avait déjà quitté définitivement le pays déclenche un éloquent plaidoyer *pro domo ;* lui qui, le premier, avait jeté un regard compréhensif sur le vodou affirme catégoriquement ne pas ressentir « une parcelle d'admiration pour ces croyances en tant que croyances ».

L'explication, me semble-t-il, est que dès avant 1948 une école de pensée animée par Lorimer Denis, François Duvalier, Kléber Georges-Jacob et les poète Carl Brouard et Clément Magloire-St-Aude s'était réclamée de Price-Mars pour élaborer une idéologie qui inquiétait le maître. Ses premières formulations se trouvent dans la revue trimestrielle « scientifique et littéraire » *Les Griots,* qui parut en 1938 et 1939 et, sous le même titre mais désormais « hebdomadaire politico-social », entre 1948 et 1950. Price-Mars signa un article sur Demesvar Delorme dans le premier numéro de la revue, et une mise au point bibliographique sur l'histoire de certains de ses propres ouvrages dans le troisième : travaux l'un et l'autre de pure érudition et d'une parfaite neutralité idéologique. Comme il ne collabora pas aux *Griots* hebdomadaire, pas plus d'ailleurs qu'au *Bulletin du Bureau d'Ethnologie,* organe de soi-disant ethnologues comme le jeune docteur Duvalier et ses alliés politiques, il est permis de penser que Price-Mars préféra garder ses distances par rapport à des admirateurs abusifs.

Price-Mars prône l'étude du vodou dans l'intérêt de la science, mais aussi pour des raisons sociales et psychologiques. Sociales, dans la mesure où la connaissance et la reconnaissance de la culture populaire [194] pourrait contribuer à combler le fossé qui sépare l'élite de la masse. Psychologiques, pour lutter contre ce qu'il appelle le bovarysme collectif des Haïtiens, c'est-à-dire leur tendance à se vouloir autres qu'ils ne le sont, à ne revendiquer de la culture et de la mentalité nationales que ce qui pourrait les faire passer pour des Français basanés. Duvalier, lui, au nom du nationalisme et du populisme, élabore à propos du vodou une théorie politique mystico-raciste qui s'appuye sur des données historiques et anthropologiques extrêmement contestables. Dans « L'Évolution stadiale du vodou », écrit en collaboration avec Lorimer Denis et publié dans le *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* de février 1944, le futur dictateur écrit :

Suprême facteur de l'unité haïtienne, en vue de l'Indépendance nationale, le Vodou se devait aussi de cristalliser, dans le dynamisme de ses manifestations culturelles, le passé de l'Africain sur le sol natal, son martyre dans la géhenne coloniale, l'héroïsme des Preux pour réaliser le miracle de 1804. Et comme cette religion est une création constante, elle sublimise, en la perpétuant à travers les générations, la tragédie d'une classe d'hommes dépositaires pourtant des traditions authentiques de la race : les Masses Haïtiennes.

Qui croirait percevoir ici comme un écho du délire idéologique nazi ne se tromperait pas : à propos de la croyance vodou que l'âme retourne « en Guinée » après la mort, Duvalier finit son article en citant Alfred Rosenberg, le théoricien du racisme hitlérien qui allait être pendu à Nuremberg deux ans plus tard :

Telle croyance que dans la philosophie d'Alfred Rosemberg *[sic]* on dénommerait « Vitalisme mystique du cosmique », telle croyance qui postule la force de l'esprit et constitue l'âme d'un peuple ou d'une race [...] représente cette mystique dynamique qui enfanta 1804.

Le débat sur le folklore et donc sur le vodou reflète ainsi des positions non seulement idéologiques mais politiques : s'il s'agit de savoir quelle conception de la personnalité collective et de la culture haïtienne s'imposera, il s'agit surtout, et de plus en plus, de savoir qui prendra le pouvoir. En 1951, Ulrich Rey écrivait dans *Notre folklore :*

[195]

Le vaudou est le source intarissable, première, inévitable de notre art, cet art populaire est un capital inépuisable. [...] Hors de là, il n'y a qu'évasion — véritable cas pathologique — notre inspiration doit puiser sa source dans la réalité environnante.

Exagération rhétorique et intransigeance compréhensibles dans un plaidoyer pour une nouvelle esthétique ? Certes, mais plus que cela, et les « vieux Haïtiens » comme Bellegarde et Dalencour ne s'y trompaient pas. Ils percevaient sans peine dans ce genre de déclaration le ressentiment de ceux qui, non sans justification, s'estimaient lésés par l'organisation sociale traditionnelle ; en d'autres termes, comme l'expliquera en 1975 Leslie Manigat dans *Ethnicité, nationalisme et politique,* les couches noires de la classe moyenne avaient

radicalisé (avec le groupe *Les Griots* de Lorimer Denis, François Duvalier et leurs amis et disciples) l'idéologie indigéniste, la convertissant en un noirisme qui confond sans nuance et pour les besoins de la cause couleur et classe... (p. 42).

Dans la revue *Optique* du 23 janvier 1956, Hénock Trouillot -pourtant « noiriste » lui-même - laisse percer son inquiétude :

pour plus d'un ethnologue, celui qui se déclare contre le vodou, ne le jugeant pas comme un facteur de progrès national, est considéré — ou presque — comme anti-national.

Il est significatif que Trouillot mentionne les travaux de Dorsainvil, de Price-Mars, de Jacques Roumain, mais pas ceux de Denis et Duvalier. Cela serait impensable après la prise de pouvoir de Papa Doc, et d'ailleurs personne ne se serait risqué à critiquer les ethnologues, de peur que Duvalier ou ses sbires ne se sentent visés et n'accusent l'auteur d'être « anti-national », avec les conséquences que l'on comprend. Les communistes et autres hommes de gauche qui avaient cru pouvoir faire route avec Duvalier tournèrent casaque, comme René Piquion, ou partirent en exil, comme René Depestre, ou entrèrent dans la résistance armée. Jacques-Stéphen Alexis, pendant les premiers mois du régime, protesta lui aussi contre ceux qui sous prétexte de sciences humaines orchestraient la célébration du vodou à des fin politiques : « Nos ethnologues, qui sont des hommes de science, ont pour devoir d'insister sur l'aspect d'arriération culturelle dont témoigne le vaudou », écrit-il [196] dans *Le Nouvelliste* du 7 janvier 1958. Ce ne sera bientôt plus que dans les publications d'opposants exilés que de telles remarques pourront être imprimées.

La plupart des intellectuels haïtiens furent en effet forcés de s'exiler. De New York et de Montréal, de Miami et de Paris, de Dakar et de Mexico, par la presse parlée et écrite, par les livres et les pamphlets, ils dénoncèrent inlassablement les crimes du régime devant l'opinion publique mondiale. Cette « diaspora » dont l'histoire reste à faire se montra généralement d'une grande discrétion en ce qui concerne le vodou. La presse internationale était trop contente de monter en épingle l'usage que le régime faisait de la « superstition » populaire. Les étrangers n'avaient que trop tendance à croire que les masses haïtiennes restaient plongées dans l'obscurantisme, et que les duvaliéristes n'avaient peut-être pas tort d'affirmer qu'elles n'étaient pas encore prêtes pour la démocratie. Détruire les mythes et révéler au monde les aspects respectables du vodou ? Même si la majorité des intellectuels exilés avaient eu les connaissances nécessaires à entrependre une telle campagne, elle représentait une option inacceptable. Membres des classes supérieures, ce n'est à la grande rigueur que sur le plan folklorique ou esthétique qu'ils toléraient le vodou ; et la faveur que lui accordait la dictature n'était pas faite pour accroître leur bienveillance à son égard. Comme l'écrit Laënnec Hurbon :

la pratique duvaliériste est on ne peut plus éloquente. Le Vaudou est réhabilité par une classe moyenne, une « élite », comme reconnaissance culturelle auprès du « Blanc », de « l'étranger » et dans le même temps les classes qui pratiquent le vaudou sont méprisées et exclues. [...] Avec l'indigénisme de Duvalier [le Vaudou] est devenu un pur produit exotique, commercialisable pour les touristes et pour la « classe moyenne » en quête de légitimité. [...] Quand le duvaliérisme parle de Vaudou, c'est de son pouvoir qu'il s'agit : pouvoir de diriger, de conduire les masses « arriérées » [...] auxquelles le Vaudou (comme le carnaval) est offert comme diversion. *{Cultures et pouvoir dans la Caraïbe,* 1975, pp. 111-113).

Tous les exilés s'affirmaient populistes, et aucun ne prônait sérieusement le retour au *statu quo ante* Duvalier. Mais on voit le dilemne : plaider pour le vodou n'était-ce pas reconnaître que les théoriciens de la dictature avaient raison au moins sur certains points ? [197] Plaider contre n'était-ce pas montrer le même mépris du peuple qui avait mené l'ancienne classe dominante au désastre ? Bref, en diaspora comme au pays :

you pakèt Ayisyinf...] ta vlé fè ou kouè Vodoua se sa minm, se klé solision problèm nou yo. You lot pôsion Ayisyin nèg savé, ki déklaré se yo ki kab chanjé sitiasyion lakay nou, [...] yo ékri : « Vodou ! Min pouazon an ![[19]](#footnote-19)» (Anon., *Sèl,* août 1978, p. 21).

Dans sa préface à *Introspection dans l'inconnu* de René Benjamin (1976), le docteur Lionel Laine indique succinctement le problème que le vodou pose à ceux qui veulent changer le régime politique et social d'Haïti :

Le Vaudou, dilemne pour le révolutionnaire : religion du peuple et source d'aliénation pour le peuple. [...] Le révolutionnaire est pris entre le désir d'une consciente utilisation de cette force, [...] et la nécessité de la destruction des mythes du Vaudou, facteurs objectifs d'aliénation et de régression (p. 5).

Mais ces querelles d'idéologues n'eurent en fin de compte pas grande influence sur les Haïtiens du peuple qui, encouragés par la fraction progressiste du clergé catholique, élevèrent des barricades et chassèrent Jean-Claude Duvalier et sa clique. Le vodou n'est enfin plus prévu par le code pénal. Nul doute que les intellectuels continueront à en débattre, voyant en lui soit un facteur de progrès et de dignité, soit de sous-développement et de primitivisme. Mais la situation matérielle est devenue à tel point catastrophique que tout ce qui ne se rapporte pas directement à son relèvement risque de passer, pendant longtemps encore, pour futile. Le peuple haïtien est peut-être à la veille de prendre en main son destin. L'avenir dira si le vodou contribura à organiser les efforts de la collectivité, ou s'il lui fournira l'opium de la résignation et de la défaite.

[198]

[199]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

Troisième partie

CRÉOLE

[Retour à la table des matières](#tdm)

*Haïti est une nation ambiguë et l'ambivalence de la langue en est la première preuve.*

Ghislain GOURAIGE,   
*La Diaspora d'Haïti et l'Afrique,*1974, p. 137.

[200]

Si, dans différentes aires géographiques, le français coexiste et donc rivalise avec d'autres idiomes, ce n'est nulle part selon les modalités et avec les conséquences que l'on peut observer en Haïti. Rien de surprenant à cela : les avatars d'une langue sont déterminés par l'Histoire et par l'idéologie dominante dans les sociétés où elle est employée. La situation linguistique haïtienne présente certains aspects communs avec celles du Québec, des DOM-TOM, de la Belgique, du Luxembourg ou des pays « francophones » de l'Afrique, mais les différences restent fondamentales : en Haïti tous les citoyens sans exception dominent parfaitement le créole, langue unique de la grande majorité de la population ; une petite minorité possède en plus, plus ou moins parfaitement, le français. La Constitution de 1987, qui stipule à l'article 5 que : « Le créole et le français sont les langues officielles de la République », est la première constitution haïtienne à avoir reconnu l'existence du créole. Il est trop tôt pour savoir quelles conséquences pratiques cela va entraîner, mais il reste que, depuis comme avant l'indépendance, le français a été la langue officielle seule reconnue et utilisée, jusqu'à ces tout derniers temps, dans les domaines de l'administration, de la justice, de l'enseignement et des opérations financières et commerciales.

[201]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

TROISIÈME partie : CRÉOLE

Chapitre 12

ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT  
DU CRÉOLE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'à la révolution de 1791, le peuplement de Saint-Domingue se fait à partir de la France, qui fournit les colons, et de l'Afrique noire, d'où l'on déporte la main-d'œuvre esclave. Les intérêts de la métropole sont représentés par des fonctionnaires venus de Paris, qui utilisent bien entendu le français, langue également des colons et de leurs descendants. Il est toutefois probable que la plupart des premiers colons, originaires de régions différentes de la métropole, ne parlaient que leur dialecte d'origine à leur arrivée dans la colonie. Quoi qu'il en soit, dominer le français devint rapidement la condition nécessaire de fonctionnement et de réussite, et aucun patois métropolitain ne s'implanta à Saint-Domingue ; tout au plus retrouve-t-on aujourd'hui quelques expressions normandes, poitevines ou occitanes dans le « français haïtien » (c'est-à-dire le français parlé par les Haïtiens éduqués) et surtout dans le créole. Pour les colons, le français était la langue distinguée ; le créole était réservé aux conversations intimes et aux rapports avec les esclaves. Dichotomie linguistique qui persistera après l'indépendance.

Sur l'origine et le développement du créole haïtien, les théories diffèrent. Il est significatif que les positions aient souvent été prises à partir de considérations plus subjectives qu'objectives, nous verrons pourquoi. En simplifiant, abusivement sans doute, on peut dire que les adversaires s'opposent sur deux points principaux : le lieu de naissance du créole et son degré d'« africanité ». Dans un camp se rangent ceux qui pensent, comme Jules Faine *(Le Créole dans l'univers,* 1939) que l'ancêtre direct du créole est un « patois nautique », *lingua franca* élaborée à partir de parlers métropolitains par les marins du XVIIème et du XVIIIème siècles, qui n'avaient du français qu'une connaissance rudimentaire. Comme la plupart des navires marchands se livraient à la traite, cette *lingua franca* se seraient enrichie progressivement d'apports venus du sabir utilisé sur la côte à esclaves pour les échanges commerciaux. Cela expliquerait la présence de certains éléments africains, portugais, anglais etc. Toujours selon cette hypothèse, la *lingua franca* dans laquelle s'exprimaient les marins français qui furent les premiers à [202] s'établir dans l’île pendant la première moitié du XVIIème siècle, les fameux boucaniers, continua d'être utilisée dans la vie de tous les jours et se transforma progressivement dans ce que nous appelons le créole, bien avant l'importation massive d'esclaves africains. Bref, selon Candelon Rigaud :

Le créole que nous parlons est un jargon spécial que parlaient les premiers immigrants des côtes d'Haïti. Il est venu d'une mixture des dialectes et des patois régionaux de France : normand, picard, angevin etc… sans être ni l'un ni l'autre de ces dialectes. En l'absence de documents écrits, il est difficile de fixer l'époque de l'apparition de ce patois : il a dû évoluer lentement au cours des siècles. *(Les Origines,..,* 1939).

Comme on pouvait s'y attendre, le langage des « habitants » était truffé d'expressions maritimes. Lors de son séjour à Saint-Domingue en 1764, le jeune G. F. Brueys d'Aigalliers écrit à ses parents que les Créoles

... achèveront aussi, vraisemblablement, d'épurer leur langage, beaucoup trop semblable encore à celui des hommes de mer, comme dans ces mots : *larguer,* pour lâcher ; *amarrer* pour attacher ; *être à la dérive,* pour être bien malade, et une infinité d'autres. *(Œuvres choisies,* 1805, p. 49).

*Larguer* pour « lâcher » et *amarrer* pour « attacher » ont disparu du français haïtien. Ils ont cependant passé au créole sous les formes *lage* et *mare.* On pourrait leur ajouter *kage* (se renverser sur sa chaise), qui vient de « carguer » (relever la voile contre le mât), *dérape* (démarrer), qui vient de « déraper » (lâcher l'ancre et laisser dériver le navire), *tribô baba* (partout, de tous côtés), qui vient de « tribord bâbord », et bien d'autres. Le poète haïtien Emile Roumer n'avait peut-être pas tort de prétendre que pour bien comprendre le français d'Haïti il fallait connaître le *Dictionnaire de la Marine française.*

Le créole serait donc une langue « de Blancs » que les Africains transplantés ont été forcés d'adopter, et à l'élaboration de laquelle ils n'ont que peu contribué ... et ce surtout en la « simplifiant » et la « déformant » phonétiquement. L'existence dans les îles de l'océan Indien (Maurice, Réunion, Seychelles) de créoles à base française proches de ceux des Antilles montrerait que les familles linguistiques de l'Afrique de l'ouest ont aussi peu contribué que celles de l'Afrique de l'est à la [203] formation des différents créoles. Argument, soit dit entre parenthèses, infime par les récentes recherches de Philip Baker et Chris Corne *(Isle de France Créole,* 1982), d'où il apparaîtrait que les premiers esclaves déportés dans l'océan Indien provenaient eux aussi de l'Afrique occidentale.

Les négriers se fournissaient sur toute la côte à esclave ; ils chargeaient des hommes et des femmes provenant d'ethnies différentes et parlant un grand nombre de langues mutuellement inintelligibles. Arrivés sur la plantation, les Africains n'avaient que rarement la chance de trouver des compatriotes avec qui parler leur langue maternelle, et se trouvaient en situation d'infériorité par rapport à leurs camarades qui pratiquaient, sinon le français, du moins le créole. On comprend que dans ces conditions ils n'aient pas hésité à négliger, voire à oublier une langue qui ne servait qu'à les faire mépriser. « Ce qu'il y a de remarquable », écrit l'auteur anonyme de *Quelques considérations générales sur les colonies* (1821),

c'est l'amour-propre qu'ils attachent à oublier cette langue [d'Afrique] ; j'en ai vu plusieurs, mais entr'autres une jeune Négresse qui n'avait pas six mois de colonie : on ne pouvait lui faire parler sa langue, et elle soutenait qu'elle était négresse-créole » (p. 51).

C'est peut-être pour cela qu'en ce qui concerne le créole d'Haïti l'apport lexical proprement africain semble se limiter à des termes dont la plupart ont trait au rituel vodou et au vocabulaire culinaire. Le créole devrait en somme être considéré, au moins du point de vue lexicologique, comme une langue romane : en 1978, Michelson P. Hyppolite sous-titre sa *Phonétique historique haïtienne :* « L'haïtien, nouvelle langue romane ». Pour d'autres analystes, le créole résulte au contraire de la transformation que les esclaves noirs ont fait subir au français, langage des maîtres blancs :

Le créole haïtien a pris naissance ici du besoin des immigrants noirs de communiquer entre eux et avec leurs maîtres au moment où ceux-ci leur imposaient leur français. [...] Le créole est un produit autochtone spécifique de la culture haïtienne. (E. C. Paul, *Culture, langue, littérature,* 1954, p. 4).

Selon cette hypothèse, le processus se serait déroulé en deux temps : d'abord apprentissage du français, qui subit une première [204] altération phonétique et syntactique quand il est utilisé par l'esclave pour répondre au maître ; ensuite, élaboration progressive du créole lorsque l'esclave l'utilise pour s'adresser à un autre esclave dont la langue maternelle est le plus souvent différente de la sienne. Car, bien que, pour des raisons de sécurité, les colons se soient efforcés de séparer les Africains qui parlaient la même langue, Michel Rolph Trouillot affirme que

...esklav yo bay kolon yo payèt. Yo pran lang kolon yo, yo plôtonnin-1 nan youn pakèt lang afrikin épi yo mété kréyol kanpé [[20]](#footnote-20). *(Ti difé boulé sou istoua Ayiti,* 1977, p. 26).

Non seulement les différences d'avec le français s'accentuent rapidement mais, selon Suzanne Comhaire-Sylvain *(Le Créole haïtien,* 1936) et d'autres linguistes, une série de caractéristiques syntactiques propres à diverses langues africaines comme l'éwé et le wolof sont incorporées à ce qui deviendra le créole : la disparition du genre, la postposition de l'article *(tab la* pour « la table », *bèt yo* pour « les bêtes »), par exemple, et l'indication du temps du verbe par préfixation plutôt que par suffixation *(m-we :* je vois ; *ma we :* je verrai ; *mte we :* je voyais, etc.). De façon que Comhaire-Sylvain peut écrire : « comme on classe généralement les langues d'après leur parenté syntaxique, [nous sommes en présence] d'une langue éwé à vocabulaire français » (p. 178). En 1947, Charles-Fernand Pressoir estime, dans *Débats sur le créole et le folklore* que le créole est « une langue de Noirs pouvant nettement être rattachée au groupe soudanais » (p. 9). Des linguistes ont cependant fait valoir que d'autres créoles qui ne comportent aucune composante africaine, comme ceux d'Hawaï, du Pacifique sud et de certaines régions de l'Asie n'en présentent pas moins les mêmes particularités syntactiques que le créole haïtien. Quoi qu'il en soit, l'africanité réelle ou supposée du créole l'a longtemps desservi auprès des classes dirigeantes, pour qui seule la composante occidentale de la personnalité haïtienne était digne d'admiration.

Pour Charles-Fernand Pressoir, l'africanité du créole se retrouve non seulement dans son lexique ou sa syntaxe mais également dans son génie, « vivant d'humour, de métaphores et d'expressions idomatiques inspirées par l'esprit africain, le créole, à ce titre encore, n'est plus du [205] français » *(Débats sur le créole et le folklore,* p. 12). Pressoir a même retrouvé dans le créole haïtien la traduction pratiquement littérale de proverbes africains qu'il juge « moins abstraits, donc plus accessibles que les proverbes européens ». Un proverbe haussa, par exemple, donne en créole : *pié gnou moun pas sa mâché pou pié gnou lôtt* (« le pied de l'un ne peut servir pour l'autre ») ; le proverbe éwé « le rat ne regarde pas dans le sac du chat pour ne pas y voir la tête de sa mère » donne *ratt pa al godé nan sak chatt pou chatt la pran-l (idem,* p. 58). Pressoir signale également l'habitude commune au créole et à certaines langues africaines d'introduire et de conclure les contes et les devinettes par des formules invariables [[21]](#footnote-21). Pour sa part, Jean Price-Mars estime que « c'est dans le créole que surgissent à proprement parler des survivances africaines », et que c'est eh créole que la pensée haïtienne exprime « sa tradition d'expression enveloppée de symbolisme, de paraboles et de proverbes très propres à toutes les tribus du continent noir » *(Les Survivances africaines dans la communauté haïtienne,* 1952). Pour pouvoir communiquer avec l'esclave, le maître doit à son tour utiliser ce « calque » francisé de langues africaines. Il l'adopte même comme vernaculaire, tant cette nouvelle création linguistique est bien adaptée aux particularités de la vie dans la colonie et à l'expression de la *Weltanschauung* locale. Bien des intellectuels en sont venus à considérer qu'ayant en somme été imposé aux colons, le créole constitue non seulement la base même de la culture de la république, mais la première opération dans la longue lutte pour la liberté politique et l'identité nationale. À la question : « Qu'est-ce donc que le créole ? », Michelson P. Hyppolite répond : « Autant demander qu'est-ce que la nation haïtienne ? [...] C'est dire en un mot que la Nation Haïtienne n'a pu naître que grâce au créole » *(Le Devenir du créole haïtien,* 1952, p. 5). Trois ans plus tard, Odnell David écrit : « L'histoire de la langue créole, c'est en même temps l'histoire de la formation et de l'évolution du peuple haïtien » *(Le Créole, langue nationale du peuple haïtien,* 1955).

Langue de Blancs pour les uns, langue de Noirs pour les autres, on a même voulu trouver au créole une origine mulâtre. Dans « Notre créole », conférence prononcée vers 1944 et publiée en 1974 dans *4 Causeries,* Jean-Joseph Vilaire postule :

[206]

Le créole, comme on le sait, est l'expression née des lèvres des affranchis [...]. Cette caste, ayant un caractère propre, des tendances nettement marquées et assez d'originalité pour ne pas être confondue avec l'une ou l'autre race dont elle était issue, devait avoir aussi son langage particulier. Ainsi s'est formé le créole, un français corrompu par une classe bâtarde, mais ayant dans son sein assez d'éléments de progrès pour entraîner à sa suite la majorité de la population de la colonie composée d'esclaves (pp. 49 et 51-52).

Et, toujours d'après Jean-Joseph Vilaire, le créole

par un enseignement méthodique, est appelé à perdre du terrain, et dans un avenir fort éloigné, sinon à disparaître tout à fait, à se transformer peu à peu en se rapprochant de plus en plus du français par le rejet des termes archaïques ou barbares et par la prononciation devenue plus pure (p. 65) [[22]](#footnote-22).

En matière d'histoire du créole, l’absence de textes rend les études scientifiques pratiquement impossibles. Aucun exemple de « protocréole » parlé dans la marine royale ou par les boucaniers ne nous est parvenu. Aucun missionaire n'a rédigé de catéchisme en créole haïtien, avant celui publié au Cap-Haïtien en 1828. Nous ne disposons en fait d'aucun échantillon du créole en usage à Saint-Domingue avant la deuxième moitié du XVIIIeme siècle. Et même pour les décennies qui suivent, la moisson est bien maigre. Dans sa *Description [...] de l’isle Saint-Domingue* (1797), Moreau de Saint-Méry cite quelques textes, dont « la traduction versifiée par un créole *[sic] »* de *Lisette quitté la plaine,* chanson composée en 1757 par le colon Duvivier de la Mahautière. On trouve dans de rares pièces françaises du *XVIIIème* siècle censées avoir « les îles » pour cadre, ou des serviteurs originaires des îles dans la distribution, quelques répliques en soi-disant créole. Dans *Les Veuves créoles,* entre autres : cette comédie anonyme, dont l'action se passe d'ailleurs à la Martinique, fut publiée en 1768 et représentée au [207] Cap-français l'année suivante ; une dame y ordonne à sa servante : *Marie-Rose, portez p'tit brin vinaigre, vous tende.* De rares voyageurs donnent du « parler des nègres » des exemples dont l'authenticité est problématique. Ainsi Justin Girod de Chantrans dans son *Voyage d'un Suisse aux colonies d'Amérique* (1785), qui rapporte quelques lignes de créole, ce « français remis en enfance [...] faible, maussade et embrouillé », avec la version française :

Moi étais à la case à moi : moi étais après préparer cassave à moi ; Zéphir venir trouver moi, li dit que li aimer moi, et qu'il voulait que moi aimer li tout... (p. 158).

Notre voyageur a visiblement traduit un original à peine compris en français « petit nègre » ... le même « petit nègre » que Stendhal donnera pour du créole dans *Le Rouge et le noir* (II, 16) : ayant passé la nuit dans la chambre de Mathilde :

- Et comment moi m'en aller ? dit Julien d'un ton plaisant et en affectant le langage créole. (Une des femmes de chambre de la maison était née à Saint-Domingue.)

- Vous, vous en aller par la porte, dit Mathilde...

La proclamation en créole du commissaire Sontonax abolissant l'esclavage à Saint-Domingue en 1791 nous est parvenue. Également celle de *Bonaparte, Primié Consul* appellant la population à bien accueillir le corps expéditionnaire du capitaine-général Leclerc. Datée de Paris *17 Brimer, An 10. Répiblique fancé, yon et indivisible*, elle est d'ailleurs rédigée dans un créole très approximatif, comme le montrent les extraits suivants :

Consuls la Répilique francé a toute Zabitans St-Domingue : Zabitants, et vous tous qui dans Saint-Domingue :

Oui, ça qui vous tout yé, qui couleu vous yé, qui côté papa zote vini, nous pas gardé ça : nous savé tan seleman que zote tout libre, que zote tout égal, douvant bon Dieu et dans zyé la Répiblique. Dans tant révolution, la France voir tout plein misère ; dans la même que tout monde té fére la guerre contre Français, Français levé les ens contre les otes. Mes jordi là, tout fini, tout fere la paix, tout embrassé Français ; tout Français zami ; tout hémé gouverneman, tout obéi li. Nation [208] même qui té en guerre, yo touché la main avec Français. Vini don zote de St-Domingue, es que vous pas Français itou ? Vini touché la main avec nation zote qui arrivé ; vous va contan embrassé frères à zote ; ya va contan embrassé vous. [...]

Vini donc zote toute, rangé côté Capitaine-général. Ce la Pé li porté : ce tout zafère li vini rangé, ce bonher tout monde li vêlé. Blancs, nègues, tout ce zenfant la Répiblique. Mes ci la la yo qui pas rangé côté li, qui pas vêlé obéi li, tout ça li va commandé yo, va pini, parce que yo va traite à pays à yo et à la Répiblique. *(La Petite Revue,* 15 novembre 1927).

Ce n'est qu'en 1802, que S.J Ducoeurjoly *des habitants de Saint-Domingue* quelques pages de « Vocabulaire français et créole ». Dans *le Théâtre à Saint-Domingue* (1955), Jean Fouchard signale qu'on représenta des pièces en créole au temps de la colonie ; n'ayant jamais été imprimés, les textes en sont perdus. Une pièce de circonstance, *L'Entrée du Roi en sa capitale en janvier 1818,* fut composée à la gloire du roi Henri-Christophe par Juste Chanlatte, comte des Rosiers qui lui, au moins, était né à Saint-Domingue et dont le créole était la langue maternelle. On y voit différents personnages proclamer leur admiration pour le souverain et chanter des couplets à sa louange. Valentin, homme du peuple, et son amoureuse Marguerite sont les premiers à le faire, dans un vernaculaire qui semble d'ailleurs francisé et qui pose peu de problèmes au lecteur d'aujourd'hui ; on en jugera par les deux premières tirades :

MARGUERITE, un balai à la main.

Dinpis Valentin après trotte dans tête à moé, moé dire adieu sommeil, adieu repos, adieu toute l'autre qui chose dans monde. Mais qui fête pour nous toutes ! ce jordi papa nous va rivé, toute monde va présenté ti bouquet à li, ma bali quienne à moé, bon cœur. (A Valentin qui entre) Dire moé donc, Valentin ! Io dire nous bon papa à nous va rivé ; ce pitit contents n'a contents ça, n'a voir bon maman à nous, bon Roi à nous, bel pitit Prince Royal à nous aqué toutes belles Princesses Royales à nous io. Mo ta voudré io déjà passé, tant cœur à moé te va content : m'après langui, séché déboute à force moé ta voudré voir io paraîte.

[209]

VALENTIN, des plaques de fer-blanc à la main.

Oui, Marguerite, io pas tardé, io après vini. A force nous brûlé d'envie et d'impatience, mo craire tête à toute monde va tourné folle ; quant à cœur à moé li après palpité, li dans délire tant comme premiè fois gié à moé contré quienne à toé. N'a pas pitit chanté ça Valentin va chanté la sous banza à li, non : n'a pas pitits sons Valentin va tiré de cervelle à li, n'a pitit composé li va composer dans tête à li, joué tant mo vlé toute zoiseaux pé nan bois pour io tende mo chanté. Mo dijà prévini toute nachions Samba mo io, nous va danse tout danses, toutes zès dans monde ; n'a pas pitit roulé n'a roulé bamboula, non, crouce Bonguié ! To pa té jamais voir calinda, ni bambocha pareil à cila la io. Ah ! comme nous té bien faite té couronné io ! ma foi, guié ! si mo té connè ça qui té maginé belle l'invention la, mo ta bobo toute poussière dans pied à li. Qui bon Roi !

(Le Nouvelliste, 19 août 1979 ; 1ère éd., 1818).

Si le texte ne nous renseigne guère sur les origines du créole, il est intéressant pour l'étude de ses variations régionales ; on y retrouve plusieurs particularités du créole parlé, encore de nos jours, dans la région du Cap, fief du roi Christophe. Ainsi la structure possesive : nom + à + pronom *(tête à moé),* au lieu de la structure : nom + pronom *(tèt mwen)* en usage dans le reste du pays ; l'usage du démonstratif *quienne-,* la forme *aqué,* version locale de *avek* ou *ak,* etc.

Quoi qu'il en soit, le créole est désormais radicalement différent du français : pour apprendre à le parler et le comprendre et, dans une moindre mesure, à le lire et à l'écrire, le francophone risque d'avoir autant de mal que s'il s'attaquait à l'espagnol ou à l'allemand. Les linguistes s'accordent à juger la syntaxe du créole plus proche de celle de l'anglais que de celle du français. L'origine française de la plupart des mots créoles n'est au francophone que d'un secours très relatif, ne serait-ce que parce qu'il doit se rappeler pour chacun d'eux s'il s'agit de la version phonétiquement créolisée du mot employé en français : *(gason =* garçon ; *sitiasion* = situation), ou d'une version modifiée de celui-ci : *(dlo* = eau ; *matant* = tante ; *zam* = arme), ou encore d'un mot ayant un autre sens en français standard : *(kabann* [cabane] = lit ; *kol* [col] = cravate ; *andeyò* [en dehors] = campagne ; *frekan* [fréquent] = impertinent, [210] etc.). Les mêmes difficultés se posent évidemment au créolophone qui apprend le français.

Si les controverses sur le degré de « francité » ou d'« africanité » dont sont marquées les origines du créole ont passionné non seulement les linguistes mais un grand nombre d'intellectuels haïtiens, c'est qu'elles reflètent des idéologies différentes en ce qui concerne l'originalité nationale, la notion même d'« haïtianité ». Originalité qui n'est jamais mise en question : le désaccord surgit lorsqu'il s'agit de la définir. Pour les uns, c'est à partir de la culture française que s'est élaborée l'originalité haïtienne, qui en est un avatar adapté aux réalités locales. Selon eux, c'est à leur combat victorieux pour l'indépendance, bien sûr, mais aussi à leurs racines françaises, culturelles sinon ethniques, que les Haïtiens doivent leur personnalité et leur supériorité intellectuelle sur les autres hommes de couleur, déculturés et humiliés en Afrique et dans le Nouveau Monde.

Dans cette optique, il est évident que l'on célèbre au premier chef tout ce qui est un reflet haïtien de la France ; ce qui, de près ou de loin, rappelle l'Afrique est considéré comme accessoire, pittoresque, voire déplorable. En ce qui concerne la langue, l'attachement au français est fondamental : le créole est considéré comme une déformation du français que les colons méprisants ont imposé aux malheureux esclaves. Il ne s'agit certes pas de le renier, mais il importe d'en limiter l'usage au domaine de l'oralité familière. Et si le créole se recommande par autre chose que par sa piquante saveur, que tout Haïtien est à même d'apprécier, c'est que, comme l'écrit Demesvar Delorme en 1870 dans *Les Théoriciens au pouvoir :*

...ce naïf dialecte créole formé sur la langue française (est) plus français par les termes et par la syntaxe que les patois parlés dans la Bretagne, dans la Provence ou dans le Dauphiné (p. 589).

Et presque soixante-quinze ans plus tard, en 1942, François Dalencour réussit le tour de force de prouver que la langue française a permis l'indépendance d'Haïti, grâce - précisément - au créole ; il écrit, dans *Le Carnaval rural de la semaine sainte... :*

L'Acte de l'Indépendance du 1er janvier 1804 a été rédigé en français et non en africain. Le vieux français normand dégénéré en créole a fait l'unification [des] Africains [...]. Sans le [211] français, sans la langue française déformée en créole, une aussi belle unification n'eût point été possible.

Sans rejeter la composante française de l'originalité nationale, d'autres analystes estiment qu'elle repose autant et plus sur tout ce qui différencie le pays de son ancienne métropole. Ils n'admettent pas que « L'Ile d'Haïti, c'est la petite France d'Amérique » (ainsi que Dantès Bellegarde intitule un article dans *Les Nouvelles* du 22 janvier 1923) ; c'est au contraire la République Noire, la terre où, comme l'a dit Aimé Césaire, « la négritude s'est mise debout pour la première fois ». La négritude, que René Depestre définit comme :

l'opération culturelle par laquelle les hommes à peau noire d'Amérique, *dans la quête passionnée de leur identité,* ont pris conscience de la validité de l'héritage africain... *(Les Métamorphoses de la négritude en Amérique,* 1970. Souligné dans le texte).

Toujours selon Depestre, la négritude s'est manifestée dans toutes les sociétés noires du Nouveau Monde, dans les domaines de la religion, du folklore, de l'expression musicale et choréographique. En Haïti seul, elle a triomphé dans le domaine linguistique, grâce au créole. Affirmation tout de même discutable : des créoles à base française se parlent aux Antilles françaises et à la Guyane ; il existe des créoles à base anglaise, tel le taki-taki de Surinam ; le papiamento, à base espagnole, a été élaboré à Curaçao, etc. Pour Depestre, pas question de comparer le créole haïtien aux patois français : c'est en tant que création originale des Noirs de Saint-Domingue, à laquelle les Blancs n'ont contribué qu'un substrat rapidement rendu méconnaissable, que le créole est à la base même de l'originalité, de l'identité haïtienne. S'il est la vraie langue nationale, le moyen d'expression authentique de l'âme haïtienne, c'est grâce à tout ce que les Africains et leurs descendants ont inscrit dans son lexique, sa syntaxe, sa prononciation et son génie.

Tout comme les citoyens d'autres pays, les Haïtiens n'hésitent pas à intervenir péremptoirement sur les questions linguistiques même sans avoir reçu la moindre formation scientifique en la matière. Ainsi par exemple, dans un article de présentation sur le créole pour la revue de l'institut parisien de journalisme où elle effectue un stage, Huguette Hérard écrit que l'origine de 80% des mots créoles est française ; cette constatation objective suffit à la faire violemment prendre à partie par [212] Ady Jean Gardy, qui n'est pas loin de l'accuser de renier ses origines et de collaborer au néo-colonialisme culturel français. *(Le Petit Samedi soir,* 17-23 et 24-30 août 1985). Tant il est vrai que ce n'est pas de connaissances exactes mais de fantasmes idéologiques qu'il s'agit trop souvent.

Ces prises de position sur l'identité nationale, partant sur la langue qui l'exprime, ne sont pas gratuites et reflètent en général l'idéologie de classe de ceux qui les défendent. Pendant longtemps les partisans du français - membres pour la plupart mulâtres de l'aristocratie -accusaient leurs adversaires de noirisme démagogique. Les défenseurs du créole - issus le plus souvent des classes moyennes en majorité noires - accusaient les leurs de trahison : « Une infime portion du peuple parle le français et devient l'élite, qui s'identifie non avec sa race, mais avec ceux dont elle a appris la langue », écrit Delorme Lafontant dans *Célie* (1939, p. 143).

En fait, surtout depuis la fin de l'occupation américaine, nombre d'intellectuels issus de la haute bourgeoisie ont prôné la défense et illustration du créole, et bien des partisans du maintien et de l'extension du français appartiennent aux classes moyennes. Préférences linguistiques et phénotype ne se recouvrent plus guère. Par ailleurs, présumer que les partisans du créole sont *ipso facto* progressistes en matière politique, et ceux du français nécessairement réactionnaires serait erroné. Tant au pays que parmi les opposants de la diaspora, des idéologies linguistiques différentes se retrouvaient dans tout l'éventail politique. Il arrivait aux Duvalier de s'adresser au peuple en créole ; les groupements d'opposition n'ont pas été unanimes, loin de là, à inscrire la « créolisation » à leur programme. Mais il est certain que pour les leaders paysans et prolétaires qui ont fait la révolution de 1986 avec les embryonnaires secteurs progressistes des classes dirigeantes, il n'était plus question de refuser à la langue du peuple le droit de cité. La Constitution de 1987 a été publiée simultanément en créole et en français : ce qui jadis était impensable semble désormais tout naturel.

Pour essayer de comprendre les dimensions socio-politiques de la situation linguistique en Haïti, il faut revenir à l'époque coloniale et aux premières années de l'indépendance

[213]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

TROISIÈME partie : CRÉOLE

Chapitre 13

LANGUE ET ENSEIGNEMENT

[Retour à la table des matières](#tdm)

Que le colon ait dû dominer la langue officielle pour prospérer va de soi. Toutes proportions gardées, il en allait de même pour l'esclave. Savoir le français lui permettait d'accroître — dans les étroites limites du possible — ses connaissances, son niveau de vie et la possibilité de contrôler sa propre destinée. Le législateur s'en rendait parfaitement compte, qui interdisait d'alphabétiser les esclaves. Mais, bon gré mal gré, le colon était bien forcé d'ouvrir l'accès à la langue officielle à certains de ses « nègres à talents ». À ceux par exemple qui tenaient sa comptabilité ou sa correspondance. À ceux également qu'il établissait artisans, en se réservant bien entendu la meilleure part de leur rémunération, et qui avaient parfois affaire à des fonctionnaires métropolitains, à des voyageurs ne parlant pas créole, ou à des colons nouvellement débarqués qui ne le parlaient pas encore. Par la force des choses, les « nègres à talents » et les « nègres de maison » jouissaient d'un meilleur traitement, de plus de liberté et donc d'un certain prestige, surtout vis-à-vis des autres esclaves uniquement créolophones (si toutefois ils étaient nés dans la colonie ou s'y trouvaient depuis assez longtemps pour en avoir appris le vernaculaire) qui travaillaient aux champs dans des conditions infra-humaines. La connaissance de la langue française était, pour l'esclave aussi, facteur et preuve de supériorité sociale.

Elle l'était, à plus forte raison, pour les gens de couleur libres, généralement mulâtres. Quoique en butte à toute sorte de vexations, ces commerçants, artisans et souvent propriétaires terriens maîtres d'esclaves profitaient de l'ordre esclavagiste. À de rares exceptions près, leur penchant comme leur intérêt était de se démarquer le plus possible par rapport aux esclaves et de les maintenir « à leur place ». Bref, l'unanimité était faite en ce qui concerne l'idéologie linguistique : le français était un privilège, un atout désirable allant de pair avec l'exercice du pouvoir, et le créole un parler marginal, que l'on était certes libre de goûter, mais dont l'usage purement local n'offrait aucun avantage sérieux.

En 1791 éclate la révolte qui deviendra bientôt révolution puis lutte pour l'indépendance, et qui aboutira en 1804 à la création de la [214] République d'Haïti et bientôt à l'élimination complète des Blancs. Or, si les leaders haïtiens se proposaient bien d'évincer les Français pour accéder à la dignité d'hommes libres, ils ne semblent pas avoir envisagé de remplacer le français par le créole. Pour que le nouvel état puisse prendre sa place dans le concert des nations et entrer dans la compétition internationale, ils jugèrent indispensable le maintien du français... certains intellectuels le regretteront : Léon Lahens, par exemple, qui écrivait en 1916 :

...je veux qu'on ait, ici, une connaissance moins profonde du français, car moins nous connaîtrons cette langue, plus nous serons affranchis des idées et des défauts du peuple français, et plus nous aurons un caractère propre et national. *(L'Élite intellectuelle,* 1916, p. 40).

Le roi Henri-Christophe, qui régna sur la partie nord d'Haïti entre 1806 et 1820 médita bien, semble-t-il, de remplacer le français par l'anglais comme langue officielle. Mais tant Christophe que son rival Pétion et que leurs successeurs estimèrent que l'adoption du créole - en admettant qu'elle ait été possible - aurait pour conséquence immédiate de renforcer l'isolement d'un pays déjà mis en quarantaine par les grandes puissances. La France, l'Espagne, l'Angleterre, le Brésil et les États-Unis, pays à l'époque esclavagistes, refusaient en effet d'établir des relations diplomatiques avec la République noire, redoutant que cela n'encourage leurs propres Nègres à imiter ceux de Saint-Domingue. On jugea en outre que l'option créole aurait entravé le développement économique et culturel du pays : d'abord parce que les Haïtiens lettrés l'étaient bien entendu en français, et ensuite parce que le créole, langue purement orale, ne permettait pas l'accès aux livres. En faire une langue d'enseignement et de transmission du savoir aurait exigé des efforts que le jeune état n'était pas en mesure de fournir.

On peut donc dire que la lutte pour l'indépendance ne fut menée ni au nom d'une culture jugulée ni pour revendiquer l'usage d'une langue à laquelle l'oppresseur refusait le droit de cité, comme se sera plus tard le cas dans l'empire austro-hongrois ou, plus récemment, au Québec. En partie par choix, par nécessité sûrement, c'est tout naturellement en français que les révolutionnaires rédigeaient leurs proclamations (y compris celle de l'indépendance), correspondaient entre eux et administraient le pays. Ce ne pouvait par contre être qu'en créole qu'ils haranguaient leurs troupes ou donnaient des ordres à leurs métayers.

[215]

Une fois conquises la liberté individuelle et l'indépendance nationale, il s'agit d'organiser le pays. Le pouvoir arraché aux Français passa à une nouvelle élite, composée de chefs militaires et d'hommes « éclairés », autrement dit lettrés. Tout comme aux temps de la colonie, la connaissance du français restait le *sine qua non* de l'accès aux postes de commande. D'autant que la nouvelle aristocratie cessa progressivement d'être terrienne : les plantations démembrées, les anciens esclaves en vinrent à former une paysannerie minifundiste. L'élite, composée de la « bourgeoisie » en majorité mulâtre et des « classes moyennes » en majorité noires, se réserva le commerce et l'administration, bases du pouvoir économique et politique. En matière d'éducation publique, Joseph D. Baguidy explique la politique toujours suivie par cette élite :

L'action éducative et sociale de la classe pauvre et de la paysannerie qui se débat encore dans le carcan de la primitivité n'a pas retenu sa sollicitude, ni effleuré sa pensée. Bien au *^* contraire, elle a toujours considéré comme une question de vie ou de mort pour elle de les laisser dans leur état croupir, afin de mieux servir ses desseins. *(Considérations sur la conscience nationale,* 1945, p. 22).

Si elle n'alla pas, comme ses prédécesseurs, jusqu'à interdire d'enseigner le français au peuple, l'élite fit en sorte que pratiquement le même résultat fut atteint. D'une part, un budget insuffisant fut affecté à l'éducation publique, et de l'autre on fit du français, à tous les niveaux, aussi bien dans les campagnes que dans les villes, la langue obligatoire d'un enseignement calqué sur l'enseignement français. C'est *mutatis mutandis* ce qui a continué à se faire. Comme l'affirmait récemment Charles Pierre-Jacques :

... de 1804 à nos jours, nous croyons qu'il n'y a aucune rupture dans les finalités de l'enseignement. La situation actuelle n'est que le prolongement de celle qui prévalait à la période coloniale : une éducation accessible à une minorité privilégiée. *(La Question scolaire en Haïti,* 1980).

L'école ne profite qu'aux rares enfants qui possèdent au départ la langue d'enseignement, autrement dit à ceux qui en ont fait l'apprentissage au foyer. La plupart des enfants de l'élite fréquentent d'ailleurs des écoles privées, et sont souvent envoyés se perfectionner [216] dans les collèges ou les facultés de l'étranger. Bien entendu tous, sans exception, comprennent et parlent couramment le créole et, dans *Nos trois degrés d'enseignement,* J.C. Dorsainvil affirmait même, dès 1916, que « le jeune Haïtien qui apprend le français est comparable à tout individu luttant pour la possession d'une langue étrangère ». C'est ce que confirme en avril 1938 le poète et romancier Philippe Thoby-Marcelin dans un article de *La Relève* intitulé « le Problème de la langue » :

Le français nous est langue acquise [...]. Mais pourquoi a-t-on fait en sorte que nous devions l'aborder de plein pied, comme si dès nos premiers balbutiements il ne nous était pas chose étrangère et presque ennemie ? N'était-ce pas notre premier pensum ? Et quand nous étions loin de ces parents trop enclins à faire parade de notre intelligence, loin de nos maîtres, quelle détente et quel délice n'éprouvions-nous pas à nous entretenir en créole avec nos camarades et les gens de maison ? (p. 18).

Quant aux enfants de milieux plus modestes, leurs années de scolarité se passent à acquérir une connaissance du français passible de leur ouvrir l'accès aux postes subalternes dans le commerce et l'administration. La majorité des petits prolétaires et des fils de paysans ne reçoivent aucune instruction. Les enfants de la masse qui arrivent à fréquenter une école rurale ou de quartier reçoivent, de maîtres généralement peu préparés et encore moins rémunérés, un enseignement dispensé dans une langue qui leur est étrangère. Frantz Lofficial signale qu'en milieu rural « à peine 2% de l'effectif inscrit en première année atteint l'objectif du certificat d'études primaires » *(Créole/ français : une fausse querelle ?,* 1979, p. 140). La plupart de ceux de ceux qui n'abandonnent pas se retrouvent, même après plusieurs années d'école, pratiquement aussi démunis qu'au départ

On estime de nos jours à 80% les Haïtiens qui ne parlent ni ne comprennent, ne fût-ce que de façon rudimentaire, la langue dans laquelle on les gouverne. Pour une mince couche (2 à 5 % de l'élite) le français, appris à la maison, peut être considéré comme langue maternelle, à parité avec le créole. Pour les autres, c'est une langue fonctionnelle, d'un maniement plus ou moins aisé, utilisé avec plus ou moins de « correction » et de facilité, mais qui est leur deuxième langue, après le créole. Même ceux qui dominent le français n'hésitent d'ailleurs pas, en le parlant, à utiliser des expressions, et même des phrases [217] entières en créole, d'autant plus nombreuses que la situation de communication est plus familière, ou que le locuteur se sent plus à l'aise en « vernaculaire ». Nadine Magloire écrivait en 1968 :

Le français ce n'est, pour l'Haïtien, qu'une langue d'emprunt. La langue quotidienne, c'est le créole. Ou, pour beaucoup, un mélange créole-français. *(Le Mal de vivre,* p. 76).

Et les ironistes haïtiens ont remarqué depuis longtemps que dans leur pays « il est difficile de ne pas commencer une phrase en français *san ou pafïni-l an kreypl »,* comme par exemple dans ce couplet d'une chanson publiée le 14 novembre 1902 dans le journal *Le Phare* brocardant les membres du gouvernement qui venait d'être renversé par un coup d'état :

Edmond Defly qui t'ap pé fait banda

N'est qu'un gros lâche qui ne connaît que femme

A force la peur té prend li ce jour là

Dans la tournée li crié... vive l'union !

Grâce au général St.Fort

Nous ta bal' Remington

Proverbe la dit vrai

Tout homme méchant capon.

Ou encore dans cette « fable-proverbe », publiée dans *Le Matin* du 16 septembre 1898, poème humoristique où l'on retrouve l'argot parisien et qui se termine par une moralité en créole :

P'tit Polichinelle

Une jouvencelle

D'un polichinelle

Voit meublé son tiroir

Et dit ne pas savoir

Comment cela s'est fait !

Pas gain la fimin sans difé... [[23]](#footnote-23)

Pratiquement dès l'indépendance, et avec une insistance toujours croissante, les intellectuels haïtiens donnent l'éducation du peuple comme le préalable indispensable à la réforme politique et sociale de la [218] société haïtienne et au décollage économique du pays. Quelques-uns, il est vrai, ont estimé que la mise sur pied de mécanismes permettant à la masse de défendre ses intérêts et de participer à la vie politique, la répartition plus équitable des charges fiscales, l'organisation du crédit rural, l'adduction d'eau, ou la construction de routes pratiquables pourraient être considérées comme des taches aussi urgentes. Sans nécessairement exiger l'alphabétisation préalable, elles en auraient, en élevant le niveau de vie du peuple, puissamment facilité la réalisation. La journaliste américaine Edith Efron suggérait que « par lui-même, l'analphabétisme n'arrête pas le développement social » *(L'Analphabétisme est-il toujours un mal ?,* 1954). Mais Efron n'était pas haïtienne. Autrement, elle aurait sans doute écrit, comme le chroniqueur anonyme de La *Sentinelle de la liberté* du 12 octobre 1843 : « C'est l'instruction seule qui sauvera ce pays du naufrage » ; ou, comme Edmond Paul dix-huit ans plus tard :

Le corps mutilé de la patrie est là, gisant sur un lit de douleur ; il faut [...] un remède énergique et puissant. Ce remède, c'est l'instruction. *(Questions politico-économiques,* 1861, p. 20).

Ou comme Fleury Féquière, quarante ans après Edmond Paul : « ... nous péchons par une éducation mal conçue et mal faite, et [...] toutes nos misères, tous nos déboires viennent de là, en ligne directe » *(L'Éducation haïtienne,* 1906, p. 12) ; ou comme Christian Werleigh, trente ans après Fleury Féquière : « Le remède est tout trouvé, il est tout entier dans l'éducation qui [...] changera comme par enchantement notre mentalité » *(Nécessité d'une mystique,* 1934) ; ou encore, comme *Le Réveil,* le 13 avril 1940, six ans après Christian Werleigh :

L'analphabétisme, voilà l'ennemi. Quand il sera totalement refoulé, la démocratie haïtienne prendra une orientation nouvelle qui sera décisive pour l'organisation rationnelle et scientifique du fait social haïtien.

Ou enfin, comme Georges Mathelier, trente-six ans après *Le Réveil :*

Haïti est bien connue pour son sous-développement économique et socio-culturel [...] dû, pour une bonne part, à l'échec de l'école haïtienne. *(Pédagogie et bilinguisme en Haïti,* 1976).

[219]

Les appels désespérés à l'éducation du peuple ne constituaient jusqu'à récemment qu'une revendication quelque peu platonique. Car ceux qui la réclamaient savaient bien qu'elle aurait exigé de la part des nantis des sacrifices auxquels ils n'avaient ni l'intention ni peut-être la possibilité de consentir. En 1906, le romancier Antoine Innocent écrivait :

L'instruction ! Tout le secret est là.

En conséquence, bâtissons des écoles dans nos campagnes, ouvrons des bibliothèques, des salles de conférences partout où le besoin s'en fait sentir. [...] Erigeons des théâtres dans nos principaux centres, offrons [à la masse] des concerts, faisons enfin toutes choses capables de l'initier au sentiment du beau. *(Mimola,* 1906, p. 167).

Programme généreux, certes, mais qui, vu les conditions dans lesquelles vivait, et vit encore, cette masse sous-alimentée, peut passer pour une cruelle plaisanterie. Ce n'est pas mettre en doute la sincérité de ceux qui réclamaient et continuent à réclamer pour le peuple l'accès à l'éducation que de constater que le taux d'analphabétisme en Haïti se situe encore entre 83 et 93%, selon l'organisme évaluateur et le niveau de compétence à partir duquel il considère un sujet comme lettré. Otto Bélizaire pourrait signer aujourd'hui ce qu'il écrivait à ce propos en 1922 :

On se plait à dire que l'instruction n'est pas assez répandue et qu'il nous faut le plus d'école possibles. C'est l'éternelle plate-forme électorale de tous les candidats [...]. Il y a déjà plus de quatre-vingts ans que nos politiciens parlent d'instruire la masse qui est toujours dans le même état de stagnation et d'abêtissement. Rien n'a changé. *(Rapide coup d'œil,* p. 7).

À quoi imputer cette déplorable situation ? Pour le leader politique Anténor Firmin, en 1910 :

L'idéal de nos classes dirigeantes paraît être de conserver soigneusement l'ignorance de la masse, afin de s'en servir comme d'un marchepied et d'en tirer tous les profits aussi sordides qu'égoïstes. *(Lettres de Saint-Thomas,* 1910, p. 213).

C'est à la même conclusion qu'arrive Edner Brutus en 1948 :

[220]

L'analphabétisme est la fleur sombre d'un système économique et social passé, quasi intact, de l'ère esclavagiste à l'ère de l'indépendance. Il en est la clé de voûte. Et l'on n'entend pas que l'édifice s'écroule. *(Instruction publique en Haïti,* 1979, T. I, p.33 ; lère éd., 1948).

Bref, selon Ernst D. Coulanges : « Jamais, dans l'histoire d'aucun peuple, une tare n'a été bien entretenue comme l'est en Haïti l'analphabétisme » *(Sur l'éducation,* 1948).

Nombre d'analystes haïtiens ont estimé que, dans cette optique, l'usage du français comme langue d'enseignement est fonctionnel. Premièrement, il assure l'échec de l'opération pour la grande majorité des enfants de la masse. Deuxièmement, il les confirme dans la conviction de leur propre infériorité, puisqu'ils échouent systématiquement là où leurs congénères de l'élite réussissent Troisièmement, il garantit que les rares petits paysans et prolétaires qui réussissent envers et contre tout utiliseront leur nouveau savoir pour se joindre aux nantis et perpétuer le système. Comme l'écrit Yves Déjean, à propos des deux groupes qui composent la société haïtienne :

L'un, la majorité, 98% de la population, ayant une langue unique, le créole, est victime de l'aggression d'une minorité, 2% de la population, ayant deux langues, le créole et le français. La minorité oppressive pose une condition irréalisable à l'accession de la majorité opprimée au progrès et à la connaissance. Elle prétend que, dans l'intérêt de cette majorité, le passage de l'analphabétisme généralisé au savoir doit se faire par le biais du français. *(Dilemne en Haïti,* 1975, p. 22).

Ce qu'implique la constatation de Déjean est clair : pour que les choses changent, il faudra que la minorité accepte que le passage de l'analphabétisme au savoir, du moins aux éléments fondamentaux du savoir, se fasse par le biais du créole. Ce n'est pas une idée nouvelle [[24]](#footnote-24).

Sous la présidence de Pétion (1806-1818), on avait songé à la possibilité d'utiliser le créole comme langue d'enseignement au niveau primaire. Edner Brutus *(Instruction publique en Haïti,* 1979, p. 62-63) [221] rappelle que selon Joseph St. Rémy, *(Pétion et Haïti,* 5 vols, 1854-1857) un certain Etienne Guérin aurait même rédigé une grammaire française en créole destinée aux classes enfantines. Elle ne fut, que l'on sache, jamais publiée et, de toutes façons, le projet ne fut pas réalisé. Les ministres qui se succèdent à l'Éducation Nationale pendant tout le dix-neuvième siècle déplorent à l'envie les faiblesses de l'enseignement haïtien et multiplient les projets de réforme. En 1905, le ministre Murville Férère recommande que le français soit enseigné aux petits Haïtiens comme une langue étrangère, recommendation qui ne fut pas retenue. Aucun ne semble avoir envisagé de prescrire ni même de tolérer l'usage du créole dans les écoles, publiques ou privées, urbaines ou rurales ; c'est du moins ce qui ressort du livre très détaillé d'Edner Brutus. Si l'on était parfaitement conscient du problème, on préférait ne pas en tenir compte. Henry Féquière tient en 1906 la gageure de composer un volume de 495 pages sur *L'Éducation haïtienne* où le mot « créole » n'apparaît pas une seule fois, et où absolument rien ne laisse soupçonner au lecteur non averti que l'usage du français comme langue unique d'enseignement peut poser problème à des enfants qui le comprennent à peine ou pas du tout. Il en va de même pour la centaine de pages qu'Anténor Firmin consacre à « Haïti et l'enseignement public » *(Lettres de Saint-Thomas,* 1910, pp. 191-294). Dans *Une éducation à la française,* Frédéric Doret prétend en 1927 que ses compatriotes

...mentent par vanité nationale, confondant ce sentiment avec le patriotisme. [...] Ils proclament par exemple que le petit Haïtien, d'où qu'il vienne, comprend le français en arrivant à l'école.

Il faudra attendre les premières années du vingtième siècle pour qu'Octave Petit, secrétaire de l'inspection scolaire de la Grande-Anse, ose suggérer dans *Le Petit Haïtien* que « Le Créole à l'école primaire » pourrait ne pas être complètement inutile, ne serait-ce que pour expliquer aux élèves les premiers éléments de la langue officielle. Son appel ne semble pas avoir suscité d'écho. Tombé par hasard, une vingtaine d'annés plus tard, sur l'article en question, Séjour Laurent s'oppose violemment aux idées d'Octave Petit :

Non, Monsieur Petit est dans une erreur profonde, quand il préconise l'usage même « modéré » du créole dans les écoles primaires. Qu'on oblige plutôt les enfants à s'exprimer en [222] français en classe [...]. L'usage du créole doit être rigoureusement banni de l'école - nous dirons plus, de la famille aussi. *(En relisant les vieux journaux,* 1925).

Que Séjour Laurent ait réagi si vigoureusement à une modeste proposition publiée une génération plus tôt dans un quotidien de province indique qu'en 1925 la question était devenue d'actualité. L'année précédente, en effet, un groupe d'instituteurs ruraux avaient déclaré qu'ils faisaient classe en créole et suggéré que leur exemple soit suivi pour les quatre premières années du cycle primaire. Le ministère répliqua par une circulaire prescrivant l'usage exclusif du français et interdisant tout usage du créole à l'école. Circulaire renforcée par celle qu'A. V. Carrié, Secrétaire d'état de l'Instruction Publique, adressa le 4 décembre 1930 aux Inspecteurs des écoles de la République :

Monsieur l'Inspecteur,

Mon Département ne saurait trop vous recommander d'exiger des Directeurs d'écoles de votre circonscription l'observance rigoureuse de la loi qui leur fait l'obligation d'interdire en leurs établissements l'usage même accidentel du créole.

Aux derniers examens de fin d'année, il n'a pas été difficile au Département de constater combien sont funestes les effets d'une pratique contraire dans les écoles de l'État Les copies de composition française qui en viennent sont, sous le rapport de la langue, absolument au-dessous de celles des classes correspondantes des écoles privées, où la vigilance des Maîtres ôte jusqu'à l'idée de rien exprimer autrement qu'en français.

*(Bulletin officiel de l'Instruction Publique,* novembre-décembre 1930, p.190).

En outre, Frédéric Doret, directeur de *La Petite Revue* avait entrepris une campagne pour préconiser l'usage du créole dans l'enseignement élémentaire. Non pas, apparemment, par admiration pour la langue nationale : il écrivait le 15 février 1927 :

Certes, on ne saurait trop craindre le créole dans une œuvre d'éducation. Forme de langage créé par des cervaux de primitifs pour exprimer des idées de primitifs, il ne possède qu'un vocabulaire très restreint borné aux choses concrètes.

[223]

Doret exprime-t-il ici sa conviction profonde ? Il est permis d'en douter ; il s'agit probablement d'un repli stratégique, puisque huit ans plus tôt, après les réserves d'usage sur la valeur de la langue populaire, il s'était déclaré d'accord

avec ceux qui croient que nous ne devons pas prescrire systématiquement le créole de l'école primaire et que, au contraire, nous pouvons nous en aider pour expliquer aux enfants la grammaire française et les textes français. Leurs progrès ne seront que plus rapides.

En octobre 1927, Doret reprend son plaidoyer ; s'il faut « s'appuyer sur le créole pour enseigner le français à l'école maternelle » c'est, explique-t-il dans un article astucieusement intitulé *Notre ennemi le créole,* que « le créole doit nous servir à nous débarasser du créole ». Six ans plus tard, le 1er juillet 1933, il préconise la formation d'instituteurs bien préparés et décemment rémunérés qui

seront assez avisés pour s'aider sans frayeur des analogies du créole chaque fois qu'une explication ne pourra être mise autrement à la portée des élèves.

Rien n'ayant changé, Doret laisse percer son impatience dans un article du 1er juillet 1934 intitulé cette fois *Instruisons logiquement :* « La peur du créole est une phobie que le Département de l'Instruction Publique devrait commencer à soigner sérieusement ». Et enfin, dans *Le Temps* du 17 janvier 1940, Doret exhorte :

Ne refusons pas, quoi qu'il en coûte à notre amour propre, à notre vanité, à notre orgueil national, de demander au créole les inappréciables services qu'il peut rendre.

Doret s'est également penché, le 15 novembre 1932, sur le problème des adultes illettrés, que l'élite se doit d'éduquer, dans son propre intérêt :

Ils nous le rendront bien, d'abord en meilleures récoltes de produits exportables, ensuite par de nouvelles recrues dont ils doteront notre élite intellectuelle.

Il donne pour évident que, même en admettant la possibilité d'apprendre à l'enfant de la masse à lire en français, l'adulte ne peut être [224] alphabétisé qu'en créole, à condition toutefois de prévoir pour lui des livres en vernaculaire qui

pourraient apporter à son esprit les premières notions de morale, des leçons de choses, les rudiments de la grammaire française sous la forme comparée, et exercer ainsi son jugement d'une manière remarquable.

Avec une ironie amère, il constate plus loin que l'élite ne permettrait jamais que le moindre document officiel soit rédigé dans la langue du peuple :

... faire partir d'un bureau ministériel de la prose créole officiellement imprimée sur du papier blanc ! C'aurait été là le plus plausible des prétextes pour balayer un gouvernement dans un ouragan de protestations indlignées.

Enfin, Doret propose également, le 1er avril 1929, de diffuser par haut-parleur sur les places de marché des causeries en créole à l'intention des adultes, sur l'hygiène, par exemple, car : « Le créole [...] peut servir à autre chose qu'à raconter des histoires amusantes. On peut [...] l'utiliser pour instruire le peuple dans une certaine mesure ». Sa proposition fut sans doute adoptée, puisqu'elle souleva des protestations : E. Louis Vernet est prêt à accepter « une expression créole de temps en temps », mais

tel n'est certainement pas le cas pour les longues causeries à la radio, en plein et pur créole, contre lesquelles on avait bien raison de se récrier ces temps derniers. *(Tonton Georges et le fils de l'Oncle Sam,* 1939, p. 29).

Si je me suis quelque peu attardé sur les idées de Frédéric Doret c'est, d'une part, qu'il a proclamé ce que tout le monde comprenait mais ne voulait pas savoir et, de l'autre, que ses suggestions imprégnées de bon sens sont encore loin d'avoir toutes été appliquées.

Il faudra attendre encore longtemps pour que soit sérieusement envisagé l'usage du créole comme technique d'appoint — et, à plus forte raison, comme langue d'enseignement — à l'école primaire. Par contre, Doret n'a pas été le premier à le proposer comme technique de base pour combattre l'analphabétisme. Le docteur Price-Mars, qui avait derrière lui une longue carrière d'enseignant et même d'Inspecteur de l'Instruction [225] Publique, était loin d'être un partisan inconditionnel du créole : à la question, posée à Paris lors d'une séance de l'Académie des Sciences d'Outre-meren 1959 : « La menace *(sic)[...]* de développer le créole en langue nationale vous apparaît-elle aujourd'hui stoppée ? » il répondit :

Cette menace n'a aucune chance d'aboutir. L'une des grandes fiertés de la communauté haïtienne c'est de pouvoir parler le français, de défendre la langue française et de s'en enorgueillir. *(Comptes rendus mensuels des séances de l'Académie des Sciences d'Outre-mer,* mars-avril 1959, pp. 169-170).

En 1917, néanmoins, dans *A propos des écoles du soirt* Price-Mars avait conseillé à ceux qui en étaient chargés de « s'aider du créole pour faire comprendre des phrases françaises claires et simples avant d'apprendre la syntaxe ».

L'utilisation de la langue nationale pour l'alphabétisation des adultes, surtout en milieu rural, n'a guère, nous le verrons, soulevé de protestations. Sans doute parce que l'on n'y a pas vu un danger pour le maintien du *statu quo* et que, comme l'avait fait valoir Frédéric Doret, l'on pensait même y trouver avantage. Arthur Lescouflair, dans *Que faire de notre créole ?* (1938), pousse le cynisme jusqu'à mettre ses lecteurs en garde contre l'apprentissage du français dans les campagnes, qui « risque de solliciter l'esprit de nos ruraux vers les spéculations dangereuses », tandis qu'en favorisant le créole, les pouvoirs publics pourront « les initier à une vie démocratique saine, hors de l'atteinte des idées subversives qui courent le monde ». C'est l'utilisation du créole à l'école primaire qui s'est heurtée à une violente opposition. Sous le titre « Est-ce de la démagogie intellectuelle ? », un abonné écrit dans *La Nation* du 19 juillet 1953 :

S'agissant de l'utilisation du créole dans une large campagne de désanalphabétisation en faveur des adultes, tout le monde y souscrit volontiers. Mais comment penser à l'usage du créole pour nos enfants d'âge scolaire ? C'est là une aberration criminelle.

À peine moins catégorique, Marie-Thérèse Colimon s'était déclarée, deux ans plus tôt « à la fois pour et contre l'enseignement par le créole », car : « ce qui est obligatoire tant qu'il s'agit d'un enseignement oral indispensable devient illogique dès lors que l'on aborde la lecture et l'écriture » *(Enseignement par le créole,* 1951).

[226]

En 1940, le pasteur irlandais Ormonde McConnell élabora avec l'aide du linguiste américain Frank Laubach le système de transcription phonologique du créole qui porte leur nom, et l'utilisa à partir du 16 septembre 1940 pour le premier périodique haïtien jamais publié en vernaculaire, *Zétwal métodis (L'Étoile méthodiste).* McConnell obtint du Département de l'Instruction Publique l'autorisation d'utiliser le créole pour une expérience d'alphabétisation dans la région de Tapion, près de Miragoâne. D'aucuns s'en indignèrent. François Mathon, par exemple, qui écrit, dans *Autour de la question du créole* (1942) : « Prêcher l'enseignement exclusif de ce patois c'est se faire le protagoniste de notre acheminement certain vers une régression totale dans le cercle de la civilisation environnante ».

En 1944, le gouvernement lance néanmoins une première « campagne d'alphabétisation des adultes », suivie d'une deuxième campagne en 1947, puis d'une troisième en 1957. En 1961 est créé l'ONEC (Office National d'Éducation Communautaire), devenu en 1967 l'ONAAC (Office National d'Alphabétisation et d'Action Communautaire), rebaptisé ONPEP à la chute de Jean-Claude Duvalier, qui établit bon nombre de centres à travers le pays. En annonçant la première campagne d'alphabétisation par le créole, *La Nation* du 7 mai 1943 titrait : « Le Problème de l'analphabétisme est virtuellement liquidé ». C'était faire preuve d'un optimisme excessif : un quart de siècle plus tard, à en croire Raoul J. Jacques : « l'ONAAC, chargé d'alphabétiser la population, après 24 ans d'existence est encore au point de départ » *(L'Éducation et le développement,* 1984). Cela, semble-t-il, à cause de l'insuffisance et de l'inadaptation des moyens engagés (pénurie de matériel scolaire et de moniteurs, absence de continuité dans les programmes, etc.), et également par manque de motivation chez les sujets visés, qui hésitent à sacrifier leur temps et leurs efforts pour acquérir, dans le meilleur des cas, des techniques dont ils voient mal l'utilité. En effet, il a toujours été entendu que l'alphabétisation en créole n'est qu'une première étape, destinée à préparer et à faciliter l'initiation au français parlé et écrit. Or le passage, infiniment plus difficile, à cette langue étrangère qu'est pour eux le français ne se produit qu'exceptionnellement.

Bien que François Duvalier et son alter ego Lorimer Denis aient réclamé dans un article des *Griots* du 25 juin 1948 l'enseignement par le créole, le président Papa Doc ne fit en fin de compte rien pour favoriser l'enseignement des enfants, et fort peu de chose pour celle des adultes, [227] en quelque langue que ce soit. Par contre, depuis sa mort en 1971, des organismes publics et privés haïtiens et étrangers (missionnaires, projets de développement financés en partie du moins par l'aide étrangère ou les organisations internationales, initiatives locales) se sont multipliés en Haïti et, surtout après la chute de Jean-Claude Duvalier, ont mis sur pied des programmes d'alphabétisation en créole. Pour de multiples raisons aucun de ces programmes n'a encore produit de résultats encourageants. C'est un constat d'échec que Garry Pierre dresse dans *Le Matin* du 9 septembre 1987 sous le titre « Alphabétisation : Le démarrage n'a pas eu lieu » :

Dix-huit mois après le lancement du Programme d'Alphabétisation par la mission Alpha (institution dépendant du clergé haïtien) [...] le plan a totalement échoué. Le programme d'alphabétisation protestante amorcé l'an dernier également n'est aujourd'hui encore qu'au point de départ Du côté de l'ONPEP, organisme qui a remplacé le défunt ONAAC, l'incompétence s'est alliée aux incuries administratives. [...] Rien, rien n'est réalisé par cet organisme d'État.

Il est de toutes façons bien difficile, en l'absence de statistiques, de connaître le nombre de citoyens touchés, et d'évaluer les résultats obtenus.

Le législateur s'était pourtant décidé à reconnaître l'existence du créole dès 1964 ; tout en réaffirmant le statut du français comme langue officielle, l'article 35 de la constitution précisait :

La loi détermine les cas et conditions dans lesquels l'usage du créole est permis et même recommandé pour la sauvegarde des intérêts matériels et moraux des citoyens qui ne connaissent pas suffisamment la langue française.

C'est toutefois en français que sont encore rédigés tous les documents administratifs : actes de naissance et certificats de décès, contrats de vente et de location, feuilles d'impôts, sommations d'huissiers, rapports de police, etc. Il n'existe, que je sache, aucun texte en créole informant le citoyen des droits que la loi lui reconnaît, de la marche à suivre pour effectuer telle ou telle démarche administrative, ou des règlements qui régissent ses activités commerciales. Invité à entonner l'hymne national sur le passage d'une personnalité gouvernementale il le fera, dans la mesure où il en est capable, sans en comprendre le texte : [228] on n'a jamais chanté la *Dessalinienne* dans une version créole ; il en existe pourtant une, celle de Constantin Dumervé, publiée dans *Le Nouvelliste* du 7 novembre 1961. Il est probable que les choses seront appelées à changer, mais, pour l'instant, l'on commence à peine à polycopier des manuels d'hygiène, de nutrition, de techniques agricoles ou artisanales en créole. La plupart des textes disponibles sont des pamphlets religieux (cantiques, prières, évangiles, historiettes édifiantes), distribués bénévolement par les missionnaires catholiques et, surtout, par les nombreux missionnaires de sectes protestantes généralement fondamentalistes, qui s'efforcent d'évangéliser le pays. Vu l'absence virtuelle d'une « littérature de post-alphabétisation » (pour reprendre les termes employés par Lofficial), les connaissances péniblement acquises risquent donc d'être bientôt oubliées, faute d'être utilisées.

L'usage du créole à l'école primaire suscite la méfiance compréhensible des parents pauvres, qui craignent de voir leurs enfants recevoir un enseignement sans utilité pratique. Certains analystes ont même accusé ses partisans — qui appartiennent bien entendu aux classes éduquées, donc francophones — d'hypocrisie et de cynisme puisque, selon René Piquion dans sa préface à Mireille Milfort de Ariza, *Le Rôle du créole dans renseignement primaire en Haïti* (1975) :

... tout en prônant le créole pour les autres, [ils] s'arrangent pour se perfectionner, eux et les leurs, en autant de langues de civilisation que possible ; [...] aucun ne s'était oublié jusqu'à proposer le créole comme outil de communication idéal pour eux-mêmes, leur famille et leur classe (p. 5).

Bref, il s'agit pour Piquion d'un « divertissement d'intellectuels oiseux et insoucieux » qui, vu l'inéluctabilité de la disparition des patois, « livrent un combat d'arrière-garde, et leur bataille est déjà perdue ».

De leur côté, certains lettrés voient dans l'adoption du créole à l'école le première étape d'une « dé-francisation » d'Haïti, menant à l'adoption du vernaculaire comme langue fonctionnelle, sinon officielle et au remplacement progressif du français par l'anglais comme langue de culture. Enfin, bien qu'ils ne l'avouent pas ouvertement, bien des nantis craignent que l'extension dans la masse du créole écrit ne favorise un jour la révolte des exploités. C'est sans doute pourquoi il a fallu attendre un décret du 18 septembre 1979 pour que

[229]

L'usage du créole en tant que langue commune parlée par les 90% de la population haïtienne, [soit] permis dans les écoles comme langue-instrument et objet d'enseignement.

On remarquera d'abord que ce ne sont pas les 90% de la population qui parlent créole, mais la population haïtienne dans sa totalité. Ensuite, que permettre l'usage du créole comme langue-instrument ce n'est que légitimer ce que la majorité des instituteurs ruraux et d'écoles de quartier avaient toujours été forcés de faire, en dépit des circulaires ministérielles. Enfin que le créole est, pour la première fois, reconnu comme objet d'enseignement II est dorénavant permis non seulement d'enseigner en créole mais également d'enseigner le créole. Permis et non pas prescrit : les directeurs d'écoles, par conviction personnelle ou sous les pressions de parents d'élèves, restent libres de ne rien changer à leurs programmes et à leurs méthodes pédagogiques.

L'année suivante, cependant, est décrétée la réforme de l'enseignement primaire, que les pays donnateurs d'aide (la France et les États-Unis en particulier) et les organisations internationales (Banque mondiale, UNESCO etc.) avaient conseillée avec insistance. Réforme prudente : les nouveaux programmes d'enseignement primaire en créole, préparés par les spécialistes haïtiens et les coopérants français de l'Institut Pédagogique National, devaient être expérimentés dans une cinquantaine d'écoles de la République, pendant une période de deux ans. On déciderait ensuite des modifications à effectuer et de l'extension éventuelle du nouveau système à l'ensemble des écoles, publiques et privées. Les partisans de la réforme procédèrent à un travail considérable d'information et d'explication auprès du public. Ils soulignèrent inlassablement que l'apprentissage du français se ferait parallèlement, et que sa suprématie ne serait nullement mise en question, le créole ne devant servir qu'à facilier l'accès de la langue officielle à un plus grand nombre de citoyens. Malgré cela, la réforme se heurte à une très forte opposition. On continue à craindre avec Hénock Trouillot qu'étudier en créole ce ne soit « enfoncer de jeunes cerveaux dans la gangue d'une langue qui n'est pas précisément un moyen d'obtenir une formation intellectuelle élevée » *(Les Limites du créole dans notre enseignement,* 1980, p. 34).

À tort ou à raison, les ennemis de la réforme craignaient donc qu'elle ne mène à une dégradation du niveau scolaire. Mais il y avait probablement des raisons moins avouables à leur opposition. Si la

[230] réforme n'avait été prévue que pour les écoles rurales et, à la rigueur, les écoles fréquentées par les pauvres, le tollé aurait été moindre. Mais les nouveaux programmes devaient, après expérimentation, être étendus à toutes les écoles du pays, y compris aux prestigieux établissements privés que fréquentent les enfants de l'élite. Au cours d'un débat télévisé, une mère posa brutalement la question fondamentale : « Si tous les enfants font l'école en créole, quelle différence y aura-il entre le mien et un petit pauvre ? »

L'avenir dira si la réforme, qui touchait en 1984-1985 23% des effectifs au niveau primaire, répondra aux espoirs de ses partisans. Le ministère décida l'année suivante d'en arrêter pendant deux ans l'extension « verticale », en attendant d'avoir évalué les résultats obtenus. Pierre Vernet a en tout cas raison d'affirmer, à propos de l'acceptation du créole en matière pédagogique, que

Certains secteurs s'y opposent totalement ; d'autres ne le conçoivent à l'école que comme une brève étape de transition vers le français. Il s'agit là de deux attitudes superficiellement différentes, mais profondément identiques, relevant de la même idéologie. (*L'Alphabétisation en créole,* 1979-1980) [[25]](#footnote-25).

Faire du créole une langue-instrument présupposait le sortir de l'oralité où il était confiné. Lorsque l'on commença à envisager la chose, il fallut d'abord décider quelle variété ferait autorité : celle parlée dans le Nord, ou celle d'une autre région ? Celle, plus francisée, de Port-au-Prince et des autres villes, ou celle plus « pure » des mornes ? (car, sous l'influence surtout de la radio et de la télévision, le français tend à « contaminer » le créole : bien des personnes, même de condition très modeste, commencent à employer telle ou telle lexie française aussi bien que son équivalent créole). Il fallut aussi composer une grammaire du créole. Il fallut enfin se mettre d'accord sur un système de transcription. Chacun de ces problèmes fit l'objet de longs débats dont il n'est pas indispensable de donner l'historique. En ce qui concerne la variété adoptée, c'est d'une façon générale celle des classes moyennes port-au-princiennes qui sert de norme, chacun restant bien entendu libre d'y adjoindre des éléments paysans ou populaires. Edmond Holly *(La* [231] *Grammaire haïtienne,* 1931), Suzanne Comhaire-Sylvain *(Le Créole haïtien,* 1936) et Robert A. Hall, Jr *(Haitian Créole,* 1953) jetèrent les bases d'une grammaire créole qui inspira d'autres linguistes haïtiens et étrangers, tels Albert Valdman, *Basic Course in Haitian Créole* (1970), Edner Jeanty et O. Cari Brown, *Let's Learn Créole* (1977), Ernest Mirville, *Sirolln, léson kréyôl pou étranjé H palé fransé* (1977), Jean Targète, *Advanced Grammar of Haitian Créole* (1979), etc. Comme leur titre l'indique, tous ces ouvrages sont destinés soit aux anglophones soit aux francophones. Il n'existe encore, que je sache, ni grammaire du créole en créole, ni grammaire élémentaire conçue pour les élèves des classes primaires que vise la réforme de l'enseignement. C'est surtout le choix d'un système de transcription qui, selon Yves Déjean, « fait l'objet de débats fumeux depuis une quarantaine d'années en Haïti » *(Orthographe créole et français de passage,* 1977). Déjean fait le point sur ces débats dans *Comment écrire le créole d'Haïti* (1980), où l'on trouvera également une discussion très détaillée des problèmes que pose la transcription du créole, et des solutions qui ont été proposées.

Jusqu'à McConnell et Laubach, on transcrivait tant bien que mal à l'aide de phonèmes français, comme l'avait fait Juste Chanlatte dans *L'Entrée du roi.* Le système dit « phonologique » de McConnell et Laubach était fondé sur le principe que chaque son devait être représenté par une seule lettre. On lui reprocha d'abord de ne retenir que la prononciation paysanne (ainsi, pour le mot « riz », *diri* au lieu de la prononciation urbaine *duri,* ou pour le mot « coiffeur », *kwafè* au lieu de *kwafeu) ;* on lui reprocha également l'usage du circonflexe pour marquer la nasalisation des voyelles ; on lui reprocha enfin de rendre le passage à l'anglais plus facile que le passage au français : « Les phonologistes », écrit Marie-Thérèse Archer,

font dévier le créole de la filiation naturelle greco-latine dans le but unique de l'intégrer dans une famille linguistique anglo-saxonne. [...] C'est une guerre déclarée à la francophonie. *(Créologie* - *La latinité du créole d'Haïti,* 1979).

Charles-Fernand Pressoir, tout en admettant les principes de base de McConnell et Laubach, proposa une série de modifications car, selon lui : « L'orthographe de Laubach permet à un anglo-saxon de lire rapidement le créole, mais ne permet à un Haïtien ni de bien lire le même créole, ni d'apprendre l'anglais » *(Américanisation et méthode Laubach,* 1946).

[232]

Ni l'un ni l'autre des systèmes ne remporta l'adhésion unanime du public. En fait, deux idéologies étaient en présence. Pour les uns, le créole écrit n'avait de sens que pour autant qu'il préparait et facilitait le passage au français. Dans cette optique, il importait de favoriser, autant que faire se puisse, les formes « francisées » *(avèk* plutôt *qu'ak)* et de choisir une orthographe qui retienne le plus possible les caractéristiques de celles du français. C'est le point de vue que défend Christian Beaulieu, l'un des premiers à réclamer l'utilisation du créole à des fins pédagogiques *(Pour écrire le créole,* 1939). De plus, « franciser » le créole lui assurerait, selon certains, un prestige dont il ne jouissait pas aux yeux des étrangers :

Un important magazine étranger, dans une étude sur Haïti, a publié que le patois de notre pays ne s'apparentait à aucune langue connue. Nous attacher à la prononciation et à l'orthographe françaises des mots créoles est le plus sûr moyen de combattre ces affirmations tendancieuses. (Frédéric Doret, *Pour amuser nos tout petits,* 1924, p. 4).

Pour les autres, au contraire, il importait de reconnaître la dignité de langue à part entière au créole, et au créole utilisé par l'énorme majorité des usagers, c'est-à-dire les paysans tenus à l'écart de la langue officielle. Le passage au français était vu comme une question accessoire. Il fallait surtout éviter à l'écolier haïtien les difficultés orthographiques qu'entraînerait une transcription « étymologique » : inutile et même condamnable de lui infliger l'orthographe compliquée que les latinistes du XVIème siècle avaient élaborée pour les petits Français. L'expérience montre en fait que les progrès des illettrés dans l'apprentissage de la lecture dépendent relativement peu de la transcription utilisée. C'est la pratique de l'écriture que facilite l'orthographe phonologique : combien de Français qui lisent couramment ont une orthographe hésitante malgré des années de dictées quotidiennes !

Les débats se poursuivirent pendant un bon demi-siècle. En attendant, chacun écrivait le créole selon ses préférences, et l'on retrouve des textes qui illustrent toute la gamme des possibilités, depuis l'orthographe strictement étymologique jusqu'à l'orthographe rigoureusement phonologique. Les spécialistes haïtiens et une équipe de linguistes de l'université René Descartes, élaborèrent un système de transcription phonologique légitimé par décret du 18 septembre 1979. Avec quelques [233] modifications de détail, ce système, qui reprend les principes de base de McConnell et Laubach, est celui que respectent désormais les publications de l'Institut Pédagogique National, ainsi que la majorité des publications en créole. Il est peu probable qu'il soit remis en question, et l'on peut prévoir qu'il ne tardera pas à être universellement adopté.

À titre d'illustration, je tire de Pressoir *(Débats sur le créole et le français,* 1947, p. 75) quelques lignes transcrites d'abord selon l'orthographe McConnell et Laubach, ensuite selon celle proposée par Pressoir. Je fais précéder ces deux exemples par la version désormais prescrite, et je les fais suivre par une version étymologique possible :

1. Version officielle :

Lasante pou tout moun.

San manje pa gen lavi, paske se manje ki mete anndan ko nou sa ki itil pou kenbe lavi. Se pa ti manje fantezi, men se bon manje solid ki nesesè vreman pou ko nou.

2. Version McConnell et Laubach :

La Sâté pou tout moun.

Sa mâjé pas gê la vi, paské se mâjé ki mété an dâ ko nou sa ki itil pou kêbé la vi a. Se pa ti mâjé fâtézi, mê se bô mâjé, mâjé solid ki nésésè vrèmâ pou ko nou.

3. Version Pressoir :

La Santé pou tout moun.

ké se manjé ki mété an'dan ko nou sa ki util pou kinbé la vi a. Se pa ti manjé fantézi, min se bon manjé, manjé solid ki nésésè vrèmnan pou ko nou.

4. Version étymologique :

La Santé pour toutes mounes.

Sans manger pas gagner la vie, parce que c'est manger qui mette en dedans corps nous ça qui utile pour quimber la vie-a. C'est pas petit manger fantaisie, mais c'est bon manger, manger solide qui nécessaire vraiment pour corps nous.

Au francophone n'ayant aucune notion de créole, la version étymologique pose relativement peu de problèmes. Abordée directement, la transcription officielle risque par contre de le dérouter. *Mutatis mutandis,* il en va de même pour l'Haïtien qui n'a appris à lire qu'en français et qui a du mal à décoder une transcription aux règles de laquelle il [234] n'a pas été habitué. Une certaine accoutumance lui est indispensable pour arriver à une lecture courante.

Bien des lecteurs haïtiens prétendent que le roman créole *Dezafi,* de Franketienne leur pose des difficultés de lecture insurmontables. Il leur suffirait pourtant de s'initier aux principes d'ailleurs très simples de la transcription officielle, et de s'exercer à lire à haute voix quelques pages ainsi transcrites pour déchiffrer rapidement et sans hésitation.

Sans doute les partisans de l'orthographe étymologique n'étaient-ils pas tous inspirés par le seul souci de faciliter à leurs compatriotes moins favorisés le passage au français. L'orthographe étymologique leur aurait automatiquement assuré la possession du créole aussi bien que du français. Avec l'orthographe phonologique, la lecture et l'écriture du créole n'étaient plus des techniques acquises incidemment, par osmose pour ainsi dire, mais exigeaient d'eux un apprentissage et suscitaient donc des résistances. Aussi fallut-il bien de la persévérance pour emporter une décision qui allait à rencontre et de l'idéologie linguistique et des préférences personnelles de nombreux Haïtiens.

Retenons donc que l'obligation de connaître la langue française a toujours fonctionné en Haïti comme une barrière à la mobilité sociale ascendante, que le système d'éducation a été conçu de façon à ne profiter qu'aux nantis, et que tout projet de réforme en la matière risque d'être perçu comme potentiellement subversif. Retenons également que désormais l'alphabétisation des adultes et des élèves ruraux d'établissements généralement dirigés par des missionnaires se fait le plus souvent en créole, et que son usage dans les classes primaires en milieu urbain est vraisemblablement appelé à se généraliser. Le nombre pour l'instant modeste d'Haïtiens qui, outre la langue officielle, lisent et écrivent le créole ne peut que s'accroître progressivement. Les statistiques manquent qui permettraient de savoir combien de citoyens sont aujourd'hui lettrés en créole sans l'être en français, et quel serait le taux d'alphabétisme s'ils étaient pris en considération. A titre d'indication, l'un des meilleurs spécialistes de ces questions, le professeur Yves Déjean, m'écrit

Un indice d'absence d'alphabétisation réelle par le créole, c'est l'inexistence, jusqu'à la parution, en juin 1983, de *Aprann lit* d'un manuel quelconque qui aurait pu servir à une personne de bonne volonté pour enseigner systématiquement à lire et à écrire à un adulte illettré en créole. Sincèrement, je n'ai pas de [235] raison de croire que cent mille personnes ont effectivement appris à lire et à écrire en créole en Haïti de 1954 à aujourd'hui.

Jusqu'à tout récemment du moins, rares ont été ceux qui auraient approuvé Delorme Lafontant lorsqu'il écrivait;

Il me semble que c'est faire acte de fierté qu'une nation se forge sa propre langue, et je me demande encore pourquoi nous n'avons pas pensé à élever notre créole au rang de langue obligatoire. [...] Je réclame donc pour le créole la même place que nous attribuons au français. *{Petit Ouvrage politico-économique,* 1936, pp. 24-25).

Plus rares encore étaient ceux qui souhaitaient, avec Michelson Paul Hyppolite, que la langue créole soit « proclamée bientôt, au grand jour, langue officielle de la République d'Haïti, à côté du français » *(Phonétique historique haïtienne,* 1978, p. 33). Autant et plus que les publicistes, c'est le peuple silencieux des campagnes et des bidonvilles qui, en imposant la Constitution de 1987, a — du moins faut-il l'espérer — tourné une page non seulement dans l'histoire politique d'Haïti mais aussi dans celle de l'éducation haïtienne : il est en effet impensable que si le créole obtient réellement la parité avec le français dans la vie politique et juridique, il continue à être rejeté au niveau de l'éducation des enfants.

[236]

[237]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

TROISIÈME partie : CRÉOLE

Chapitre 14

HEURS ET MALHEURS  
DU CRÉOLE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Qu'on le veuille ou pas, l'extension du créole dans les activités culturelles comme dans la vie quotidienne de couches de plus en plus larges de l'élite se manifeste de façon spectaculaire depuis à peu près une génération. Déjà le 18 mai 1929, le chroniqueur du *Journal des Cayes* constatait dans « Cancans » que

c'est en créole que la plupart des demoiselles et des jeunes gens échangent leurs idées, leurs sentiments même les plus tendres. Je ne comprends pas la cause du mépris dans lequel est tombée la langue de Molière et de Voltaire.

Et en 1949, dans *La Langue française et le créole haïtien,* nous trouvons cette mise en garde de Dantès Bellegarde :

Aujourd'hui que, par une sorte de nationalisme ou de snobisme à rebours, nos jeunes gens ne veulent plus s'exprimer qu'en patois, voyez quelle triste figure ils font aux examens !

Un nombre toujours croissant de plaquettes de vers, de pièces de théâtre, de nouvelles, de romans, voire d'essais et même de travaux érudits sont publiés en créole. L'importante étude d'Ulrich Fleischmann *Idéologie und Wirklichkeit in der Literatur Haitis* (1969), par exemple, a paru en Suisse en traduction créole sous le titre *Ideoloji ak rey alite nan literati ayisien* (1981). Il n'en existe pas de traduction française. Des 4 318 « ouvrages publiés en Haïti ou à l'étranger par des Haïtiens, du 1er janvier 1804 au 31 décembre 1949 » (soit presque 150 ans) relevés par Max Bissainthe dans son *Dictionnaire de bibliographie haïtienne* (1951), le nombre de publications ne serait-ce que partiellement en créole n'atteint pas la trentaine ; ce chiffre comprend les recueils de proverbes, les cathéchismes, les manuels de créole destinés aux étrangers etc. Max Manigat, dans *Haitiana* (1980), en relève le même nombre pour les seules cinq années 1971-1975. Les publications périodiques en créole se multiplient, en Haïti comme dans les communautés haïtiennes de la diaspora. Ainsi par exemple *Bon Nouvel,* hebdomadaire de Port-au-Prince, [238] dont le tirage atteint 30 000 exemplaires, ou *Sèl,* publié à Brooklyn depuis 1972, qui tire à 1000. À titre de comparaison, les tirages des trois principaux quotidiens port-au-princiens de langue française sont : *Le Nouveau Monde* (devenu *Haïti libérée* à la chute de Jean-Claude Duvalier) : 8 000, *Le Nouvelliste :* 5 000 et *Le Matin :* 4 500. La plupart des publications en français comportent d'ailleurs régulièrement une chronique en créole.

Désormais, à la télévision comme à la radio, dans les journaux et par voie d'affiche, la publicité est diffusée de plus en plus en créole ; Félix Salnave rappelle que la chose ne se fit pas toute seule, et que : « lorsqu'on inaugura à la Radio haïtienne la transmission de programmes en créole, cette innovation provoqua une vague d'indignation » *(L'Aventure des ondes créoles,* 1952).

D'abord réservée aux produits de consommation courante (margarine, cigarettes, boissons gazeuses etc.), la publicité en créole pour des produits plus chers (spécialités pharmaceutiques ou cosmétiques, appareils ménagers, voire automobiles) vise désormais les classes moyennes et la haute bourgeoisie également

Prenant exemple des stations de radio catholique (Radio-Soleil) et protestante (Radio-Lumière) qui, par souci d'évangélisation, diffusent le plus souvent en créole, les stations commerciales et le poste national ont introduit dans leur programmation des émissions en vernaculaire ; les chaînes de télévision en ont fait de même.

Depuis Vatican II (1966), la messe se célèbre en créole, souvent avec accompagnement de tambour et autres instruments populaires, quelques églises de la capitale continuant à prévoir également une messe en français à l'intention des irréductibles. Pratiquement tous les services protestants se déroulent en créole. Certains observateurs ont considéré que cette politique des églises chrétienne n'était populiste et progressiste qu'apparemment. A propos de l'église catholique, Laënnec Hurbon écrit :

L'usage de plus en plus important du créole comme langue proprement haïtienne pour l'évangélisation, soit dans le catéchisme, soit dans la lithurgie, soit dans les chansons et cantiques religieux, se situe dans une lutte pour la reconversion du catholicisme à notre originalité propre.

Malheureusement cet effort massif d'emploi de créole et de rythmes vaudouesques dans les églises n'a encore rien supprimé [239] de la tendance d'une Église soucieuse de sa domination et de sa puissance sur les masses haïtiennes. *(Incidences culturelle et politique du christianisme dans les masses haïtiennes,* 1970).

Jadis réservé par les diglossiques aux conversations avec les intimes ou le personnel de maison, le créole est aujourd'hui employé par eux dans un nombre croissant de situations de communication. S'adresser directement en créole à un interlocuteur dans un magasin ou un bureau, ou parler créole dans un restaurant de luxe ou dans une réception mondaine n'est plus automatiquement considéré comme une inconvenance. Un enfant risque moins que par le passé de se voir infliger une correction chaque fois qu'il s'exprime en créole devant son institutrice ou, s'il appartient à une famille plus ou moins bilingue, devant ses parents. Désormais, comme le signale Frantz Lofficial dans *Créole /français : une fausse querelle* (1979), à part une infime minorité :

...personne n'utilise le français dans les circonstances ordinaires de la vie quotidienne [...]. Le français est la langue des beaux discours et des grandes circonstances. Il fonctionne comme signe extérieur permettant la reconnaissance du statut social du locuteur et il confère de la solennité aux ciconstances où on l'utilise (p. 38).

Tout cela est l'aboutissement d'une longue évolution qui s'est dramatiquement accélérée avec la révolution de 1986. Dans un premier temps, le point de vue de l'élite haïtienne envers le créole se distingue à peine de celle des anciens colons, tel que l'expose Moreau de Saint-Méry dans sa précieuse *Description [...] de l'isle Saint-Domingue,* publié à Philadelphie en 1797. L'attitude de Moreau de Saint-Méry est ambiguë. D'une part, il dénigre le créole, qu'il traite de « français corrompu », de « vrai jargon », de « langue misérable » ; mais, de l'autre, il signale que les séduisantes Créoles ont « adopté ce patois expressif pour peindre leur tendresse », puisqu'il « rend avec une grâce infinie [...] mille images voluptueuses que l'on ne réussirait pas à peindre avec le français ». Il est « extrêmement mignard » et « l'inflexion fait la plus grande partie de [son] expression ». Moreau de Saint-Méry donne le texte de *Lisette quitté la plaine* (avec la traduction française en regard), pour montrer que le créole « a aussi son génie » et n'est pas « un jargon insignifiant et maussade », contrairement à ce qu'avait prétendu Girod de Chantrans ; il remarque [240] enfin que « c'est par son moyen que les nègres expriment et leurs mots sentencieux et leurs traits piquants [[26]](#footnote-26).

Toujours dans un premier temps, les dénigrements explicites du créole et les mises en garde contre le relèvement de son statut sont encore rares. Cela, probablement, pour deux raisons. La première est que le créole restait, même pour la minorité bilingue, langue maternelle qu'il aurait été malséant de mépriser. Et la seconde est que la chose était inutile. Les arguments des défenseurs du créole étaient encore bien timides, et ne mettaient pas en cause la suprématie du français. A quoi bon s'en prendre à ceux qui composaient des recueils de fables, de devinettes, de proverbes, de contes populaires et de poésies légères ... surtout s'ils ne faisaient en cela que suivre l'exemple des philologues et érudits régionalistes de la métropole ? Tant que l'administration, l'éducation, la presse, les recherches en sciences humaines et les « grands » genres littéraires restaient fidèles au français, il n'y avait pas de quoi se gendarmer, le *statu quo* n'était pas menacé.

Bref, si tout le monde parlait créole, rares étaient ceux qui parlaient de lui. Et ceux qui en parlaient étaient dans l'ensemble d'accord avec Moreau de Saint-Méry. « Qu'est-ce que notre créole ? », demande F. Duplessis dans *Le Travail* du 9 novembre 1876 : « une corruption du français, d'où il est sorti par dépravation ». A la rubrique « Langage » de son *Dictionnaire géographique [...] d'Haïti* (1892), Semextan Rouzier écrit que « le créole, espèce de français corrompu, est le langage du peuple ». Pour Léon Audain, dans *Le Mal d'Haïti* (1908), le créole est « une combinaison de langues différentes [...] dans lequel le français plus ou moins écorché prédomine de beaucoup ». Le 26 septembre 1936, Philippe Cantave explique aux lecteurs du quotidien montréalais *La Patrie* qu'outre le français, ses compatriotes parlent le créole « qui n'est, tout simplement, que du français qui a mal tourné ». Pour François Dalencour, encore en 1942, c'est « le vieux français normand dégénéré » *(Le Carnaval rural de la semaine sainte...,* 1942).

Les Haïtiens avaient également lu dans Moreau de Saint-Méry que deux des caractéristiques du créole, l'usage fréquent de l'onomatopée et la répétition emphatique, viennent du fait que « les nègres, comme tous les peuples non-civilisés »

[241]

aiment surtout à imiter les sons imitatifs. Parlent-ils d'un coup de canon ? Ils ajoutent *boume ;* un coup de fusil, *poum ;* un soufflet, *pimme* [...] et toutes les fois qu'on veut rendre un son augmentif, on le répète *loin, loin, loin, loin,* qui exprime une grande distance.

Massillon Coicou ne dit pas autre chose dans le feuilleton de son roman *La Noire* (paru dans *Le Soir* en 1905 et 1906) qu'il consacre au créole et à son étymologie. Voici par exemple comment il imagine l'esclave Pipirite racontant à la veillée un conte de Bouqui et Malice :

Il montrait Malice, un petit bonhomme finaud, petit comme ça, donnant à Bouqui, un gros bouffi, des coups de poing vip, et Bouqui pleurant gniii, gniii, puis un coup de poing à la poitrine cop ! qui lui faisait voir des éclairs yan ! s'élançant hip ! et courant tip, tip, tip, tandis que les chiens aboyaient houp, houp, houp, et que Malice, tombant bidip, se relevait vlap, et hop ! poursuivait Bouqui ; mais bichi ! c'était en vain ! ça Bouqui était loin, loin, loin ... (Feuilleton n° 33).

Ailleurs, Coicou propose l'étymologie de plusieurs expressions créoles : *kinbé,* par exemple, qui viendrait de « tiens bien » en passant par « tiens ben », puis par « tiens bé », puis par « quim bé ». Ou *chita,* à l'origine « assieds-toi », puis « sieds-toi », puis « si ta », avant de prendre sa forme définitive. Ces explications valent ce qu'elles valent. L'intéressant est que Coicou en conclut (c'est moi qui souligne) :

Ainsi, pour se faire une langue de *la langue du maître,* ces *pauvres esclaves* en avaient brisé l'ossature, en y substituant, avec d'ailleurs l'accent languide de *leur nature trop simple,* le système de fibres molles que constituent les *syllabes frustes* des idiomes africains. (Feuilleton n° 43).

Moreau de Saint-Méry traite le créole de « mignard » ce qui, tout en lui reconnaissant un certain charme, suggère qu'il n'a ni la rigueur ni la vigueur d'une langue à part entière et qu'il rappelle plutôt un langage enfantin. Les Haïtiens sont nombreux à avoir abondé dans ce sens. L'apparente « simplification » de sa grammaire par rapport à celle du français, la tendance à l'élision de la syllabe initiale des mots français *(toufe* pour « étouffer », *mande* pour « demander », etc.), et son penchant [242] pour l'onomatopée leur semblaient le prouver. Pour eux, le créole est, comme l'écrit F. Duplessis *(Qu'est-ce que notre créole ?,* 1876) :

cette délicieuse langue du peuple que nous avons recueillie sur les lèvres de nos mères [...]. Elle continuera à nous séduire par les plus agréables émotions et les plus touchants souvenirs.

Et en 1903, dans *Marillise,* Frédéric Marcelin évoque une petite fille qui « bégayait la langue adorable de l'enfance [...] plus drôlement exquise chez nous où le créole la pimente comme d'une originalité, d'un ragoût particulier » (p. 139).

Le langage de l'enfance, le langage enfantin peut certes charmer ; il n'inspire guère le respect accordé au langage plus conséquent des adultes... et particulièrement des adultes masculins : toujours selon Moreau de Saint-Méry, ce sont « les séduisantes Créoles » et non pas, semble-t-il, leurs soupirants, qui l'adoptent pour « peindre leur tendresse », suggérant « mille images voluptueuses ». C'est en tant que véhicule privilégié du marivaudage amoureux que les Haïtiens ont célébré le créole à qui mieux mieux ; mais il est significatif que, dans tous les exemples que j'aie trouvé, sans exception, c'est la parole féminine qui est évoquée. Dès 1837, dans *L'Union* du 28 septembre, un poète anonyme rêve à la femme qu'il aime dans « Pensées du soir » :

... Et son front virginal, relevé vers les cieux

M'apparaissait brillant sous ses flots de cheveux.

Que je voudrais ouïr sa voix dont je raffole

Me parler à présent son langage créole [[27]](#footnote-27) !

Dans « Variétés », publié dans le même journal le 17 février 1839, un chroniqueur regrette que les écrivains de son pays dédaignent le créole ; lorsqu'il est, lui, près de celle qu'il aime :

Les paroles qui coulent de ses lèvres sont mielleuses et consolantes ; ce sont des accents intimes qui me sont chers ; et je me laisse aller à une douce langueur. Que, dans les mêmes circonstances, des expressions d'une autre langue et des [243] intonations étrangères fussent venues frapper mes oreilles, que le désenchantement serait subit !

En 1885, Tertulien Guilbaud, dans *Comme aux beaux jours d'antan,* rappelle à sa muse que jadis, brunette au sein dressé, pieds nus et cotte relevée, elle disait « en notre doux patois »

...Comment la paysanne,

Qui n'est pas courtisane,

Vit, parle et sait aimer...

Il lui reproche de s'habiller désormais à l'européenne et d'avoir pris « le langage des blancs » pour « parler du bout des dents » (Cité par L. Morpeau, *Anthologie...,* 1925, p. 128-131).

Dans le numéro de *Stella* du 2-18 octobre 1927, Dominique Hyppolite consacre un poème au « Patois créole » où il souligne quel piquant ce « patois clair et polisson » apporte à l'expression amoureuse ou, plus exactement, au badinage erotique :

Le créole est une chanson

Amoureuse à tes chaudes lèvres

Qui met dans l'âme un doux frisson

Et dans le sang d'ardentes fièvres.

Fait de mots imagés et mièvres

Enivrant comme une boisson,

Le créole est une chanson

Amoureuse à tes chaudes lèvres.

Tu le parles à ta façon

Et du bout de tes dents de sèvres ;

Il met dans l'âme un doux frisson

Et dans le sang d'ardentes fièvres.

Pas de secrets dont tu me sèvres

En patois clair et polisson

Fait de mots imagés et mièvres

Enivrant comme une boisson.

Et ce n'est pas seulement aux amours ancillaires que le créole ajoute son piment. Les dames de la bonne société, elles aussi, en ont toujours fait usage pour traduire leur émoi. Comme l'écrivait en 1937 Ernest Douyon dans *Philologie créole :*

[244]

ce n'est pas la langue des gens distingués ... lorsqu'ils sont en public ! Mais quel est l'homme sélect, quelle est la femme chic qui ne parle créole à ses heures ?

Le lecteur se souvient peut-être d'avoir lu dans *Séna* [roman de Fernand Hibbert paru en 1905] un « Gérard, m'raimain ou nett ! » [Gérard, comme je t'aime !] qui, modulé par des lèvres parfumées, avec la lente intonation musicale qu'il comporte, est autrement plus troublant pour nous, Haïtiens, que n'importe quelle déclaration d'amour dans le français le plus harmonieux, qui prend alors des allures d'exercice littéraire.

Et Max Bissainthe confirme que

lorsque deux personnes s'aiment Tellement, le créole, eh bien, il n'y a rien de tel. « Chérie, je vous aime de tout mon être ! » ou bien « Chéri, je suis folle de toi ! » ça, c'est bien, mais c'est banal. Tandis que, lorsque l'amoureuse vous dit, les yeux mi-clos : « Ti chatte, moin pèdu lan campagne ou ! » c'est divin, ça fait rêver et on est heureux. *(Le Créole, parent pauvre,* 1937).

On remarque que le créole ne servirait à exprimer que la tendresse, ou le côté folâtre, polisson, débraillé de l'amour. Nourris des classiques du grand siècle, les Haïtiens le voyaient mal traduisant les tourments de Phèdre ou le déchirement de Chimène. C'est que, comme l'écrit Douyon *(Philologie créole,* 1937), « il n'est guère de mise en société, il donne parfois une certaine impression de vulgarité ». C'est une verdeur énergique que l'on attendait de lui, et non pas l'analyse subtile des sentiments. Il semblait pour l'heure inconcevable que l'on puisse s'en servir pour adapter *Sophocle* (comme le fera Morisseau-Leroy en 1953 dans son *Antigone en créole),* ou pour traduire *Le Cid* (comme le fera Nono Numa en 1975 avec *Général Rodrig).* Il est regrettable, soit dit entre parenthèses, que l'on ne dispose encore ni d'histoires ni d'études systématiques de la littérature créole. Les manuels destinés aux étudiants haïtiens, tels ceux de Ghislain Gouraige (1960), de Pompilus et Berrou (1961 ; 1975), de Franck Fouché (1964) ou de Fardin et Jadotte (1969) la passent pratiquement sous silence. En 1933, Duraciné Vaval lui consacrait quelques pages de son *Histoire de la littérature haïtienne, ou l'Ame Noire,* où il explique une série de poèmes. En 1968, Maximilien Laroche publie un intéressant « Panorama de la littérature créole » en [245] appendice à *L'Haïtien* (pp. 84-94). Il faut espérer que des travaux plus complets et plus systématiques ne tarderont pas à voir le jour.

Un autre trait du créole que signale Moreau de Saint-Méry est que « l'inflexion fait la plus grande partie de son expression ». Pour expliquer la nature hautement allusive et pour ainsi dire mimique de la langue du peuple, Léon Audain remonte au temps de la colonie. Selon lui, c'est pour ne pas se faire remarquer par le maître que les esclaves adoptèrent l'onomatopée, l'inflexion significative, la gestuelle expressive :

Cette faculté de se comprendre sans employer le langage parlé s'est jusqu'à un certain point transmise héréditairement chez les noirs de nos campagnes et, de nos jours encore, il leur suffît d'un geste fort simple, d'un regard ou d'une intonation spéciale de la voix pour transmettre leur pensée. *(Le Mal d'Haïti,* 1908, p. 75).

On pourrait toutefois remarquer que ces particularités de l'expressivité créole se retrouvent de nos jours dans bien des langues de l'Afrique Occidentale. De nombreux Haïtiens en ont conclu que le génie du créole est essentiellement oral, et que tenter de le transcrire c'était en somme le trahir. Emile Marcelin, par exemple, écrit dans son *Essai sur le langage créole* (1927) :

Le créole parlé est bien autre chose que le créole écrit. Et c'est en le prenant sur le vif [...] accompagné de ces gestes, de ces poses, de ces rires, de ces accents, de ces interjections dont les noirs seuls ont le privilège et le secret qu'on apprécie, qu'on juge bien le langage créole.

Et Marcelin en conclut, de façon assez curieuse, que « ce langage ne se prête nullement à l'expression des idées métaphysiques » et que « l'assujétir à des règles précises, ce serait le rendre trop difficile, et s'éloigner en quelque sorte de la représentation fidèle de sa prononciation ». Bref, comme le constate Jacques Lainières dans *La Nouvelle Revue* de mars 1909, « Notre patois est condamné à n'exprimer que les choses très communes de la vie haïtienne ».

Selon certains, l'absence d'une grammaire prescriptive (ou même descriptive), d'un corpus textuel et d'un système cohérent de transcription du créole le condamnent à l'oralité. Dans *Le Matin* du 25 avril 1923, le journaliste « Fiaou » a beau faire observer que les règles grammaticales du créole « existent déjà confusément et nous les [246] appliquons inconsciemment de la même façon instinctive qui faisait faire de la prose à M. Jourdain sans qu'il s'en doutât », pour Marie Bellegarde, dans *La Langue française en Haïti* (1925) :

Le créole, n'ayant ni grammaire ni littérature, ne peut faire la matière d'un enseignement méthodique. Instable et soumis à de continuelles variations dans sa prononciation, dans son vocabulaire et dans sa syntaxe, il ne peut se conserver ou se transmettre que par l'usage.

Et l'analyste poursuit :

Idiome local, parlé et compris par un petit nombre d'individus, il nous condamnerait à l'isolement si nous devions en faire notre langue exclusive, isolement non seulement politique et commercial, mais encore intellectuel (p. 4).

Argument double : d'une part le créole écrit n'existe pas, et de l'autre, même s'il existait, il représenterait un danger en contribuant à isoler le pays encore davantage des courants intellectuels internationaux. Marie Bellegarde écrivait en 1925, mais dans *La Langue française et le créole haïtien* (1949), son père Dantès Bellegarde reproduit textuellement, comme étant de lui, le paragraphe suscité. Bien forcés désormais de reconnaître que le créole écrit existe, de nombreux Haïtiens le considèrent de nos jours avec tout autant de méfiance. La romancière Nadine Magloire, par exemple, dans *Le Mal de vivre* (1968) : « Faire du créole une langue n'est pas la solution. Pourquoi emprisonner la masse de ce pays dans un parler qui ne lui ouvre aucun horizon ? » (pp. 78-79).

Le créole reste donc « un parler », et « en faire une langue » serait non seulement inutile mais pernicieux. Ce point de vue persiste et Frantz Lofficial le résume, avant de le réfuter :

C'est un patois, à la limite un dialecte, sans possibilités d'abstraction, tout juste bon pour de grossières chansons populaires et les basses nécessités de la vie, et qui menace d'isoler Haïti du concert des nations civilisées. A un niveau à peine plus élevé on parle de grammaire inexistante, de pauvreté du lexique et de différences dans le parler des diverses régions du pays. Bref, le créole serait un instrument de communication inférieur. *(Créole/ français : une fausse querelle ?,* 1979, p. 27).

[247]

C'est donc de par sa nature même que le créole n'avait pas droit au respect des gens de bien. Forme déformée, travestie, corrompue du français, salmigondis linguistique impropre à exprimer les idées abstraites, répétitif et métaphorique plutôt que sobre et rationnel, langage de Nègres frustres grands amateurs d'onomatopées, gazouillis enfantin, babillage féminin, le créole est trivialisé même par certains de ses défenseurs. C'est dire que le créole écrit a longtemps été considéré comme une curiosité folklorique et marginale, réservée aux contes, au devinettes, aux chansons naïves, aux proverbes que le lecteur haïtien avait entendus dans son enfance ou qui l'amusaient dans la bouche d'un serviteur ou d'une personne du peuple. Et pour ses ennemis, Jean-Joseph Vilaire, par exemple :

Ce dialecte parlé par le peuple n'est pas propre à traduire les idées d'une certaine élévation, des sentiments nobles, et par conséquent ne convient nullement à l'Haïtien. *(Notre créole,* 1974, p. 57).

Il ne serait pas abusif de déceler chez ceux qui défendent ce point de vue un préjugé racial subconsciemment intériorisé : considérer que le créole n'est qu'un « petit nègre » implique que ceux qui le parlent ne sont pas dignes d'être pris au sérieux. D'autant plus que les Haïtiens ont toujours été sensibles à la mauvaise image de marque de leur pays à l'étranger, et soucieux de l'améliorer. Or les visiteurs étrangers, rarement bienveillants, soulignent que la majorité des Haïtiens ne parlent même pas français, preuve évidente de la barbarie dans laquelle le pays reste plongé. On pourrait s'y attendre de la part des Français, congénitalement intraitables sur les questions de pureté linguistique. Tel Henry Peisson, dans son roman *Port-au-Prince* (1944) : En compagnie de son cicérone l'abbé Bernard, un touriste assiste à un prêche dans une église de campagne :

Le curé de Sainte Geneviève s'exprimait maintenant en une langue bizarre, un français dénaturé, enfantin, une sorte de petit nègre. Montet ne put réprimer un sourire.

« C'est le patois haïtien », murmura l'abbé Bernard (p. 43).

Mais pour l'anglais Sir Spenser Saint-John aussi, le créole est an uncouth jargon of corrupt French in an African form (Hayti or the Black Republic, 2ème éd., 1889, p. 340) ; pour son compatriote Sir Harry Johnston, c'est a barbarous and clumsy jargon (*The Negro in the New* [248] *World,* 1910, p. 186). Fulgencio Vidal y Saura, qui fut deux ans ambassadeur d'Espagne à Port-au-Prince, signale que :

el pueblo se ha compuesto una jerga, llamada criollo, imposible de comprender, y en donde se incrustan vocablos franceses, espafloles y hasta ingleses en un tronco principal africano [[28]](#footnote-28). *(Haitt,* 1965, p. 25).

Le dominicain Manuel Tomâs Rodrfguez juge le créole une *mezcolanza de vocablos franceses, ingleses, espanoles y africanoides (Papa Legba,* 1961). Aussi, comme l'explique Duraciné Vaval *(Histoire de la littérature haïtienne,* 1933, p. 464) : « On craint à tort, dans notre pays, d'écrire en créole, parce qu'on redoute les sarcasmes de l'Étranger ».

D'autres analystes haïtiens s'abstiennent d'attaquer le créole dans son essence et de porter des jugements de valeur sur ses origines. Apparemment plus objectifs, ils lui refusent le statut de langue à part entière parce qu'il n'est - ou plutôt parce qu'il n'était, jusqu'à ces dernières années - qu'une langue parlée. Si les textes datant d'avant l'Indépendance sont extrêmement rares, la moisson est à peine plus riche entre 1804 et le milieu du XXème siècle. Duraciné Vaval exhorte ses compatriotes à s'inspirer des félibres de la métropole, lesquels

par une propagande intelligente et par la production d'ouvrages de mérite sont parvenus à créer un courant de sympathie en faveur du dialecte provençal délaissé et quasi mort. Faisons comme les félibres ! *(idem, ibid)*

Mises à part les publications à caractère religieux, les rares textes en créole dont on dispose avant 1950 sont le plus souvent des adaptations de fables de La Fontaine, des poésies légères, des contes et des anecdotes populaires publiés dans les journaux, et surtout des recueils de proverbes. Moreau de Saint-Méry l'avait signalé, c'est par le moyen du créole que « les nègres expriment [...] leurs mots sentencieux ». L'élite haïtienne a toujours goûté ce trésor de la sagesse populaire et n'a jamais hésité à y puiser ; elle admet volontiers, avec le chroniqueur anonyme de *Nos Créolismes* (1899) que :

[249]

Le créole d'Haïti est un patois figuré, métaphorique, ainsi que le prouvent nos nombreux proverbes. Un mot exprime souvent toute une pensée, et l'équivalent de ce mot dans une autre langue n'a jamais son énergie.

Ce n'est pas par hasard que le premier livre « laïc » publié en créole est le *Recueil de proverbes créoles* de JJ. Audain (1877). Bien d'autres chercheurs s'attacheront au cours des ans à compléter cet opuscule de quarante pages. Edmond Chenet, entre autres, en glane près de mille cinq cents dans ses *Proverbes créoles* (s.d., 1905 ?). Dernièrement, le linguiste italien Raffaele Urciolo a publié à Port-au-Prince, sous le pseudonyme de Fayo, ses *3333 Proverbs in Haitian Créole, the 11th Romance Language* (1981) [[29]](#footnote-29).

En 1901, Georges Sylvain publie *Cric ? Crac !,* fables créoles en vers sur les thèmes de La Fontaine, avec en regard leur traduction française afin sans doute de faciliter leur compréhension à ses compatriotes qui avaient rarement eu l'occasion de voir du créole imprimé. Un critique port-au-princien anonyme se souvient vingt ans plus tard qu'à la première lecture de *Cric ? Crac ! :* « la plupart du temps il m'arrivait de consulter la traduction française que la prévoyance de l'auteur a placée au bas des pages ». Et il ajoute que si la tentative de Georges Sylvain restait pour l'heure un essai isolé, la raison s'en trouvait « uniquement dans l'ignorance et les parti-pris du lecteur ; nous ne savons pas lire le créole et nous ne voulons pas apprendre à le lire » (En relisant *« Cric ? Crac ! »,* 1919).

Ce qui n'est vrai qu'en partie. Des poètes respectés, Masillon Coicou, Georges Sylvain et surtout Oswald Durand composèrent en créole des poèmes généralement humoristiques, égrillards ou sentimentaux. Mise en musique par Mauléar-Monton, la célèbre *Choucoune* d'Oswald Durand figure encore au répertoire de la plupart des orchestres antillais. On trouve dans la presse haïtienne de l'époque un nombre respectable de saynètes et d'anecdotes en créole qui ont souvent trait à l'actualité politique comme, dans *Le Trait d'union* du 20 juillet 1907, *Pèpe tandé quichoye* [Le peuple attend quelque chose] « dialogue en créole sur les scandales du jour entre Pinga et Calebasse gran guiol » [250] (Pinga, c'est-à-dire « prends garde » est un timide qu'effrayent les revendications de Calebasse gran guiol, autrement dit « Calebasse grande gueule »). On y trouve même *Macaque ak' chien,* « pochade satirique-vaudeville en deux actes et en créole tirée d'un conte haïtien » qu'Henri Chauvet, sous le pseudonyme d'Ascanio, publia en seize feuilletons dans *Le Zinglin* en février 1890. Le deuxième acte se déroule dans un *Houngfort.* Des pièces en créole, dont le texte ne nous est pas parvenu, ont été jouées au temps de la colonie. En 1919 également, puisque « Junius » en rend compte dans *L'Essor quotidien* du 15 décembre. Elles n'ont pas été imprimées non plus. Il s'agissait visiblement de farces, que le critique n'a guère goûtées ; il n'y voit qu'un « concours de trivialités et de grossièretés » et déplore « le rire gros, gras, gris déchaîné dans la salle conquise [...] aux crudités primitives du créole ». Et « Junius » de conclure :

S'il est vrai que la langue aussi soit un instrument de progrès, nul ne pourra sérieusement soutenir que l'indigence linguistique de notre patois réponde aux nécessités de la civilisation contemporaine. [...] Impropre à l'émission de la Pensée, fermée aux formules de la Science, inapte à rendre les nuances et les subtilités de l'Art, ce n'est pas les lourdes farces que nous offre le théâtre créole qui aideront à la renaissance morale de la nation. Une telle régression de l'esprit haïtien n'est nullement désirable.

On y trouve même des annonces publicitaires comme celle que le propriétaire des magasins Lagojannis fît insérer le 11 décembre 1900 dans *Nos Finances,* sans doute pour amuser le client :

Lacaille Lagojannis, bagaille yo hélé « biblots », ça fait tits lampes : ça cléré tancou chandelle ! Gangin gnou « électrique » disont-dit : ce la lune ! Gangin ça qui en verre yo hélé bohème-doré, gangin ça qui grands, pitits, moyennes ; yo soti qui la Russie, qui l'Italie, qui à Paris, qui l'Allemagne, qui l'États-Unis, tout pays blancs chritiens yo !

Ator, si ou ouais ça yo hélé joujoux ? Oui, pipe ! pas paie ça ! ... Gangin gros choual, mouton, chien, cabrit, chatt, tout ça marché, hélé ; gangin jouque bef qui a pé baille pitite tété ! Et dynamite boer yo, ce flamme !

Et pis gangin chapeaux pour femme, garçon, tit moune, toute couleur ! ça fait yaille ka Lago !

[251]

Belle bagaille fait la glaou ; comme moin pas capable songé toutes, allez ouai avec gé ou : ou a resté bébai, si tout ça bozor, pas paie ça [[30]](#footnote-30) !

Jusqu'à l'occupation américaine au moins, l'élite haïtienne a fait preuve d'une francophilie linguistique — et même d'une francophilie tout court — que la plupart des analystes haïtiens en sont venus à juger très sévèrement. Certes, cette francophilie reflétait les intérêts des classes dominantes. Mais serait-il juste d'en conclure que plusieurs générations d'Haïtiens lettrés n'ont été inspirés que par le snobisme et l'égoïsme de classe ? Une fois l'indépendance acquise et le contencieux franco-haïtien liquidé, l'élite haïtienne fit valoir que les fondateurs de la République s'étaient inspirés des idéaux de 1789. Admiration pour la France, mère des Droits de l'Homme et admiration pour sa langue allaient de pair. C'est ce qu'exprime Justin Dévot dans sa Préface à *Confidences et mélancolies* de Georges Sylvain, (Paris, 1901) :

Fermerai-je ces quelques pages liminaires sans reporter un instant ma pensée et celle du lecteur vers le grand pays, la « seconde patrie », qui nous a donné avec les hautes idées et les généreuses aspirations, l'instrument admirable, net, logique, lumineux et loyal, qui permet de les exprimer et de les faire sonner haut et clair [...] ? Ne remercierai-je pas la France [...] d'avoir créé cette belle langue française, facteur essentiel de la civilisation morale, cette « parure délitable » déjà admirée à l'étranger dès le moyen-âge, qui a servi à dire quelques-unes des plus belles paroles que l'humanité ait encore entendues ?

[252]

Il ne faut pas oublier non plus que, jusqu'à tout récemment, personne ne mettait en doute que certaines langues étaient intrinsèquement supérieures à d'autres, et la norme linguistique nationale à ses variations régionales et à ses dialectes. De nos jours encore, bien des Napolitains s'avouent linguistiquement inférieurs à leurs compatriotes toscans, des Sud-Américains aux Castillans, des Souabes aux Berlinois et ainsi de suite. La linguistique contemporaine a beau s'élever contre ces malencontreux jugements de valeur, le commun des mortels continue à les porter. Puisque les Français ne faisaient guère de cas de l'occitan ou de l'auvergnat, ni les Espagnols du valencien ou du galicien, on voit mal pourquoi les Haïtiens n'en auraient pas fait de même, et n'auraient pas, admirant le français, dédaigné ce « patois » le créole.

De surcroît, la langue française a toujours joui dans le monde entier d'un prestige particulier : langue diplomatique, langue de culture, langue universelle, on comprend que la jeune République haïtienne ait considéré comme une aubaine d'en avoir hérité ... d'autant plus que, selon J. B. Chenet *(Études poétiques,* 1846) :

Si le Dieu qui m'entend, dans l'espace caché,

Vient un jour à parler à l'homme, son image,

Il parlera français : c'est bien là son langage (p. 413).

Première république indépendante de l'Amérique latine, première nation du Nouveau Monde à avoir aboli l'esclavage, Haïti avait, de par sa francophonie, un titre encore à l'admiration des hommes. Elle avait même une mission culturelle bien précise : « Dans cette Amérique espagnole et anglaise, nous avons la glorieuse destinée de maintenir, avec le Canada et les Antilles françaises les traditions et la langue françaises », écrit Normil Sylvain dans la « Chronique-programme » de *La Revue indigène* (juillet 1927). Et il est significatif que cette revendication du français se trouve dans la Revue « indigène » : aucune contradiction, semble-t-il, entre la francophilie et Haïtianité. Lorsque l'Académie française couronne en 1908 les *Morceaux choisis d'auteurs haïtiens* (de Dantès Bellegarde *et ai),* Georges Sylvain s'en félicite :

On sait désormais partout, grâce à l'Académie, que, en regard de l'autre Haïti, celle dont la fantaisie des chroniqueurs humoristiques a perpétué la caricature, il y a une Haïti sérieuse et réfléchie, qui s'intéresse au mouvement universel des idées [...] et qui entend fournir aux progès de l'humanité sa part de contribution intellectuelle.

[253]

Et Sylvain exhorte ses lecteurs à se fortifier

dans la connaissance de la langue et de la civilisation françaises pour y prendre conscience de notre originalité nationale et pour y justifier de nos aptitudes intellectuelles. *(A Propos de lecture,* 1908).

Vivant sous le regard impitoyable des étrangers qui ont toujours mis en question l'appartenance d'Haïti au monde civilisé, c'est en quelque sorte faire acte de patriotisme que d'arborer l'étendard de la francophonie : il était bien entendu qu'on ne pouvait à la fois être un barbare et lire Madame de Sévigné dans le texte. Voilà sûrement pourquoi Louis-Joseph Janvier n'hésite pas, en 1882, à écrire cette énormité : « La langue française est la langue courante, la seule en usage, et tous les paysans la comprennent » *(Les Détracteurs de la race noire et la République d'Haïti,* p. 27).

Il est significatif que cette affirmation se trouve dans un livre qui se veut réfutation des « détracteurs de la race noire ». Les Haïtiens se considéraient comme la preuve vivante que les Africains et leurs descendants étaient parfaitement capables d'accéder à la civilisation (à la civilisation occidentale, bien entendu, seule reconnue à l'époque). Ils étaient fiers de voir leur patrie traitée par Michelet de « France noire ». Comme l'écrivait Arthur Bowler à l'intention des Français qui songeraient à venir s'établir en Haïti :

En même temps qu'ils retrouveraient là-bas avec une seconde patrie, les lois, des mœurs, des habitudes presque semblables aux leurs, ils entendront cette douce et enivrante musique, la plus agréable, la plus harmonieuse qui puisse venir frapper l'oreille du simple voyageur comme de l'exilé [...] leur langue maternelle, la belle et noble langue française qui est parlée par la majorité des Haïtiens. *(Haïti,* 1889, p. 17).

Quelle meilleure réponse à ceux qui affirmaient l'infériorité congénitale des Noirs que leur appartenance à cette culture française, suprême réalisation du monde civilisé, et leur maîtrise de sa langue, supérieure à toute autre ?

Lorsque Demesvar Delorme publie en 1873 son roman historique *Francesca,* qui, ayant pour cadre l'Italie et la Turquie de la Renaissance, n'a donc pas grand-chose d'haïtien, on lui en fit grief. Dans *Demesvar Delorme,* (1907), Nathan Hector défend le romancier ; d'après lui : [254] « Delorme montra que les qualités de pureté et d'élégance propres à la langue française [...] peuvent se rencontrer avec bonheur chez un écrivain de race dite inférieure ».

C'est dire que la francophilie, et plus particulièrement la francophilie linguistique de l'élite haïtienne ne reflétait pas uniquement son égoïsme de classe, mais aussi son sentiment de responsabilité en tant que modèle pour tous les Africains et leurs descendants. On invoquait volontiers le précédent de la Rome antique : tout comme les Barbares (y compris « nos ancêtres les Gaulois ») prouvaient leur valeur et accédaient à la dignité de civilisés à part entière en adoptant le latin, les Haïtiens, par leur défense et illustration de la langue française, prouvaient d'une part que les Noirs n'étaient pas irrémédiablement voués à la sauvagerie africaine et, de l'autre, qu'ils étaient au premier rang d'une grande croisade humanitaire puisque, toujours d'après Louis-Joseph Janvier : « La langue française tuera le préjugé de couleur comme elle a tué une foule d'autres préjugés » *(L'Influence de la langue française sur la race noire,* 1888).

Pour l'élite haïtienne, composée en majorité de Mulâtres, l'originalité nationale provenait d'une amalgame : s'assumer Haïtien signifiait donc s'enorgueillir aussi bien des ancêtres français que des ancêtres africains. Le porte-parole le plus éloquent de ce patriotisme francophile fut Dantès Bellegarde, qui écrivait en 1929 :

Nous appartenons à l'Afrique par le sang, à la France par l'esprit. C'est cette alliance qui fait notre personnalité nationale. Renoncer à cet « esprit », ce serait nous amputer de la moitié de nous-mêmes. Donc, tout ce qui peut servir à fortifier l'influence française, inoffensive au point de vue politique, nous paraît digne d'être encouragé. *(Pour une Haïti heureuse,* II, p. 428).

C'est, à peu de choses près, ce qu'écrivait Georges Sylvain en 1906. Sans la langue française

que deviendrions-nous, perdus dans la masse des noirs asservis d'Amérique ? Un peu de poussière anglo-saxonne. [...] Plus nous saurons préserver notre culture française, plus nous aurons de chances de garder notre physionomie d'Haïtiens. (Cité par Auguste Magloire, *Etude sur le tempérament haïtien,* 1908, p. 187).

[255]

À la vérité, ce raisonnement n'était ni gratuit ni absurde. Les Haïtiens n'étaient que trop conscients de l'influence croissante des États-Unis dans les Caraïbes. L'annexion pure et simple de l'île toute entière avait été proposée au Congrès par le président Andrew Johnson dès 1868. L'occupation de Cuba et de Porto-Rico à la fin du siècle augurait mal de l'avenir. En proclamant désespérément qu'Haïti était la fille spirituelle de la France, on espérait s'assurer sa protection contre l'impérialisme anglo-saxon. Vain espoir : les « marines » débarquent en 1915, l'administration américaine s'installe pour dix-neuf ans. Avec leurs militaires, leurs fonctionnaires, leurs techniciens, les Américains introduisent *l’American way of life* en Haïti. Ces pragmatistes n'avaient guère le respect des humanités greco-latines, ni de la culture essentiellement littéraire qu'était celle de l'élite. Pour la première fois depuis les temps lointains de la colonie, les Haïtiens sont victimes, dans leur propre pays, d'un racisme blanc qui confond Noirs et Mulâtres dans le même mépris et les traites en indigènes colonisés.

L'occupant voulut sinon imposer du moins favoriser l'apprentissage de l'anglais à l'école. Certains Haïtiens ne trouvèrent pas l'idée mauvaise. Yovan Thomas, par exemple, qui explique dans *L'Intervention américaine... :*

Le français est une langue trop savante pour les besoins de cette moyenne d'intelligence que représente la majorité de l'humanité. [...] En donnant dans une réorganisation de l'instruction publique une place aussi importante à l'anglais qu'au français nous pourvoirons à une nécessité pratique du moment, nous assimiler aux coopérateurs ... (s.d., p. 37).

Mais le point de vue de Thomas n'était partagé que par une petite minorité de ses concitoyens. Pour la plupart des intellectuels, réaffirmer son appartenance à la culture française c'était résister à l'influence américaine et proclamer sa propre supériorité intellectuelle.

Le suicide du poète Edmond Laforest qui, pour protester contre l'invasion du pays, mit fin à ses jours en serrant (dit-on) contre son cœur un dictionnaire Larousse a valeur de symbole : de très nombreux intellectuels donnèrent la fidélité à la langue française comme la meilleure arme contre l'américanisation et par conséquent la perte de l'identité nationale. Ce n'est pas par hasard qu'avant d'adopter à contrecœur la constitution de 1918 rédigée à Washington, les Haïtiens y firent stipuler à l'article 24 que : « Le français est la langue officielle. Son [256] emploi est obligatoire en matière administrative et judiciaire ». Dans les sept constitutions précédentes la chose allait de soi, et personne n'avait pensé à lui donner force de loi. Vingt ans plus tard, en 1938, Jean Magloire, pour qui l'usage du vernaculaire est en grande partie responsable de l'analphabétisme, constate tristement dans *Analphabétisme et créole :*

Malgré le fait que la Constitution dispose formellement que l'emploi du français « est obligatoire dans les services publics », il n'y a qu'à traverser les couloirs de nos bureaux publics pour se rendre compte du degré auquel le créole le dispute au français dans les relations verbales du personnel.

Le journaliste qui signe « Lux » dans *Le Matin* du 24 mai 1935 avait pourtant répondu à la question « Sommes-nous un pays de langue française ? » en constatant que

l'affirmation suivant laquelle Haïti est pays de langue française ne vaut tout au plus que pour cinq pour cent de sa population. [...] Nous sommes, pris dans notre ensemble, loin d'être pays de langue française.

En plus de celle de l'anglais, il semble que les autorités américaines aient vaguement songé à favoriser l'étude du créole. D'après Auguste Magloire, le colonel Alexander S. Williams lui avait un jour fait part de « son projet de fonder une Académie haïtienne, pour la culture discipinée du créole » (cité par Roger Gaillard, *Premier écrasement du cacoïsme,* 1981, p. 198). Quels qu'aient été les motifs qui inspirèrent ce projet — qui ne se réalisa d'ailleurs pas — il était de nature à froisser l'élite haïtienne et à renforcer sa francophilie linguistique. En somme, selon Dominique Hyppolite : « La langue française avait sauvé la nation haïtienne » *(La Langue française en Haïti,* 1946). Et Jean Fouchard rappelle que : « Pour organiser notre Résistance, nous eûmes pour barricades nos origines et notre langue » *(Trois Discours,* 1962, p. 64).

« Nos origines et notre langue »... c'est *mutatis mutandis* avec ces mêmes armes que, depuis l'annexion par les États-Unis, les intellectuels portoricains luttent avec succès contre l'absorption culturelle de leur peuple par l'Amérique anglophone. La différence, fondamentale, est que tous les Portoricains parlent espagnol, alors que seul une minorité d'Haïtiens parlent français.

[257]

Si l'occupation américaine renforce et même exacerbe la francophilie linguistique des Haïtiens, elle donne en même temps une puissante impulsion à la défense et illustration du créole. Le paradoxe n'est qu'apparent.

Devant les malheurs de la patrie, de nombreux intellectuels haïtiens remirent en question les présupposés idéologiques qui avaient mené le pays au désastre. Leur maître à penser fut le docteur Jean Price-Mars ; dans *La Vocation de l'élite,* en 1919, et surtout dans *Ainsi parla l'Oncle,* en 1928, Price-Mars reproche à l'élite d'avoir toujours non seulement exploité, mais aussi méprisé la masse. Il lui rappelle que, si la majorité de ses compatriotes ne sont pratiquement pas concernés par la culture occidentale, ils ont élaboré la leur propre à partir de séculaires traditions africaines. Pour que soit un jour comblé le fossé qui sépare les démunis des nantis, cette culture doit être reconnue et respectée. Price-Mars multiplie les conférences et les articles sur le créole, le vodou et la vie quotidienne des paysans. En 1941, sous son impulsion, est créé l'Institut d'ethnologie, dont la vocation est d'étudier la langue, la religion et les coutumes de la majorité oubliée. Dans son optique et dans celle de ses disciples, le créole ne doit plus être considéré comme une curiosité amusante, à la limite regrettable, et de toutes façon destinée à disparaître éventuellement. Langue unique de 90% des citoyens, il constitue bel et bien un élément fondamental de la réalité et de l'originalité nationale, et mérite donc le respect de tous les Haïtiens.

Price-Mars va plus loin. Reprenant la formule de Jules de Gaultier, il accuse l'élite de « bovarysme collectif », c'est-à-dire de se considérer comme autre qu'elle ne l'est. Il n'allait sans doute pas aussi loin que Michelson Paul Hyppolite, lequel déclarait :

l'usage du français a déterminé un complexe assez étranger chez les représentants de notre élite qui se croient Français d'Outre-Atlantique et voudraient retourner à cent cinquante ans en arrière en transformant notre territoire en province française. *(Le Devenir du créole haïtien,* 1952, p. 10),

mais Price-Mars affirme que les Haïtiens lettrés ont beau s'être profondément intégrés à la culture française, ils ne sont pas, quoiqu'ils en pensent, des Parisiens basanés. Et ce qui, dans leur vision du monde, dans leur psychologie collective, dans leurs habitudes de pensée, dans leur comportement quotidien les distingue des Français, c'est aux racines africaines qu'ils le doivent, et avec leurs frères démunis qu'ils le [258] partagent. Aucune honte à cela, bien au contraire : c'est précisément sur cette amalgame que repose l'haïtianité authentique. Dans le numéro de *Stella* du 2-18 octobre 1927, Dominique Hyppolite publie son poème « Tu ne sais pas ». Le créole, cet « étrange parler », semble ramener le poète culturellement francisé à la conscience de ses origines nationales et ethniques :

Tu ne sais pas ce que réveille

En moi cet étrange parler

Souple instrument, profond, ailé,

Qui me pénètre et m'émerveille !...

La trouble hérédité qui veille

Dans les veines du sang-mêlé,

C'est un peu cela que réveille

En moi cet étrange parler.

La noire Afrique qui sommeille !

L'aïeul dont le sang a coulé !

Saint-Domingue au ciel étoile,

Aux champs qu'un bel astre ensoleille

Oui, c'est tout cela qu'il réveille.

Il va sans dire que les thèses de Price-Mars furent considérées comme révolutionnaires, voire scandaleuses. Elles sont encore loin d'être entièrement acceptées. Bien entendu, et contrairement à ce que d'aucuns firent semblant de comprendre, il ne s'agissait aucunement de retourner aux traditions africaines, d'abandonner le complet-veston pour le pagne, le christianisme pour le vodou et la langue française pour le créole. Price-Mars et ses disciples continuent à revendiquer la culture française, et à la célébrer. C'est pour son élargissement qu'ils plaident, afin que la communauté haïtienne toute entière puisse y trouver place et y participer.

Le sursaut patriotique suscité par l'occupation américaine se manifesta donc, et souvent chez les mêmes personnes, et par un attachement renforcé pour la langue française et par un nouveau respect pour la langue créole. De façon qu'Arthur Lescouflair peut écrire, dans *Que faire de notre créole ?* (1938) :

[On dit que] l'usage de la langue française est la meilleure garantie d'Haïti contre l'absorption étrangère. [...] J'ai idée que [259] si quelque langue, en manière de bouclier, a préservé notre nationalité de l'absorption américaine, de 1915 à 1934, ce n'a pu être que le créole.

Grâce aux idées de Price-Mars, ceux qui, comme Octave Petit, Frédéric Doret, Philippe Thoby-Marcelin et d'autres prenaient la défense du vernaculaire purent inscrire leur combat dans un projet plus vaste de renouveau national. Non seulement sur le plan idéologique, mais aussi sur le plan pratique, ils purent exprimer leurs idées avec moins de précautions oratoires. Félix Morisseau-Leroy, par exemple, qui écrit en 1956, dans *La Galerie des académiciens haïtiens,* que non seulement « jamais sans le créole on n'enseignera effectivement le français à l'école », mais que :

Jamais sans le créole on ne parviendra à transformer les masses haïtiennes en communautés conscientes des besoins de l'agriculture, des bienfaits de l'hygiène, des avantages de la coopérative, des droits et des devoirs du citoyen, etc. Jamais sans le créole on n'atteindra à la désintoxication de la culture nationale en vue de son épanouissement et de son intégration dans la culture universelle. Jamais sans le créole on ne réalisera la libération de l'expression chez l'enfant et l'adulte haïtiens en vue d'une communauté nationale articulée, participant aux débats qui décident du sort des masses.

À partir de l'occupation américaine, nous l'avons vu, on commença à réclamer l'utilisation du créole dans une vaste campagne d'alphabétisation du peuple. Que l'on puisse également produire des œuvres littéraires sérieuses et des études scientifiques en créole semblait prématuré. Il est vrai qu'une Académie créole fut fondée en 1947, sous la présidence de Charles-Fernand Pressoir et la vice-présidence de Jean Price-Mars. Mais, après sa séance inaugurale, dont *Haïti Journal* rend compte le 10 février, elle semble ne s'être plus jamais réunie. 1956 vit la création, sous la présidence de Lamartinière Honorât, d'un Institut de langue créole, société culturelle dont les status furent publiés dans *Panorama* (nlle série, mars 1956, pp. 35-38). Son but était « de promouvoir le développement de la langue créole et de la culture populaire nationale ». À cet effet, il se proposait entre autres taches, de « publier une histoire complète de la langue créole et une revue littéraire créole » et de « préparer l'édition d'une grammaire et d'un dictionnaire [260] créoles ». Ces projets non plus n'aboutirent pas. Enfin, l'article 213 de la constitution de 1987 stipule : « Une Académie haïtienne est instituée en vue de fixer la langue créole et de permettre son développement scientifique et harmonieux ».

Duraciné Vaval écrivait en 1933 :

Au regard du français classique, notre patois peut être comparé au latin vulgaire que parlaient les soldats et le bas peuple du temps de Cicéron. Et l'on sait que c'est de ce langage dédaigné des lettrés d'alors qu'est sorti, en ligne droite, le beau français sonore et harmonieux de Corneille et de Racine. *{Histoire de la littérature haïtienne,* 1933, p. 463).

Il ne fallut cependant pas attendre des siècles pour que drames et romans paraissent en créole. Quelques décennies plus tard, Morisseau-Leroy, Franketienne, Michel-Rolph Trouillot et d'autres ouvrirent une voie dont on peut prévoir qu'elle ira en s'élargissant

[261]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

TROISIÈME partie : CRÉOLE

Chapitre 15

PURISME LINGUISTIQUE  
ET RÉPRESSION SOCIALE

[Retour à la table des matières](#tdm)

La défense et l'éventuelle revendication du créole sont longtemps restées implicites au sein d'une autre manifestation du nationalisme linguistique : la critique, ou du moins la satire du purisme fétichiste des Haïtiens francophones.

Il est significatif que l'attachement des Haïtiens à la langue française ne paraisse pas aller de soi, mais semble devoir être constamment affirmé et réaffirmé. En fait, bien des Haïtiens ont fait remarquer que de prétendre que le pays est francophone alors que l'écrasante majorité de ses citoyens ne parlent ni ne comprennent le français, c'est prendre ses désirs pour des réalités ou tout simplement faire injure à la vérité. Ils font également remarquer que même pour la minorité lettrée le français n'est qu'exceptionnellement la langue maternelle, et le plus souvent une langue péniblement acquise. Frédéric Marcelin écrit en 1901 :

Cette diablesse de langue française, qu'elle nous donne de soucis ! Les contentions auxquelles elle oblige font suer dans un pays où c'est déjà si facile. Ce n'est pas tant de l'esprit, c'est de la forme qu'on se préoccupe ici. On s'épluche à coups de lexique. Le javelot ne transperce pas s'il n'est, on le pense du moins, très grammaticalement lancé. *(Thémistocle-Epaminondas Labasterre,* p. 203).

En 1880, un anonyme décrit dans « Causerie du samedi » la fureur d'une dame qui surprend son mari en galante compagnie dans l'arrière-boutique :

Tout y passa : l'encrier, la grosse règle, le vieux cuivre sur le comptoir, le tabouret, les deux volumes du dictionnaire de Bescherelle, la grammaire de Lhomond ... tout ce qui se trouvait à sa portée. *(L'Œil,* 3 avril).

Si le dictionnaire de Bescherelle et la grammaire de Lhomond ont tout naturellement leur place sur le comptoir d'un boutiquier, c'est que :

[262]

[En Haïti la grammaire] est une entité sacro-sainte, et malheur à qui lui manque de respect ! Celui qui connaît bien sa grammaire est dispensé d'avoir des idées ; la grammaire tient lieu de logique [...]. Par contre, aucune idée ne vaut si son expression se présente contrairement à la syntaxe... (Jean Dissy [F. Doret], *La Petite Revue,* 15 janvier 1929, p. 750).

Plus intéressant est *Le Français en Haïti* (1889), où T. Carrié s'indigne de ce que, malgré qu'Haïti soit indépendante depuis longtemps,

... on nous contesterait le droit de nous émanciper de l'Académie française, qui ne peut rien décider quand il s'agit de certains tours de phrases, de certaines expressions qui sont nôtres, qui tiennent à notre climat, à notre genre de vie, à notre filiation africaine ? Allons donc !

Carrié n'est pas le seul à avoir accusé cette pauvre Académie française de servir les desseins impérialistes du Quai d'Orsay. Vingt ans plus tard, F. Auguste Wentworth reproche aux Immortels une indulgence de mauvais aloi :

L'Académie française, contrairement à son vrai rôle, sera toujours prodigue de louanges envers toute production en langue française née dans un pays non français, si faible soit-elle, parce qu'elle y verra toujours la réalisation d'un rêve qui est cher à la France impérialiste : l'universalisation de la langue française. (Cité par Auguste Magloire, *Étude sur le tempérament haïtien,* 1908, p. 199).

Ce n'est pas carrément pour le créole que plaident Carrié et Wentworth, mais plutôt pour le « français haïtien » ; car en Haïti la langue française, comme le signale Pradel Pompilus

... s'est transformée sous l'influence de la géographie, des mœurs et des différentes circonstances politiques et sociales [...]. [Elle] a acquis en Haïti certaines particularités bien saillantes. *{La Langue française en Haïti,* 1961, p. 20).

Cela, on le savait depuis longtemps. Dès 1889, un anonyme écrit dans *Les Honnêtes Gens :*

La langue française haïtienne a vraiment des nuances pas toujours saisissables pour tout le monde. Un de nos philologues [263] ferait bien de nous édifier sur les altérations ou modifications d'expressions qui déterminent le cachet propre de la, langue haïtienne par rapport à la langue mère.

Il faudra attendre soixante-dix ans pour que Pradel Pompilus réalise le vœu de notre anonyme. Entre temps, certains acceptent volontiers ces écarts du français haïtien par rapport à la norme métropolitaine. Dès 1837, Emile Nau avait prédit, dans *Littérature,* à propos de la langue française :

... il faudra la modifier et l'adapter à nos besoins et à nos localités [...]. Notre français bâtard aura peut-être ses qualités précieuses, quelque chose de franc, de fortement accentué et de naïf, quelque chose d'ardent comme notre climat et comme notre âme ; et peut-être que la France ne lira pas sans plaisir sa langue brunie sous les tropiques.

D'autres, comme J. Ducis Viard, y voient un phénomène regrettable, mais que l'on peut espérer éphémère :

La langue française, que l'Haïtien cultive avec goût et une rare intelligence [...] lui sera dans un temps qui n'est pas loin, devenue si familière que les imperfections de l'expression auront entièrement disparu. *{Études sur l'histoire de la littérature haïtienne,* 1884).

La prose de J. Ducis Viard n'est d'ailleurs pas toujours exempte de ces « imperfections de l'expression ». On peut relever dans son roman *La Dernière Étape* (publié en feuilletons dans *Le Soir* en 1900) quelques usages particuliers au français haïtien. Ainsi par exemple *propagande,* pour « fausses nouvelles », *Dominicanie* pour « République dominicaine », *confondu,* pour « trompé, abusé », *quand quittez-vous ?,* pour « quand partez-vous ? », *à cause que,* pour « à cause de », etc.

Le français haïtien partage certes avec le créole un nombre, modeste d'ailleurs, de lexies mais, comme le montre Pompilus, on y trouve autant et plus d'archaïsmes, de traces de parlers régionaux français, d'anglicismes et d'hispanismes. Ce sont ces particularités, ces « déviations » du français de Paris que l'on pourchassait à coups de Bescherel et de Lhomond, même si :

Le français que nous parlons et écrivons n'est pas plus le français de France que l'anglais des États-Unis n'est l'anglais [264] des Iles Britanniques, — et j'ajoute que rien n'est plus ridicule qu'un puriste haïtien. (F. Hibbert, *Les Simulacres,* 1923, p. 66).

À première vue, Hibbert ridiculise une sorte de purisme fétichiste qu'il ne trouve pas de mise. Mais ses lecteurs, ceux d'alors comme ceux d'aujourd'hui, comprennent fort bien que ce qu'il vise c'est le recours au français comme arme dans la lutte que se livrent les différentes factions des nantis. De même que la connaissance du français est condition nécessaire d'appartenance à l'élite, son degré de pureté et de correction détermine à quelle couche de celle-ci l'on peut prétendre appartenir. D'où l'intérêt pour un Haïtien d'aller en France y perfectionner sa connaissance de l'hexagonal et se défaire de son accent régional : cela relèvera son standing et, avec un peu de chance, lui apportera des avantages plus tangibles :

Vous avez fait votre tour de France ; et [...] à votre retour dans le pays, comme vous savez fort bien *grasseyer* ou *zézayer,* et que cette singularité vous vaudra l'attention générale, vous déduisez qu'étant un homme supérieur, vous avez droit plus que d'autres qui, selon vous, ne savent même pas parler français, aux fonctions publiques les mieux rétribuées. (J. Fermier, *Rouge et bleu,* 1909).

Ces lecteurs qui ont fait leur tour de France et se considèrent comme des hommes supérieurs trouvent du dernier comique la transcription de l'accent de leurs compatriotes moins chanceux. Celui par exemple, dans les *Croquis haïtiens* d'Antoine Laforest (1906), de Duracé, membre d'un sénacle littéraire du quartier petit bourgeois du Bel Air, spécialiste d'éloges funèbres. Sur la tombe d'un camarade, il souffle une allumette et déclare : « Tel est le triste sô des limières, dans not' malhéré pays... Adié ! adié ! trois fois adié ! Que la tè té soit au moins légè ! » (p.60).

Après tout, dans la métropole aussi, l'accent du terroir à longtemps suscité le sourire sinon le mépris, et les provinciaux ont cherché à s'en débarrasser. Mais en Haïti, la chose était et reste plus grave. Un français élégant, parlé avec l'intonation tourangelle, est la marque de l'aristocratie ; un français hésitant et créolisé est celle de la petite bourgeoisie ; toute une série de gradations intermédiaires trouvent place entre ces deux extrêmes. Critiquer le français d'un Haïtien ce fut longtemps — et c'est [265] encore, le plus souvent — s'attaquer à la marque de sa supériorité sociale, au signe de son appartenance à la « culture », bref à ce qui lui donne le respect de lui-même. Et, de crainte de se voir voués aux gémonies linguistiques, bien des citoyens n'osent ni exprimer leurs opinions ni critiquer celles qui sont exposées avec toutes les ressources de la rhétorique métropolitaine. Le mécanisme répressif fonctionne donc à tous les degrés de l'échelle sociale : la parole, refusée aux paysans et aux prolétaires, est chichement mesurée aux couches inférieures de l'élite, accordée à leurs risques et périls aux couches moyennes, et reste l'apanage et la marque de l'aristocratie. Dans son roman *Mûr à crever* (1968), Frank Etienne illustre plaisamment comment le français est utilisé pour damner le pion à un interlocuteur. Un jeune homme va se présenter aux parents de la jeune fille qu'il désire épouser. Il reste en tête-à-tête avec son père :

Les deux hommes poursuivaient à bâtons rompus la conversation [...] c'était un véritable duel où, par fatuité, les mots difficiles, employés le plus rarement [...] bafouaient le bon sens, blessaient la raison innocente. Raynaud flaira au premier abord qu'il s'agissait d'une escrime où l'honneur exige une victoire complète sur l'adversaire. Le salon se transforma aussitôt en une véritable arène où s'affrontaient les gladiateurs dans le vent des phrases creuses. Il suait, (p. 286).

On pourrait composer une anthologie de textes qui illustrent cet usage du français comme arme de répression. Ces « javelots très grammaticalement lancés » qui, dans la controverse, visent la forme plutôt que la substance sont monnaie courante en Haïti, et ce depuis les origines. Les journalistes s'en sont fait une spécialité. Le 21 janvier 1831, les rédacteurs du *Phare* écrivent, à propos d'un concurrent : *« La Feuille du Commerce* fait des progrès dans le français ; on a remarqué avec étonnement qu'il n'y avait que dix-sept solécismes dans son dernier numéro ». Aux rédacteurs du *Réveil,* ceux du *Microscope national* signalent le 1er mai 1867 que leur journal « est rempli de fautes grammaticales, de redondances et de tournures vicieuses qu'il serait fatiguant de relever ». *Le Ralliement* ayant critiqué un article du *Zinglin,* la rédaction de ce dernier réplique, le 6 juin 1890 : « Votre tartine n'est qu'une salade de phrases creuses emplies par vous d'adjectifs malpropres *[sic].* De plus, le style en est aussi douteux que vos connaissances... »

[266]

Hannibal Price se moque, non sans quelque amertume, du purisme agressif de ses compatriotes :

Peu importe ce que chacun pense ; l'important, c'est la façon de le dire : devenir un penseur profond ne chatouille guère notre ambition ; il faut être beau diseur, c'est l'essentiel. « Parlez français, Monsieur. » C'est là une apostrophe qui revient souvent dans ces interminables polémiques qui caractérisent notre presse et notre tribune. « Parlez français, Monsieur » et nous parlons français, et nous le parlons très-pointu, en turlu-tutu ; et nous le mêlons à des mots grecs et latins pour montrer à la galerie combien nous sommes classiques. Gare à une faute de grammaire, gare à une expression manquant d'élégance ou de correction, gare à un masculin ou un féminin, un singulier ou un pluriel mal employés. Tout le succès du discours ou de l'écrit en dépend. Il n'y a qu'un premier prix et il est indivisible : qui le rate n'est plus qu'un sot en trois lettres *(De la réhabilitation de la race noire...,* 1900, p. 679).

Ce n'est d'ailleurs pas seulement les uns aux autres que les Haïtiens se reprochent solécismes et barbarismes. Louis-Joseph Janvier prend un malin plaisir à donner une leçon de bon usage au Français Victor Cochinat, qui avait publié dans le journal parisien *La Presse* une série d'articles insultants sur Haïti :

Vous dites, M. Cochinat, que les Haïtiens manquent de courage *civil.* Courage *civil* D'abord, vous faites une faute de français. C'est courage *civique* qu'il aurait fallu dire (voyez Lafaye, *Dictionnaire des synonymes,* éd. 1878, p. 254). *(La République d'Haïti et ses visiteurs,* 1883, T. I, p. 48).

Une des composantes fondamentales de l'humour haïtien est de nature linguistique : quiconque commet une impropriété, et plus particulièrement un créolisme, se couvre de ridicule. Sur la scène, à la radio et à la télévision, les saynètes de Théodore Beaubrun (Languichatte), source précieuse pour quiconque s'intéresse à l'expression linguistique des Haïtiens d'aujourd'hui, exploitent cette ficelle à fond, à la grande joie du public. En relèvent également la plupart des plaisanteries que l'on se raconte entre amis. Ainsi par exemple, l'épouse d'un nouveau riche rentre au foyer et crie à la cantonade : « Chéri, je suis là ! ». À quoi son mari répond : « Et moi, je suis le ! ». Ou encore, lorsqu'un journaliste demande [267] à un musicien, soupçonné de tendances homosexuelles : « En somme, vous êtes une vedette ? », celui-ci répond indigné : « Non, je suis un vedet ! ». Les journaux ont longtemps pris un malin plaisir à publier telles quelles des annonces rédigées en un style ridicule, du genre :

Le sousigné annonce au public et au commerce que depuis trois ans il vit séparé de son épouse née Ornélie Chariot pour causes graves. Il demeure par conséquent irresponsable de ses actes et actions généralement quelconques. Il refuse d'ores et déjà toute paternité qui pourrait provenir des relations de la dite dame avec un autre que lui.

Optimus D. Masson

Officier de l'État civil de la commune des Grands Bois

*(L'Impartial,* 23 octobre 1909).

Ou encore :

Je soussigné vous prévient et c'est pour la deuxième fois, qu'il n'est plus responsable les actes de son épouse, née Dieudonne Charles-Pierre, pour les causes suivantes : 1° Pour cause d'adultère. 2° Pour avoir enfanté quatre enfants pour [i.e. des œuvres de] différents individus. 3° Pour abandon du toit marital depuis 10 ans. En attendant le divorce.

C. Calixte

Fort-Liberté

*(L'Ordre,* 12 octobre 1903).

Les passions politiques entraînent elles aussi à des envolées que la presse rapporte avec un imperturbable sérieux. Cette lettre d'un lecteur, par exemple, indigné des attaques portées contre son candidat :

Un certain lourdeau des forêts a essayé par un machiavélisme d'odeur nauséabonde de porter dislocation à l'autonomie de Mr. Jules Boisrond Canal par la grâce de Jéhova député de la 2ème circonscription. Mais malheureusement le temps où la force était le substratum de toutes les sales combinaisons, où le droit le plus imprescriptible devait être infailliblement son subalterne, a perdu son origine dans la nuit des âges. Les assises de la stabilité des opérations sont cuirassées, et s'il se croit capable de les ronger, c'est ses dents qui s'égrèneront. *(Le Nouvelliste,* 18 janvier 1919).

[268]

La joie est bien entendu à son comble lorsque c'est une personne occupant des fonctions publiques qui se rend coupable de français incorrect. Tel ce chef de section qui rédige un procès-verbal que le *Zinglin* du 16 mai 1890 rapporte pour la délectation de ses lecteurs :

Je, Joseph Jean-Louis, chef de section de Fond-Bleu, accompagné de ma garde champêtre, je me suis transporté au Carrefour de Fond-Bleu, arrivé là nous avons suivit le chemin pâte à pâte, arrivé au boute nous avons trouvé une arbre aux branches duquel était pendu un pendié balloté par vents, après li avoir fait descendit, nous l'interrogîmes et il n'a pas répondit parce qu'il fit mort.

Avons dressé le présent procès-verbal les jours, mois an que dessus et avons signés moi ma garde champêtre et mon secrétaire, sauf la partie pendié qui a déclaré ne le savoir faire parce qu'il fît mort.

Comme la plupart de ses collègues, le chef de section Joseph Jean-Louis est un paysan de la région, qui a jadis fréquenté une école rurale. Il n'est pas le seul à être appelé à écrire du français. La tradition veut que les parents d'un jeune homme remettent à ceux de la jeune fille qu'il veut épouser une lettre de demande. Lettre composée par un écrivain public dont les connaissances de la langue officielle sont rudimentaires, et qui alignera des formules traditionnelles, déformées au fil des ans. Le résultat semble relever du délire verbal. Des exemples ont été reproduits par Price-Mars et d'autres ethnologues, et ont été utilisés par des romanciers « paysans », c'est-à-dire qui prennent pour sujet la vie des paysans haïtiens. On en trouve en particulier dans *Gouverneurs de la rosée,* de Jacques Roumain (1944), et dans *Bon Dieu rit,* d'Edris Saint-Amand (1952). Celle que je donne en guise d'illustration a été publiée dans *Le Zinglin* le 28 mars 1891. Je la cite en entier, malgré sa longueur, car elle a visiblement inspiré celle de Jacques Roumain :

Moi soussigné demandeur très respectueusement de la main de votre fille, méritante, exitante, attrayante, mourante pour mon fils bien aimé, chéri, distingué, grand et libre, dont je viens me présenter ici pour sa personne altérée et dévisagée, qui a dans son cœur ardant et enflammé un amour empoisonné, égaré, effréné, emporté, démesuré, et enragé. Oui je réponds pour ce [269] tendre enfant de ma femme qui est actif laborieux travailleur figuratif, propriétif, lequel pour le mariage sur le Lit nuptiale fera honneur à la Patrie. En ce jour il y aura pleur, gémissement, grinssement des dents, et lamantation, Lucifer sortira de sa cage enflammée et de ses grifs déchirantes rendra Justice à cette union, qui a déjà fait gonfler le nez de mon fils qui se trouve pour le moment au niveau de sa figure et sillonné par la vaile. Les rats sortiront de leur terrière et abandonneront leur rapine pour venir célébrer cette union.

Vous verrez bondir les moutons de sort Zellie, et bégler les bœufs de sort Quouiquouitte, mon fils qui pense trop à votre fille est déjà presque berbert aussi il a déjà coupe Gols, poteau paille, acheté Planche, Cloux, et préparer les excrément pour mettre vite cette Maison douboute ; Oh pour vous qui possédez des troupeaux de Jeunes filles, vous êtes heureux, vous tenez en main la destiné des hommes et surtout des jeunes gens vigoureux pis cette petite fille sort Youne peut dire qu'elle me fait suer ce n'est pas sans honneur que Je serai parain de son enfant et sort Quouiquouitte maraine.

Je vous salue d'ici en espérant que le soufle enchanté de mon chapeau à plume secoura les crevasses du cœur de votre fille et bercera votre avenir par un grand barbacot.

Je vous salue en espérant votre honorable plume qui va me rendre Ouragan dans mes amours.

L.T.M.

Encore une fois, tout cela a son équivalent dans l'humour français. Les blagues marseillaises n'ont de piquant que racontées avec l'accent. Rabelais s'est moqué du jargon latin des cuistres de son temps. Molière n'a pas hésité à faire rire du parler incorrect de ses paysans. Flaubert s'est gaussé du style ridicule de son sous-préfet, et Courteline de celui de maint petits fonctionnaires. *La Foire aux cancres, Les Perles du facteur* et autres recueils du même genre sont des succès de librairie. Mais si l'humour linguistique n'est jamais innocent, il est en Haïti particulièrement féroce et très nettement répressif.

Encore faut-il être sûr que c'est d'humour qu'il s'agit. Certes, transcrire l'accent plébéien de l'orateur Duracé c'est se moquer de lui. Mais il n'en va pas de même lorsque, à l'enterrement de Manuel, dans [270] [*Gouverneurs de la rosée*](http://classiques.uqac.ca/classiques/roumain_jacques/gouverneurs_de_la_rosee/gouverneurs_de_la_rosee.html)*,* les habitants de Fonds-Rouge entonnent un cantique avec l'accent du terroir :

Pa' quel excès dé bonté vous vous êtes cha'gé di poids dé nos crimes, vous avez souffè ine mô crielle pou' nous sauv'dé la mô. [...] c'est maintenant Seigneu' que vous laissez aller en paix vot' serviteu', selon vot' parole (pp. 192-193).

Cette prononciation « défectueuse » devient ici profondément touchante et symbolique. Les paysans ne s'adressent pas à la divinité catholique mais à l'un des leurs, identifié au Fils de l'Homme, à Manuel qui a effectivement « souffert une mort cruelle » pour les « sauver de la mort ». Loin d'être risible, le cantique tel qu'il est transcrit ajoute une note profonde à la douleur de ceux qui le chantent De même, lorsque le chef de section écrit « au boute » pour « au bout » et « pendié » pour « pendu », il emploie du créole en croyant employer du français, et cela provoque l'hilarité. Mais ce mélange peut très bien ne pas être destiné à faire rire. Lorsqu'un romancier fait parler un personnage qui n'appartient pas à l'aristocratie, il peut certes « franciser » son style, quitte à calquer celui d'un personnage métropolitain appartenant à un niveau social équivalent. Mais le fait est que ce personnage, nécessairement, mélange peu ou prou français et créole dans la vie de tous les jours. Le faire parler « métropolitain », c'est le dépouiller de sa spécificité : c'est précisément le dosage linguistique qui est le sien qui l'identifie comme Haïtien et marque son statut social. Aussi lorsque le héros de *Séna,* de Fernand Hibbert (1905), parle créole à sa domestique, un mélange français-créole à sa femme et français à sa fille (à qui il importe de bien enseigner la langue officielle), l'intention n'est pas de faire rire à ses dépens mais de croquer un aspect de la réalité haïtienne. Ce qui le ridiculise, par contre, c'est le nom dont il est affublé : Jean-Baptiste Rénélus Rorrotte : tout lecteur haïtien sait que « rorrotte » se dit en créole d'un fruit qui n'est pas mûr, et par extension d'une personne peu digne de respect

Tant en ce qui concerne le français que le créole, l'ambivalence caractérise donc l'attitude de la plupart des Haïtiens. Le français reste bien sûr valorisé... mais ceux qui le parlent sans l'accent du pays, qui évitent ses expressions régionales et qui préfèrent en bannir radicalement le créole risquent de se voir taxés de snobisme, de bovarysme linguistique, voire d'esprit anti-national. Les partisans du créole ont beau affirmer que c'est la langue nationale et les intérêts du peuple qu'ils [271] défendent, force leur est, pour l'heure encore, de proséliter en français. Et dans un français aussi distingué que possible, de peur de n'être pas pris au sérieux et d'être accusés de plaider *pro domo sua.*

[272]

[273]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

TROISIÈME partie : CRÉOLE

Chapitre 16

CRÉOLE INFILTRÉ  
ET CRÉOLE EN FILIGRANE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les rares écrivains qui composent entièrement en créole se coupent bien entendu du public purement francophone, pour ne viser que ceux de leurs compatriotes, et une poignée de spécialistes étrangers, capables de les lire. Étant donné l'importance du taux d'analphabétisme, et le fait que de nombreux lecteurs Haïtiens boudent le créole écrit, cela réduit dramatiquement leur public virtuel. Ce n'est qu'en se faisant traduire qu'ils peuvent espérer toucher un public international. À ma connaissance, les deux seuls ouvrages dont il existe une version française sont *Dezafi,* roman que Franketienne a traduit lui-même sous le titre *Les Affres d'un défi* (1979) et La *Ravine aux diables,* que Félix Morisseau-Leroy a placé à la suite de son recueil de contes *Ravinodyab* (1982). Il n'existe que je sache aucune traduction d'ouvrages créoles en une langue autre que le français.

C'est pour cette raison, et aussi parce que bien des écrivains choisissent le français par simple prédilection, que les textes en créole sont rares avant la deuxième moitié du XXèmesiècle : quelques recueils de proverbes et de devinettes (le plus souvent accompagnés de leur traduction française), des adaptations de fables de La Fontaine, des poésies légères, des anecdotes et des saynètes, ainsi que des catéchismes et cantiques en version vernaculaire. Les folkloristes ont publié des articles sur l'origine du créole et l'étymologie de son lexique. Mais il reste que, jusqu'à tout récemment, la presse haïtienne est restée exclusivement de langue française ; tout comme les essayistes, historiens, critiques littéraires, politologues, économistes et agronomes, l'énorme majorité des romanciers, nouvellistes, poètes et dramaturges n'écrivent que dans la langue officielle. On aurait cependant tort, dans notre optique, de négliger ces œuvres littéraires.

De très rares écrivains haïtiens ont composé des romans ou des nouvelles qui se passent hors d'Haïti et dont les protagonistes ne sont pas haïtiens. Certains poèmes ne laissent pas deviner qu'ils sont l'œuvre d'un Haïtien plutôt que d'un Français, d'un Belge ou d'un Québécois. Mais la très grande majorité des œuvres haïtiennes, en prose comme en [274] vers, portent la marque de leur haïtianité. Ce qui nous intéresse c'est que cette haïtianité peut se manifester linguistiquement, et tout particulièrement grâce à la présence du créole, par infiltration, pour ainsi dire : depuis les origines et de plus en plus fréquemment, des mots, des expressions, voire des phrases entières en créole ont en effet trouvé place dans des textes en français.

Au niveau le plus élémentaire, force est de désigner par leur nom créole, puisqu'ils n'en ont pas en français, certains objets, plantes, spécialités culinaires etc., d'origine purement locale. Dans son chapitre sur « Les Haïtianismes » *(La Langue française en Haïti,* 1961, p. 136-220), Pradel Pompilus relève toute une série de lexies caractéristiques du français parlé en Haïti. La plupart d'entre elles sont communes au français haïtien et au créole. Ainsi par exemple, dans la première nouvelle sortie d'une plume haïtienne, *l’Idalina* d'Ignace Nau, publiée à Paris dans la *Revue des colonies* de juillet, août et septembre 1836, nous trouvons *coui* (moitié de calebasse servant de récipient), *batte feu* (briquet), *tassau* (morceau de viande séchée et marinée). Nous trouvons également *tokaille* (ainsi que se désignent mutuellement deux personnes ayant le même prénom) et, comme les protagonistes font appel aux services d'un *caplata* ou *papa-loi* (prêtre vodou), toute une série de termes lithurgiques : *garde-corps* (amulette), *assotor* (tambour rituel) etc. Plus intéressants sont les proverbes que cite Nau : *Causé mandé shinta* (les choses sérieuses demandent réflexion), *Grangou for passé maladi* (la faim est pire que la maladie), *Yo passa oté tripp' pou mété paill* (il ne faut pas délaisser l'essentiel pour l'illusoire) etc. Ici, Ignace Nau se propose visiblement de cerner la réalité de l'homme haïtien : certes, les gens du peuple s'expriment volontiers en proverbes, mais ils le font, dans une moindre mesure peut-être, dans les campagnes françaises aussi : il aurait donc été relativement facile à l'auteur de choisir des proverbes métropolitains. Mais il a tenu à marquer que ses protagonistes sont des paysans haïtiens et pas autre chose. Écrivain francophone, il les fait parler français tout en rappelant que ce n'est là qu'une convention, puisqu'il leur permet, ne serait-ce que par quelques légères touches, d'avoir recours à leur propre langue pour exprimer leur sagesse ancestrale.

Par ailleurs, si Ignace Nau fait imprimer en italiques les mots et phrases créoles qui se trouvent dans *Idalina,* il ne les traduit en français ni en note en bas de page ni dans le corps même du texte. Les lecteurs haïtiens, comme ceux des Antilles françaises, n'avaient aucun mal à [275] déchiffrer. Mais, publiée à Paris, la *Revue des colonies* s'adressait aussi aux lecteurs métropolitains. Le contexte permettait sans doute à ces derniers de comprendre ce qu'était un *caplatra* ou un *coui,* mais sûrement pas les proverbes. Dans un sens, Ignace Nau fait acte de nationalisme linguistique, et revendique pour le créole la dignité de langue à part entière, au même titre que l'anglais, l'allemand ou le latin dont on trouve des termes et des expressions - pas traduits non plus - dans bien des textes français.

L'exemple d'Ignace Nau a été suivi par la plupart des prosateurs haïtiens. Par S. R., par exemple, auteur du roman *Badio Popote,* paru en feuilletons dans un journal port-au-princien du début du siècle, et conservé en copie dactylographiée sans références bibliographiques à la bibliothèque Saint-Louis de Gonzague. Pour illustrer comment le pouvoir s'ingénie à humilier les simples citoyens, S. R. raconte que :

Un citoyen passait tous les jours près du bureau de l'arrondissement, marchant de son allure bobussienne [cambrée]. Montseigneur [un policier] le fit appeler et lui dit qu'il fallait changer de démarche « Mâché ou pas conveni'm ; ce pas conça nègue mâché ; faut mâché cor crase. » [Votre démarche ne me convient pas ; c'est pas comme ça qu'on marche ; faut marcher le dos courbé]. Ce citoyen fut obligé, pour mériter la protection de l'autorité, d'adopter la marche cor crase.

Généralement avec plus de réticence, les poètes se servent eux aussi de lexies créoles. Pour présenter son pastiche d'un poème français bien connu, un anonyme facétieux déclare, dans *Persiflage* (1905) :

Ayant constaté combien l'âme de la plupart de nos poètes est mièvre, incolore et... nulle, j'ai été aussi piqué de vous dire ce qu'est la mienne. Donc, à défaut de lyre ou de luth que, hélàs ! Je n'ai point l'heur de posséder, je me contenterai de racler d'un vieux banza [sorte de violon rudimentaire à quatre cordes].

Mon âme est un barré planté de goyaviers,

Où viennent les tacos manger des andolis ;

Ce n'est pas un parterre orné de tulipiers,

Mais un champ de maïs, d'herbes, de hoholi.

[276]

C'est surtout lorsqu'il s'agit d'évoquer le vodou que le créole s'infiltre en poésie avec le plus de naturel : la strophe suivante *d'Aux Zombis* de Liautaud Ethéart (1826-1888) exige une bonne connaissance de la terminologie liturgique :

À l'heure où le Hougan caché dans son Houmfort

Dit : Azibloguidi, appelle l'Assotor,

Et rempli de l'esprit du Houanga fantastique

Au mangé-Marrassa fait inviter sa clique...

(C. Saint-Louis et M. Lubin, Panorama..., 1950, p. 37).

À la suite de son poème « Ma Race » (in *L'Haïtien,* 1968, pp. 163-164), Charles Tardieu-Dehoux glose *boumba, Damballah Ouédo, Aïda, mapou, lambi, bilolo, Petro, clairin, carianne* et *zoiseau-palmiste.*

Les écrivains glosent parfois les lexies créoles, à l'intention du lecteur non-haïtien, dans le corps même du texte :

tante Rosalie pilait elle-même le « tom-tom », mélange de bananes mûres et vertes, d'ignames, etc, le tout réduit en une pâte [...]. Elle préparait aussi le « cham-cham », produit de maïs, de hoholi, de pistaches grillées et de piment [...] et le moussa qui n'est autre chose que de la farine de maïs cuite avec de l'eau de poule bouillie... (A. Innocent, *Mimola,* 1906, p. 5).

Bellevilette prit un panier rond en roseau, dans lequel elle jeta une courte machette recourbée, dite « soco », et un « piquet », petite tige de fer pointue dont on se sert pour récolter la patate. (E. Numa, *Clercina Destiné,* [1975], p. 25).

« Être un dadass » ... « faire comme dadass » ... « dadasser ... se dadasser » autant de termes [...] qui, selon la malignité populaire, signifiaient : gros, gras, niais, ridicule. (R. Delmas, *Crime à Anse d'Hainault,* 1978, p. 26).

Les écrivains peuvent également traduire ou expliquer les expressions créoles en bas de page. Ainsi dans *Viejo* (1935), Maurice Casséus explique que les *san'no créole* sont « d'énormes boucles d'oreilles » et que les *bacs d'afiba* sont des « comptoirs de tripes sèches » (p. 35). Dans *Gouverneurs de la rosée,* Jacques Roumain traduit le proverbe *Pissé qui* [277] *gaillé, pas cumin :* « Le pissat dispersé n'écume pas » ; et il ajoute « Equivaut à : pierre qui roule, n'amasse pas mousse ». On trouve cent vingt-trois notes explicatives (sans compter les traductions entre parenthèses) dans le roman de Louis Defay, *Ceux de Bois-Patate* (1953).

C'est surtout dans la presse que les mots ou les passages en créole sont publiés sans explications ; ces journaux n'étant destinés qu'aux Haïtiens, elles auraient été superflues. Il en va souvent de même pour des romans publiés à Port-au-Prince qui ne visent que le public national. Dans *Parias* (1949), de Magloire-Saint-Aude, la voix narrative est française et la plupart des dialogues sont en créole :

- Rouye, ici-à senti moune mouri !

Une odeur de pourriture flottait dans la chambre. Dehors, un ciel sans étoile, bas, annonçait le malheur. Anita alla réveiller la grosse Margot :

Min pitite Madan Delcé-a ap mouri ...

Pas ban'm çà-non ...

Elle passa avec hâte une robe déchirée. Dans la chambre, Mme Delcé, agenouillée, les bras ouverts, la tête renversée, priait :

- Sacrécœur papa, pitite-moin-an lan main-ou ! (p. 70).

Si l'édition parisienne du roman de Pierre Clitandre *Cathédrale du mois d'août,* publiée en 1982, comporte un glossaire de 80 traductions et explications, ce glossaire ne figure pas dans l'édition originale, publiée à Port-au-Prince deux ans plus tôt.

Personne n'a jamais prétendu que la littérature haïtienne devait se borner à imiter celle de la France. Mais si les appels à l'originalité littéraire sont fréquents, il est plus difficile de déterminer en quoi elle consiste et par quels moyens l'atteindre... tant que les écrivains écrivent en français. L'infiltration du créole est dans cette optique une stratégie possible, qui n'a d'ailleurs pas été du goût de tout le monde. Rendant compte de *Zoune chez sa ninnaine* de Justin Lhérisson pour *Le Petit Haïtien* de décembre 1906, Edgard Fanfant déclare :

Nous comprenons que dans un roman haïtien, dans un roman où sont retracées nos mœurs, se trouvent des mots créoles. Il est parfois des cas où ils sont nécessaires, c'est quand [...] ils sont comme la cristallisation d'une façon de sentir, de penser ou de vouloir propre exclusivement à nous-mêmes. [278] [...] Mais que, sous prétexte de couleur locale, de littérature nationale, on les prodigue ici et là, voilà qui est inadmissible. Non, la littérature nationale ne consiste pas à « truffer » le texte français d'expressions créoles. À ce compte, c'eût été bien facile ! Et puis ces phrases créoles qui le parsèment donnent au style un air grotesque.

Dans *Le Pacificateur* du 17 janvier 1908, Frédéric Burr-Reynaud juge *Les Thazar* de Fernand Hibbert « une œuvre plus saine [que *Séna,* du même auteur], étant moins émaillée de créolismes ». Il regrette cependant d'y trouver encore « des phrases créoles qui déparent le style ». Un quart de siècle plus tard, Burr-Reynaud va récidiver dans *Le Temps* du 9 septembre 1933, à propos d'un des premiers romans paysans, *Le Drame de la terre* de Jean-Baptiste Cinéas :

J'en déplore l'excès [du créole] qui n'ajoute rien à la couleur locale... Et puis, un livre haïtien n'est pas seulement écrit pour Haïti. Il doit sortir de nos frontières pour solliciter, quand il en vaut la peine, l'audience universelle.

Cinéas avait pourtant essayé de désarmer l'objection. A la fin du roman, il avait expliqué en note :

L'auteur s'accuse et s'excuse du grand nombre d'idiotismes, d'expressions créoles, de proverbes qu'il a dû employer [...]. Leur traduction française constituerait un contre-sens, sinon un non-sens.

Sans doute irrité par le purisme impertinent des Burr-Reynaud, Cinéas publia l'année suivante, dans *L'Information* (du Cap-haïtien) du 10 novembre 1934, un « Avant-propos » à son roman dans lequel il s'explique sans ambages :

S'il dépendait de moi, c'est exclusivement en créole que j'eusse traduit ce que j'ai vu et entendu. Mais à cela un double écueil : l'inexistance d'une syntaxe créole et la difficulté de notre patois si expressif, si imagé. Je pourrais encore ajouter : la répugnance de notre élite [...] pour tout ce qui est national, et particulièrement paysan.

Plus récemment, rendant compte pour *Conjonction* de *Fille d'Haïti* de Marie Chauvet, A. M. constate en octobre 1954 :

[279]

Une atmosphère authentiquement haïtienne est créée par des moyens subtils et difficilement analysables : pas d'haïtia-nismes trop voyants, pas d'abus de vocables créoles qu'il faut traduire en note.

Moins intolérant, E. Louis Vernet écrit dans *Tonton Georges et le fils de l'Oncle Sam* (1939) :

Si un auteur haïtien, écrivant particulièrement pour ses compatriotes, trouve nécessaire, pour être plus explicite, d'employer dans ses écrits une ou plusieurs expressions créoles, on ne doit nullement lui en vouloir (p. 29).

Il semble en l'occurence que les écrivains haïtiens ne se soient guère souciés des critiques. Ceux qui trouvaient à propos d'introduire du créole dans leur français l'ont fait, en s'arrangeant le cas échéant pour que la chose ne pose pas de difficultés au lecteur non-haïtien.

La présence du créole dans les textes haïtiens de langue française peut se manifester également d'une autre façon, plus subtile. Il ne s'agit plus ici de l'opération pour ainsi dire mécanique qui consiste à injecter telles quelles des lexies créoles dans un texte français, mais bien d'y faire transparaître la créolophonie de celui qui s'exprime. C'est cette stratégie que, faute d'un meilleur terme, j'appellerai la présence du créole « en filigrane ». Les « Indigénistes », jeunes intellectuels haïtiens qui fondèrent en 1927 *La Revue indigène,* furent les premiers à la prôner. L'un d'eux, le romancier Philippe Thoby-Marcelin, expliquait en 1950 dans un article intitulé *Haiti's Writers Find the People :*

The point was just this : to use some words and expressions from the mother tongue as well as the French spoken in Haiti to portray with real authenticity the feelings and habits of thought native to Haitians, but to use them in such a way that the context would unobtrusively make the meaning clear (p. 58) [[31]](#footnote-31).

[280]

Pour réaliser leur projet, les « Indigénistes » et leurs successeurs ont recours à plusieurs techniques linguistiques différentes.

Un grand nombre de mots créoles sont tout simplement des mots français aujourd'hui tombés en désuétude, ou qui ont pris en créole un sens légèrement différent de celui qu'ils ont en français standard. Un lecteur non-haïtien les comprendra néanmoins sans difficulté. Ainsi, par exemple, le verbe « donner » se dit en créole *baye.* Pour l'expression « donne-moi », l'écrivain peut certes écrire *ba-m,* qui est du pur créole, mais que seul un Haïtien comprendrait. La solution consiste à revenir à « baille-moi », qui ne se dit ni en créole ni en français haïtien. De même, le mot « milieu » se dit *mitan,* bien qu'aucun Haïtien ne l'utiliserait en parlant français. « Au milieu de la rue » se dit en créole *nan mitan laru-a.* Pour mettre cette expression en filigrane, on écrira : « dans le mitan de la rue ». L'exclamation « Tu ne me diras pas ! », qui exprime la surprise, correspond à *« Pa di-m ! »*, et « Paix à ta bouche ! » (pour « tais-toi ! ») à *« Pe bouch-ou ! »* Un lâche sera traité de « capon » *(kapon) ;* au lieu de « il y en a beaucoup » on choisira « il y en a en pile » *(gen anpil) ;* on ne raconte pas un conte, on le « tire » ; on n'appuie pas sur un bouton, on « pèse » dessus ; quand on parle d'un « chrétien », ou plus exactement d'un « chrétien-vivant », il est facile de comprendre que c'est tout simplement d'une personne qu'il s'agit, de même que lorsqu'on parle d'un « nègre » ce n'est pas à un phénotype qu'on fait allusion : c'est qu'en créole le mot *nèg* veut tout simplement dire « homme ». Le titre du roman de Jacques Roumain *Gouverneurs de la rosée* peut paraître une trouvaille poétique ; tout Haïtien y verra immédiatement la traduction de *gouvenè lawouze,* ainsi que l'on appelle dans la campagne haïtienne la personne chargée de la distribution de l'eau d'irrigation. Des expressions ou des proverbes comme « c'est se laver les mains et les essuyer par terre » ( à propos d'une action futile), ou « on ne peut pas tirer du sang des pierres » (pour dire qu'à l'impossible nul n'est tenu) frappent par leur originalité... sauf si l'on sait qu'elles ne sont que la traduction de *se lave men souye a tè* et *ou pa kafè san sot nan wôch.* Le contexte permettra de déduire que des « tripotages » *(tripotay)* ne sont pas des combinaisons louches mais des commérages, qu'un « vicieux » *(visye)* est soit un voleur soit un tricheur, que « pomper » *(ponpe)* veut dire sauter sur place et qu'une « gilette » *(jilèt)* est une lame de rasoir. Bref, dans les transcriptions francisées de lexies créoles le lecteur français verra archaïsmes ou créations linguistiques. Le lecteur haïtien, lui, y reconnaîtra la trace de sa langue maternelle.

[281]

Une autre technique de mise en filigrane du créole consiste à créer des mots qui n'existent pas en français, mais que le lecteur français comprendra par analogie, et dont le lecteur haïtien décèlera la dérivation à partir du créole. Ainsi par exemple un « boissonnier » est un ivrogne *(bwasonyè) ;* « malédictionné » veut dire « maudit » *(madichonnen) ;* « dérespecter » quelqu'un c'est lui manquer de respect *{derespekte) ;* « bêtiser » c'est plaisanter *(betize) ;* « déparler » c'est divaguer *(depale) ;* « propreter », c'est nettoyer *(pwopte)* et l'« avant-jour » précède l'aurore *(avanjou).* Tous les exemples qui précèdent sont de la plume de Jacques Roumain. L'on peut regretter que rares sont les écrivains haïtiens à avoir suivi son exemple, car ces créations linguistiques ne contribuent pas uniquement à l'originalité de l'écriture haïtienne, elles constituent un véritable enrichissement de la langue française. Une fois de plus, les critiques se sont parfois montrés réticents. Burr-Reynaud craignait que les termes créoles de *La Vengeance de la terre* ne rendent le roman inaccessible au lecteur métropolitain. Jean Price-Mars exprime la même inquiétude en rendant compte de *La Case de Damballah,* de Pétion Savain pour *Haïti-Journal* le 10 février 1940 :

quelques fois, M. Savain s'enfonce si loin dans l'haïtia-nisme qu'il transpose littéralement la pensée créole dans la phrase française. [...] Je crains que de pareilles tournures, dont le livre émaille [sic] ne trouvent pas d'audience hors des frontières haïtiennes. Cependant, l'ambition que je nourris pour les écrivains haïtiens, c'est que leurs productions soient comprises, discutées, appréciées dans tous les pays de langue française.

La troisième stratégie dont disposent les écrivains haïtiens pour inscrire « en filigrane » le créole dans le français intéresse le style plutôt que le lexique. Il s'agit, comme l'écrit Maximilien Laroche de donner à la phrase française « une conformation créole » *(Panorama de la littérature créole,* 1968, p. 89), autrement dit de monter que, même en utilisant le français sans commettre d'impropriétés, un locuteur haïtien peut trahir ses origines par certains tics de langage.

Quels sont, en l'ocurrence, les tics qui trahissent la créolophonie d'un Haïtien ? Pradel Pompilus relève une série de caractéristiques de « l'allure générale de la phrase parlée » en français haïtien *(La Langue française en Haïti,* 1961, pp. 116-117). Certaines d'entre elles, mais pas toutes, se retrouvent en créole et sont probablement des transpositions à partir du vemaculaire. Ainsi par exemple « l'allure saccadée » du créole, à [282] laquelle contribue l'usage fréquent, souvent au milieu de la phrase, d'interjections telles que : « mes amis ! » *(mezami!),* de jurons : « la merde ! foutre ! » *(lanmèd! Fout!,* beaucoup moins vulgaires en créole qu'en français), d'invocations à la Vierge Altagrâce ou à Papa Bondieu ou d'onomatopées (« Aye, aye, aye ! », « Hem ! », « Han ! », « Oh ho ! » ) dont tout Haïtien sait qu'elles peuvent, selon leur intonation, exprimer la colère ou la surprise, la perplexité ou la satisfaction, l'indignation ou l'incrédulité, bref une gamme inépuisable de sous-entendus.

Une autre caractéristique du créole qui transparaît dans les textes en français est le renforcement de l'affirmation et de la négation par « oui » et par « non » à la fin de la proposition : « C'est vrai, oui » ; « Je ne sais pas, non » ; « Je m'en vais, oui » ; « Ce n'est pas gentil, non, ce que vous me dites », et ainsi de suite.

Remarquons enfin l'emploi systématique du pronom personnel renforcé : « Je ne suis pas français, moi-même » ; « Vous-même, vous êtes un mal élevé » ; « Lui-même, il ne sait pas ce qu'il veut ». Pour plus d'emphase, le créolophone peut répéter l'adjectif « même » : *« Se mwen mèm, mèm, mèm ki di-ou sa »* (« C'est moi-même même même qui vous le dit »), mais je n'ai pas retrouvé cet usage transcrit en français. Sans doute craint-on que le lecteur non-haïtien, dérouté, ne soupçonne une faute d'impression.

Quelques citations illustreront mon propos. Les deux premières sont tirées du beau roman de Francis-Joachim Roy *Les Chiens* (1961) :

Oui, mon cher, disait Actéon, une petite jeunesse bien grassette. Je ne te dis pas une jeunesse comme celle de la frontière [quartier réservé], non. Une jeune personne. [...] Mais alors, Paulémon, mon frère, je fondais, tu m'entends. Lorsque je te dis fondre, je fondais comme un morceau de beurre dans un calalou. [...] C'est moi-même, Actéon qui te le dis (pp. 147-148).

Aye, aye, aye, ces mulâtres de Turgeau ! Toujours prêts à vous faire sentir leur différence, songe Actéon. Moi aussi, foute ! j'irai dans le pays des blancs. Qu'ils bêtisent et me laissent prendre la corne seulement, ils verront quels dés je fais rouler, moi Actéon, sur la table [...] Foute, tonnerre ! (p. 151).

[283]

C'est Jacques Roumain qui a illustré avec le plus de maestria l'usage du créole en filigrane. Les citations suivantes sont tirées de *Gouverneurs de la rosée :*

- Adieu, oui, dit Jean-Jacques.

- Adieu, mon nègre, fait Bienaimé.

- Moi, j'aime les cigares bien forts, moi-même. [...] Oui, foutre. C'est un cigare vrai.

- Je te dis bonsoir, oui, Annaïse. [...]

- Ay, mes amis, en voilà un homme entêté. [...] Je te dis de me laisser continuer mon chemin, oui.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est surtout dans les passages dialogues que le créole en filigrane est utilisé, et ce de façon d'autant plus marquée que le locuteur domine mal la langue officielle. Tout comme le créole employé directement, on le retrouve surtout dans la bouche des paysans et des prolétaires ; en règle générale, c'est le familier, le comique, voire le légèrement ridicule qu'il véhicule encore.

Comme personne ne s'y est risqué jusqu'à tout récemment, composer en créole les passages d'exposition d'une nouvelle ou un roman est plus difficile. Il y a quelques années, dans le louable souci de mettre une grande œuvre littéraire à la portée du peuple, un poste émetteur port-au-princien diffusa *Gouverneurs de la rosée* en feuilletons. Traduire en créole tous les dialogues ne posa pas de difficultés majeures. Mais, désespérant de mettre en vernaculaire la prose de Roumain, à qui aucune subtilité de la rhétorique métropolitaine n'était inconnue, les adaptateurs la laissèrent en français. Ce qui allait, bien entendu, à rencontre de leur propos.

Le créole est en train d'émerger de la pure « oralité » dans laquelle il était cantonné. Sa présence dans le théâtre, la poésie et - dans une moindre mesure - dans le roman haïtiens n'est pas négligeable. S'il n'a fait jusqu'à présent que des apparitions timides dans la prose discursive, rien d'étonnant. Il faudra encore du temps, en ce qui concerne le vocabulaire comme en ce qui concerne la syntaxe, pour que le créole s'élabore en langue de culture. C'est à mesure que seront composés des manuels de géographie et d'histoire, des études d'économie et de sociologie, des articles de fond dans la presse, des récits de voyage et des souvenirs, que le créole écrit élaborera, en harmonie avec son génie [284] propre, la souplesse et la variété stylistique des langues qui ont derrière elles une longue tradition d'expression écrite. Il est toujours hasardeux de vouloir prédire l'avenir, mais il semble raisonnable de penser que, de plus en plus, même ceux des écrivains haïtiens qui resteront fidèles à la langue française voudront et pourront lui faire dans leurs écrits une place plus considérable.

[285]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

TROISIÈME partie : CRÉOLE

Chapitre 17

LA TENTATION  
DE L’ANGLAIS

[Retour à la table des matières](#tdm)

La situation linguistique en Haïti se caractérisait jusqu'à ces dernières années par la coexistence plus ou moins conflictuelle du français et du créole. La langue anglaise est venue désormais compliquer le problème.

Dans le domaine linguistique comme dans les autres domaines, l'influence américaine s'était certes fait sentir dès avant l'occupation du pays. Mais c'est surtout à partir de 1915 que nombre de termes anglais sont devenus d'usage courant. Si certains de ces anglicismes, étudiés par Pradel Pompilus (*La Langue française en Haïti,* 1961, pp. 201-239), se retrouvent dans le « franglais » métropolitain, la plupart sont particuliers au français haïtien et au créole [[32]](#footnote-32). Le phénomène, planétaire certes, se manifeste en Haïti avec une intensité particulière dans la vie professionnelle, dans la vie de tous les jours et, dans une moindre mesure, dans les écrits déjeunes Haïtiens qui n'hésitent pas à incorporer sans explications (et souvent avec beaucoup d'humour) de nombreuses lexies anglaises dans le corps même de textes en français ou en créole. Ainsi par exemple, nous trouvons dans *Sainte Dérive des Cochons* (1977), de Jean-Claude Charles, des passages tels que :

et moi avec plein de petites cartes dans les poches zeu social security card zeu green card zeu I.D. card zeu crédit card avec plein de bills pour l'électricité le gaz le téléphone la tivi zeu feurnitioure la bagnole ford pinto runabout ford maverick ford galaxie 500 le frigo le vacuum avec plein de tokens so many factories you know n'ayant nul répit nul window nulle fuite ... (p. 32).

[286]

Problème commun à tous les pays « en voie de développement », la fuite des cerveaux a pris des dimensions catastrophiques en Haïti à partir de 1957, date de la prise du pouvoir par François Duvalier. Soit pour des raisons politiques, soit poussés par les nécessités économiques, un grand nombre d'intellectuels s'établissent aux États-Unis, au Canada, en Afrique ou en France. Des écrivains comme Marie Chauvet, Roger Dorsinville, Jacques-Stéphen Alexis, René Depestre, Félix Morisseau-Leroy, Emile Olivier, des journalistes tels Jean Dominique, Michèle Montas, Marc Garcia, des chercheurs comme Yves Déjean, Frantz Lofficial, Jean-Jacques et Lamartinière Honorât, Michel-Rolph Trouillot, Georges Anglade et bien d'autres choisissent l'exil ou y sont acculés. L'hémorragie affecte toutes les catégories professionnelles ; un grand nombre d'Haïtiens appartenant à l'élite et aux classes moyennes, donc à la minorité francophone, ont quitté et continuent à quitter le pays : on a répété à l'envie que plus de médecins haïtiens exercent dans la seule ville de New York que dans toute la République d'Haïti.

L'exode des intellectuels a des conséquences particulièrement dramatiques en ce qui concerne l'enseignement. Le départ des instituteurs et des professeurs les plus qualifiés, qui se recyclent aisément dans les établissements scolaires de l'étranger, a entraîné au pays une dégradation notable du niveau des études. Les étudiants en fin d'études qui dominent parfaitement la langue officielle sont, de l'avis général, bien moins nombreux que par le passé. Depuis quelques années, l'équivalence avec le baccalauréat français n'est plus accordée au baccalauréat haïtien.

La chute du niveau n'est pas uniquement imputable à la qualité de l'enseignement, mais aussi au manque de motivation des étudiants. Puisque la majorité des lycéens haïtiens désirent poursuivre leurs études dans des collèges et universités des États-Unis, la connaissance de l'anglais leur semble évidemment plus utile que celle du français. C'est en anglais que les jeunes chercheurs haïtiens formés dans les universités américaines préfèrent généralement publier leurs thèses et travaux de recherches [[33]](#footnote-33). Les enseignants constatent sans surprise que la désaffection des jeunes envers le français va de pair avec un intérêt accru pour l'anglais.

[287]

Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les « cerveaux » qui fuient. Environ un million d'Haïtiens de toutes conditions sociales (sur une population totale d'entre six et sept millions d'habitants) se sont établis à l'étranger, plus de la moitié d'entre eux aux États-Unis et aux Bahamas. Même les jeunes qui n'ont pas l'intention de poursuivre leurs études espèrent quitter le pays, pour les États-Unis le plus souvent : qui a décidé d'aller chercher fortune à Miami ou à Boston n'a plus guère de raison de perfectionner sa connaissance du français.

Les États-Unis sont aujourd'hui le principal partenaire commercial d'Haïti, et l'anglais est la langue de travail de très nombreux techniciens du développement, américains mais aussi allemands, hollandais, israéliens etc. L'anglais a virtuellement atteint la parité avec la langue officielle dans les domaines techniques et commerciaux ; même pour les Haïtiens restés au pays, sa connaissance est devenue pratiquement indispensable dans la plupart des professions. Aussi l'Union School (lycée américain) fait une concurrence sérieuse au lycée français et aux collèges religieux qui recrutent leur clientèle parmi les enfants de l'élite. La multiplication à Port-au-Prince d'établissements de tout genre qui promettent l'acquisition rapide de compétence en anglais s'inscrit dans le même mouvement

Il est désormais difficile de trouver un Haïtien de l'élite ou des classes moyennes qui n'ait fait aux États-Unis un ou plusieurs séjours, souvent prolongés, pour affaires ou pour rendre visite à un parent. Parmi eux, rares sont ceux qui n'ont pas une connaissance au moins fonctionnelle de l'anglais. La plupart des Haïtiens qui reviennent au pays pour les vacances ou de façon permanente après un long séjour aux États-Unis sont plus à l'aise en anglais qu'en français. Si le français conserve son prestige, il n'est plus le seul symbole de la distinction intellectuelle, le « Sésame, ouvre-toi ! » de la haute société. Surtout parmi les jeunes de la bourgeoisie comme des classes moyennes, la langue de communication familière est de nos jours autant un mélange anglais-créole que français-créole. Signe des temps, c'est sans doublage ni sous-titres que les chaînes de télévision diffusent à longueur de soirée émissions de variétés et feuilletons américains, et rares sont les auditeurs qui s'en trouvent sérieusement incommodés.

L'influence américaine se manifeste également à Porto-Rico et en République dominicaine. Un grand nombre de ressortissants de ces Antilles hispanophones ont émigré aux États-Unis. La connaissance de l'anglais y est aussi un atout précieux qu'ont acquis un grand nombre de [288] citoyens. Mais, ni à Porto Rico ni en République dominicaine, l'anglais ne met en danger le statut de l'espagnol, facteur de cohésion nationale, parlé sans complexes et avec fierté par l'ensemble de la population. Et les intellectuels hispanophones ne sont pas forcés de s'expatrier pour trouver des conditions matérielles acceptables. Tandis qu'en Haïti, le français étant l'apanage péniblement acquis d'une petite minorité - et sans doute d'une minorité de plus en plus petite - l'abandonner ne représente que rarement un déchirement. Pour bien des Haïtiens inhibés par leur connaissance imparfaite du français, le fait qu'il ne soit plus toujours et partout indispensable représente un soulagement.

Pour toutes ces raisons, la perte de prestige du français et l'acceptation progressive du créole dans un grand nombre de situations de communication vont de pair avec la valorisation de l'anglais et l'extension de son usage.

Il est significatif que cela ne semble pas émouvoir outre mesure l'élite haïtienne. Alors qu'avant même le débarquement des « marines » les intellectuels mettaient leurs compatriotes en garde contre l'impérialisme linguistique des anglo-saxons, l'extension de l'anglais semble aujourd'hui les laisser indifférents. Tout se passe comme si les Haïtiens ne considéraient désormais plus la francophonie comme une composante fondamentale de l'haïtianité.

Il y aura bientôt un demi-siècle, Roger Cauvin, frappé par la vogue et l'extension de l'anglais écrivait, dans un article intitulé « La Tour de Babel » :

il y aura des gens à parler français, d'autres à parler anglais, d'autres un créole francisé, d'autres un créole anglicisé, Haïti sera une véritable tour de Babel. *{La Nation,* 25 mai 1943).

Prétendre que la prédiction de Cauvin se soit réalisée serait exagéré. Les Haïtiens n'ont jamais eu de difficultés à communiquer entre eux et, même si ce devait être un jour dans un mélange franco-créole-anglais, ils continueront bien entendu à le faire. Mais en ce qui concerne la langue écrite, il est possible et même probable que de plus en plus d'Haïtiens publieront articles et essais, poèmes et romans non plus seulement en français, mais également en créole en en anglais.

Si Haïti est considéré comme un pays francophone, c'est parce que le français y est encore la langue officielle ou, plus exactement, une des deux langues officielles, depuis 1987. C'est aussi parce que le français était la seule langue écrite, ce qui n'est, nous l'avons vu, plus le cas. [289] Sur les cartes du monde où les pays dits francophones sont indiqués en rouge, il conviendrait déjà, et il s'imposera sans doute bientôt, de signaler Haïti par des hachures plutôt qu'en plein.

[290]

[291]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#tdm)

ALEXIS, Stéphen, « Examen de conscience », *La Lanterne* (Cap-haïtien), 25 septembre 1937.

A.M., *« Fille d'Haïti* de Marie Chauvet », *Conjonction,* octobre 1954.

AMBROISE, Fernand, *Recherches sur les causes naturelles de notre malaise social,* Port-au-Prince, Imp. St. Jacques, 1910.

AMICUS (pseud. d'Alcibiade POMMEYRAC), *Réflexion sur la crise agricole,* Paris, Imp. Kugelmann, 1882.

ANON., « A la recherche des principaux moyens de développement de la production en Haïti », *Haïti commerciale, industrielle et agricole,* 29 décembre 1923.

\_\_\_\_\_, « Les Amères Singeries », *La Tribune politique,* 21 septembre 1889.

\_\_\_\_\_, « A propos de *Vile magique », La Petite Revue,* 1er juillet 1930.

\_\_\_\_\_, *L'Assaut,* 8 juin 1935.

\_\_\_\_\_, « Aux Assises », *L'Essor quotidien,* 16 février 1928.

\_\_\_\_\_, « Cancans », *Le Journal (des Cayes),* 18 mai 1929.

\_\_\_\_\_, *Catéchisme en créole,* Cap-Haïtien ( ?), Mallac, 1828.

\_\_\_\_\_, « Causerie du samedi », *L'Œil* 3 avril 1880.

\_\_\_\_\_, « Chanson créole », *Le Phare,* 14 novembre 1902.

\_\_\_\_\_, *Le Courrier haïtien,* 12 mars 1921.

\_\_\_\_\_, « C.r. de D. Bellegarde, *Pour une Haïti heureuse », La Petite Revue,* 15 décembre 1928.

\_\_\_\_\_, « Demande de reconnaissance du vodou comme religion nationale », *Le Nouvelliste,* 4 février 1987.

\_\_\_\_\_, « La Diffusion de l'enseignement primaire », *Le Réveil,* 13 avril 1940.

\_\_\_\_\_, « En Afrique partagée », *L'Haïtien,* 30 décembre 1927.

\_\_\_\_\_, « En relisant *Cric ? Crac ! », L'Informateur haïtien,* 21 avril 1919.

\_\_\_\_\_, « Est-ce de la démagogie intellectuelle ? », *La Nation,* 19 juillet 1953.

\_\_\_\_\_, « Frédéric Marcelin », *L'Avant Garde,* 15 juin 1882.

\_\_\_\_\_, « Haïti », *Le Justicier,* 5-12 décembre 1903

[292]

\_\_\_\_\_, « Haïti et les États-Unis », *L'Union,* 27 septembre 1838.

\_\_\_\_\_, « Les Honnêtes gens », *La Tribune politique, 9* novembre 1889.

\_\_\_\_\_, *« VIntermezzo* de Heine mis en vers par Ch. Moravia », *L'Essor quotidien,* 22 février 1918.

\_\_\_\_\_, « La Manie de critiquer », *Le Pacificateur,* 17 novembre 1905.

\_\_\_\_\_, *Le Manifeste,* 18 février 1844.

\_\_\_\_\_, « Min *Sèl* 41 », *Sèl,* 6, 41, août 1978.

\_\_\_\_\_, « Le Nègre est bavard », *Le Matin,* 11 octobre 1933.

\_\_\_\_\_, « Nos Créolismes », *Le Matin,* 18 janvier 1899.

\_\_\_\_\_, « Nos Paysans », *Le Soir,* 8 février 1900.

\_\_\_\_\_, « Past and Présent State of Hayti », *The Quarterly Review,* 21, January & April 1819, pp. 430-460.

\_\_\_\_\_, « Le Patriotisme », *Le Journal,* 19 juillet 1902.

\_\_\_\_\_, « Pensées du soir », *L'Union,* 28 septembre 1837.

\_\_\_\_\_, « Pèp tandé quichoye », *Le Trait d'union,* 20 juillet 1907.

\_\_\_\_\_, « Persiflage », *Haïti littéraire et sociale,* 5 mai 1905.

\_\_\_\_\_, « Pierre Mendès-France », *Haïti-Tribune, 2* novembre 1982.

\_\_\_\_\_, « Le Préjugé de couleur », *Le Nouvelliste,* 23 mars 1910.

\_\_\_\_\_, « Préjugé de couleur et lutte de classes », *Le Papyrus,* 8 août 1934.

\_\_\_\_\_, « La Première expérience d'alphabétisation par le créole », *La Nation,* 7 mai 1943.

\_\_\_\_\_, « Promenade à la Fossette », *La Concorde, 2* septembre 1821.

\_\_\_\_\_, *Le Propagateur haïtien,* 2, juin 1822.

\_\_\_\_\_, « P'tit Polichinelle », *Le Matin,* 16 septembre 1898.

\_\_\_\_\_, *Quelques considérations générales sur les colonies,* Paris, Jenlin, 1821.

\_\_\_\_\_, « La Question d'esthétique », *L'Avenir,* 7 avril 1900.

\_\_\_\_\_, « Réception au palais », *Le Bon Sens, 9* novembre 1909.

\_\_\_\_\_, « Réponse au *Vanity Fair », L'Œil,* 1er octobre 1881.

\_\_\_\_\_, « Le Scandale du Champs de Mars (loups-garous) », *Le Moment,* 28 mars 1903.

\_\_\_\_\_, « Sous le signe d'Ogoun », *La Nation,* 15 juin 1946.

\_\_\_\_\_, « Sur l'éducation », *La Sentinelle de la liberté,* 12 octobre 1843.

\_\_\_\_\_, [Sur *La Feuille du Commerce], Le Phare,* 20 janvier 1831.

\_\_\_\_\_, [Sur *Le Ralliement], Le Zinglin,* 6 juin 1890.

\_\_\_\_\_, [Sur *Le Réveil], Le Microscope national,* 1er mai 1867.

\_\_\_\_\_, « Un nouvel insulteur [Spenser St John] », *L'Œil,* 22 novembre 1884.

\_\_\_\_\_, « Vanité excessive de nos hommes d'état », Le *Moment,* 1er juin 1904.

[293]

\_\_\_\_\_, « Variétés », *L'Union,* 17 février 1839.

\_\_\_\_\_, « Vaudou et vaudouilleurs », *L'Œil,* 23 juillet 1881.

\_\_\_\_\_, *Les Veuves créoles,* comédie en trois actes et en prose, A Amsterdam, 1768.

ANTOINE, Jacques *C., Jean Price-Mars and Haiti,* Washington, D.C., Three Continents, 1981.

ARCHER, Marie-Thérèse, « Créologie : la latinité du créole », *Le Matin,* 14 novembre 1979.

ARCHIN-LAY, Luce, « France et Haïti », *Haïti littéraire et scientifique,* 20 avril 1905.

ARDOUIN, Beaubrun, *Études sur l'histoire d'Haïti,* Port-au-Prince, Dalencour, 1958. (lère éd., 11 vols, Paris, 1853-1860).

ARDOUIN, Céligny, *Essais sur l'histoire d'Haïti,* Port-au-Prince, T. Bouchereau, 1865.

ASCANIO (pseud. d'Henri CHAUVET), « Macaque ak' chien », *Le Zinglin,* février 1890.

AUDAIN, JJ., *Recueil de proverbes créoles,* Port-au-Prince, J. Audain, 1877.

AUDAIN, Léon, « Etzer Vilaire », *La Lanterne médicale,* juin-août 1912.

\_\_\_\_\_, *Le Mal d'Haïti,* Port-au-Prince, Imp. Verrollot, 1908.

\_\_\_\_\_, « Mœurs haïtiennes », *Le Nouvelliste, 2* septembre 1910.

AUDAIN, Léon : voir aussi « UN VIEUX DÉMOCRATE ».

AUDAIN, Louis, *Quelques fragments inédits de notre histoire contemporaine,* Port-au-Prince, Imp. de Mme F. Smith, 1903.

AUGUSTE, Jules, *et al. :* voir JANVIER, Louis-Joseph.

AUGUSTE, Nemours, *Sur le choix d'une discipline, l'anglo-saxonne ou la française,* Cap-haïtien, Imp. La Conscience, 1909.

BAGUIDY, Joseph D., *Considérations sur la conscience nationale,* Port-au-Prince, Deschamps, 1945.

\_\_\_\_\_, *Esquisse de sociologie haïtienne,* Port-au-Prince, Imp. de l'État,  
1946.

BAKER, Desaix, *Dans les brousses africaines,* Port-au-Prince, Imp. Chéraquit, 1935.

BAKER, Philip et CORNE, Chris, *Isle de France Créole,* Ann Arbor, Michigan, Karoma, 1982.

BARROS, Jacques, *Haïti,* Paris, L'Harmattan, 1984, 2 vols.

BALANDEER, Georges, *Afrique ambiguë,* Paris, Plon, 1957.

BASTIEN, Rémy, « Vodoun and Politics in Haïti », in *Religion and Politics in Haiti,* ICR Studies 1, Washington, D.C., Institute for [294] Cross-Cultural Research, 1966, pp. 37-68.

BEAULDEU, Christian, « Pour écrire le créole », *Les Griots,* avril-septembre 1939.

BÉBEL-GISLER, Dany et HURBON, Laënnec, *Cultures et pouvoir dans la Caraïbe,* Paris, L'Harmattan, 1975.

BÉLIZAIRE, Otto, *Rapide coup d'œil,* Port-au-Prince, Imp. Héraux, 1922.

BELLEGARDE, Dantès, « L'Ile d'Haïti, c'est la petite France d'Amérique », *Les Nouvelles,* 22 janvier 1923.

\_\_\_\_\_, « La Langue française et le créole haïtien », *Conjonction,* février 1949.

\_\_\_\_\_, « Mentalité mystique et superstition », *La Phalange,* 3 juin 1939.

\_\_\_\_\_, [*La Nation haïtienne*](http://classiques.uqac.ca/classiques/bellegarde_dantes/Nation_haitienne/Nation_haitienne.html)*,* Paris, J. de Gigors, 1938.

\_\_\_\_\_, [*Pour une Haïti heureuse*](http://classiques.uqac.ca/classiques/bellegarde_dantes/Pour_une_Haiti_heureuse_t1/Haiti_heureuse_t1.html)*,* T. I, Port-au-Prince, Imp. Chéraquit, 1928.

\_\_\_\_\_, « Vaudou et civilisation chrétienne », *La Phalange,* 27 mai 1939.

BELLEGARDE, Dantès : voir aussi MÉNOS, Solon.

BELLEGARDE, Marie, *la Langue française en Haïti,* Port-au-Prince, Impr. Chéraquit, 1925.

BELLEGARDE, Windsor, « Psychologie de l'éducation haïtienne », *Haïti littéraire et scientifique,* 20 janvier 1912.

BELLEGARDE-SMITH, Patrick, *In the Shadow of Powers, Dantès Bellegarde in Haitian Social Thought,* Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1985.

BERCY, Beaugé, *Les Péripéties d'une démocratie,* Paris, Rodstein, 1941.

BERGEAUD, Emeric, *Stella,* Paris, E. Dentu, 1859.

BERNARD, Regnor C, « Le Poème de l'Afrique et du paysan », *Le Nouvelliste,* 19 juin 1941.

BIGELOW, John, *The Wit and Wisdom of the Haitians,* New York, Scribner & Armstrong, 1877.

BUOUX, Legrand, « Aspects psychiatriques du vodou haïtien », *Rond-Point,* 8, juillet 1963, pp. 20-26.

BIRD, Mark B., *The Black Mon ; or, Haytian Independence,* New York, The Author, 1869.

BISSAINTHE, Max, « Le Créole, parent pauvre », *Psyché,* 1er octobre 1937.

\_\_\_\_\_, *Dictionnaire de bibliographie haïtienne,* Washington, D.C., Scarecrow Press, 1951.

[295]

« BLANC PAYS », « Impudence », *L'Écho d'Haïti,* 31 juillet 1894.

BOBO, Rosalvo, *Aux progressistes haïtiens,* St-Thomas, Imp. Fort de France, 1908.

BONAPARTE, Napoléon, « Proclamation aux habitants de Saint-Domingue », *La Petite Revue,* 15 novembre 1927.

BONNET, Guy-Joseph, *Souvenirs historiques...recueillis par Edmond Bonnet,* Paris, Librairie Auguste Durand, 1864.

BORNO, Camille, « A propos de l'article 7 », *La Feuille du Commerce,* 22 juin 1861.

BOURAND, P., « Les Rejetés », *Psyché,* 3 octobre 1941.

BOURGEOIS, Jean-Baptiste, *Mémoire sur les maladies les plus communes à Saint-Domingue,* Paris, Imp. de Nyon, 1788.

BOUZON, Justin, *Études historiques sur [.*.*.] Faustin Soulouque,* Port-au-Prince, Bibliothèque haïtienne, et Paris, Guérin, 1894.

BOWLER, Athur, *Haïti,* Paris, Ch. Bayle, 1889.

\_\_\_\_\_, « Présentation », *Haïti en Europe,* 1-15 juin 1892.

BRÉVILLE, Pierre, « Pour les dieux de l'Afrique », *La Chrysalide,* 22 décembre 1911.

BROUARD, Cari, « Doctrine de la nouvelle école », *Les Griots,* 1, juillet-septembre 1938.

BROWN, O. Carl, voir JEANTY, Edner.

BRUEYS D'AIGALLIERS, G.F., *Œuvres choisies,* Nîmes, Imp. Belle, 1805.

BRUTUS, *Edner, Instruction publique en Haïti,* Port-au-Prince, Imp. De l'État, 1948.

\_\_\_\_\_, « Intellectuel et peuple », *Pangloss,* 26 avril 1940.

BURR-REYNAUD, Frédéric, *« Le Drame de la terre* de J.-B. Cinéas », *Le Temps, 9* septembre 1933.

\_\_\_\_\_, *« Les Thazar* de F. Hibbert », *Le Pacificateur,* 17 janvier 1908.

CALIXTE, J., « Au public impartial », *L'Ordre,* 12 octobre 1903.

CANTAVE, Philippe, « Encore un amateur de vodou », *La Patrie* (Montréal), 26 septembre 1936.

CARRDÉ, A.V., « Circulaire aux Inspecteurs des écoles », *Bulletin officiel de l'instruction publique,* novembre-décembre 1930.

CARRIÉ, T., « Le Français en Haïti », *La Ruche,* octobre 1889.

[CARTEAU, Félix], *Soirées bermudiennes, ou entretiens sur les événemens qui ont opéré la ruine de la partie française de l'isle Saint-Domingue,* Bordeaux, Pellier-Lavalle, an X, 1802.

[296]

CASSEUS, Maurice, *Viejo,* Port-au-Prince, Editions de « La Presse », 1935.

CASTONNET DES FOSSES, Henri, « Haïti », *La Gazette de France* [Paris], 30 août 1885.

CATALOGNE, Gérard de, *Haïti à l'heure du Tiers-Monde,* Port-au-Prince, Éditions du Nouveau Monde, 1964.

CAUVIN, Roger, « La Tour de Babel », *La Nation,* 25 mai 1943. « CÉLÉON », « Superstition », *Haïti littéraire et scientifique,* 5 mars 1906.

CHAMBON, *Traité général du commerce de l'Amérique, 2* vols, Amsterdam, M. Rey, 1783. (lère éd., Avignon, 1764 [ ?]).

CHANLATTE, Juste, *L'Entrée du roi en sa capitale en janvier 1818,* Sans-Souci, Imp. Royale, 1818. Aussi : *Le Nouvelliste,* 19 août 1979.

CHARLES, Jean-Claude, *Sainte dérive des cochons,* Montréal, Nouvelle Optique, 1977.

CHARLEVOIX, père Pierre-François Xavier de, *Histoire de l'isle Espagnole ou Saint- Domingue, 2* vols, Paris, Guérin, 1730-1731.

CHARLEER, Etienne D., « La Question sociale », *La Nation,* 23 janvier 1946.

\_\_\_\_\_, « Un peuple d'esclaves », *La Nouvelle Ronde,* I, 3,1er août 1925. CHARMANT, Alcius, *Haïti vivra-t-elle ?*', Le Havre, Imp. le Roy,

1905. CHARMANT, Rodolphe, *La Vie incroyable d'Aldus,* Port-au-Prince, Société d'édition et de librairie, 1946.

CHAUVET, Henri, voir ASCANIO.

CHAUVET, Marie, *Amour, colère et folie,* Paris, Gallimard, 1968. CHENET, Edmond, *Proverbes créoles,* Port-au-Prince, Imp. E. Chenet, s.d. [1905 ?].

CHENET, Jean, « Un autel vodou et le Musée du Peuple Haïtien », *Haïti-Journal,* 4 mai 1950.

CHENET, Jean-Baptiste, *Eudes poétiques ou chants du barde.*.., Paris, Imp. P. Dupont, 1846.

CHEVALLIER, André, *Mon Petit Kodak,* Port-au-Prince, Imp. E. Chenet, 1916.

CHEVALLIER, André et GRIMARD, Luc, *Bakoulou,* Port-au-Prince, Société d'édition et de librairie, 1950.

CHEVRY, Arsène, « Le Système tortionnaire », *L'Impartial,* 27 février 1909.

[297]

CINÉAS, Jean-Baptiste, « Avant-propos au *Drame de la terre »*, *L'Information,* 10 novembre 1934.

\_\_\_\_\_, *Le Choc en retour,* Port-au-Prince, Deschamps, 1948.

\_\_\_\_\_, *Le Drame de la terre,* Cap-Haïtien, Imp. du Séminaire adventiste, 1933.

\_\_\_\_\_, *L'Héritage sacré,* Port-au-Prince, Deschamps, 1945.

\_\_\_\_\_, « Les Marchandes ambulantes », *Le Temps* (revue), 4 février 1939.

\_\_\_\_\_, « La Vocation de l'Oncle », in collectif, *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars,* Port-au-Prince, 1965, pp. 41-43.

CLITANDRE, Pierre, *Cathédrale du mois d'août,* Port-au-Prince, Fardin, 1980 ; Paris, Syros, 1982.

COACHY, Lucien Georges, *Culto vodù y brujeria en Haiti,* Mexico, Sepsetentas Diana, 1982.

COICOU, Massillon, « La Noire », *Le Soir,* 1905-1906.

COLIMON, Marie-Thérèse, « Enseignement par le créole », *La Voix de IV.N.I.H.,* 28 juin 1951.

COMHAIRE, Jean, « C.r. de J. Vershueren, *Haïti », Haïti-Journal,* 21 janvier 1949.

COMHAIRE-SYLVAIN, Suzanne, *Le Créole haïtien,* Wetteren et Port-au-Prince, Imp. de Meester, 1936.

COMMISSION DÉLÉGUÉE PAR LE GOUVERNEMENT FRANÇAIS AUX ISLES SOUS LE VENT, *Extrait du registre des Délibérations de la...,* 1er frimaire, an V, ms. A.N. Colonies CC 9A12.

CORNE, Chris : voir BAKER, Philip.

« CORNELIO », « Du sang dans la ravine » (roman haïtien inédit), *La Phalange,* 24-25 octobre 1951.

CORVINGTON, Serge, « A l'auteur de la *Lettre aux hommes clairs », La Forge,* 9 février 1946.

COULANGES, Ernst D., « Sur l'éducation », *La Nation,* 6 janvier 1948.

COUSTELIN, *Contre la reconnaissance de la République Haïtienne,* Paris, Le Normant père, 1825.

DALENCOUR, François, « Le Carnaval rural de la semaine sainte doit être officiellement, légalement aboli », *La Sociologie haïtienne,* 2, 5, janvier- mars 1942, pp. 25-31.

\_\_\_\_\_, « La France dans le monde au moment de la colonisation de Saint-Domingue », *La Lanterne* (Cap-haïtien), 8 juillet 1939.

DALMAS, Antoine, *Histoire de la révolution de Saint-Domingue,* Paris, Marne Frères, 1814.

[298]

DARONDEL, Louis, *Légendes et traditions de l'histoire de Saint-Domingue,* Port-au-Prince, Imp. de la Compagnie lithographique d'Haïti, 1939.

DARTIGUE, Maurice, « Le Fardeau de l'homme haïtien », *L'Assaut,* 2, mars 1936.

DASH, J. Michael, *Literature and Ideology in Haiti 1915-1961,* London, The Macmillan Presses, 1981.

DAVID, Odnell, « Le Créole, langue nationale du peuple haïtien », *Panorama,* 6, août 1955.

DEFAY, Louis, *Ceux de Bois-patate,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1953.

DÉJEAN, Yves, *Comment écrire le créole d'Haïti,* Montréal, Collectif paroles, 1980.

\_\_\_\_\_, *Dilemne en Haïti,* New York, Connaissance d'Haïti, 1975.

\_\_\_\_\_, « Orthographe créole et français de passage », *Haiti-Observateur,* 11-18 mars 1977.

DELMAS, René, *Crime à Anse d'Hainault,* Port-au-Prince, Fardin, 1978.

DELORME, Demesvar, *Francesca,* Paris, Dentu, 1873.

\_\_\_\_\_, [*Réflexions diverses sur Haïti*](http://classiques.uqac.ca/classiques/delorme_demesvar/reflexions_diverses_sur_haiti/reflexions_diverses.html)*,* Paris, E. Dentu, 1873.

\_\_\_\_\_, *Les Théoriciens au pouvoir,* Paris, Pion, 1870.

DENIS, Lorimer : voir aussi DUVALIER, François.

DENIS, Lorimer et DUVALIER, François, « Le Noir de l'Afrique et la civilisation européenne », *La Lanterne* (Cap-haïtien), 26 juin 1937.

\_\_\_\_\_, *Le Problème des classes à travers l'histoire d'Haïti,* Port-au-Prince, Au service de la jeunesse, 1948.

DEPESTRE, Edouard, *Contes du docteur,* Petit Goâve, La Presse du Sauveur, 1958.

DEPESTRE, René, *Bonjour et adieu à la négritude,* Paris, Laffont, 1980.

\_\_\_\_\_, « Les Métamorphoses de la négritude en Amérique », *Présence africaine,* 75,1970.

DEROSE, Rodolphe, *Caractère, culture, vodou...,* Port-au-Prince, Dorsinville, 1955.

DESCOURTILZ, Michel Etienne, *Histoire des désastres de Saint-Domingue,* Paris, Garnery, an III, 1795.

\_\_\_\_\_, *Voyages d'un naturaliste,* 3 vols, Paris, Dufart, 1809.

DESLANDES, Jules, « Interview », *Haïti-Observateur,* 10-17 décembre 1976.

[299]

DESMANGLES, Leslie G., *God in Haitian Vodun : A Case in Cultural Symbiosis,* Ann Arbor, Mich., University Microfilms International, 1975.

DESPEIGNES, Jacquelin M., *Nouveau Regard,* Sherbrooke, P.Q., Éditions Paulines, 1975.

DESPEIGNES, Jacquelin M. : voir aussi MONTALVO-DESPEIGNES, Jacquelin.

DESQUIRON-PIRSON, Lilas, *Évolution historique d'une religion africaine : le vodou,* Mémoire ronéotypé, Université libre de Bruxelles, Faculté des Sciences Sociales, Politiques et Économiques, 1968.

DEVOT, Justin, « Préface » à Georges Sylvain, *Confidences et mélancolies,* Paris, Ateliers haïtiens, 1901.

DIAMBOIS, Félix, « La Superstition », *Le Matin,* 17 août 1923.

DISSY, Jean (pseud. de Frédéric DORET, q.v.), « Clergé national », *La Petite Revue,* 15 octobre 1928.

\_\_\_\_\_, « Les Deux Haïti », *La Petite Revue,* 15 juin 1929.

\_\_\_\_\_, « Équilibre social », *La Petite Revue,* 1er juin 1933.

\_\_\_\_\_, « Hygiène mentale », *La Petite Revue,* 15 décembre 1928.

\_\_\_\_\_, « Mon souhait », *La Petite Revue,* 1er janvier 1929.

DI TELLA, Torcuato S., *La rebeliôn de esclavos de Haiti,* Buenos Aires, IDES, 1984.

DOMINIQUE, Max : voir RAMIRE, Alain.

DORET, Frédéric, Articles sur l'éducation haïtienne, *La Petite revue* en décembre 1919, février et octobre 1927, janvier et avril 1929, novembre 1932, juillet 1933 et juillet 1934.

\_\_\_\_\_, « Le Créole », *Le Temps,* 17 janvier 1940.

\_\_\_\_\_, *Pour amuser nos tout petits,* Paris, Imp. des Orphelins-apprentis, 1924.

DORET, Frédéric : voir DISSY, Jean.

DORSAINVIL, Justin Chrysostome, « Nos trois degrés d'enseignement », *L'Essor,* 6, juillet 1916.

\_\_\_\_\_, *Une explication philologique du vodou,* Port-au-Prince, Imp. Vve Pierre-Noël, 1924.

\_\_\_\_\_, *Vodou et magie,* Port-au-Prince, Imp. N. Telhomme, 1937.

\_\_\_\_\_, *Vodou et névrose,* Port-au-Prince, Imp. La Presse, 1931.

DORSINVILLE, Emile, « Les Carnavals », *L'Essor,* 15 février 1913.

DORSINVILLE, Hénec, « Meurtres et suicides », *L'Essor,* 15 juillet 1912.

[300]

DORSINVILLE, Luc, « L'Impavide Gonâve », *L'Essor,* décembre 1913.

DORSINVILLE, Roger, « Lettre aux hommes clairs » in *1946 – 1976. Trente ans de pouvoir noir,* La Salle, P.Q., Collectif Paroles, 1976, pp. 151-159. (lère éd., 1946).

DOUYON, Chavannes, « Le Vaudou et l'indépendance nationale », *Les Griots,* 24 décembre 1948.

DOUYON, Ernest, « Philologie créole », *La Relève,* 1er février 1937.

DROUIN DE BERCY, *De Saint-Domingue...,* Paris, Hocquet, 1814.

DUCŒURJOLY, S.J., *Manuel des habitants de Saint-Domingue,* Paris, Lenoir, 1802.

DUFRESNE, Guillaume Thomas, *Considérations politiques sur la Révolution [...] de Saint-Domingue,* B.N., ms. n.a.f. no. 4372, 1805.

DUMERVÉ, Constantin, « Version créole de *La Dessalinienne », Le Nouvelliste,* 7 novembre 1961.

DUPLESSIS, F., « Qu'est-ce que notre créole ? », *Le Travail,* 9 novembre 1876.

DUPLESSIS, Louis, « Sinaïse », *La Presse,* 1er septembre 1931.

DURAND, Oswald, *Rires et pleurs,* Corbeil (S&O), Crété, 1896.

DUVAL, A. : voir MÉNOS, Solon DUVALIER, François, « L'Ethnie haïtienne... », *Le Nouvelliste,* 10 septembre 1936. Reproduit dans *Œuvres essentielles,* q.v., pp. 209-215.

\_\_\_\_\_, *Œuvres essentielles, Tome I : Éléments d'une doctrine,* 2ème éd., Port-au-Prince, Coll. Œuvres essentielles, 1968.

DUVALIER, François : voir aussi DENIS, Lorimer.

DUVALIER, François et DENIS, Lorimer, « Culturologie », *Les Griots,* 25 juin 1948.

\_\_\_\_\_, « L'Évolution stadiale du vodou », *Bulletin du Bureau d'Ethnologie,* 3, février 1944.

\_\_\_\_\_, « EDDAH », « Le Vaudou », *Le Nouvelliste,* 28 septembre 1905.

EDOUARD, Emmanuel, *Essai sur la politique intérieure d'Haïti,* Paris, Challamel, 1890.

\_\_\_\_\_, *Le Panthéon haïtien,* Paris, Auguste Ghio, 1885.

EFRON, Edith, « L'Analphabétisme est-il toujours un mal ? », *Optique,* 3, mai 1954.

ELIE, Louis, « Esclaves, affranchis et colons », *Haïti-Journal,* 16 avril 1930.

[301]

\_\_\_\_\_, « Remarques sur le vaudou et le cannibalisme en Haiti », in *Confidences et souvenirs,* ms. dactylographié conservé à Saint-Louis de Gonzague, s.d. [vers 1940].

ETHÉART, Liautaud, « Aux Zombis », in Carlos SAINT-LOUIS et Maurice LUBIN, *Panorama de la poésie haïtienne,* Port-au-Prince, Imp. Deschamps, 1950.

ETIENNE, Franck : voir FRANKÉTIENNE.

FABIUS, Edouard, cité par François Duvalier, « L'Ethnie haïtienne », q.v.

FAINE, Jules, *Le Créole dans l'Univers,* T.I : *« Le Mauricien »,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1939.

FANFANT, Edgard, *« Zoune chez sa ninnaine* de J. Lhérisson », *Le Petit Haïtien,* décembre 1906.

FARDIN, Dieudonné et J ADOTTE, Hérard, *Cours d'histoire de la littérature haïtienne,* s.l., 1969.

FAUBERT, S., « Discours à la distribution des prix au Lycée national », *L'Union,* 31 janvier 1839.

FAYO (pseud. de Raffaele URCIOLO), *3333 Proverbs in Haitian Créole,* Port-au-Prince, Fardin, s.d.

FÉQUIERE, Heury, « L'Abolition de l'esclavage » in Solon MÉNOS, Dantès BELLEGARDE *et al., Auteurs haïtiens, morceaux choisis,* Port-au-Prince, Imp. de Mme F. Smith, 1904, pp. 241-248.

\_\_\_\_\_, *L'Éducation haïtienne,* Port-au-Prince, Imp. de l'Abeille, 1906.

FERDINAND, Joseph, « Vodou, littérature et arts en Haïti », *Collectif Paroles,* 32, mai-décembre 1985, pp. 75-80.

FERMIER, J., « Rouge et bleu », *La Raison,* 16 juin 1909. « FIAOU », « La Culture du créole », *Le Matin,* 25 avril 1923.

FIRMIN, Anténor, [*De l'égalité des races humaines*](http://classiques.uqac.ca/classiques//firmin_antenor/de_egalite_races_humaines/de_egalite_races_humaines.html)*,* 2 vols, Paris F. Pichon, 1885.

\_\_\_\_\_, [*Lettres de Saint-Thomas*](http://classiques.uqac.ca/classiques/firmin_antenor/lettres_de_St-Thomas/lettres_de_St-Thomas.html)*,* Paris, Giard et Briere, 1910.

\_\_\_\_\_, [*Monsieur Roosevelt, Président des États-Unis et la République d'Haïti*](http://classiques.uqac.ca/classiques/firmin_antenor/Roosevelt_et_Republique_Haiti/Roosevelt.html)*,* New York, Hamilton Bank Note & Printing Co. et Paris, F. Pichon et D. Auzias, 1905.

FLEISCHMANN, Ulrich, *Idéologie und Wirklichkeit in der Literatur Haitis,* Berlin, Colloquium, 1969.

\_\_\_\_\_, *Ideoloji ak reyalite non literati ayisien,* Genève, Koleksion, 1981.

FOISSET, père Jean, « Il faut lutter ouvertement contre la magie homicide », *La Phalange,* 30 décembre 1948. Aussi dans *L'Action  
sociale,* 16 janvier 1949.

[302]

FOUCHARD, Jean, « De l'élection de la langue française », in *Trois discours,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1962, pp. 49-76.

\_\_\_\_\_, *Les Marrons de la liberté,* Paris, L'École, 1972.

\_\_\_\_\_, *Les Marrons du syllabaire,* Port-au-Prince, Deschamps, 1953.

\_\_\_\_\_, *Le Théâtre à Saint-Domingue,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1955.

FOUCHÉ, Franck, Guide pour l'étude de la littérature haïtienne, Port-au-Prince, *Panorama,* 1964.

FRANKETIENNE, *Les Affres d'un défi,* Port-au-Prince, Deschamps, 1979.

FRANKETIENNE, *Dézafi,* Port-au-Prince, Fardin, 1975.

FRANKETIENNE (ETIENNE, Franck), *Mûr à crever,* Port-au-Prince, Spirale, 1968.

FRÉDÉRIQUE, Vertus, « Les Noirs et les jaunes d'Hayti n'ont qu'un ennemi commun : les blancs », Le *Manifeste,* 17 septembre 1843.

GAILLARD, Roger, [*La Destinée de Carl Brouard*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Gaillard_Roger/Destinee_Carl_Brouard/Destinee_Carl_Brouard.html)*,* Port-au-Prince, Deschamps, 1966.

\_\_\_\_\_, *Premier écrasement du cacoïsme,* Port-au-Prince, Imp. Le Natal,  
1981.

GARDY, Ady Jean, « Il faut libérer le créole de la dépendance du français », *Le Petit Samedi soir,* 17-23 août 1985.

GASPAR, Massillon, « Haïti et la question de religion », *Le Petit Haïtien* (Cap-haïtien), décembre 1906.

GAZETTE DES TRIBUNAUX, 1er juillet 1887.

GEORGES-JACOB, Kléber, *L'Ethnie haïtienne,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1941.

GILBERT, « La Question de couleur », *Le Papyrus,* 12 septembre 1934.

GIRAULT, Christian A., *et al..Atlas d'Haïti,* Bordeaux, Centre d'Études de Géographie Tropicale, 1985.

GIROD DE CHANTRANS, Justin, *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique,* Paris, Tallandier, 1980. (lère éd., Neufchâtel, 1785).

GISLER, Antoine, *L'Esclavage aux Antilles françaises,* Fribourg, Éditions Universitaires, 1965.

G.J., « A propos des livres classiques », *L'Éclaireur,* 21 juin 1913.

GOODMAN, Morris F., *A Comparative Study of Créole French Dialects,* The Hague, Mouton, 1964.

GOURAIGE, Ghislain, *La Diaspora d'Haïti et l'Afrique,* Sherbrooke, P.Q., Naaman, 1974.

[303]

\_\_\_\_\_, *Histoire de la littérature haïtienne,* Port-au-Prince, Imp. des Antilles, 1960.

GRELLIER, Roche, *Études économiques sur Haïti,* Paris, Arthur Rousseau, 1891.

GRESSIER DE LA JALOUSIERE, « Déclaration [...] du 26 mai 1786 », *Revue de l'histoire des colonies françaises,* 17, 1929, pp.

72-76. GRIMARD, Luc, « Los à la France », *Le Temps,* 13 juillet 1940.

GRIMARD, Luc, voir CHEVALLIER, André.

GUÉRY, Mme Fortunat, *Témoignages,* Port-au-Prince, Deschamps,

1950. GUILBAUD, Tertulien, « Comme aux beaux jours d'antan », in Louis

MORPEAUX, *Anthologie* ..., q.v.

\_\_\_\_\_, « Le Drapeau national », in *Patrie ; espérances et souvenirs,* Paris et Versailles, Imp. L. Cerf et Fils, 1885.

HAÏTI (MINISTERE DE L'INTÉRIEUR), *Constitution de la République d'Haïti,* Port-au-Prince, Imp. Nationale, 1889.

\_\_\_\_\_, *Constitution de la République d'Haïti : 1964 amendée,* Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti, 1971.

HALL, Robert A., *Haitian Créole,* Memoirs of the American Folklore Society, vol. 43, Philadelphia, American Folklore Society, 1953.

HECTOR, Nathan, « Demesvar Delorme », *Le Petit Haïtien,* août-novembre 1907.

HÉRARD, Huguette, *« Unjounal au pyé de la lèt », Le Petit Samedi Soir,* 24-30 août 1985.

HÉRAUX, Auguste, *Code pénal avec les dernières modifications, annoté par...,* Port-au-Prince, Imp. Héraux, 1932.

HEURTELOU, Daniel, « Notes et réflexions », *La Nouvelle Haïti,* 1,4, juin 1934, pp. 107-112.

HEURTELOU, Exilien, « Éditorial », *Le Progrès,* 8 décembre 1860.

\_\_\_\_\_, « Intérieur », *Le Progrès,* 11 août 1860.

HIBBERT, Fernand, *Séna,* Port-au-Prince, Imp. de l'Abeille, 1905.

\_\_\_\_\_, *Les Simulacres,* Port-au-Prince, Imp. Chéraquit, 1923.

HOLLY, Edmond, *La Grammaire haïtienne,* Paris, s.éd., 1931.

HUNT, Alfred N., *Haiti's Influence on Antebellum America,* Bâton Rouge & London, Louisiana State University Press, 1988.

HURBON, Laënnec, *Culture et dictature en Haïti,* Paris, L'Harmattan, 1979.

[304]

HURBON, Laënnec, « Incidences culturelles et politiques du christianisme dans les masses haïtiennes », *Présence africaine,* 74, 2eme trimestre 1970, pp. 98-110.

HURBON, Laënnec : voir BÉBEL-GISLER, Dany.

HYPPOLITE, Dominique, « La Langue française en Haïti », *La Forge,* 27 juillet 1946.

\_\_\_\_\_, « Patois créole », *Stella,* 2-18 octobre 1927.

\_\_\_\_\_, « Tu ne sais pas », *Stella,* 2-18 octobre 1927.

HYPPOLITE, Michelson Paul, *Le Devenir du créole haïtien,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1952.

\_\_\_\_\_, *La Mentalité haïtienne et le domaine du rêve,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1965.

\_\_\_\_\_, *Phonétique historique haïtienne,* Port-au-Prince, Fardin, 1978.

INNOCENT, Antoine, *Mimola, ou l'histoire d'une cassette,* 2ème éd., Port-au-Prince, V. Valcin, 1935. (lère éd., 1906).

INSTITUT DE LANGUE CRÉOLE, « Status », *Panorama,* nlle série, no. 12, mars 1956, pp. 35-38.

JACQUES, Raoul J., « L'Éducation et le développement », *Le Petit Samedi Soir,* 29 septembre - 5 octobre 1984.

JAMES, C.R.L., *The Black Jacobins,* 2d éd., New York, Vintage Books, 1963. (lère éd., 1938).

JANVIER, Louis-Joseph, *Les Constitutions d'Haïti (1801-1885),* Paris, Marpon et Flammarion, 1886.

\_\_\_\_\_, *L'Égalité des races,* Paris, Rougier, 1884.

\_\_\_\_\_, « L'Influence de la langue française sur la race noire », *Le Courrier d'Haïti,* 31 mars 1888.

\_\_\_\_\_, *La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882),* Paris, Marpon et Flammarion, 1883.

JANVIER, Louis-Joseph *et al, Les Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti,* Paris, Marpon et Flammarion, 1882.

J. B., « Le *Papaloi,* roi de sa secte », *Le Réveil,* 26 octobre 1893.

JEAN, Grévy, « La Mentalité haïtienne », *L'Éclaireur,* 16 mars 1912.

JEAN-FRANÇOIS, Sosthène, « Lettre à un ami », *Stella,* 1, 1, mars 1926.

JEAN-LOUIS, Joseph, [« Procès-verbal »], *Le Zinglin,* 16 mai 1890.

JEAN LUC (pseud. d'Yves MONTAS), *Structures économiques et lutte nationale populaire en Haïti,* Montréal, Nouvelle Optique, 1976.

JEANNOT, Emmanuel, *L'Œuvre haïtienne de conservation,* 2ème fasc, Les Cayes, Imp. Marescot, 1916.

[305]

JEANNOT, Yvan, « Vers une conception positive de la vie », *L'Assaut,* mars 1936, pp. 17-19.

JEANTY, Edner et BROWN, O. Carl, *Let's Learn Créole,* Port-au-Prince, Presse Evangélique, 1977.

JÉRÉMIE, Cadet, *L'Effort,* Port-au-Prince, Imp. de l'Abeille, 1905.

JOHNSTON, Harry, *The Negro in the New World,* London, Methuen, 1910.

JOINVILLE-GAUBAN, Pierre, *Voyage d'Outre-mer,* Bordeaux, Imp. de H. Faye fils, s.d.

JOSEPH, François, « À propos de mythologie vodou », *Haïti-Journal,* 28 octobre 1950.

« JUNIUS », « Pages de carnet », *L'Essor quotidien,* 15 décembre 1919.

KEBREAU, Frédéric, « La Flore d'Haïti et la science magique des sorciers », *Le Nouvelliste,* 20 et 21 mars 1959.

KEMP, Robert : « Haïti au Théâtre des Nations », *Le Monde* [Paris], 13 mai 1959.

KERNISAN, Clovis, *La Vérité ou la mort,* Port-au-Prince, Imp. Modèle, s.d. [1933].

KERSUZAN, François Marie, *Conférence populaire sur le vaudoux,* Port-au-Prince, Imp. H. Amblard, 1896.

LABAT, père Jean-Baptiste, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique,* 6 vols, Paris, G. Cavelier (et P.F. Giffard), 1722.

LABELLE, Micheline, [*Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030165952)*,* Montréal*,* Les Presses de l'Université de Montréal, 1978.

LACOMBE, Ludovic Morin, « Libéralisme et racisme », *Le Nouvelliste,* 31 juillet 1935.

LAFLEUR, Pierre, « Elle doit être », *L'Œil,* 23 juillet 1885.

LAFONTANT, Delorme, *Célie,* Port-au-Prince, Imp. Telhomme, 1939.

LAFONTANT, Jean Delorme, *Petit ouvrage politico-économique, Port-au-Prince,* Imp. Le Réveil, 1936.

LAFOREST, Antoine, *Croquis haïtiens,* Port-au-Prince, Imp. de l'Abeille, 1906.

LAFOREST, Antoine : voir LA FORET NOIRE.

LA FORET NOIRE (pseud. d'Antoine LAFOREST), « Le Bamboula à Pétion-Ville », *L'Opinion nationale,* 27 avril 1895.

\_\_\_\_\_, « Choses vues la nuit », *Le Patriote,* 16 novembre 1893.

LAGOJANIS, « Annonce publicitaire », *Nos Finances,* 14 décembre 1900.

[306]

LAHENS, Léon, *L'Élite intellectuelle,* Port-au-Prince, Imp. de l'Abeille, 1916.

LALEAU, Léon, « Ainsi parle un neveu », in collectif *Témoignages sur la vie et Vœuvre du Dr, Jean Price-Mars,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1956, pp. 14-16.

LAPIERRE, Alix, *Oubliés de Dieu,* Port-au-Prince, Imp. des Antilles, 1976.

LARAQUE, Maurice, « Notre courrier littéraire », *Haïti-Journal,* 13 juillet 1940.

LAROCHE, « A propos d'un extrait de Spenser St. John », *L'Œil,* 4 avril 1885.

LAROCHE, Maximilien, « L'Afrique dans la littérature haïtienne... », *Notre Librairie,* 73, janvier-mars 1984.

\_\_\_\_\_, « Panorama de la littérature créole » in *L'Haïtien,* Montréal, Éditions de Sainte-Marie, 1968, pp. 84-94.

\_\_\_\_\_, « [Portrait de l'Haïtien](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/Portrait_de_l_Haitien/Portrait_de_l_Haitien.html)», in *L'Haïtien,* Montréal, Éditions de Sainte-Marie, 1968, pp. 15-97.

LAURENT, Séjour, « En relisant les vieux journaux », *La Nouvelle Ronde,* 1, 3,1er août 1925.

LAURIERES, Jacques, « Gloses et notules », *La Nouvelle Revue,* mars 1909.

LAVAUD, A., « Flavie », *L'Œil,* 15 octobre 1881.

LECHAUD, Maurice Thomas, « Impressions vaudouesques », *L'Essor,* février 1913.

LECHAUD, Maurice Thomas : voir TLECH.

LECLERC, général Charles Victor, *Lettres,* Paris, Société de l'histoire des colonies et E. Leroux, 1937.

LECORPS, Marceau, « C.r. de Fleury Féquière, *L'Éducation haïtienne », Les Variétés,* 25 mai 1906.

LEFEVRE, Louis, *Le Clergé,* Rennes-Paris, Typographie Oberthur, 1891.

LÉGER, Jacques-Nicolas, « The Truth about Hayti », *The North American Review,* 177,1, July 1903, pp. 45-48.

\_\_\_\_\_, *Haïti, son histoire et ses détracteurs,* New York & Washington, The Neale Publishing Co., 1907.

LÉGITIME, François, *La Vérité sur le vaudou,* Port-au-Prince, l'auteur, s.d.

LEMONNIER-DELAFOSSE, Jean-Baptiste, *Seconde campagne de Saint-Domingue,* Le Havre, Imp. de Brindeau, 1846.

[307]

LÉON, Rulx, « Médecine et superstitions locales », *Le Papyrus,* 6 novembre 1935.

LE ROUGE, Gabriel, *Haïti « Social »,* Cap-haïtien, Imp. La Conscience, 1910.

LEROY, Fernand, « Le Peuple haïtien et la danse du Vaudoux », *Le Matin,* 12 avril 1916.

LE RUZIC, I., *Documents sur la mission des Frères Prêcheurs à Saint-Domingue,* Lorient, Imp. Le Baron-Roger, 1912,

LESCOUFLAIR, Arthur, « Que faire de notre créole ? », *Le Temps,* 3 décembre 1938.

LESCOUFLAIR, Georges, *Le Temps,* 12 juillet 1937.

LESPÈS, Anthony, « Couleur ou classe ? », *La Nation,* 1er août 1946.

LESPINASSE, Beauvais, *Histoire des affranchis de Saint-Domingue,* Paris, Imp. Joseph Kugelmann, 1882.

LHERISSON, Élie, « Les Démonomanes Vin-Bindingues », *La Lanterne médicale,* février 1901.

LHERISSON, Justin, *La Famille des Pitite-Caille,* 3ème éd., Port-au-Prince, Imp. des Antilles, 1963. *Q\*\** éd., 1905).

\_\_\_\_\_, « Le Marronnage et le Vaudou », *Bulletin officiel du Département de l'Instruction Publique,* 5, 8 mai 1905.

\_\_\_\_\_, « La Nouvelle Éducation », *Le Nouvelliste,* 15 novembre 1909.

LIAUTAUD, André, « Pourquoi nos générations s'ignorent », *La Nouvelle Ronde,* 1,4, 1er septembre 1925.

LA LIBERTÉ (Cap-haïtien), 2 août 1890.

LINSTANT, Simon, *Essai sur les moyens d'extirper les préjugés des Blancs,* Paris, Pagnerre, 1841.

LOFFICIAL, Frantz, *Créole /français : une fausse querelle ?,* Montréal, Collectif paroles, 1979.

LOPEZ, Geoffrin, *Considérations sur la société haïtienne de 1804 à 1866,* Port-au-Prince, Imp. du Réveil, 1867.

L'OUVERTURE, Toussaint, *Ordonnance du 4 janvier 1800 :* voir MANIGAT, J.F.Thalès.

L.T.M., « Lettre de demande en mariage », *Le Zinglin,* 28 mars 1891.

LUBIN, Maurice : voir SAINT-LOUIS, Carlos.

LUNDAHL, Mats, *Peasants and Poverty,* London, Croom Helm, 1979.

« LUX », « La Mère-patrie des Africains et de leurs descendants », *Le Matin,* 10 juillet 1919.

\_\_\_\_\_, « Sommes-nous pays de langue française ? », *Le Matin,* 24 mai 1935.

[308]

MADIOU, Thomas, *Histoire d'Haïti,* 2èmc éd., T.I, Port-au-Prince, Imp. Chenet, 1922 ; T. II, *idem,* Imp. Héraux, 1922 ; T. III, *idem,* Imp. Chéraquit, 1922. (lère éd., 1847-1848).

\_\_\_\_\_, *Histoire d'Haïti* - *années 1843-1845,* Port-au-Prince, Imp. Verrollot, 1904.

MAGLOIRE, Auguste, *Études sur le tempérament haïtien,* Port-au-Prince, Imp. du Matin, 1908.

MAGLOIRE, Clément, « L'Esprit français », *Le Matin,* 9 juillet 1907.

\_\_\_\_\_, « La Vraie Civilisation », *Le Matin, 9* octobre 1907.

MAGLOIRE, Jean, « Analphabétisme et créole », *Psyché,* 28 janvier 1938.

MAGLOIRE, Nadine, *Le Mal de vivre,* Port-au-Prince, Éditions du Verseau, 1968.

MAGLOIRE-SAINT-AUDE, Clément, *Parias,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1949.

MALENFANT, *Des colonies, particulièrement de celle de Saint-Domingue,* Paris, Audibert, 1814.

MALOUET, Pierre-Victor, *Collection de mémoires sur les colonies,* 5 vols, Paris, Baudouin, an X.

MANIGAT, J.F. Thaïes, *Conférence sur le vaudoux,* Cap-haïtien, Imp. La Conscience, 1897.

MANIGAT, Leslie F., *Ethnicité, nationalisme et politique,* New York, Connaissance d'Haïti, 1975.

MANIGAT, Max, *Haitiana 1971-1975,* Montréal, Collectif paroles, 1980.

« MANO », « Le Houngan », *Le Nouvelliste,* 25 août 1945.

MARCELIN, Emile, « Essai sur le langage créole », *La Revue indigène,* août 1927.

MARCELIN, Frédéric, *Marilisse,* Paris, Ollendorff, 1903.

\_\_\_\_\_, « Patrie », *L'Œil,* 24 juin 1882.

\_\_\_\_\_, « Quatorze juillet », *L'Œil,* 27 août 1881.

\_\_\_\_\_, *Thémistocle-EpaminondasLabasterre,* Paris, Ollendorf, 1901.

\_\_\_\_\_, *La Vengeance de Marna,* Paris, Ollendorff, 1902.

MARCELIN, Pierre, voir THOB Y-MARCELIN, Philippe.

MARS, Louis, *La Crise de possession,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1955.

MASSON, Optimus D., « Annonce », *L'Impartial,* 23 octobre 1909.

MATHELDER, Georges, « Pédagogie et bilinguisme en Haïti », *Revue de la Faculté d'ethnologie,* 28,1976.

[309]

MATHON, Alix, *La Relève de Charlemagne,* Port-au-Prince, Fardin, 1984.

MATHON, François, « Autour de la question du créole », *Haïti Journal,* 18 juin 1942.

MAX, Jehan, « Folklore ? Non, colonisation tout court », *Le Nouvelliste,* 8 et 9 octobre 1946.

MAXIMILIEN, Louis, *Le Vaudou haïtien, rite radas-canzo,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, s.d. [1945].

MAZERES, F., *De l'utilité des colonies, des causes intérieures de la perte de Saint-Domingue,* Paris, Renard, 1814.

MENNESON-RIGAUD, Odette, « Le Rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti », *Présence africaine,* 17-18, février-mai 1958, pp. 43-67.

MÉNOS, Solon ; BELLEGARDE, Dantès ; DUVAL, A. ; SYLVAIN, Georges, *Morceaux choisis [...] prose,* Port-au-Prince, Imp. de Mme F. Smith, 1904.

MERCIER, Louis, « Le 14 août 1791 », *Haïti-Journal,* 4 août 1941.

\_\_\_\_\_, « La Voie sacrée », *Le Temps,* 29 août 1936.

METRAL, Antoine, *Histoire de l'insurrection des esclaves dans le Nord de Saint-Domingue,* Paris et Genève, Scherf, 1818.

MÉTRAUX, Alfred, Le *Vaudou haïtien,* Paris, Gallimard, 1958.

MICHEL, Henri Adam, « La Crise sociale », *L'Essor quotidien,* 18 mars 1920.

MICHEL, Rose Lhérisson, *Christianisme et Vodou,* Port-au-Prince, Imp. des Antilles, 1970.

MILSCENT, Jules Solime, *L'Abeille haïtienne,* no. 6, 16 octobre 1817.

MIRVILLE, Ernest, *Sirolin, léson kréyôl pou étranjé,* Port-au-Prince, Institut de linguistique appliquée, 1977.

MONNIN, Michel, *Manès Descollines,* Port-au-Prince, Deschamps, 1985.

MONTALVO-DESPEIGNES, Jacquelin M., *Le Droit informel haïtien,* Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

MONTALVO-DESPEIGNES, Jacquelin M. : voir aussi DESPEIGNES, Jacquelin M.

MONTAS, Yves : voir JEAN LUC.

MONTILUS, Guérin, « Haïti : un cas témoin de la vivacité des religions... », in *Les Religions africaines comme, valeurs de civilisation,* Paris, Présence africaine, 1972, pp. 287-309.

[310]

MORAL, Paul, *Le Paysan haïtien,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1961.

MORAVIA, Charles, « Le Préjugé de couleur en Haïti », *La Plume,* 15 octobre 1915.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, Médéric, *Description (...) de la partie française de l'isle Saint-Domingue,* 3 vols, Paris, Société de l'histoire des colonies françaises et Larose, 1958. (lère éd., 1797).

MORIN-LACOMBE, Ludovic, *Le Rôle émancipateur de la République nègre d'Haïti,* Paris, Mazeran, s.d. [1950 ?].

MORISSEAU-LEROY, Félix, « Dans la galerie des académiciens haïtiens », *Le Nouvelliste,* 3 août 1956.

MORISSEAU-LEROY, Félix, *Ravinodyab,* Paris, L'Harmattan, 1982.

MORPEAU, Emmanuel, *Haïti au point de vue critique,* Port-au-Prince, Imp. A. Héraux, 1915.

\_\_\_\_\_, « L'Instruction publique et le culte du vaudoux », *La Plume,* 23 mai 1914.

\_\_\_\_\_, *Anthologie d'un siècle de poésie haïtienne 1817-1925,* Paris, Bossard, 1925.

MORTEL, Roger, *Mythomanie sociale en Haïti,* Port-au-Prince, Imp. du Collège Vertières, 1947.

NAU, Emile, « Littérature », *L'Union,* 16 novembre 1837.

NAU, Ignace, « Idalina », *La Revue des colonies* [Paris], juillet-septembre 1836.

NUMA, Edgar, *Clercina Destiné,* New York, French Printing, s.d. [1975].

OR-18 Mai, *Vaudou, négritude et idéologie féodale en Haïti,* Brooklyn, N.Y., Imp. Pay.o.Matic, 1980.

« OSIRIS », « Entre deux races adversaires », *L'Essor quotidien,* 1er août 1919.

[OSSIEL], *Considérations générales sur les trois classes qui peuplent les colonies françaises,* Paris, Poulet, 1814.

PAQUIN, Lyonel, *The Haitians : Class and Color Politics,* Brooklyn, N.Y., l'auteur, 1983.

PARSONS, Elsie Clews, *Folklore of the Antilles,* New York, The American Folklore Society, G.E. Stechert, 1936.

PAUL, Edmond, *Questions politico-économiques,* Paris, Meyris, 1861.

PAUL, Emmanuel C, *Culture, langue, littérature,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1954.

\_\_\_\_\_, « Les Études africaines en *\Mû>>,Haïti-Journal,* 19 septembre 1959.

[311]

\_\_\_\_\_, *Panorama du folklore haïtien,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1962.

PÉAN, Marc, *L'illusion héroïque,* Port-au-Prince, Imp. Deschamps, 1977.

PEISSON, Henry, *Port-au-Prince,* New York, Didier, 1944.

PEREZ, Jeanne, « Gouttes d'âme. La Guinée », *Le Temps,* 6 mars 1937.

PETERS, père Cari Edward, *La Croix contre l'asson,* Port-au-Prince, La Phalange, 1960.

PETIT, Émilien, *Traité sur le gouvernement des esclaves,* 2 vols, Paris, Knapen, 1774.

PHILIPPE, Jeanne, *Classes sociales et maladies mentales en Haïti,* Port-au-Prince, Presses nationales, 1975.

PIERRE, Garry K., « Alphabétisation : le démarrage n'a pas eu lieu », *Le Matin, 9* sept 1987.

PIERRE-CHARLES, Gérard, *Radiographie d'une dictature,* Montréal, Nouvelle Optique, 1973.

PIERRE-JACQUES, Charles, « La Question scolaire en Haïti », *Collectif paroles,* 8, septembre-novembre 1980.

PIERRE-LOUIS, Menan, *Code pénal annoté par...,* Port-au-Prince, Fardin, 1985.

PIQUION, René, préface à Mireille MILFORT DE ARIZA, *Le Rôle du créole dans l'enseignement primaire en Haïti,* Kingston, Jamaica, 1975.

POMMEYRAC, Alcibiade : voir AMICUS.

POMPILUS, Pradel, *La Langue française en Haïti,* Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine, 1961.

\_\_\_\_\_, *Manuel illustré d'histoire de la littérature haïtienne,* Port-au-Prince, H. Deschamps, 1961. 2ème éd., avec Raphaël Berrou, 3 vols, 1975.

PRADEL, Seymour, « Les Deux Tendances », *Haïti littéraire et sociale,* 5 mai 1912.

PRESSOIR, Catts, « Faillite ou fatalité », *Revue de la Ligue de la jeunesse haïtienne,* I, iv, 20 mai 1916.

PRESSOIR, Charles-Fernand, « Américanisation et méthode Laubach », *Haïti-Journal, 9* mai 1946.

\_\_\_\_\_, *Débats sur le créole et le folklore,* Port-au-Prince, Imp. de l'État,  
1947.

PRICE, Hannibal, [*De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*](http://classiques.uqac.ca/classiques/price_hannibal/rehabilitation_race_noire_haiti/rehabilitation_race_noire_haiti.html)*,* Port-au-Prince, Imp. J. Verrolot, 1900.

PRICE-MARS, Jean, « A propos des écoles du soir », *L'Essor quotidien,* 4 et 5 juin 1917.

[312]

\_\_\_\_\_, [*Ainsi parla l'oncle*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030151754)*,* Montréal, Leméac, 1973. (lère éd., 1928).

\_\_\_\_\_, « La Case de Damballah », *Haïti Journal,* 18 juin 1942.

\_\_\_\_\_, « De l'Esthétique dans les races », *La Nouvelle Revue,* Cap-haïtien, 1,1, septembre 1907.

\_\_\_\_\_, [*De Saint-Domingue à Haïti*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030174842)*,* Paris, Présence africaine, 1959.

« Folk-lore et patriotisme », *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie,* 23,84, janvier 1952. (lère éd., Port-au-Prince, Les Presses libres, 1951).

\_\_\_\_\_, « Folklore haïtien », *La Revue haïtienne,* 1er mars 1923.

\_\_\_\_\_, « Interview », *Rond-Point,* nouvelle série, no. 1, juillet 1962.

\_\_\_\_\_, « La Position d'Haïti et la culture française en Amérique », *Conjonction,* 62, mai 1956, pp. 5-14.

\_\_\_\_\_, « La Réforme de l'instruction primaire », *Haïti littéraire et scientifique,* 8, 5 juillet 1912, pp. 312-317, et 5 septembre 1912, pp. 432-434.

\_\_\_\_\_, « Réponse », *Comptes rendus mensuels des séances de l'Académie des sciences d'Outre-mer* [Paris], 19,3, mars-avril 1959.

\_\_\_\_\_, « Le Sentiment et le phénomène religieux chez les nègres de Saint-Domingue », *Bulletin de la Société d'histoire et de géographie d'Haïti,* no. 1, mai 1925, pp. 35-55.

\_\_\_\_\_, « Sociologie religieuse... », *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie,* 19,71, octobre 1948, pp. 1-21.

\_\_\_\_\_, « Les Survivances africaines dans la communauté haïtienne », *Études dahoméennes VI,* Dakar, Institut français d'Afrique noire, 1952.

\_\_\_\_\_, « Trois mois aux États-Unis en guerre », *Cahiers d'Haïti,* 3, octobre 1943.

\_\_\_\_\_, [*La Vocation de l'élite*](http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/vocation_de_elite/vocation_de_elite.html)*,* Port-au-Prince, Imp. Ed. Chenet, 1919.

RAMIRE, Alain (pseudo. de Max DOMINIQUE), « Pour une culture populaire haïtienne », *Frères du monde,* 43-44,1966, pp. 57-70.

RAYNAL, Guillaume Thomas, *Essai sur l'administration de Saint-Domingue,* s.l., 1785.

REY, Ulrich, « Notre Folklore », *Le Nouvelliste,* 19 mars 1951.

RIGAUD, Candelon, « Les Origines », *Le Temps* (revue), 10 mai 1939.

RIGAUD, Milo, *Jésus ou Legba ?,* Poitiers, Amis de la poésie, 1933.

\_\_\_\_\_, *La Tradition Voudoo et le voudoo haïtien,* Paris, Niclaus, 1953.

RODRIGUEZ, Manuel Tomás, *Papa Legba,* Santo Domingo, R.D., s.éd., 1961.

ROLAND, Astrel, *Le Naufrage d'une nation,* Québec, Imp. La Prairie, 1986.

[313]

ROUMAIN, Jacques, [*Gouverneurs de la rosée*](http://classiques.uqac.ca/classiques/roumain_jacques/gouverneurs_de_la_rosee/gouverneurs_de_la_rosee.html)*,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1944.

\_\_\_\_\_, « Griefs de l'homme noir », in *L'Homme de couleur,* édité par S.E. le cardinal Verdier, Paris, Pion, 1939.

\_\_\_\_\_, « Préjugé de couleur et lutte de classe », in *Comité Central du Parti Communiste Haïtien, Analyse schématique 32-34,* Port-au-Prince, V. Valcin, 1934.

\_\_\_\_\_, *La Proie et l'ombre,* in *Œuvres choisies,* Moscou, Éditions du Progrès, 1964. (lère éd., 1930).

ROUZIER, Semextan, *Dictionnaire géographique [...] d'Haïti,* Paris, Imp. Blot, 1892.

ROY, Francis-Joachim, *Les Chiens,* Paris, Laffont, 1961.

SAINT-AMAND, Edris, *Bon Dieu rit,* Paris, Domat, 1952.

SAINT-JOHN, Spenser, *Hayti or the Black Republic,* London, Smith, Elder & Co., 1884.

SAINT-LOUIS, Carlos et LUBIN, Maurice, *Panorama de la poésie haïtienne,* Port-au-Prince, Deschamps, 1950.

SAINT-LOUIS, René A., *La Présociologie haïtienne,* Montréal, Leméac, 1970.

SALNAVE, Félix Th., « L'Aventure des ondes créoles », *Haïti-Journal,* 26 juin 1952.

SALOMON JEUNE, Louis Etienne Félicité Lycius, *Une défense,* Paris, Imp. Labrone et Mortens, 1861.

SÉIDE, Marc, « Le Succès du *Canapé vert », Haïti-Journal,* 13 mai 1943.

SÉJOURNÉ, Georges, « Africains », *Le Libéral* 18 décembre 1899.

\_\_\_\_\_, « SENTINELLE », « Haïtiens, de grâce, écoutez-moi ! », *L'Opinion nationale,* 4 février 1893.

SMARTH, Lucien, « Une culture née dans la lutte », in *Haïti, briser les chaînes,* Lausanne, P.-M. Favre, 1984, p. 124-138.

SMARTH, père William, voir SMAT, Ouiliam et SMAT, Wilyam.

SMAT, Ouiliam, « Eské Légliz mandé pou-n krazé Vodou ? », *Sèl,* 6, 42, novembre 1978, pp. 3-7.

\_\_\_\_\_, « You moso nan istwa lang kreyol an Ayiti », *Sèl,* 8, 48-49, décembre 1980.

SOSIS, Howard J., *The Colonial Environement and Religion in Haiti,* Anne Arbor, Mich., University Microfilms International, 1971.

SOUFFRANT, Claude, S.J., « [Vaudou et développement chez Jean Price-Mars](http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/vodou_Jean_Price-Mars/vodou.html)», *Présence africaine,* 71,3ème trim. 1969, pp. 9-18.

[314]

SOUKAR, Michel, *Un général parle,* Port-au-Prince, Imp. Le Natal, 1987.

S.R., *Badio Popote,* Port-au-Prince, s.d.

STEIN, Robert Louis, *Léger Félicité Sonthonax,* London and Toronto, Associated University Presses, 1985.STENDHAL, *Le Rouge et le noir,* éd. Martineau, Paris, Garnier, 1957. (lèreéd., 1831).

SYLVAIN, Bénito, *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation,* Paris, L. Boyer, 1901.

SYLVAIN, Franck, *Le Serment du Bois-Caïman,* Port-au-Prince, H. Deschamps, 1979.

SYLVAIN, Georges, « A propos de lecture », *La Nouvelle Revue,* août 1908.

\_\_\_\_\_, *Cric ? Crac !,* Paris, Ateliers haïtiens, 1901.

\_\_\_\_\_, « Étude sur *De la réhabilitation [...]* de H. Price », *La Ronde,* 15 mai 1901.

\_\_\_\_\_, « Pour le grec et le latin », *La Ronde,* 1,6, 5 octobre 1898.

SYLVAIN, Georges : voir aussi MÉNOS, Solon.

SYLVAIN, Normil, « Chronique-Programme », *La Revue Indigène,* juillet 1927.

TARDIEU-DEHOUX, Charles, « Ma race », in *L'Haïtien,* Montréal, Éditions de Sainte-Marie, 1968, pp. 163-164.

TARGÈTE, Jean, *Advanced Grammar of Haitian Créole,* Port-au-Prince, Fardin, 1979.

THOBY, Perceval, « Le Roman *Lydia Bailey », L'Action,* 15 mai 1952.

THOBY-MARCELIN, Philippe, « Haiti's Writers Find the People », *Literature in the Americas,* Washington, D.C., Pan-American Union, s.d. [1950].

\_\_\_\_\_, « L'Illusion raciste », *La Nation,* 15 avril 1946.

\_\_\_\_\_, « Le Problème de la langue », *La Relève,* avril 1938.

THOBY-MARCELIN, Philippe et MARCELIN, Pierre, *Tous les hommes sont fous,* Montréal, Nouvelle Optique, 1980.

THOMAS, Yovan, *L'Intervention américaine,* Port-au-Prince, Imp. Bernard, s.d.

TLECH (pseud. de Maurice Thomas LECHAUD), « Danse créole », *Le Nouvelliste,* 23 février 1909.

\_\_\_\_\_, « Ti Léya », *La Chrysalide,* 22 décembre 1911.

TROUILLOT, Duverneau, *Esquisse ethnographique : Le Vaudoun, aperçu historique et évolution,* Port-au-Prince, Imp. Étheart, 1885.

[315]

TROUILLOT, Hénock, *Chair, sang et trahison,* Port-au-Prince, Imp. Pierre-Noël, 1947.

\_\_\_\_\_, *Introduction à une histoire du vaudou,* 2ème éd., Port-au-Prince, Fardin, 1983. (lère éd., 1970).

\_\_\_\_\_, *Les Limites du créole dans notre enseignement,* Port-au-Prince, Imp. des Antilles, 1980.

TROUILLOT, Michel-Rolph, *Les Racines historiques de l'état duvaliérien,* Port-au-Prince, Deschamps, 1986.

\_\_\_\_\_, *Ti difé boulé sou istoua Ayiti,* Brooklyn, N.Y., Lakansièl, 1977.

\_\_\_\_\_, « UN PROFESSEUR D'HISTOIRE », « L'Histoire nationale. Son enseignement », *Le Matin,* 10 juillet 1908.

\_\_\_\_\_, « UN VIEUX DÉMOCRATE » (pseud. de Léon AUDAIN), « Le Tempérament haïtien », *Le Pacificateur,* 7 août 1908.

URCIOLO, Raffaele, voir FAYO.

VALDMAN, Albert, *Basic Course in Haitian Créole,* Bloomington, Ind., Indiana University, 1970.

VALDMAN, Albert, (éd.), *Créole et enseignement primaire en Haïti,* Bloomington, Ind., Indiana University, 1980.

VASTEY, Pompée Valentin, Baron de, *Réflexions politiques sur les noirs et sur les blancs,* Cap-Henry, Pierre Roux, 1817.

\_\_\_\_\_, *Réflexions politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Hayti,* Sans-Souci, Imp. Royale, 1817.

\_\_\_\_\_, *Réflexions sur une lettre de Mazères...,* Cap-Henry, P. Roux, mars 1816, an 13ème.

VAVAL, Duraciné, *Histoire de la littérature haïtienne,* Port-au-Prince, Imp. A. Héraux, 1933.

V.D.C., ancien avocat et colon à Saint-Domingue, *Examen de l'esclavage en général et particulièrement [.*.*.] dans les colonies françaises de l'Amérique, 2* vols, Paris, Desenne et Maradan, an XI, 1802

VERGER, Pierre, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun...,* Dakar, IFAN, 1957.

VERNET, E. Louis., *Tonton Georges et le fils de l'Oncle Sam,* Port-au-Prince, Imp. V. Valcin, 1939.

VERNET, Pierre, « L'Alphabétisation en créole », *Espace créole,* 4, 1979-1980.

\_\_\_\_\_, « La Réforme éducative en Haïti », *Études créoles,* VII, 1-2, 1984, pp. 142 -163.

VERSCHUEREN, père Joseph, *La République d'Haïti,* Wetteren, Scaldis et Paris, Lethielleux, 3 vols et un supplément, 1948.

[316]

VIARD, J. Ducis, « La Dernière étape », *Le Soir,* 1900.

\_\_\_\_\_, « Études sur l'histoire de la littérature haïtienne », *L'Œil,* 12 novembre 1884

VICTOR, René, *Essai de sociologie et de psychologie haïtienne,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1937.

\_\_\_\_\_, « Le Racisme », *Le Matin,* 4 mai 1934.

VIDAL Y SAURA, Fulgencio, *Haiti, primer estado negro,* Madrid, Javier Morata, 1953.

VIEUX, Thoby, « Les Dieux sont morts », *L'Essor,* 3, 6, août 1916.

VILAIRE, Jean-Joseph, « Notre créole », *4 Causeries,* Port-au-Prince, Imp. Adventiste, 1974.

VILMENAY, Thomas A., *« Le Joug,* par Annie Desroy », *L'Autre cloche,* 25 mai 1934.

\_\_\_\_\_, « Une poignée de vérités », *Le Matin,* 15 septembre 1923.

VINCENT, Sténio, *Efforts et résultats,* Port-au-Prince, Imp. de l'État, 1938.

\_\_\_\_\_, *La République d'Haïti telle qu'elle est,* Bruxelles, Soc. Anon. Belge d'Imprimerie, 1910.

WERLEIGH, Christian, « Nécessité d'une mystique », *Le Temps,* 6 janvier 1934.

WILLIAM, Jonathas, *Le Bouc émissaire,* Port-au-Prince, Imp. N. Telhomme, 1931.

WIMPFFEN, Alexandre-Stanislas de, *Voyage à Saint-Domingue pendant les années 1789,1789 et 1790,* 2 vols, Paris, Cocheris, an V, 1797. « XYZ », « Haïtianophobie », *La Revue Express,* 22 décembre 1892.

[317]

**Haïti : couleurs, croyances, créole.**

INDEX DES NOMS CITÉS

[Retour à la table des matières](#tdm)

A. M., 278

Acaau, 91

Alaux, G. d', 59

Albert, A., 143

Alexis, J.-S., 178, 195, 286

Alexis, N., 35

Alexis, S., 94

Ambroise, F., 47, 111, 155

Amicus, 33

Anglade, G., 286

Antoine, J. C, 289(n)

Apollinaire, 62

Archer, M.-T., 231

Archin-Lay, L., 54, 63

Ardouin, B., 17, 21, 120, 127

Ardouin, C, 120

Ardouin, (frères), 122

Ascanio (pseud. de H. Chauvet), 250

Ataturk, K., 51

Aubin, L., 59

Audain, L., 31, 36, 39, 73, 85, 152, 158, 170, 240, 245

Audain, J. J., 249

Auguste, N., 63

Baguidy, J., 50, 80, 90, 215

Baker, D., 33

Baker, P., 203

Balaguer, J., 168

Balandier, G., 12

Barros, J., 20

Bastien, R., 143, 144

Beaubrun, T. — voir « Languichatte »

Beaulieu, C, 232

Bébel-Gisler, D., 130

Bélizaire, O., 219

Bellegarde, D., 44, 58, 65, 69, 189, 190, 193, 195, 211, 237, 246, 252, 254

Bellegarde, M., 246

Bellegarde, W., 44

Bellegarde-Smith, P., 286(n)

Benjamin, R., 197

Béranger, (sén.), 58

Bercy, B., 19, 30, 41

Bergeaud, B., 83

Bernard, R. C, 73

Berrou, 244

Bien-Aimé, M., 117

Bijoux, L., 166, 179

Bird, M., 60

Bismarck, 29

Bissainthe, M., 237, 244

« Blanc Pays », 96

Bobo, R., 40

Boisrond-Tonnerre, 17,20

Bolivar, S., 23

Bonaparte, 9, 54, 55, 207

Bonnet, G.-J., 126

Bomo, C, 25, 143

Boukman, 120, 143, 145

Bourand, P., 163

[318]

Bourgeois, J.-B., 179

Bouzon, J., 110, 143

Bowler, A., 85, 86, 253

Boyer, J.-P., 33, 78, 80, 142

Breton, A., 62

Bréville, P., 155

Brierre, J., 33

Brouard, C, 45, 48, 49, 66, 193

Brown, O. C, 231

Brueys d'Aigalliers, G. F., 202

Brutus, E., 62, 219, 220, 221

Buir-Reynaud,F.,278,281

Cagnet, 123

Calixte, C, 267

Canal, B., 142, 267

Cantave, P., 240

Caperton, 64

Capoix, (gén.), 126

Caradeux, (marquis de), 24

Carrié, A. V., 222

Carrié, T., 262

Carteau, F., 104

Casséus, M., 97, 276

Castin, D., 137

Castonnet des Fosses, H., 29

Catalogne, G. de, 23

Cauvin, R., 288

« Céléon », 168

Césaire, A., 29, 211

Chambon, 101

Chanlatte, J., 208, 231

Charlemagne, 175

Charles X, 28, 56

Charles XII, 60

Charles, J.-C, 285

Charles-Pierre, D., 267

Charlevoix, 103

Charlier, É., 66, 86, 87

Charmant, A., 36, 83

Charmant, R., 43

Chauvet, H., — voir Ascanio

Chauvet, M., 67, 278, 286

Chenet, E., 249

Chenet, G., 34

Chenet, J., 192

Chenet, J.-B., 15, 24, 252

Chevallier, A., 96, 146, 189

Chevry, A., 67

Cinéas, J.-B., 49, 82, 164, 171, 278

Clitandre, P., 277

Coachy, L. G., 147

Cochinat, J.-B., 266

Cochinat, V., 59

Coicou, M., 241, 249

Colimon, M.-T., 225

Colombel, 21, 22

Comhaire, J., 99

Comhaire-Sylvain, S., 204, 231

Constant, G., 95

Corne, C, 203

Corneille, 260

« Cornelio », 158

Corvington, S., 98

Coulanges, E. D., 220

Courteline, 269

Coustelin, 28

Craige, J. H., 168

Dalencour, F., 37, 130, 142, 143, 156, 190, 195, 210, 240

Dalmas, A., 121

Darfour, F., 33

Darondel, L., 68

Dartigue, M., 62

Dash, J.M., 11

David, O., 205

Defay, L., 277

[319]

Defly, E., 217

Déjean, Y., 220, 231, 234, 286

Déjoie, L., 145

Delmas, R., 276

Delorme, D., 24, 57, 156, 170, 174, 176, 179, 193, 210, 253, 254

Denis, L., 35, 45, 84, 85, 193, 194, 195, 226

Depestre, É., 152

Depestre, R., 50, 51, 91, 130, 156, 195, 211, 286

Dérance, L., 124

Derose, R., 130, 1156

Descartes, R., 232

Descourtilz, M. É., 103, 106, 123, 124, 126

Désir, D., 117

Desmangles, L. G., 107(n), 108(n)

Deslandes, J., 76

Despeignes, J., 41

Desquiron, L., 116

Desroy, A., 39

Dessalines, 19, 51, 77, 78, 86, 121, 124, 126, 143

Devieux, J., 47

Dévot, J., 251

Dhormoys, P., 59

Di Telia, T., 11

Dissy, J., 66, 68, 76, 262 — Voir aussi Doret, F.

Dominique, J., 286

Dominque, M. — voir Ramire, A.

Doret, F., 66, 68, 76, 154, 159, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 259, 262 — voir Dissy, J.

Dorsainvil, J. C, 113, 157, 163, 165, 167, 168, 176, 195, 216

Dorsinville, É., 42

Dorsinville, H., 39

Dorsinville, L., 164

Dorsinville, R., 34, 61, 87, 98, 286

Douyon, C, 128

Douyon, E., 243, 244

Drouin de Bercy, 119

Ducœurjoly, S. J., 208

Dufresne, G. T., 37

Dumervé, C, 228

Dumesle, H., 123

Duplessis, F., 240, 242

Duplessis, L., 56

Durand, O., 160, 167, 249

Duvalier, F., 11, 33, 35, 41, 45, 51, 52, 62, 65, 67, 79, 81, 84, 85, 89, 95, 97, 98, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 193, 194, 195, 196, 226, 286

Duvalier, J.-C, 79, 197, 226, 227, 238

Duvalier, les, 97, 143, 212

« Eddah », 145,158

Edouard, E., 22, 56, 77, 84

Efiron, É., 218

Élie, J., 187

Élie, L., 134, 146

Estimé, D., 51, 86, 98, 142

Ethéart, L., 276

Etienne, F., 265 — voir aussi Franketienne

Fabius, A., 61, 62

Faine, J., 201

Fanfant, E., 277

Faubert, S., 25

Fayo (pseud. de R. Urciolo), 249

Félix, D., 129

Féquière, F., 127, 218, 221

Férère, M., 221

[320]

Ferdinand, J.f 153

Fermier, F., 264

Fignolé, D., 145

Firmin, A., 23, 25, 35, 36, 38, 70, 78, 219, 221

Flaubert, 269

Fleischmann, U., 11, 237

Foisset, (Rév. père), 161, 189

Fouchard, J., 58, 106, 130, 208, 256

Fouché, F., 244

Franketienne, 234, 260, 273 — voir aussi Etienne, F.

Frédérique, V., 90

Funck-Brentano, 175

G. J., 61

Gaillard, R., 48, 49, 66, 187, 256

Garcia, M., 286

Gardy, A.J., 211

Garvey, M., 22

Gaspard, M., 154

Gaultier, J. de, 257

Geffrard, 133, 134, 135,142

Georges-Jacob, K., 82

Gilbert, 92

Girault, C., 11

Girod de Chantrans, J., 102, 103, 207, 239

Gisler, A., 104

Goodman, M. F., 206(n)

Gouraige, G., 61, 63, 199, 244

Granier de Cassagnac, 59

Grellier, R., 27, 83, 93, 106

Gressier de la Jalousière, 120

Grimard, L., 55, 146, 189

« Griots » (les), 45, 46, 51, 75, 82, 183-195, 226

Guéry, F., 60

Guilbaud, T., 22, 243

Hall, L.D. 47

Hall, R. A., 11,231

Hector, D., 253

Heine, H., 26

Henri-Christophe, 27, 77, 78, 102, 124, 126, 127, 208, 209, 214

Hérard, H., 211

Héraux, A., 136

Hermary-Vieille, C, 168

Heurtelou, D., 90, 93

Heurtelou, E., 93, 110

Hibbert, F., 57, 79, 244, 264, 270, 278

Holly, A., 51

Holly, E., 230

Holly, J. T., 23

Honorât, J.J., 286

Honorât, L., 259, 286

Hudicourt, M., 142

Hugo, V., 59, 167

Hunt, A. N., 23, 26

Hurbon, L., 130, 147, 196, 238

Hyacinthe, 123

Hyppolite, D., 256, 258

Hyppolite, M. P., 22, 164, 203, 205, 235, 257

Inginac, 20

Innocent, A., 47, 134, 219, 276

Innocent, V., 166

J. B., 154

Jacob, K. G., 193

Jacques, R. J., 226

Jadotte, H., 244

James, C. L. R., 11

Janvier, L.-J., 18, 21, 28, 36, 55, 59, 67, 68, 70, 77, 124, 170, 175, 253, 254, 266

Jean, G., 74

Jean-François, J., 79

Jean-François, S., 156

Jean-Louis, J., 268

Jean Luc (pseud. d'Y. Montas), 52, 92

Jeannot, E., 155

Jeannot, Y., 66, 73

Jean-Paix, L. — voir « Liccu »

Jeanty, E., 231

Jérémie, C, 27, 70, 86

Jeune, S., 83, 84

Johnson, A., 63, 255

Joinville-Gauban, 120, 123, 159

Joseph, F., 154

Jumelle, C., 145

« Junius », 250

Kemp, R., 191

Kerbeau, F., 117

Kernisan, C, 81

Kersuzan, (Mgr), 151

Labat, (père), 101, 105

Labelle, M., 78(n), 88

Lafleur, P., 21

La Fontaine, 248, 249, 273

Lafontant, D., 169, 212, 235

Laforest, A., 56, 144, 157, 160, 264

Laforest, C, 144

Laforest, E., 255

Lahens, L., 214

Laine, L., 197

Laleau, L., 48, 64

« Languichatte » (pseud. de T. Beau-brun), 266

Lapierre, A., 164

Laraque, M., 39,40

Laroche, 141

[321]

Laroche, M., 40, 49, 244, 281

La Selve, E., 59

Laubach, F., 226, 231, 233

Laurent, S., 221, 222

Laurières, J., 245

Lavaud, A., 37

Leblanc, 121

Lechaud, T. 42, 94, 162, 171 — Voir aussi « Tlech ».

Leclerc, 54,207

Lecorps, M., 59

Lefèvre, L, 110

Léger, G.-N., 187

Léger, J.-N., 170

Légitime, F., 31, 142

Lemonnier-Delafosse, J.-B., 122

Léon, R., 117, 153

Le Rouge, G., 159, 162

Le Roy, F., 174

LeRusicL, 110

Lescot, É., 86, 186

Lescouflair, A., 225, 258

Lescouflair, G., 65

Lespès, A., 82

Lespinasse, B,, 20

Lhérisson, É., 165

Lhérisson, J., 68, 88, 128, 129, 277

Lhérisson-Michel, R., 131

Liautaud, A., 61, 129, 191

« Liccu » (pseud. de L. Jean-Paix), 145

Linstant, S., 30

Lofficial, F., 216, 228, 239, 246, 286

Lopez, G., 21

Louis XVe, 54, 101

Louis XIV, 101

Löderer, R. A., 168

Lubin, M., 48, 276

Lundhal, M., 11

[322]

« Lux », 22, 256

Madame de Sévigné, 253

Madiou, T., 79, 80, 123, 126

Magloire, A., 35, 43, 69, 254, 256, 262

Magloire, C, 56, 69

Magloire, J., 256

Magloire, N., 97, 217, 246

Magloire-Saint-Aude, C, 193, 277

Makandal, F., 119, 128, 145

Malenfant, 122, 123

Malouet, 103

Manigat, J. F. T., 125, 137, 154, 159, 168, 174

Manigat, L, 87, 90, 95, 195

Manigat, M., 237

« Mano », 146

Marcelin, É., 245

Marcelin, F., 55, 57, 86, 87, 157, 180, 181, 242, 261

Marcelin, (frères), 26, 156

Mars, L., 166

Masson, O. D., 267

Mathelier, G., 219

Mathon, A., 94

Mathon, F., 226

Mauléar-Monton, 249

Max, J., 191

Maximilien, L, 107(n), 127, 129

Mazères, F., 123, 134

McConnell, O., 226, 231, 233

Meignan, V., 59

Mendès-France, 58

Menesson-Rigaud, O., 129

Ménos, S., 47, 128

Mercier, L., 46, 67

Métrai, A., 103, 123

Métraux, A., 11, 107(n)

Michel, H. A., 73, 96

Michelet, 253

MilfortdeAriza, M., 228

Milscent, J. S., 136, 162, 163

Mirville, E., 231

Modigliani, 62

Molière, 237, 269

Monnin, M., 161

Montalvo-Despeignes, J., 52, 89, 97, 98

Montas, M., 286

Montilus, G., 186

Moral, P., 11

Morand, P., 59

Moravia, C, 24, 26, 91

Moreau de Saint-Méry, 38, 88, 106,159, 206, 239, 240, 241, 242, 245, 248

Morin-Lacombe, L., 23, 51

Morisseau-Leroy, F., 34, 191, 244, 259, 260, 273, 286

Morisset, P. H., 137

Morpeau, E., 86, 156, 166

Morpeau, L., 243

Mortel, R., 40

Napoléon m, 29

Nau, É., 263

Nau, L, 274, 275

Nicholls. D., 11, 78(n)

Numa, E., 276

Numa, N., 244

Olivier, É., 286

OR-18 Mai (groupe), 156

Orlano, M., 146

« Osiris », 74

Ossiel, 103

[323]

Paquin, L., 145, 286(n)

Pascal, 121

Paul, E., 218

Paul, E. C, 33, 106, 108, 203

Péan, M., 143, 163

Peisson, H., 247

Pelle, J., 133, 176, 186

Perez, J., 48

Peters, C. E., 133

Pétion, 21, 23, 127, 142, 214, 220

Petit, E., 101

Petit, O., 221, 259

Philippe, J., 161

Pierre, A., 79

Pierre, G., 227

Pierre, S., 35

Pierre-Charles, G., 146

Pierre-Jacques, C, 215

Pierre-Louis, M., 138

Pierre-Louis, P., 137

Pierrot, J.-L., 79

Piquion, R., 195, 228

Platon, 99

Pommeyrac, A., 33

Pompilus, P., 244, 262, 263, 274, 281, 285

Pradel, S., 75, 76

Pressoir, C, 46, 67, 151

Pressoir, C.-F., 204, 205, 231, 233, 259

Price, H., 20, 70, 81, 82, 87, 128, 129, 167, 169, 170, 175, 189, 266

Price-Mars, J., 34, 36, 45, 46, 47, 49, 51, 58, 64, 67, 74, 75, 76, 97, 102, 105, 124, 125, 129, 138, 152, 165, 173, 175, 183-195, 205, 224, 225, 257, 258, 259, 268, 281

Prière, P. N., 123

Rabelais, 269

Racine, 260

Raimond, 121

Ramire, A. (pseud. de M. Dominique), 179

Raynal, G. T., 104

Retz, G. de, 176

Rey, U., 185, 194

Riche, J.-B., 142, 143

Rigaud, 77, 83

Rigaud, C, 202

Rigaud, M., 42, 113, 143

Roberts, K., 169

Rochambeau, 24, 76, 122

Rodrîguez, M. T., 248

Roland, A., 73, 81, 97, 142

Rosenberg, A., 194

Roumain, J., 15, 24, 41, 46, 91, 92, 178, 188, 195, 268, 276, 280, 281, 283

Roumer, É., 46, 202

Rouzier, S., 240

Roy, F.-J., 282

S. R., 275

Saget, N., 142

Saint Rémy, J., 221

Saint-Amand, E., 268

Saint-Louis, C, 48

Saint-Louis, R. A., 35, 85

Salnave, F., 238

Salomon, 86, 87

Salomon, J., 141

Sam, 35

Saura, F. V., 247

Savain, P., 281

Schœlcher, 30

[324]

Seabrook, W. B., 65

Séide, M., 26

Séjourné, G., 35

Sélasié, H., 51

« Sentinelle », 27

Simon, A., 80, 85

Sixto, M., 285(n)

Smarth, (père L.), 141

Smarth, W. — voir O. Smat

Smat, O., 177, 220(n)

Somoza, A., 51

Sontonax, L. F., 121, 122, 207

Sosis, M. J., 106(n)

Souffrant, (père C), 178

Soukar, M., 95

Soulouque, F., 83, 84, 85, 110, 141,142, 143

Spencer St. John, (Sir), 29, 45, 168, 247

Stein, R. L., 122

Stendhal, 207

Sylvain, B., 33

Sylvain, F., 179

Sylvain, G., 56, 168, 249, 251, 252, 253, 254

Sylvain, N., 252

Tardieu-Dehoux, C, 276

Targète, J., 231

Tellier, J., 123

Texier, C, 59

Thoby, P., 169

Thoby-Marcelin, P. 46, 80, 216, 259, 279

Thomas, Y., 255

« Tlech », 42, 94 — voir aussi Lechaud,

T. Toussaint-L'Ouverture, 19, 54, 55, 76, 77, 83, 123, 124, 125, 126, 143

Trouillot, D., 139, 170, 173

Trouillot, H., 98, 126, 166, 195, 229

Trouillot, M.-R., 51, 54, 83, 89, 189, 204, 260, 286

Trujillo, 142

« Un professeur d'histoire », 60

Urciolo, R., — voir Fayo

V. D. C, 102, 104

Valdman, A, 11,231

Valentin, P., 27, 102 — voir aussi baron de Vastey

Vastey, (baron de), 27, 30, 31, 102

Vaval, D., 167, 244, 248, 260

Verger, P., 109

Vernet, E. L., 224, 279

Vernet, P., 230

Verschueren, J., 192

Viard, J. D., 263

Victor, R., 39, 51, 69

Vieux, T., 170

Vilaire, E., 85

Vilaire, J.J., 205, 206, 247

Villiers, G. de, 168

Vilmenay, T., 38, 39, 40

Vincent, S., 25, 35, 71, 135, 137, 171

Volney, 30

Voltaire, 60, 237

Wentworth, F. A., 262

Werleigh, C, 218

William, J., 176

Williams, A. S., 256

Wimpffen, (baron de), 101

« XYZ », 30

[325]

*Au catalogue  
des Éditions du CIDIHCA*

Corten, André : [*Port-au-sucre*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/corten_andre/port_au_sucre/port_au_sucre.html)(essai).

Corten, André : [*L'État faible. Haïti-République Dominicaine*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/corten_andre/Etat_faible/Etat_faible.html)(essai).

Craan, André : *Un héritage à sauvegarder. Toxicologie et développement en Haïti* (essai).

Crosley, Réginald : *Immanences* (poésie).

DeWind, Josh & Kinley, David : *Aide à la migration* (essai).

Diedrich, Bernard : *Trujillo. La mort du dictateur* (essai ; en coédition avec Henri Deschamps, Port-au-Prince).

Dominique, Max : *L'Arme de la critique littéraire. Littérature et idéologie en Haïti* (essais).

Dorsinville, Max : *Solidarités. Tiers-Monde et littérature comparée* (essais).

Dorsinville, Roger : *Accords perdus* (roman).

Dorsinville, Roger : *Toussaint Louverture. La Vocation de la liberté* (réédition de l'essai historique paru chez Julliard en 1965).

Dorsinville, Roger : *Les Vévés du Créateur* (roman ; en co-édition avec Henri Deschamps, Port-au-Prince).

En collaboration : *Littérature et société en Haïti* (essais).

Groupe de recherche et d'appui au milieu rural (GRAMIR) : *Implantation et impact des organisations non-gouvernementales* (essai ; en co-édition avec Société Haïtiano-Suisse d'Édition et Éditions ARUNGA, Genève).

Icart, Jean-Claude : *Négriers d'eux-mêmes* (essai sur les *boat-people* haïtiens en Floride).

Labelle, Micheline : [*Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030165952)(essai ; en coédition avec les Presses de l’Université de Montréal).

Laraque, Franck : *Défi à la pauvreté* (essai).

Moïse, Claude : *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti,* t. 1 (essai).

Péan, Stanley : *La Plage des songes et autres récits d'exil* (nouvelles).

Rouzier, Philippe : *En deux ans comme en deux siècles* (essai ; en coédition avec Henri Deschamps, Port-au-Prince).

Shaw, Marian : *Land of Hunchbacks* (novel).

[326]

Voltaire, Frantz (sous la direction de) : *Pouvoir noir en Haïti* (dossier ; édition revue et augmentée de l'ouvrage *Trente ans de pouvoir noir et Haïti,* Collectif Paroles, 1977).

A paraître :

Bonnet, Edmond : *Souvenirs historiques de Guy Joseph Bonnet* (mémoires).

Moïse, Claude : *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti,* t. 2 (essai).

Toussaint-L'Ouverture : [*Mémoires du général Toussaint-L'Ouverture*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Louverture_Toussaint/Memoires_general_Toussaint/Memoires.html)*.*

Fin du texte

1. Nos frères haïtiens qui sont à l'avant-garde de notre race, nous ont déjà donné une réputation et une renommée aussi impérissable que l'histoire du monde. (Sauf indication contraire, les traductions sont de moi). [↑](#footnote-ref-1)
2. Jean-Baptiste, marquis de Caradeux et Donatien, vicomte de Rochambeau, respectivement colon et chef militaire français, restèrent tristement célèbres par les atrocités qu'ils commirent à Saint-Domingue. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ce que les Haïtiens ont réalisé est un argument plus convainquant pour démontrer les capacités intellectuelles des noirs que les arguments qui ont été avancés ou qui pourront jamais l'être par ceux qui prétendent croire à la doctrine de leur infériorité. [↑](#footnote-ref-3)
4. La diffamation, le sarcasme et le silence : quand se décidera-t-on à enseigner aux lycéens de France — et d'ailleurs — que c'est aux mains des Haïtiens que l'armée de Napoléon subit sa première défaite, après avoir perdu à peu près quarante mille hommes ? [↑](#footnote-ref-4)
5. La graine de l'émancipation des Noirs fut d'abord plantée dans l'île de Saint-Domingue, où elle germina et d'où elle ne pourra manquer d'étendre ses racines à travers tout l'archipel des Antilles. Il est peu probable qu'elle ne s'étende qu'aux seules îles de l'hémisphère occidental une fois que le commerce d'Haïti aura traversé l'Atlantique sur des navires haïtiens et établi des communications avec la terre natale de la race noire. [↑](#footnote-ref-5)
6. Je sais ce que c'est que l'homme noir, et j'affirme sans la moindre hésitation qu'il est incapable d'exercer l'art de gouverner. [↑](#footnote-ref-6)
7. Pratiquement tous les ouvrages étrangers sur Haïti traitent la question. Les travaux de David Nicholls *(Front Dessalines to Duvalier,* 1979) et de Micheline Labelle *(*[*Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030165952)*,* 1978) me semblent particulièrement utiles. [↑](#footnote-ref-7)
8. Sac en paille porté en bandoulière. [↑](#footnote-ref-8)
9. Différents auteurs adoptent les graphies « vaudou », « vaudoux », « vodoo », « voodoo », « vodùn », etc. [↑](#footnote-ref-9)
10. Howard J. Sosis, *The Colonial Environement and Religion in Haiti,* 1971, fait le point sur ce que nous savons du vodou avant le XDCème siècle, et apporte quelques documents d'archives inédits. [↑](#footnote-ref-10)
11. Les meilleures études d'ensemble restent celles de Louis Maximilien : *Le Vaudou haïtien, rite radas-canzo,* s.d. [1945], et *Le Vaudou haïtien,* d'Alfred Métraux (1958). La thèse de Leslie G. Desmangles, *God in Haitian Vodoun* (1975), fait le point sur les rapports entre le vodou et les religions dahoméennes d'une part, entre le vodou et le catholicisme de l'autre. [↑](#footnote-ref-11)
12. Une fois libres, les paysans haïtiens élaborèrent cependant des formes d'expression artistique ou artisanale où l'on a retrouvé des influences africaines. Voir Leslie G. Desmangles, *God in Haitian Vodoun,* 1975, pp. 24-25). [↑](#footnote-ref-12)
13. L'Haïtien qui occupe ou qui brigue des fonctions électives [...] cultivera l'amitié des principaux houngans de sa circonscription, contribuera à l'entretien de leur hounfors, commandera des cérémonies et, de surcroît, ira à la messe tous les dimanches. Il se rendra vulnérable au chantage que ses «amis» pourront exercer sur lui, mais c'est le prix qu'il devra payer pour s'assurer le soutien des houngans et leur influence sur l'électorat... [↑](#footnote-ref-13)
14. Le vodou n'y participa pas ouvertement; aucun houngan ne s'insurgea contre les envahisseurs, aucun mouvement messianique ne s'organisa pour prêcher le salut du pays et de ses habitants. Les houngans se contentèrent de vendre des amulettes aux fidèles comme protection contre les balles. En 1915, le vodou n'était plus ce qu'il avait été en 1791. [↑](#footnote-ref-14)
15. Chacun d'eux avait son bureau politique composé de houngans et de mambos [...] son conseil de voyants, de médiums et d'illuminés vodouisants... [↑](#footnote-ref-15)
16. Mais il semble que sans la sorcellerie, sans les nombreuses messes noires et les sacrifices humains auxquels le gouvernement eut recours, Duvalier ne serait pas resté au pouvoir quatorze ans. [↑](#footnote-ref-16)
17. La vérité est que ni le vodou ni le cannibalisme n'existent plus en Haïti. [↑](#footnote-ref-17)
18. Si l'Église commande à ses fidèles de se joindre à ceux d'autres religions, c'est parce qu'elle reconnaît ne pas avoir le monopole du message du Christ, et que les valeurs chrétiennes existent dans d'autres religions aussi, et même en dehors de toute religion. Bien que l'Église catholique en Haïti ne distingue pas entre chrétiens et vodouisants pour ce qui est des activités sociales, on ne peut prétendre qu'elle ait jamais cru pouvoir accepter quoi que ce soit du Vodou comme le proclame le Concile. [↑](#footnote-ref-18)
19. [Bien des Haïtiens [...] voudraient vous faire croire que précisément, le vodou c'est la clef qui permettra de résoudre nos problèmes. D'autres Haïtiens éduqués, qui déclarent être les seuls capables de changer la situation chez nous [...] écrivent : *«*Le Vodou ! Voilà le poison ! » [↑](#footnote-ref-19)
20. Les esclaves se jouèrent des colons. Ils leur prirent leur langue, la délayèrent dans une foule de langues africaines, et élaborèrent le créole. [↑](#footnote-ref-20)
21. Quoique les contes traditionnels québécois débutent souvent, tout comme les ceux d'Haïti, par la formule : « Cric ? » « Crac ! », ce qui semblerait indiquer une commune origine française. [↑](#footnote-ref-21)
22. Dans *A Comparative Study of Créole French Dialects* (1964), Morris F. Goodman résume et commente les différentes théories sur l'origine du créole, ou plutôt des créoles à base française (pp. 104-140). Aucune de ces théories ne lui semble entièrement satisfaisante, et le problème reste, selon lui, à résoudre. [↑](#footnote-ref-22)
23. Il n'y a pas de fumée sans feu. [↑](#footnote-ref-23)
24. Pour plus de détails sur la question, on consultera le numéro de décembre 1980 de la revue *Sèl* et, tout particulièrement, l'article de Wilyam Smat « You moso nan istwa lang kreyôl an Ayiti » (« Aperçus sur l'histoire de la langue créole en Haïti »). [↑](#footnote-ref-24)
25. Sur la réforme de l'enseignement, voir Pierre Vernet, « La Réforme éducative en Haïti », *Etudes créoles,* VII, 1-2, 1984, pp. 142-163. [↑](#footnote-ref-25)
26. Je cite l'édition de Paris, 1958 et, plus précisément, les pages 80-83 du tome premier. [↑](#footnote-ref-26)
27. On remarquera incidemment les « flots de cheveux » de la femme aimée : dans l'esthétique haïtienne la longueur et le soyeux de la chevelure féminine restent particulièrement appréciés. [↑](#footnote-ref-27)
28. Le peuple s'est fabriqué un jargon, appelé créole, impossible à comprendre, où sur un tronc africain se greffent des mots français, espagnols et même anglais. [↑](#footnote-ref-28)
29. La contribution de chercheurs étrangers à l'étude de l'« oraliture » haïtienne est d'ailleurs importante. Parmi les pionniers, signalons John Bigelow, *The Wit and Wisdom of the Haytians* (New York, 1877) et Elsie Clews Parsons, *Folklore of the Antilles* (New York, 1936). [↑](#footnote-ref-29)
30. Chez Lagojannis, ce qu'on appelle des bibelots, c'est des petites lampes : ça éclaire comme des chandelles ! Il y en a d'électriques, disons-le : c'est la lune !... Il y en a en verre, qu'on appelle « Bohême-doré », il y en a de grands, de petits, de moyens ; ils viennent de Russie, d'Italie, d'Allemagne, des États-Unis, de tous les pays étrangers ! Y trouverez-vous ce qu'on appelle des joujoux ? Mais oui, cela va de soi !... Il y a de grands chevaux, des moutons, des chiens, des chèvres, des chats, et tout cela marche et parle ; il y a même une vache en train de donner à téter à son petit veau ! Et la dynamite des Boers, ça flambe !

    Et puis, il y a des chapeaux de toutes les couleurs pour les femmes, les hommes et les enfants ! Ils sont en solde chez Lago ! C'est plein de belles choses ; comme je ne peux pas me les rappeler toutes, allez voir de vos propres yeux : vous en resterez bouche bée ; tout cela est d'une élégance qui se passe de commentaires ! [↑](#footnote-ref-30)
31. Il s'agissait simplement d'utiliser des mots et des expressions de la langue maternelle, ainsi que le français parlé en Haïti, pour représenter de manière vraiment authentique les sentiments et les habitudes de pensée propres aux Haïtiens, mais de les utiliser de façon à ce que le contexte les rende tout naturellement compréhensibles. [↑](#footnote-ref-31)
32. Il n'existe que je sache aucune étude sur l'« anglicisation » récente du créole parlé par les émigrés aux États-Unis et rapporté en Haïti. L'humoriste Maurice Sixto, dans un disque intitulé *Youn lot lang* en donne une série d'exemples savoureux. [↑](#footnote-ref-32)
33. Notons, à titre d'exemples, Jacques C. Antoine, Jean Price-Mars and Haiti (1981), Lyonel Paquin, The Haitians : Class and Color Politics (1983) et Patrick Bellegarde-Smith, In the Shadow of Power s : Dantès Bellegarde in Haitian Social Thought (1985). [↑](#footnote-ref-33)