|  |
| --- |
| Maximilien LAROCHE [1937-2017]  Professeur retraité de littérature haïtienne et antillaise à l'Université Laval de Québec. Docteur Honoris Causa de l'Université McMaster en Ontario.  (1997)  BIZANGO.  Essai de mythologie haïtienne.  **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.

Une édition numérique réalisée avec le concours de Wendy PIERRE, bénévole, étudiant en philosophie à l’Université de Paris 8.

[Page web](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_PIERRE_Wendy.html). Courriel: Wendy PIERRE : [pierrwendy@yahoo.fr](mailto:pierrwendy@yahoo.fr)

Maximilien Laroche

**BIZANGO. Essai de mythologie haïtienne**

Québec : GRELCA, (Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe), 1997, 158 pp. Collection : “Essais”, no 14. Département des littératures, Université Laval.

L’auteur nous a accordé le 19 août 2016 son autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.

Boite_aux_lettres_clair Courriel : Maximilien Laroche : [maximilien.laroche@sympatico.ca](mailto:maximilien.laroche@sympatico.ca)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 29 août 2019 à Chicoutimi, Québec.

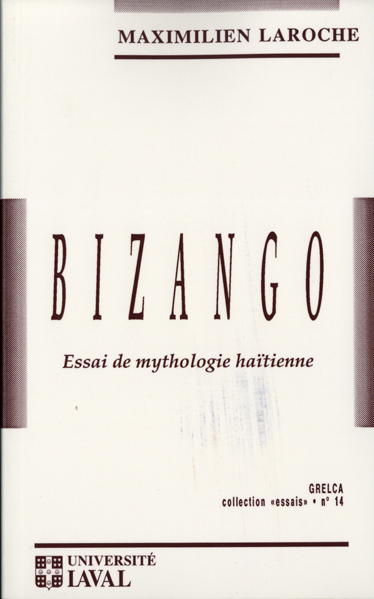
fait_sur_mac

Maximilien LAROCHE

Professeur retraité de littérature haïtienne et antillaise à l'Université Laval de Québec.  
Docteur Honoris Causa de l'Université McMaster en Ontario.

**BIZANGO.**

***Essai de mythologie haïtienne.***



Québec : GRELCA, (Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe), 1997, 158 pp. Collection : “Essais”, no 14. Département des littératures, Université Laval.

Merci aux universitaires bénévoles  
regroupés en association sous le nom de:

**Réseau des jeunes bénévoles  
des Classiques des sciences sociales  
en Haïti**.

Un organisme communautaire œuvrant à la diffusion en libre accès du patrimoine intellectuel haïtien, animé par *Rency Inson Michel* et *Anderson Layann Pierre*.

Page Facebook :

<https://www.facebook.com/Réseau-des-jeunes-bénévoles-des-Classiques-de-sc-soc-en-Haïti-990201527728211/?fref=ts>



Courriels :

Rency Inson Michel : [rencyinson@gmail.com](mailto:rencyinson@gmail.com)

Anderson Laymann Pierre : [andersonpierre59@gmail.com](mailto:andersonpierre59@gmail.com)

Ci-contre : la photo de Rency Inson MICHEL.

|  |
| --- |
| Un grand merci à [**Ricarson DORCÉ**](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Dorce_ricarson/auteur_photo/dorce_ricarson_photo.html), directeur de la collection “[***Études haïtiennes***](http://classiques.uqac.ca/contemporains/etudes_haitiennes/etudes_haitiennes_index.html)”, pour nous avoir prêté son exemplaire de ce livre afin que nous puissions en produire une édition numérique en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.  jean-marie tremblay, C.Q.,  sociologue, fondateur  Les Classiques des sciences sociales,  Rency_2016_med29 août 2019. |

|  |
| --- |
| [ASBC_logo_50](http://www.scienceetbiencommun.org/)Ce texte est diffusé *en partenariat* avec [*l’Association science et bien commun*](http://scienceetbiencommun.org/), présidée par Madame Florence Piron, professeure à l’Université Laval, et [l’Université d’État d’Haïti](http://www.ueh.edu.ht/).  Merci à l’Association d’avoir permis la diffusion de ce livre dans Les Classiques des sciences sociales, grâce à la création de la collection : “*Études haïtiennes*”.  Jean-Marie Tremblay, C.Q.,  Sociologue, professeur associé, [UQAC](http://www.uqac.ca/)  fondateur et p.-d.g, [Les Classiques des sciences sociales](http://classiques.uqac.ca/)  29 août 2019. |

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

Quatrième de couverture

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

De tous les personnages de la mythologie haïtienne : zonbi, zòbòp, chanpwèl, tètsankò ou ladyablès, bizango est le plus redoutable. Pourtant, contre lui, l'imagination populaire a su trouver une parade.

Professeur de littérature à l'Université Laval, Maximilien Laroche a fait paraître plusieurs ouvrages dont *L'Avènement de la littérature haïtienne, La Découverte de l'Amérique par les Américains, La Double Scène de la représentation, Sémiologie des apparences, Hier : analphabètes, aujourd'hui : autodidactes, demain : lettrés.*

GRELCA collection « essais » • n° 14



**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.

[157]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

Table des matières

[PRÉFACE](#Bizango_preface) [7]

*Mythologies : premières, secondes... toujours nouvelles.* [9]

[MANIÈRES DE TABLE](#Bizango_pt_1) [19]

[*Nourritures terrestres, nourritures célestes, nourritures d'esthètes*](#Bizango_pt_1_a) [21]

[*Décollage*](#Bizango_pt_1_b) [40]

[MANIÈRES DE LIT](#Bizango_pt_2) [47]

[*Érotique et politique*](#Bizango_pt_2_a) [49]

[*On n'est pas Haïtien si on n'est pas dessalinien*](#Bizango_pt_2_b) [67]

[158]

[MANIÈRES DE DIRE](#Bizango_pt_3) [79]

[*Icônes*](#Bizango_pt_3_a) [81]

[*Bizango, le caméléon volant*](#Bizango_pt_3_b) [84]

[POSTFACE](#Bizango_postface) [108]

[*L'Amérique : Nouvelle-Europe ou Nouveau-Monde ?*](#Bizango_postface_a)[109]

[*Mythologies américaines : le retour au temps originel*](#Bizango_postface_b) [111]

[*Mythe et Utopie*](#Bizango_postface_c) [120]

[*Cacotopie, Calotopie, eutopie, utopie*](#Bizango_postface_d) [128]

[NOTES](#Bizango_notes) [135]

*Notes bibliographiques* [137]

[ANNEXE](#Bizango_annexe) [141]

[*Ewotik ak politik*](#Bizango_annexe_a) [143]

[6]

|  |  |
| --- | --- |
| Mise en forme et correction du texte : | Marthe Larouche Département des littératures |
| Mise en page : | Stanley Péan |
| Graphisme : | France Couture Service des ressources pédagogiques de l'Université Laval |
| Impression : | Les Ateliers graphiques Marc Veilleux Inc. |
| Édition : | Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe (GRELCA)  Département des littératures Université Laval Sainte-Foy, Québec CANADA - G1K 7P4 |

Cet ouvrage a été publié grâce à l'appui du Département des littératures.

Copyright GRELCA 1997

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Dépôt légal, 3e trimestre 1997

Bibliothèque nationale du Canada

Bibliothèque nationale du Québec

ISBN 2-9802405-6-7

[7]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

PRÉFACE

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

[8]

[9]

MYTHOLOGIES :

PREMIÈRES, SECONDES...  
TOUJOURS NOUVELLES

Nous parlons de notre sexualité comme nous le faisons de ce que nous mangeons. Ainsi, nous dit Jean Pouillon, les manières de tables sont aussi les manières de lit. Le plus grand fantasme de l'être humain, semble-t-il, serait celui d'être mangé par son semblable. Voilà pourquoi notre manière de parler est la clé de notre culture. Car si le fantasme de la dévoration cannibalique est universel, c'est par notre façon d'en parler, de l'apprivoiser, de le ritualiser, de l'exorciser que nous nous définissons culturellement [[1]](#footnote-1).

Or comment parlons-nous, en Haïti ? Wi pa monte mòn. Rien n'est sûr donc, puisque la parole n'est pas certaine. Elle l'est d'autant moins que notre langue maternelle commence à peine à être codifiée.

L'un des portraits les plus représentatifs du mangeur haïtien, nous le retrouvons dans la description d'une réception, scène que nos écrivains semblent particulièrement priser puisque, de Justin Lhérisson à Frankétienne, nous la retrouvons sans cesse dans leurs récits.

[10]

Observons le personnage de Frère Tuyélampe, dans *La famille des Pitite-Caille.* C'est un mangeur solitaire, un dévoreur, autrement dit un prédateur. En créole haïtien, on parlerait de pilleur (pipi yaya !). Sans doute est-il prévoyant, doté même d'un certain sens de la solidarité, assez étroite et égoïste tout de même puisque s'il pense à d'autres il s'agit des membres absents de sa famille. En empochant, tout en s'empiffrant, il rapportera une part pour ceux qui sont restés à la maison mais ce faisant il n'est pas un commensal pour les autres invités. Il serait plutôt un rival car il n'est pas le mangeur convivial qui partage un repas avec les autres. Il rafle tout ce qu'il peut. Et à cette fin, nous dit Lhérisson, il a eu la précaution de doubler ses poches de toile cirée. C'était là une technique avancée, au début de ce siècle. Aujourd'hui qu'il a peut-être chez lui un réfrigérateur (et qui sait un congélateur ?), qu'il a sûrement sa voiture à la porte, il serait en mesure d'emporter toute la table.

Pas étonnant que le vocabulaire de ce mangeur devenu coucheur soit marqué par la violence. Ainsi, en créole haïtien, « manje », c'est à la fois bâfrer, tuer et faire l'amour. Un critique ironiste s'est demandé si les poètes haïtiens qui évoquent souvent un amour plus comestible qu'éthéré n'étaient pas plus intéressés à ce sentiment comme plat tonique qu'à son expression platonique.

Une esthétique de la manducation, qui ferait changer d'orientation au sentiment amoureux et [11] passer de la dévoration gloutonne à la dégustation gastronomique, requerrait donc une sorte d'auto-éducation conduisant à une mise en scène, à une représentation esthétique des manières de table et de lit, à la constitution finalement d'un discours traduisant une normalisation du langage. Ce qui serait aussi une convivialisation des mœurs.

Mythes

Tout mythe attend sans cesse d'être renarré. Étant toujours à reprendre, il demeure provisoire. Ogoun chez Soyinka, le même et un autre chez Roussan Camille ; semblable et différent en Afrique et en Amérique. Sans cesse voyageant. Reprenant partout la même course. Nous obligeant sans cesse à reprendre son histoire.

Sa route est sinueuse comme la vie. Imprévisible et surprenante comme elle. Sa route : la vie, elle-même. Car c'est de voyager en groupe qui crée et recrée la famille. La vie crée la famille et non l'inverse. Alors nous devons recréer sans cesse nos familles pour nous maintenir en vie.

Car de physique à intellectuelle, de biologique à esthétique, notre vie est frayage. Nous sommes toujours en train de frayer, de nous reconstituer en refaisant nos familles, en les élargissant jusqu'aux limites de la planète.

La fraie ! état primal ! La grande masse mouvante, grouillante du carnaval aquatique [12] originel. La mythologie vodoun a bien raison de croire que sous les eaux, anba dlo, là seulement peut-on, si on est déjà né, aller quérir la vie nouvelle : fortune, invincibilité, immortalité. Ezili, nennenn O ! W’a prale nan dlo ? Ki kote w ap kite m ? Qui l'eut dit, qu'en un coin de terre chacun puisse sans cesse recommencer l'univers ?

Anganman

Le mythe est un récit où un personnage figure la collectivité. Ne dit-on pas : mythe d'Oedipe, de Prométhée, de l'androgyne... Ces personnages et les récits où ils s'incarnent subissent des variations au cours du temps. Les mythes et mythologies sont donc premiers, seconds… successifs. Et la mythologie haïtienne suit l'africaine, par exemple, dans une Histoire des mythes et des mythologies.

Les mythes voyagent avec les Hommes. Et comme eux, ils se métissent. Le phénix est-il grec de naissance ou ne serait-il pas plutôt chinois d'origine ? Double, au sens de compagnon du dragon, en Chine, il devient le double, au sens de substitut du serpent en Haïti. Le phénix de Christophe est un double de la pintade de Dessalines, dont celle de Duvalier n'est qu'un avatar, et dont le « kok kalite » lavalassien est un substitut mais supérieur. L'oiseau aux trois plumages, cher au vodouisant, s'est glissé entretemps entre ces visions de la volatile [13] totémique pour nous faire trouver dans la diaprure de son plumage tantôt les signes de sa ruse tantôt ceux de son courage, ceux au fond de sa mort et renaissance incessantes dans le combat lui-même incessant de la collectivité qu'il figure.

Bizango renvoie, par antiphrase, comme l'ombre à la lumière, à cette figure sans cesse changeante de la mythologie de la renaissance en Haïti. À la face redoutable, obscure et mystérieuse du réel historique et quotidien, s'oppose une autre figuration du réel : celle du désir, du rêve, de l'espérance. Et alors, Ogoun, Mètres Èzili, Simbi, toutes les déesses, tous les dieux lumineux, triomphants surgissent. Aux êtres de la nuit s'opposent ceux du jour ; aux figures aquatiques, celles de l'air ou de la terre ; aux êtres volants, ceux qui rampent. La nuit nous cache les mille feux, les mille couleurs du jour. L'Histoire est un mensonge au regard de nos utopies.

Il est un pays d'Afrique où le caméléon est roi, du moins mythologiquement, c'est le Malawi. Partout ailleurs on trouve des contes, récits et légendes qui mettent en scène le caméléon comme émissaire de Dieu. Mais au Malawi, le caméléon est la figure-clé de la mythologie au point qu'un poète, Jack Mapenge, en a fait non seulement la figure de Dieu lui-même mais également celle de l'artiste.

« Ukaipa nkhope, dzima nyime » dit un proverbe nyanga du Malawi. Ce que Steve Chimonbo traduit par « Si ton visage déplaît, [14] apprends à chanter ». Conseil que n'aurait pas désapprouvé Freud qui parle de sublimation chez l'artiste. Mais ici il ne pas simplement d'opérer une transmutation de ses émotions en actions mais de stratégie de séduction. Si tu ne peux arriver à tes fins par l'image alors passe par le chant. C'est le conseil que donne le rossignol au caméléon qui lui demandait comment s'attirer les faveurs du public. Bientôt, nous dit la légende, la forêt n'eut plus d'oreille que pour le chant du caméléon qui sut si bien chanter et danser le « bangwe » qu'il a sauvé les animaux d'un dangereux python qui dévoraient tous les agneaux et les chèvres sur son passage. Il l'endormit à mort avec son chant. Et peut-être même que le python devait s'endormir avec le sourire [[2]](#footnote-2).

On peut supposer que la force du caméléon ne réside pas dans sa seule capacité de chanter mais aussi dans son pouvoir de changer d'habit, de couleurs et d'image. Sa capacité de se métamorphoser sous nos yeux en un autre.

À ce titre, le caméléon est un Legba qui s'ouvre à lui-même toutes les barrières, qui peut sauver notre vie et la sienne, non seulement en changeant d'espace mais aussi de temps.

Un critique, Brian McHale, a trouvé une image tout-à-fait actuelle pour décrire le passage du Modernisme au postmodernisme. Nous sommes tous, pense-t-il, à une croisée de chemins et au changement des feux de circulation. Certains traversent ou pas la rue [[3]](#footnote-3). Feux de circulation ou barrières ? Traverser la rue : en [15] ligne droite, de biais, vite ou lentement ? Et puis pour certains, les feux de circulation fonctionnent automatiquement. Mais pour d'autres, il y a toujours un garde-barrière, un agent de circulation, visible ou non, et c'est à lui qu'ils adressent leurs prières avant de traverser le carrefour.

Mythologies divergentes donc, et non plus en filiation. Tout comme certains liraient le roman du Colonel Chabert comme une histoire de zombi. Autre pays, autre mythologie. Autre Histoire, nouvelle figure mythologique aussi. En traversant l'Atlantique, Ogoun s'est métissé. Et si pour Soyinka, il est devenu l'esprit de l'électricité et de l'atome, pour Roussan Camille, il s'est changé en marin, voyageur et nomade, en libérateur comme Bolivar, Dessalines ou Toussaint.

Les temps changent. Les enjeux aussi. En 1933, Milo Rigaud s'interrogeait : « Jésus ou Legba ? » En 1997, il faudrait plutôt se demander s'il faut croire au garde-barrière traditionnel du jeu politique ou aux feux de signalisation automatiques de la globalisation économique.

Les jeux mêmes changent. En 1906, Boutenègre, personnage de *La Famille des Pitite-Caille,* au terme d'une longue tirade, déclarait : « La politique, c'est ine jouète... » et il admettait : « ... et dans toutt jouète, gagnin gain, gagnin pète. » Mais le jeu est devenu si rude que les combattants ne peuvent plus se battre en [16] solitaires. Boutenègre, on s'en souvient, réclamait fièrement pour les mâles haïtiens d'être les seuls maîtres du champ politique : « ...dans les affè polutiques, in homme né doit jamais fourrer sa femme. » Or les choses ont bien changé depuis. Robert Mal val, dans son livre, *L'Année de toutes les duperies,* fait de sa femme, son égérie et n'hésite pas à lui attribuer la moitié au moins de son mérite. Duvalier, déjà, faisait adorer sa femme et son fils. Mais comme il massacrait sans pitié les femmes et les enfants des autres, il montrait par là que sa solidarité familiale ne dépassait pas le cadre étroit de sa famille restreinte. Ce qui semble toujours manquer, c'est le sens de la famille élargie, dans le domaine politique. Et c'est pourquoi le rapport nouveau, dans la représentation publique, de l'homme politique et de sa femme, avec sa famille en somme, est promesse d'une vision renouvelée et élargie du champ du politique.

En 1946, le peuple tout entier pouvait chanter à son président : « Estimé, Papa, woule m de bò ». Les rapports entre le chef de l'état et son peuple pouvaient encore s'assimiler à un jeu. Estimé ne venait-il pas de remporter une double victoire au profit de la nation ? Il avait, à l'intérieur, réussi, semble-t-il, à amadouer les militaires et, à l'extérieur, il venait de payer la dette, les cinq millions. Mais, un demi-siècle plus tard, qu'en est-il des rapports du chef de la nation avec celle-ci ?

[17]

Le chansonnier Théophie Zo Salnave, jadis affirmait qu'on devenait anganman contre son gré, invinciblement attiré par une force d'attraction irrésistible :

Lo w ap mache fè atansyon

Pase ou se yon atraksyon

Kote ou rale nèg kou leman

Ki fè yo tounen anganman

Aujourd'hui, s'il veut « trouver l'imagerie dans laquelle envelopper son expérience, refléter sa conception du monde et de la vie, sa foi, son espérance, sa confiance en l'homme, en une grande justice, et l'explication qu'il trouve aux forces antagonistes du progrès », l'anganman haïtien doit se parer des couleurs inédites du merveilleux.

Gloses

« Wi pa monte mòn ». Affirme un dicton. À ce compte les hommes sont de beaux parleurs. Seul Dieu est faiseur. Un autre dicton le confirme d'ailleurs : « Kreyon Bondye pa gen efas ». L'homme ne sait que parler. Dieu seul fait, c'est-à-dire écrit, fixe ce qui ne s'efface pas. La parole humaine, versatible, ambiguë et peu fiable s'oppose donc à l'écriture divine invariable et fixe. De la part d'un peuple qu'on croit enfermé dans l'oralité, voilà une étonnante consécration [18] du symbolisme de l'écriture perçue comme manifestation de la volonté et du pouvoir divins.

Mais sur l'homme et son comportement, le constat n'en demeure pas moins affligeant. À table, on ne partage pas le repas ; au lit, on ne partage pas le pouvoir et au parloir, on ne partage pas le crachoir. On ne partage pas le sens des mots. Oui ne signifiant pas en effet ce qu'il serait censé vouloir dire.

On comprend qu'en de telles circonstances l'homme soit porté au camouflage pour nous leurrer sur sa vérité.

Mais le plus grave, à moins que ce ne soit ce qui serait consolant, c'est que nous ne sommes même pas toujours vraiment dupes. Nous sommes souvent des dupes consentants. Le lecteur n'est-il pas un hypocrite, à en croire Baudelaire ? Parce que sans doute il lui plaît que l'illusionniste le tienne sous son charme. Le lecteur et son double, l'écrivain, à eux deux, mènerait en somme une quadruple et même vie ?

En 1946, le peuple disait à Estimé : « Papa, woule m de bò ». Rodrigue. Milien, dans *Katoz fevrye,* imaginant une amoureuse qui s'adresse à son bien-aimé, lui fait dire : « Pète-moi, j'aime ça ! »

[19]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

MANIÈRES  
DE TABLE

« Plimen poul la men pinga 1 kriye »

Dessalines

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

[20]

[21]

NOURRITURES TERRESTRES,  
NOURRITURES CÉLESTES,  
NOURRITURES D'ESTHÈTES

« Il avait l'impression que s'ouvrait devant lui le chemin de la nourriture inconnue à laquelle il aspirait si ardemment. »

Franz Kafka, *La Métamorphose.*

Ce titre ne vous dira peut-être pas grand'chose. Alors pour tenter de vous éclairer sur mon propos à venir, je vais lui ajouter un sous-titre : « Mémoires, Souvenirs, Biographies : autour du livre de Robert Malval, *L'année de toutes les duperies.* Si cela n'était, pour plusieurs sans doute, guère plus éclairant, je pourrais commencer par vous renseigner sur les raisons de mon propos.

Rencontrant, l'autre jour, deux amis : Rodney Saint-Éloi et Roller Saint-Pierre, sitôt que nous nous sommes vus, nous avons illico, sans même prendre le temps d'aller nous asseoir, entrepris de causer sur le sujet dont aucun Haïtien ne s'arrête de parler : Haïti. Et c'est ainsi que nous avons abordé le sujet de l'heure : le succès du [22] livre de Robert Malval, l'actuel best-seller de l'édition haïtienne.

Mon propos se situe donc dans le prolongement de cette conversation. Mais à cela s'ajoute une raison plus profonde, que je n'ai d'ailleurs découverte qu'après avoir proposé de parler aujourd'hui de ce livre. Cette raison, à dire vrai, je n'en ai pris connaissance qu'en feuilletant, hier soir, quelques livres de Mémoires et de Souvenirs, notamment le premier tome de *L'Autobiographie des écrivains d'Haïti* publiée par Christophe Charles. [[4]](#footnote-4)

Voici ce que dit Lucien Montas qui est cité sur la quatrième de couverture : « Je déplorais déjà, il y a de cela, deux ou trois années, dans un essai sur l'œuvre de Richard Wright, une carence, dans notre littérature, d'œuvre autobiographique du genre de *Black Boy.* Nous manquent en effet, de ces autobiographies déchirantes qui viendraient jeter comme une sonde dans la mentalité si bizarre que contribue à créer notre milieu, curieux à plus d'un titre. De pareils ouvrages auraient le mérite d'apporter des éléments nouveaux et utiles à la connaissance de l'homme Haïtien et aideraient à nous rappeler que nous sommes « des hommes nés en des conditions historiques déterminées, ayant ramassé dans leurs âmes, comme tous les autres groupements humains, un complexe psychologique qui donne à la communauté haïtienne sa physionomie spécifique » complétant ainsi la révolution entreprise depuis 30 ans sur le plan scientifique [23] pour l'élimination de notre bovarysme rétrograde et l'éclosion d'une véritable littérature nationale.

De ce côté-là il y aurait pour nos jeunes romanciers une voie d'approche du réel, un moyen d'accès au cœur même de la situation dramatique de l'individu haïtien et la possibilité de prospections extrêmement intéressantes et fructueuses.

Une direction parmi encore d'autres.

Une tentative de faire fructifier le champ romanesque haïtien qui se caractérise par sa pauvreté. »

Bien sûr, j'avais le pressentiment de cette raison. J'avais lu, au moment des primaires états-uniennes, un compte-rendu étonnant de l'autobiographie du général Colin Powell. Alors que tout le monde se demandait si le premier général noir à devenir le chef du Pentagone allait solliciter l'investiture comme candidat républicain à la présidence des États-Unis, l'auteur de l'article proposait une réponse surprenante. À ceux qui croyaient que le général allait répondre à l'invitation de tous ceux qui le pressaient de se déclarer, et ses chances paraissaient vraiment bonnes, l'analyste du livre de Powell prévenait ses supporters qu'ils ne devraient pas s'attendre à ce que le général se laissât conduire par l'enthousiasme. De son origine jamaïcaine, Powell, disait-il, avait tiré la leçon qu'il fallait partout et toujours agir avec une extrême prudence. Ce qui traduit en langage haïtien aurait [24] pu se résumer par la formule bien connue chez nous : « mache sou pinga pou w-pa pile si ou te konnen ».

Ainsi, me disais-je, sans connaître l'opinion de Lucien Montas, on pourrait en apprendre beaucoup des Mémoires et Souvenirs publiés par des Haïtiens illustres. D'autant plus que la tradition de publier des Mémoires remonte au début de notre Histoire. En fait le premier livre de littérature haïtienne devrait être celui des Mémoires que Toussaint Louverture rédigea dans le cachot du Fort de Joux où l'avait jeté Napoléon Bonaparte. Tous les Haïtiens devraient lire ce Testament du premier père de la nation. On sait que par la suite d'autres combattants de la guerre de l'Indépendance : Boisrond-Tonnerre, Inginac, le baron de Vastey ont rédigé des Mémoires que l'historien Saint-Rémy a eu la bonne idée de rééditer. Et cette tradition s'est maintenue jusqu'à François Duvalier qui n'a même pas voulu attendre d'être mort pour que paraissent ses *Mémoires d'un Leader du Tiers-Monde.*

Mais à l'égard de tous ces mémoires d'hommes politiques, je ne pouvais m'empêcher d'éprouver la plus grande suspicion alors même que leurs auteurs auraient été des anges à côté de Papa Dok. Justin Lhérisson a décrit l'emprise de la politique sur la vie haïtienne.

« La politique ! mais on ne s'occupe que de ça ; on met et on voit ça dans tout et partout ; on ne respire que ça ; on ne vit que de ça et ça est tout. Comme les animaux de la Fable, si nous [25] n'en mourrons pas tous, tous nous en sommes frappés » [[5]](#footnote-5).

À cause de cette emprise totale de la politique sur la vie haïtienne, l'homme qui passe pour fort, très fort, l'homme fort par excellence, donc l'homme politique, c'est celui, toujours selon Lhérisson, qui essentiellement met dans son discours du vague et du mystère : « ... avec un air de penseur, (il) n'ouvre la bouche que pour n'en laisser choir que des oh !... et des ah !... ou qui grâce à un maniement habile de (son) cure-dent, — ingénieuse soupape de sûreté, — ne lâche par petits jets intermittents, que des phrases-formules ne pouvant en rien (le) compromettre » [[6]](#footnote-6).

Avec une telle attitude, inutile, me disais-je, d'espérer des confidences ingénues, des aveux spontanés ou un sincère épanchement. En Haïti, plus que partout ailleurs, les historiens, surtout quand ce sont des hommes politiques qui racontent l'histoire de leur vie, sont passés maîtres dans l'art de réduire le passé au silence, « of silencing the past ».

Je n'attendais donc rien de particulier du livre de Robert Malval, tout au plus de vérifier cette élégance de style dont plus d'un le félicitait. J'ai été surpris d'y trouver une absence de cette langue de bois à laquelle nous avons été habitués depuis quelque temps, et je dirais même une certaine fraîcheur de ton qui résulte sans doute de la modération de l'auteur qui ne démasque, après tout, pas tant que cela les dupeurs dont ils nous [26] parle. Car s'il décrit leurs palinodies, leurs faux-fuyants et finalement leur manque de convictions profondes, il ne va pas jusqu'à lever le voile sur les raisons souterraines, sous-jacentes, qui font de leurs déclarations et comportements un jeu de dupes. Après avoir lu *L'année de toutes les duperies,* on peut dire que si, dans certains cas, ce qu'on y lit n'a rien pour nous surprendre, compte tenu de l'horreur des crimes bien connus de certains, dans d'autres cas, la conduite ou les propos de tel ou tel personnage-vedette qui avaient pu nous laisser perplexes reçoit, sous la plume de Robert Malval, un éclairage plausible. Peut-être aurait-on pu espérer que les arrière-plans internationaux et particulièrement états-uniens de la crise haïtienne soient davantage éclairés. Mais le mérite du livre de Malval est de situer d'un point de vue haïtien, et même strictement port-au-princien, sa relation des événements. Il n'est pas mauvais que l'on nous rappelle que nous sommes les premiers artisans de nos malheurs. Ainsi cesserons-nous de voir partout la main de la CIA et surtout nous arrêterons-nous de paresseusement craindre le grand Satan en nous disant qu'on ne peut rien contre. Comme l'enseigne Roland Giguère, « la main du bourreau finit toujours car pourrir ». En fait, même le président des Etats-Unis ne savait pas comment dénouer l'imbroglio haïtien. Il a fallu cette Providence d'un besoin de victoire sur le plan international pour faire envoyer les marines à Port-au-Prince. Bondye bon, certes ! [27] Mais il n'est pas mauvais de lui donner un coup de main. Et Robert Malval le souligne en rappelant certaines initiatives dynamiques qu'il a suggérées mais que l'on n'osa même pas envisager, semble-t-il.

C'est pourquoi ce qui a finalement retenu mon attention dans ce livre, c'est un détail peut-être insignifiant ou sans trop grande importance, à première vue, et dont je pouvais me demander moi-même s'il n'était pas frivole de le retenir : la place du repas, des invitations à dîner, dans la stratégie politique de l'auteur de *L'année de toutes les duperies.* Je dois dire, et on me l'a fait remarquer, que la stratégie de l'invitation à dîner est tout-à-fait normale pour les hommes politiques comme pour les hommes d'affaires. Cela nous vaut même, en Amérique du nord, d'avoir, à midi, cette catégorie spéciale de repas dénommés « dîners d'hommes d'affaires ». Et d'avoir entendu, tout récemment, que la grande stratégie de Bill Clinton, pour forcer le premier ministre Netanyahou à traiter avec Yasser Arafat, a été de les forcer à déjeuner en tête-à-tête, a achevé de rehausser à mes yeux la stratégie des pourparlers autour d'un plat. Et puis il faut reconnaître que laisser à un adversaire passer sa rage sur un gigot plutôt que sur nous est un moyen plus astucieux, et tout compte fait, moins coûteux que n'importe quelle forme d'affrontement. Malval en cite d'ailleurs un exemple amusant. Un parlementaire frustré de n'avoir pu se faire payer autrement ses services, c'est-à-dire [28] son vote, se défoulera, à la table de Malval, avec sa fourchette et ses dents.

Il est vrai, et l'auteur de *L'année de toutes duperies,* le confesse : bien manger et bien boire sont des activités bénies de Dieu. En tout cas même ses premiers serviteurs, les prêtres, et au plus haut échelon, savent comment réconforter et l'esprit et le corps. Il raconte ainsi comment au cours d'une visite au Vatican, il eut l'occasion de faire une prière dans la chapelle privée d'un haut dignitaire ecclésiastique. Et, nous dit-il, « je sortis de cette rencontre, ragaillardi par tant de beautés morales et par un petit verre de liqueur dont les prélats ont si souvent le secret ».

On comprendra aisément que c'est à l'occasion de dîners avec des hommes politiques de tous bords, et en particulier avec des diplomates accrédités au pays, que le premier ministre Malval pouvait s'informer ou informer, traiter avec des adversaires ou des alliés, amadouer ou appâter celui-ci et tout simplement garder le contact avec les uns et les autres, lui qui pratiquement voyait l'exercice de son pouvoir s'arrêter aux limites de son domicile privé.

Après avoir pensé que cette politique de salon et de salle à manger était simplement une affaire de gens de bonne compagnie disposant d'une table suffisamment bien garnie pour assouvir les appétits de ces éternels affamés ou aloufas que sont nos politiciens, je me suis mis à penser que cette politique qui était la seule possible dans les circonstances valait finalement mieux que la [29] politique du « chen manje chen » qui prévaut toujours chez nous.

Nourritures terrestres  
et nourritures célestes.

Haïti est une société de la faim. C'est le sociologue Claude Souffrant qui le dit dans son ouvrage, « *Sociologie prospective d'Haïti »*. Il précise d'ailleurs : « la culture haïtienne est faite dans une condition de rareté. Comment la rareté économique, condition de base de cette société, laisserait-elle intact le domaine culturel ? La rareté d'écoles réserve l'enseignement à 30% de privilégiés... La faible diffusion de l'énergie électrique, en interdisant à plusieurs régions le cinéma, la télévision, l'ouverture visuelle sur le monde, confine à la terre, à la terre natale, l'imaginaire du peuple, son merveilleux, sa féerie... La culture du pays est, pour une large part, culture de ses 80% de paysans analphabètes.

« Il y a, pour parler comme Merleau-Ponty, une manière de manger qui dérive de la situation du paysan, de la pénurie alimentaire dont il est victime. Cette manière de manger, de produire, de vivre, constitue très proprement une culture delà faim. Culture qui n'est qu'un moment de l'Être haïtien. Le moment de la sous-commation » [[7]](#footnote-7)

Relisant ces propos de Claude Souffrant, je me suis souvenu des premières pages de [*Compère général Soleil*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Alexis_Jacques_Stephen/Compere_General_Soleil/Compere_General_Soleil.html)*,* de Jacques Alexis, qui sont une [30] évocation hallucinante de la course désespérée d'un homme affamé, traqué par une meute de policiers.

« Hilarion était foutre dehors ! Poussé par la faim, le grand goût, comme une bête, Hilarion était dehors ! Gens de bien, gens « comme il faut », bons chrétiens qui mangez cinq fois par jour, fermez bien vos portes : il y a un homme qui a grand goût, fermez, vous dis-je, mettez le cadenas, un homme qui a grand goût, une bête est dehors...

Dans la cour, de masure en masure, la même saloperie, la même odeur crue, la même cochonnerie. Hilarion sur la pointe des pieds danse, la danse de la faim et de la fièvre, la danse du crime avec son pas de silence, la danse de la peur de la prudence. Il court, il danse, il fait des entrechats, des petits chicas, il court, il danse...

Hilarion court toujours, la faim maintenant retrouvée est dans son ventre, plaie brûlante, lancinante. Il court toujours, mais il est sorti de son anesthésie... Il a les yeux clairs, les mâchoires serrées, il parle tout seul, il rit, il va...

Hilarion court toujours, décidé, il parle et rit tout seul, « comme c'est amusant !... » Oui, la bamboche, les putains saoules, les jeunes gens de famille, les dollars, les chulos, le rhum-soda, les marines, le jazz, les bouzins espagnoles, les sexes, les vomissures, les grouillades, la bière « Présidente Especial ! » Oui, la bamboche, oui, la misère, oui la faim ! Ah ! Ah ! laissez-moi [31] rire, rire avec leur jazz, rire avec ma faim, mon grand goût qui me déchire le ventre.

Maintenant, Hilarion a le cœur tranquille, comme s'il avait de la grenade sur le cœur, comme on dit chez nous, de la grenade bien sucrée. Hilarion marche dans Port-au-Prince aux rues comme des veines charriant le sang royal du devant-jour qui pointe. C'est interminablement long, une nuit d'hiver tropical ! » [[8]](#footnote-8)

Image symbolique, s'il en est de la situation de l'Haïtien tenaillé par la faim et matraqué par des dictateurs. J'y ai vu une illustration par le romancier de l'analyse du sociologue et j'ai commencé à réfléchir à la symbolique de la nourriture en Haïti.

Nourriture terrestre, nourriture céleste : l'homme haïtien voit la guerre comme une dévoration, l'acte de manger quelqu'un. Ne dit-on pas couramment : « Li manje li » pour signifier que le pouvoir politique, le plus souvent, a éliminé un de ses adversaires ?

Mais qu'est-ce que le culte du vodoun sinon une constante célébration de l'acte de manger ? Manje-lwa, manje-marasa, charit. Pour avoir la paix du corps ou de l'esprit, les Haïtiens offrent à manger aux esprits. Une cérémonie vodoun est un rite sacrificiel où l'on offre un animal aux lwas. Cela peut se prolonger ou se compléter par les aumônes, les offrandes que l'on dépose aux carrefours des rues ou qu'on distribue aux pauvres sur les parvis des églises. La Saint-Jacques, à La-Plaine-du-nord, est le cadre de ces [32] offrandes faites simultanément à Ogoun et au saint catholique, Saint Jacques le Majeur.

Il est frappant, à ce propos, de constater que si à la messe catholique, c'est Dieu qui nous reçoit à sa table, à la cérémonie vodouesque, ce sont les hommes qui reçoivent les esprits. Et c'est pourquoi les *charit,* ces dons que l'on fait aux mendiants sur les parvis des églises, en dehors donc du lieu saint mais en un lieu mitoyen entre le sacré et le profane, sont un exemple intéressant de syncrétisme. Non seulement fait-on offrande au lwa vodouesque, Ogoun, par exemple, mais au saint catholique, Jacques-le-Majeur, le Saint Jacques de Compostelle des Européens. Et cette offrande aux esprits, aux saints est un don fait à des hommes par d'autres hommes. Les hommes mangent entre eux, ou du moins certains partagent leur nourriture (sirop d'orgeat, maïs grillé, riz et pois, poulet...) avec d'autres hommes, en l'honneur de Dieu, des saints et des esprits. Cet acte permet à certains, les déjà-nourris, de substituer aux êtres célestes des hommes, les affamés. Et ce banquet partagé est censé agréer aux habitants du Ciel. Ainsi tout le monde est contenté : les demandants, donateurs de nourriture, les recevants, les crève-la faim, et les rétribuants, ces habitants du Ciel qui écouteront favorablement les prières des premiers.

Il est à déplorer que cette formule alliant le sacré et le profane et réconciliant finalement tous les habitants de l'univers puisque les habitants du [33] ciel sont satisfaits tout autant que ceux de la terre, ne soit pas davantage pratiquée. Les esprits célestes se rassasiant de voir manger les hommes à leur place ou même mangeant par la bouche des plus affamés et les déjà-repus, récompensés en ayant la paix pour continuer à bien manger. Si en Haïti on appliquait davantage cette formule tripartite, certains acceptant de partager avec d'autres un repas qui ferait le plus grand bien à un troisième, c'est-à-dire la collectivité, tous, ce serait la paix sur terre.

Malheureusement c'est la guerre qui prévaut toujours en Haïti. Peut-être, diront certains, parce qu'il n'y a pas d'amour, en Haïti ? Car vous connaissez l'alternative devant laquelle nous sommes tous placés et qui n'est pas : « Être ou ne pas Être ? » mais : « faire la guerre ou faire l'amour : voilà toute la question ». C'est ce qui me porte à déplorer encore plus que l'amour soit sous la coupe de la guerre, dans la symbolique haïtienne à tout le moins. Mais une symbolique n'est-elle pas le système de signes par lequel le réel se représente ?

Que la symbolique de l'amour, dans l'oraliture et dans la littérature haïtiennes, soit placée sous le même signe par lequel le réel politique se représente, celui de la guerre, il n'est pour s'en convaincre que d'interroger le lexique haïtien qui dans la langue créole associe trop souvent faire l'amour à faire la guerre puisque toutes les images associées à l'acte sexuel, dans la bouche d'un énonciateur mâle à tout le moins, [34] connotent trop souvent des images d'agression, de violence et de destruction. Ainsi faire l'amour ce serait faire la guerre. On peut aussi interroger la thématique des chansons populaires où l'image de la femme (fanm kolokent) est associée à une menace d'autant plus redoutable qu'elle se cacherait sous des apparences de faiblesse ou se servirait des armes déloyales de la trahison. De sorte que la fameuse image de la femme-fruit, bonne à croquer, même si elle est universelle, pêche, si l'on peut ainsi parler, par faute d'être dialectique dans la bouche de ceux qui l'utilisent. Les poètes du peuple comme ceux de l'élite bourgeoise, ont toujours su parler de « leurs marabouts aux seins de mandarines » ou encore de leur fanm zaboka, fanm zannanna, mais ils n'ont pas toujours su, sauf Emile Roumer, filer cette image jusqu'à son point de réversibilité. Seul l'auteur de *Marabout de mon cœur* a su filer la métaphore de la femme comestible et la pousser jusqu'à son point de réversibilité : celui de l'homme comestible. Car, dans ce champ clos où se déroule la rencontre amoureuse comment définir qui mange qui, en dernier ressort ? Bien des apparences sont trompeuses et la question mériterait d'être débattue. Les amoureux, les premiers concernés, si j'en crois mon intuition, préféreraient même longuement en débattre.

Ce qui nous donne tout le loisir de revenir au livre de Robert Malval qui porte à penser que non seulement il y aurait nécessité, en Haïti, de détacher l'amour de la guerre, mais qu'il faudrait [35] sérieusement songer à le rattacher plutôt à la religion sinon même à la mystique. C'est ce dont *L'Année de toutes les duperies* fournit un bel exemple. Un autre point qui m'avait tout de suite frappé, pour ne pas dire tout d'abord un peu agacé même, c'est le côté, me semblait-il, un peu fleur bleue, romantique à l'eau de rose, que pouvaient prendre, dans un livre de souvenirs politiques, et portant sur une période si cruelle de l'Histoire d'Haïti, les références que l'auteur fait au rôle qu'il attribue à sa femme. Non seulement ne rate-t-il pas une occasion de toujours mentionner celle-ci, de souligner combien elle l'a assisté et soutenu de ses conseils, de son indéfectible encouragement, mais il tend peu à peu à dresser d'elle l'image d'une inspiratrice. De sorte qu'il n'est pas exagéré au bout du compte de dire qu'en termes très romanesques, et je dirais même de roman de chevalerie médiévale, Robert Malval se peint en chevalier pourfendant des dupeurs pour la plus grande gloire de sa dame et inspiratrice, sa femme, en qui il ne serait nullement interdit, si l'on veut bien, encore une fois, filer une métaphore familière aux poètes, voir une incarnation de sa patrie bien-aimée.

Rappelons pour mémoire qu'il commence son livre en faisant état, en quelque sorte, de ses titres de noblesse haïtienne.

« Je suis né dans une famille bourgeoise où les vertus chrétiennes se pratiquaient sans ostentation et où l'éthique des Anciens était souvent invoquée, surtout par mon oncle et [36] parrain, François Malval, helléniste et latiniste amoureux des grands classiques...

Dès 1791, les Malval s'étaient jetés dans la mêlée et participèrent glorieusement à notre guerre pour l'indépendance. L'Empereur Jean-Jacques Dessalines lui-même promouvra mon ancêtre Léonce Malval au grade de colonel de l'armée indigène ».

Et tout de suite après, il définira les liens qui l'attachent à sa femme : « L'autre chance de ma vie fut de rencontrer celle qui allait devenir ma femme, Linda Frisch, arrière-arrière-arrière-petite-fille de, l'historien haïtien Thomas Madiou et arrière-petite-nièce du poète jacmélien Alcibiade Pomeyrac, n'avait que 18 ans quand je l'épousai en 1968. Elle embrassera d'emblée mes idées et partagera ce rêve d'un État de droit ».

Je m'arrêterai à cette dernière phrase pour souligner d'abord que le mot rêve est le titre du premier chapitre dont les propos que je viens de citer constituent les premières pages. Pour dire ensuite qu'il ne faut pas sous-estimer l'association qui est faite ici du rêve amoureux et du rêve politique, et donc de l'image de la patrie aimée et de celle de la femme aimée. Les poètes sont familiers de cette association, il faut surtout se garder de la considérer avec condescendance. On ne peut ignorer que c'était une telle association s'incarnant dans le rêve d'une patrie figurée comme femme qui a constitué tout le programme politique et militaire, sa base fondamentale en tout cas, de l'homme du 18 juin 1940. L'essentiel [37] de la profession de foi du général Charles de Gaulle, futur libérateur de son pays, se résume en cette phrase célèbre de son fameux appel : « ... une certaine idée de la France ». Un certain rêve, lui auraient plutôt soufflé Robert Malval, ou alors les autres chefs d'état occidentaux, Roosevelt, Churchill, qui devaient écouter le général exilé, parler dans une station de radio étrangère, la BBC. D'ailleurs, n'est-ce pas cette image du pays-femme aimée qui faisait, dans le même temps, aux États-Unis, l'essentiel de la rhétorique du principal partenaire de Robert Malval ?

Voilà pourquoi l'idée du repas, l'image de la nourriture, à la fois terrestre et céleste, profane et sacrée, laïque et mystique, doit être réinterprétée à la lumière de l'expérience haïtienne et surtout de cette tranche d'Histoire dont Robert Malval nous conte les péripéties.

« Yon sèl dwèt pa manje gonbo ». De même que Robert Malval fait partager ses victoires à la dame de son cœur, tout repas est un partage. Le *charit* sur le parvis des églises en est un bon exemple. Partage sous l'égide des lwas, des saints, du Dieu chrétien, de la justice sociale et républicaine, de l'égalité socialiste ou de la fraternité internationaliste, c'est comme on voudra. Mais le plus sûr moyen de combiner nourritures terrestres et célestes pour les partager, c'est encore d'en faire une nourriture d'esthète. C'est en ce sens que j'ai parlé d'une esthétique de la manducation que je crois [38] préférable à ce cannibalisme politique ou amoureux qui prévaut actuellement en Haïti. Notre tradition de mémorialistes est longue. Mais le livre de Mémoires de Robert Malval donne peut-être le signe encourageant d'un changement dans cette tradition. L'un de nos premiers mémorialistes, Boisrond-Tonnerre, à sa chute du pouvoir, fut tué dans son cachot à coups de baïonnettes. Si l'on peut, selon la métaphore créole, dire que ses adversaires l'ont mangé, il faut croire qu'après s'être servi de leurs baïonnettes pour le dépecer, ils ont dû s'attabler et s'armer de leurs fourchettes pour le dévorer. Boisrond-Tonnerre, il est vrai, professait, lui-même, des opinions politiques cannibaliques. Lui rendait-on la monnaie de sa pièce ? Deux siècles plus tard, si des adversaires peuvent s'entendre pour ne dévorer que ce qui est servi sur une table, et même s'entendre pour laisser tomber des miettes pour les autres, peut-être que les lwas l'agréeront et, qui sait, même Dieu pourrait bénir ce *charit.*

Ce qui peut laisser espérer que ce repas plaira à plusieurs, c'est que si Haïti est peuplée d'affamés, le paradoxe, c'est que les Haïtiens forment un peuple d'esthètes et sont tout autant gourmands que gourmets. L'Histoire de Ti Loute, ce docteur ès-kale wès, que Dantès Bellegarde a publiée dans son *Anthologie des écrivains* haïtiens [[9]](#footnote-9)est un bel exemple de cette volonté de faire du goût de manger une forme de la joie de vivre. Les Haïtiens crient leur faim mais sans s'empêcher de tourner la métaphore de [39] manger sous toutes ses formes. On s'en sert pour s'encourager à se défendre, à lutter : « Di Bouki : bonjou, li manje-w ; pa di li bonjou, li manje w ; pa di li bonjou ! », pour inciter à faire l'amour... mais surtout pour inviter au partage : « Yon sèl dwèt pa manje gonbo ».

Malheureusement pour ce peuple qui demande à manger, ce qui lui a été servi, jusqu'à présent, ce sont seulement des paroles, des invitations à manger jamais suivies d'effet. On le gave de belles paroles. On nourrit ses oreilles, mais pas son ventre. Rien de solide, aucune viande à se mettre sous la dent ! Morisseau-Leroy a vertement tancé ces politiciens qui ne font que parler. Et Franck Fouché a fini par croire qu'il s'agissait là d'une tare nationale :

Trop souvent sommes-nous palabreurs et trop peu comptons-nous avec les actes qui marquent... imposent... sont des révolutions dit-il dans son poème, *Notre pays.*

Ainsi nous passons notre temps à jouer avec les mots, c'est-à-dire à les traiter comme des jouets, des machines à produire du vent, de ce vent dont nous emplissons les oreilles de nos concitoyens. Quelle grenade devrait tenir dans sa main, le jeune nègre ? demanderait Laferierre. Un fruit à faire éclater son jus dans sa bouche ou une arme à faire éclater à la tête de celui qui n'arrête pas de fabriquer du vent ?

Les discours de nos politiciens n'ont pas de nannan, dirait-on dans l'imagerie du comestible si prisée par la langue haïtienne. En ce sens, la [40] duperie dont parle Robert Malval/c'est celle de ces discoureurs aux paroles creuses qui ne font que gonfler nos estomacs de vent. Ils nous font croire qu'il suffit de parler, de s'étourdir de mots. Men « Yo pa pran Lenbe a kout po kann » parce que la bagasse de la canne à sucre est incapable de donner du sirop.

Nos politiciens sont des sirènes. Pour que leurs paroles même amères puissent nous servir, il faudrait qu'elles nous fournissent de quoi faire notre miel, notre sirop. Et alors nous pourrions vraiment chanter :

Ban m pa m san dous

M a mete siwo ladan l.

DÉCOLLAGE

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

La norme est ce qui manque le plus en Haïti. Nous achetons et vendons sans mesures : par ponyen, godèt ou kannistè. De sorte que nous mélangeons litres et galons, mille et kilomètres. Résultat : il faut toujours un degi, un ranje, autrement dit un pot de vin ou plutôt de rhum, si bien qu'on ne sait jamais d'avance à quoi s'attendre. Et après ce n'est guère plus certain. Puisqu'il y a ce qui se passe sur la table et ce que l'on se passe en-dessous, on comprend que la règle soit une non-règle : debouye pa pèche ; plimen poul la pinga l kriye ; wi pa monte mon.

[41]

Il est difficile alors de répondre à la question : quel est le régime, le menu moyennement haïtiens?

Le petit déjeuner créole devrait s'appeler décollage. Libre à ceux qui, un peu plus tard dans la journée, voudrait redécoller de s'envoyer au fond du gosier, d'un coup sec, un petit verre de rhum pur. Il n'est jamais mauvais de redémarrer d'un bon pied ou d'un bon œil. Et si un coup de clairin, de tafia, de selé-bridé ou de rhum agricole peut y aider, pourquoi pas ! Un petit blanc sec, ce peut être du muscadet ou du tafia. L'effet est le même et il est garanti. Par contre si nous revenons au décollage premier, le petit déjeuner, il ne serait pas mauvais que le futur lexicologue qui rebaptisera le premier repas créole fasse un peu de comparatisme en le décrivant.

Imbattable, le petit déjeuner allemand ! La profusion des pains. Il faudrait quasiment, au risque de blasphémer, parler de leur multiplication. Cela illustre pourtant moins la diversité que l'unité allemande. Unité dans la diversité, penserez-vous ? Non ! Diversité dans l'intégration, ou dans l'unification plutôt, glisseraient quelques malins.

Comment expliquer que sur une même table et en seul instant puissent être réunies tant de sortes de pain ? C'est peut-être là le véritable miracle allemand. En tout cas une de ses toutes premières formes puisqu'il prend place au début de la journée. En comparaison, le toast [42] nord-américain, malgré les toasters les plus sophistiqués et les plus efficaces, fait figure de parent pauvre. Et le petit déjeuner haïtien : fragmenté, désarticulé, disparate, peut faire riche et désorganisé à la fois. Nous pouvons tantôt ne boire que du café noir, tantôt nous rassasier d'acassan, de mabi, de café au lait ou de plats dignes de figurer au menu du midi ou du soir : morue, foie, hareng-saur... Le critère de classe divise, compartimente, sépare et distingue les Haïtiens dès le premier repas du matin.

Que mangeons-nous en commun en Haïti ? Certains peut-être ne connaissent que le millet dont la sagesse ou le cynisme collectif dit qu'il est une punition des enfants turbulents. D'autres Haïtiens ne connaîtrons qu'un brouet de maïs moulu grossier ou fin, selon leurs capacités de payer. Et enfin quelques uns se régaleront de riz de plus en fin, de plus en plus Uncle Sam, clair au besoin comme du cristal. Nous ne mangeons pas égal, en Haïti, et encore, s'il nous arrive de manger !

Il nous reste à avoir cette unité dans la diversité, et surtout dans l'intégration, qui ferait voisiner le pain de mil, de maïs, de riz ou de blé, avec la cassave nature, aux pistaches, au jijiri ou à la noix de coco, que l'on pourrait rôtir ou mouiller, tartiner avec du beurre ou du mamba, sans parler des confitures de citrons verts, ou de chadèques, en buvant du lait caillé ou du jus de corossol, avec accompagnement de tous les fruits imaginables.

[43]

Autrefois, il était coutume de commander à l'épicerie-bistrot du coin, sous le nom de twa-de, un fast food local, en l'occurrence une tranche de cassave recouverte de pâte d'arachide que l'on pouvait manger telle quelle ou après l'avoir légèrement mouillée d'un peu d'eau. Le but de l'opération étant d'obtenir un gonflement de la farine de manioc dont est faite la cassave et ainsi d'augmenter la ration alimentaire par la duplication du processus de digestion qui s'effectuera normalement dans l'estomac, on peut voir que la gastronomie populaire s'accommode déjà des conséquences de la division économique et sociale. Mais bien sûr rien n'interdit d'imaginer d'autres apprêts des éléments de base.

Qu'en est-il en à l'heure actuelle du petit déjeuner en Haïti ? Boit-on un panaché de Kola et de lait évaporé en dévorant un pain de farine de blé blanchi ? Et serait-ce là l'ordinaire aux trois repas ou le plat unique ? Mange-t-on de la nourriture importée ? Dans quelles proportions, sous quelles formes et pour quels aliments ? Il y a eu la guerre des cochons créoles contre les poulets kentucky, la substitution du riz de Miami à celui de l'Artibonite. Comment se porte la gastronomie nationale ? Celle-ci s'affine, se diversifie, s'adapte aux exigences d'aujourd'hui ou s'étiole et s'affadit, dans les restaurants d'Haïti comme de la diaspora ?

Au contact des autres cuisines du monde, des innovations sont possibles et s'effectuent même déjà. La banane n'est plus pesée dans sa pelure [44] mais dans un clapet qui nous est venu de Porto Rico et même commence à ne se faire que dans la friteuse, comme la pomme de terre. Les pâtés haïtiens peuvent se distinguer des patties jamaïcains et on peut en varier le contenu : substituer le thon à la morue, par exemple. Ce qui serait se mettre à l'heure écologique, au moment les stocks de morue des bans de Terre-Neuve sont en passe de s'épuiser et ou le cabillaud du pauvre devient un mets de luxe.

À quand alors le pâté de requin ? Je reconnais que la proposition peut de prime abord sembler insolite ou même incongrue. Je ne m'enchante guère moi-même à l'idée d'avaler un sandwich de pantoufouyé. Mais en fin de compte, ce fichu requin nous a assez terrorisés. Nous n'avons que deux peurs en Haïti : les requins et les loups-garous. Et cela nous a assez gâché la vie du fait que le requin, la sagesse collective le reconnaît, ce n'est qu'un prête-nom. Tous les poissons sont anthropophages mais seulement le requin est accusé de cannibalisme. Cela rend précisément la tâche difficile de savoir qui est requin, c'est-à-dire cannibale, ou non.

Et quant aux loups-garous, nous savons qu'ils peuvent être hommes ou femmes, donc nous donnant raison de craindre à tribord et à bâbord ; qu'ils peuvent prendre toutes les formes, y compris celle d'une auto qui circulerait de nuit pour effectuer ses rafles d'innocents passants. Et aussi nous savons que les loups-garous volent comme des Bizangos, sans poils, [45] donc dépouillés de leurs peaux et alors invisibles et devenus des objets volants non identifiables, passe-partout et omniprésents.

Au fond, il faut décannibaliser la cuisine haïtienne, c'est-à-dire ce qui se mange en Haïti. Car on peut tout manger en Haïti puisque tuer quelqu'un, c'est le manger. L'expression est particulièrement utilisée en politique et auquel cas on hésite à penser que dire de quelqu'un qu'on l'a mangé c'est parler au figuré puisque les conséquences ne sont pas moins terribles que si on l'avait littéralement dévoré.

Introduire une unité dans la diversité des plats haïtiens, opérer une intégration des mets haïtiens, rationaliser, humaniser la cuisine haïtienne, c'est finalement une opération qui ira de pair avec une humanisation et une poétisation du langage. On ne pourra démystifier certains plats, la viande de requin, par exemple, sans du même coup identifier et interdire les pratiques de certains mangeurs omnivores : les loups-garous déguisés et non identifiés. L'esthétique de la manducation que je préconise à propos des relations amoureuses est finalement la même qu'il faudrait souhaiter dans le domaine de la cuisine et dans celui des relations sociales. Passer de la cuisine à une esthétique de la dégustation, de la dilection et de la célébration où les mots ne serviront plus seulement à reproduire le sens brutal de nos comportements grossiers mais à signifier la délicatesse d'une pratique raffinée et digne d'éloge.

[46]

Une esthétique de la manducation, dans le champ du repas quotidien viserait à cette unification du petit déjeuner haïtien et pourquoi pas des autres repas ? Unification, et non uniformisation. Que tout le monde ait son pain, qu'il soit brioche, croissant ou bretzel. Mais au moins que chacun en ait. Éthique, politique et esthétique ne sont d'ailleurs pas en soi incompatibles. Tout dépend de notre façon de les lier. Brecht assignait à l'écrivain une tâche fort agréable. Décrire la dégustation des bons fromages, affirmait-il, ne peut que donner au peuple des raisons concrètes pour améliorer sa condition car il aura déjà une idée du repas qu'il s'offrira le grand soir. Je me verrais bien dégustant et décrivant un tchaka superdélicat, un mayimoulin superfin ou un griyo supermaigre. Rien ne pourrait mieux inciter mon lecteur, quel qu'il soit, à chercher à améliorer son ordinaire, son repas de base, et pour commencer le premier qu'il prendrait : le petit déjeuner.

L'Allemagne est le paradis du pain. Serait-ce qu'en ce pays se réaliserait le mieux notre prière à tous : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ? » Maintenant, chaque soir, en me couchant, je vais prier pour que je me réveille attablé devant un petit déjeuner allemand. Ainsi je pourrai vivre, nuit et jour, en volant de rêve en rêve et non plus, chaque matin, tomber du rêve dans la réalité quand je saute du lit.

[47]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

MANIÈRES  
DE LIT

« Et ceux dont les pères sont en Afrique, ils n'auront donc rien ? »

Dessalines

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

[48]

[49]

MANIÈRES DE LIT

ÉROTIQUE ET POLITIQUE

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

Si la politique occupe tout l'espace de notre vie, on comprend qu'elle doive exclure l'érotisme. Mais, il faut savoir de quelle politique il s'agit. De celle qui vise à satisfaire un intérêt personnel, individualiste, au sens le plus étroit, sexiste même, puisque excluant la femme, à tout le moins comme acteur ou agent de pouvoir, comme l'égale de l'homme. Écoutons Boutenègre : « ... sans me pèmett de mett mon gros pouce dans votre minnage, je vous dirai que dans les affè polutiques, in homme né doit jamais fourrer sa femme. La femme n'est pas faite pou ça ; femm rainmin paie, et les djoles allèlèes sont comme les bouches cabritt : ils gâtent toujou les combinaisons. Il y a encore plis : la femme ne doit jamais savoi ce'in homme fait avec son agent. C'est in principe ».

On peut s'indigner du sexisme du personnage de Justin Lhérisson mais il y a chez lui une logique qui tient à sa conception de la politique comme guerre, autrement dit une occupation contraire, opposée à celle de l'amour. Écoutons-le compléter son argumentation :

[50]

« Je vous fais ce rémaque, pasqué je suis in vie sècelle, et pasqué je comprend que si vous laisez votre dame vous gouvèné su votre dépense des eulections, je mé trouverai pétète dans in mauvais rond...

Je sais ce que je dis. Mon opinion, c'est que quand in homme fait la polutique, li doué marré rein li. Ine fois dans lé feu, li doué combat jusqu'au dénier catouche. »

Ce qui fera répliquer à Eliezer Pitite Caille :

— N'ayez aucune crainte, mon ami ; je suis seul maître chez moi. Et quand je parle tout rentre dans l'ordre »

Ce qui permettra à Boutenègre de conclure :

— Ce ça, l'homme, c'est l'homme, et dépi toutt temps femm pas commandé »*.* [[10]](#footnote-10)

La démocratie ? Quelle idée s'en faire en Haïti ou dans un pays d'Afrique ? Il semble que la conférence de Berlin puisse donner un bon exemple de démocratie à l'occidentale. Se réunir autour d'une table pour partager l'Afrique, cela devrait bien donner la mesure du démocrate qui serait un bon mangeur, c'est-à-dire un commensal entendant raison, acceptant de partager un gâteau, et se soumettant à certaines règles pour ce partage.

[51]

Bien sûr on pourrait se poser plusieurs questions : Qui partage ? Qui est partagé ? Pourquoi ? Comment ? Et on pourrait, même s'interroger sur la manière de partager ou de manger. On engloutit, on dévore, on bâfre, on goûte, on déguste ? Et alors le mangeur est glouton, gourmand ou gourmet. Le repas est festin, banquet ou diner fin. Et l'on peut parler de gastronomie et d'esthétique de la manducation. Mais il vaut mieux passer à la suite du repas puisque comme le dit un anthropologue : manières de table, manières de lit.

Dans certaines langues, la portugaise du Brésil par exemple, corner, manger, c'est le mot aussi pour : faire l'amour. Et il est bien vrai que ce qu'on porte à sa bouche, on ne sait jamais ce qu'il en adviendra. Ce qui paraissait devoir donner lieu à un baiser, si nous avons affaire à un ogre, peut aussi bien se résoudre en cannibalisme qu'en érotisme.

Cela nous conduit tout droit à notre sujet : « Erotique et Politique » que nous aborderons sous un premier angle, celui de la contradiction entre « Produire et détruire ».

Produire/détruire

L'érotisme nous fait occuper tout l'espace de notre corps et, à l'occasion, au besoin, tout l'espace du corps d'un vis-à-vis. Dans le but de produire du plaisir. Le nôtre ! Par nous et pour nous. Mais aussi, à l'occasion et au besoin, par un [52] autre et même pour lui. Aucune production ne va cependant sans destruction. L'image de la petite mort à laquelle on fait allusion à l'occasion des rapports sexuels est une illustration de cet aspect destructeur. Le premier dilemme auquel l'érotisme nous confronte, c'est donc celui de produire ou de détruire. Dans les années soixante, au temps du flower power, on traduisait cela par le slogan : « Faites l'amour, pas la guerre ! ».

À y regarder de plus près cependant on s'aperçoit que ce dont il est question, c'est finalement de la destruction du propre sujet de l'activité érotique. Cela force à reformuler le dilemme : Produire/détruire en Produire-se détruire. Car non seulement pour produire, en général, détruit-on mais on risque de se détruire soi-même, à produire son plaisir. L'activité érotique ainsi reconsidérée devient une opération où paradoxalement, et contrairement à ce que croyait l'utopie hippie, faire l'amour, c'est faire la guerre d'abord à un autre : son rival ou même son partenaire et puis parfois à soi-même.

Nous allons prendre le roman d'Alix Renaud, À *corps joie,* pour examiner cette double guerre.

La structure d'À *corps joie* est assez complexe en ce qu'elle cache son sens véritable sous des significations apparentes. Le héros, Rudy (est-ce un rude qui s'adoucit ?), après s'être séparé de sa première femme, rencontre Stéphanie avec qui il commence une nouvelle relation matrimoniale. Mais après six mois, [53] nouvelle séparation. Non pas définitive, comme on le verra plus loin, car cet éloignement permet au personnage principal de rencontrer Henriette et par l'intermédiaire de cette dernière, Sonja, sa sœur, qui servira de maillon grâce auquel, il va réformer sa chaîne d'amour. Car si Sonja réalise la gageure de séduire Stéphanie et d'établir avec elle une relation homosexuelle, c'est pour mieux la ramener à Rudy qui à la fin du récit parvient à créer une véritable commune amoureuse où se trouvant à être le seul mâle, il est comme un sultan dans son harem. Sauf que ce harem n'a rien d'un regroupement obéissant à la règle de la force. Tout y est librement consenti : les relations homosexuelles entre les participantes et les rapports hétérosexuels de Rudy et de ses compagnes.

Notons rapidement quelques significations « apparentes » qui ne le sont pas tellement en fin de compte ! Le premier mariage de Rudy serait plutôt une première naissance pour lui plutôt qu'une mort de son premier amour. Il se sépare d'une femme enceinte de lui. Or cette femme disparaît avec un guitariste américain. Figure antiphrastique du traumatisme de la naissance ? Un sujet se verrait comme le fils vivant dont la mère s'éloignerait puisqu'elle ne peut plus être la femme que désirerait désormais ce sujet. Ainsi elle s'éloignerait en emportant l'image passée, la double mort du sujet ?

Autre signification apparente : la deuxième rupture, celle de Rudy avec Stéphanie, en est-elle [54] vraiment une puisque Rudy récupère la jeune femme à la fin du récit ? Stéphanie nous dit que Rudy s'était éloigné d'elle parce qu'il avait l'impression d'être encore marié. Puisqu'elle revient à Rudy, dans de toutes nouvelles conditions, il est vrai, ne peut-on pas penser que Rudy voulait plutôt changer les règles du jeu (du mariage) avec Stéphanie ? Comme celle-ci cohabite désormais avec d'autres compagnes (concubines ?) on peut se demander si Rudy ne désirait pas finalement et pour lui-même un mariage « ouvert » (non open !) à d'autres femmes. Car dans la vie qui commence à la fin du récit tout le monde se fait l'amour à qui mieux mais il n'y a dans toute cette foule qu'un seul homme pour toutes les femmes. Rudy est clair sur ce point, et même, il est catégorique :

« — Tu seras le seul homme !

(C'était à la fois une question et une exclamation). Je lui souris.

— Tu ne veux pas que j'invite Daniel ? avança-t-elle prudemment.

— Qui ? hurlai-je.

Elle battit des paupières à plusieurs reprises.

— Daniel !... c'est un ami.

— Pas question !

— Mais...

— Il n'y a pas de mais ! Des femmes ! Je veux que des femmes autour de moi, est-ce clair ?

[55]

— Elle dit oui d'une toute petite voix et suggéra deux ou trois autres prénoms très féminins. J'opinai ». [[11]](#footnote-11)

Eh oui ! Pour ceux qui en douterait encore, il faut le reconnaître que Rudy porte un fond de ce que certains pourraient dénommer « machisme » et il ne le cache pas. Du moins en une autre occasion, il se dévoile encore plus, si c'était possible. Mais là, il est allé trop loin :

« À travers de discrets bruits de vaisselle, j'entendais fredonner Sonja.

— Esclave ! criai-je.

Elle se tut. Et, soudain, un bruit violent. Sans doute celui d'un poing abattu sur la table encombrée de vaisselle. Puis des pas rageurs approchèrent.

…

— Me voici, Maître ! grinça Sonja, la face décomposée.

Elle m'accueillit d'un baiser et se blottit contre mon... -

Ne m'appelle plus jamais esclave, murmura- t-elle, même pas pour rire ». [[12]](#footnote-12)

L'incident est significatif, et du machisme de Rudy et de la ferme volonté de Sonja de s'y opposer, et surtout du compromis finalement accepté de part et d'autre.

[56]

Car c'est de ce compromis que le récit est finalement révélateur. Rudy réalise au fond le rêve de Don Juan et de Cadet Jacques : régner sur un empire de femmes. Mais si son pouvoir est sans partage, sa volonté n'est pas sans limites. Au fond il n'exerce que le pouvoir que ses sujettes veulent bien lui reconnaître. Et de fait sans la collaboration en chaîne de Sonja et d'Henriette, il n'aurait pu reconquérir Stéphanie .À tout prendre Rudy n'est pas autre chose que le secrétaire général d'un parti dont chaque membre est un agent recruteur. Et dès lors que les membres de son parti lui ont clairement fait comprendre qu'il devait renoncer au titre de maître et ne pas en user, même pour rire, il doit entériner la décision de ses partisans. Il n'est que l'élu de leur cœur, au sens le plus strictement électoraliste. À défaut de voir un démocrate intégral dans le héros d'À *corps joie,* on doit bien reconnaître en lui au moins un despote éclairé.

Alexandre n'est plus conquérant mais séducteur. De la guerre nous sommes passés à l'érotisme. Mais si ce roman érotique peut passer pour une fiction politique sommes-nous toujours en Haïti ? Ne serions nous pas plutôt en terre d'utopie, dans une contrée qui s'apparenterait (déplacement de Montréal à Sillery) plus sûrement à un Québec revu et corrigé par le désir et l'imaginaire d'Alix Renaud qu'à cette Haïti que hantent encore les colonels Cadet Jacques ?

[57]

Mais tout d'abord rien n'interdit à l'utopie d'être réalisable. La fiction n'a de prégnance que si d'une part elle incarne un désir fou et si d'autre part elle est réalité possible, le merveilleux possible dont parlent les surréalistes.

Or petit détail qui passerait aisément inaperçu : Stéphanie est « une Haïtienne ». À tout le moins de cœur. Car même si toute l'action romanesque se déroule au Québec, Stéphanie porte en son cœur « un plus petit commun dénominateur » d'Haïti :

« C'était l'été. Je marchais allègrement en faisant valser mon sac à main de jute rapporté, l'année précédente, d'un voyage aux Antilles. À un certain moment, un groupe de touristes a débouché je ne sais d'où. Ils parlaient fort, gesticulaient et riaient. Je me suis immobilisée pour laisser passer le flot des joyeux lurons. Cela n'a duré que deux ou trois secondes. De nouveau, je me suis retrouvée seule sur un trottoir. Seule ? Non. Un homme était debout devant moi. J'ai dû sursauter.

— Je m'appelle Rudy ! a clamé l'inconnu en riant de toutes ses dents, qu'il avait d'ailleurs très belles. » [[13]](#footnote-13)

Des touristes qui gesticulent, qui parlent fort : des touristes antillais ? Haïtiens ? Cette apparition soudaine d'un inconnu surgissant comme du fond de la mémoire de la narratrice, ce déclic du temps et de l'espace qui fait partir [58] ou repartir l'aventure de la vie des deux personnages, une mise en scène ? Cet espace d'un cillement, dont parlait Jacques Stephen Alexis, qui permet de faire démarrer ou redémarrer l'histoire ? Celle des relations du couple haïtien ? Telle que le rêve un auteur d'origine... haïtienne ?

La fiction érotique de Renaud, de Depestre et de Laferierre marque la transformation du roman engagé en roman ludique, il traduit aussi la volonté de substituer la volonté individuelle à l'autorité de la collectivité et la prédominance du désir de liberté sur ceux d'égalité ou de fraternité.

On peut remarquer que les fictions érotiques récentes ou bien se situent en dehors du contexte social haïtien ou alors font voir, comme dans *La Chair du maître,* que ce contexte ne laisse de place qu'à un érotisme conquérant, de type guerrier.

Dans *Épouses et concubines,* l'une des plus récentes évocations d'un harem chinois, Su Tong, l'auteur, n'évoque pas un rêve différent de celui que faisait Alix Renaud dans *À corps joie.* Et s'il y avait quelque doute sur la possibilité d'attribuer un sens politique à une fiction érotique, A Cheng, autre romancier chinois contemporain, nous rassure sur la polysémie des histoires érotiques : « On dit que seul l'homme connaît l'érotisme. Un animal d'une certaine espèce ne va pas entrer en rut à la vue d'animaux d'une autre espèce en train de s'accoupler. Ce n'est pas le cas de [59] l'homme, car il a une certaine force d'imagination. L'homme se distingue justement de l'animal parce qu'il connaît l'érotisme. La formule souvent utilisée en Chine continentale : « La littérature, c'est la littérature de l'humain » peut être interprétée sans faire d'erreur de sens comme : la littérature doit comporter de l'érotisme ». [[14]](#footnote-14)

« Rudy, l'haïtien, l'anti Cadet Jacques, serait-il un despote plus éclairé que le mari du roman de Su Tong ? Quoiqu'il en soit, nous voyons dans *À corps joie* et chez Rudy, le personnage principal, se rejoindre l'érotisme, la fiction et l'utopie dans ce qui semble le rêve humain (exaltant un fantasme masculin ?) le plus puissant qui soit : réussir là où les autres ont échoué. Rêver de trouver la formule que les Arabes, les Chinois ont cherchée en vain !

La guerre, c'est le bras armé de la politique. Et faire la guerre ou la politique, c'est occuper le terrain, tout le terrain. Et c'est bien ce que fait Rudy qui désormais est le seul à commander au pays des femmes.

*À corps joie* traduit fort bien cette utopie du genre érotique. Si je l'ai décrite en terme politique en parlant de despotisme éclairé, pour ce mâle qui impose sa loi à l'assemblée des femelles, j'aurais pu parler aussi de religion puisque c'est un rêve de toute-puissance et de toute-liberté.

Jadis les Don Juan pouvaient aisément se faire passer pour des Alexandre et des foudres de [60] guerre. Aujourd'hui, ils sont contraints à plus de modestie. Car vouloir se comporter en Kamikaze de l'amour ne leur vaudrait guère l'admiration des lecteurs. Pourtant ceux-ci leur en voudraient et de ne pas être prudents et d'interrompre une romantique entreprise de séduction pour se livrer à de plates manœuvres sanitaires.

Se reproduire et jouir

L'autre contradiction de l'érotisme haïtien, je la formulerais par les deux termes : se reproduire et jouir. Dans *Mûr à crever,* Frankétienne trace le portrait d'un bien curieux personnage :

« Autrefois Verdieu Belhomme était un bien gaillard paysan. Aujourd'hui, il n'est qu'une ombre. Son premier garçon l'a laissé pour mener une vie errante à la capitale. Sa femme est morte la même année. Sa fille Clélie, une belle négresse dit-on, l'a aussi abandonné. Elle a fait sa mallette un matin, a pris le premier gros camion qui passait sur la route. Et depuis, elle mène une vie de prostituée dans un bordel de Port-au-Prince, le Royal-Cabaret où elle fait fureur.

Verdieu Belhomme sort rarement du bourg. Il ne va plus à la Capitale, ça fait dix années bien comptées. Il se complaît dans son existence de rat des champs. N'espérant quoi que ce soit. N'attendant que la mort. Souvent [61] il se met à regretter sa naïveté d'avoir écouté ce prêtre blanc qui lui avait conseillé de se marier. De n'avoir qu'une femme, par respect des lois de Dieu et de la morale chrétienne. Il a obéi stupidement au prêtre qui ignore tout de cette terre étrange d'Haïti Thomas. Qui ne comprend pas que la morale du paysan haïtien est de prendre le plus de maîtresses-femmes possible qui lui pondraient des niches d'enfants. La grande loi de l'économie rurale et familiale axée sur le grappillage. La royale solution au problème de la main d'œuvre. Verdieu Belhomme se demande souvent comment il a été si bête pour violer cette loi paysanne suprême, en suivant le conseil perfide de ce prêtre qui l'a jeté dans l'égarement et la misère. Aujourd'hui, il ne serait pas ce qu'il est, un paysan ruiné. Il serait comme son voisin Chérilus, un Saint Jean-Baptiste bouche d'or, avec ses trente sept enfants. Ah ! Les enfants ! La richesse des pauvres. Le bâton d'appui de la vieillesse.

Aujourd'hui, il est seul. Pantalon gros bleu crevé aux fesses de deux yeux en hexagone. Chemise râpée comme sauvée à la dernière limite de la gueule d'un bœuf enragé. Machette-couline à la hanche droite. Visage déconfit plus vieux que ses cinquante années. Verdieu Belhomme troque ses pas contre le vent, dans tous les sentiers, dans tous les mornes de Montrouis qu'il connaît de tête [62] comme les saisons de sécheresse et de pluie de l'année. » [[15]](#footnote-15)

« Pitit se riches » affirme un dicton populaire. Sur la foi de cet énoncé de la culture populaire haïtienne, Verdieu Belhomme, et avec lui sans doute un trop grand nombre d'Haïtiens, pense donc pouvoir se reproduire et jouir. Autrement dit, il croit résoudre une deuxième contradiction de l'érotisme, celle-là même que contient le mot se reproduire.

L'érotisme produit et détruit. Parfois il nous détruit, nous-mêmes. Mais pour monter en épingle la production du plaisir on s'ingénie à faire passer pour encore plus de plaisir le risque de destruction. Comme nous feignons de penser que nous sommes les seuls maîtres de notre destin et de notre rôle de courroie de transmission du destin des autres, nous nous donnons, dans la représentation érotique, l'illusion d'être parfaitement libres et même tout-puissants.

Mais ce même érotisme qui produit et détruit est aussi l'occasion de se reproduire. Le paradoxe, c'est qu'on feint de ne pas le savoir. Alors le risque (ou la chance) de reproduction est d'ordinaire occulté dans le récit érotique. Voilà pourquoi les précautions contraceptives ou prophylactiques y sont rigoureusement bannies. Le plus souvent le narrateur feint de croire que ces précautions sont inutiles. Le vraisemblable de l'esthétique érotique est sans doute à ce prix. Mais on peut soupçonner aussi que c'est là une [63] façon de mieux s'imaginer qu'on s'est affranchi des contraintes sociales. Qu'il n'y ait aucune contrainte future à redouter d'une possible reproduction ou procréation, voilà qui permet à la production du plaisir de se déployer sans autre obstacle que la limite de nos désirs. Par là le plaisir érotique peut s'assimiler à l'exercice d'une parfaite peut-être même toute-puissante liberté.

Il peut devenir ainsi cette toute-puissance intérieure à laquelle je me livre en aveugle comme au destin que je me forge moi-même.

L'une des raisons qui peuvent expliquer l'oubli volontaire du risque de reproduction, c'est qu'autrement il faudrait remplacer le principe de plaisir par celui de réalité. Et par une réalité d'autant plus désagréable qu'elle serait celle de la nécessité sociale. Nous voulons bien avoir un Dieu. Si possible nous-mêmes, mais certainement pas la Société, c'est-à-dire les autres, ces égaux qui deviennent sous le masque social des tout-puissants sur nous.

Les sociologues Peter Berger et Hansfried Kellner [[16]](#footnote-16) ont dit du mariage qu'il était le mode de construction de la réalité. De la réalité sociale, s'entend. On peut comprendre pourquoi l'érotisme répugne tellement à se représenter dans le cadre du mariage. Du même coup on saisit pourquoi l'état s'est toujours préoccupé de réglementer strictement le droit du mariage, fût-ce au prix d'une limitation sévère au droit individuel à l'érotisme.

[64]

Dès la constitution de 1801, charte du pays autonome qu'entendait fonder Toussaint Louverture, il est dit dans l'article 11 : « L'état et le droit des enfants nés par mariage seront fixés par des lois qui tendront à répandre et à entretenir les vertus sociales, à encourager et à cimenter les liens de famille ».

Par contre, dans la constitution de 1806, la première du pays dont Jean-Jacques Dessalines venait de conquérir l'indépendance, il y a comme un revirement du législateur. Car si l'article 38 reprend la profession de foi dans le mariage qui était faite en 1801, l'article 39 semble la contredire ou du moins lui apporte quelques bémols en déclarant :

« Les droits des enfants nés hors mariage seront fixés par des lois qui tendront à répandre les vertus sociales, à encourager et cimenter les liens de famille »

Entre les deux actes constitutionnels, il y a eu comme le passage d'une postulation idéaliste de la réalité à la prise de conscience objective de ses contradictions. Sous le régime colonial, on vivait sous le règne de l'érotisme. Car c'était celui des esclavagistes blancs. Les esclaves qui luttaient certes pour se débarrasser de l'oppression de leurs maîtres mais parfois aussi pour le droit à jouir des mêmes privilèges qu'eux n'étaient pas prêts à renoncer à celui de laisser libre cours à leur érotisme. La conséquence était ce désordre social représenté par les bâtards. Et si le législateur de 1801 avait cru, un peu naïvement, [65] pourvoir d'un trait de plume faire disparaître cette contradiction, force avait été à l'auteur de la Constitution de 1806 de faire des compromis. Car le fait qu'il reprenne la même déclaration de 1801 favorable au mariage tout en aménageant un espace pour les enfants nés hors du mariage équivalait à statuer sur le mariage et son contraire, à leur concéder chacun une place. Et l'on peut dire que ce ne sera qu'un siècle plus tard, en 1944, que sera finalement trouvée la formulation définitive du compromis cherché dès le lendemain de l'indépendance.

Inutile de revenir trop longuement sur la situation coloniale que nous pourrions décrire comme celle du droit sans limites du colon à l'érotisme. En effet non seulement le colon avait à sa disposition la femme blanche qu'il avait amenée d'Europe mais il disposait aussi de la négresse qu'il avait amenée d'Afrique et même de la mulâtresse, la fille qu'il avait eue à Saint-Domingue de la négresse. En somme, en produisant son plaisir, le colon ne craignait nullement de se reproduire et n'hésitait pas, dans l'exercice de ce droit sans limite, d'aller symboliquement jusqu'à l'inceste.

Mal lui en prendra car ce sera de l'union des fils qu'aura eus la négresse du nègre comme du Blanc que résultera, pour ce dernier, la perte de jouissance de cette perle des Antilles qu'était la colonie de Saint-Domingue. En vous disant cela, je ne fais rien d'autre que résumer l'intrigue de *Stella,* le premier roman haïtien.

[66]

Sous son air d'allégorie, *Stella* passe cependant sous silence les aspects érotiques de l'histoire qui nous est racontée. Le législateur, lui, n'a pas le loisir de se permettre un tel oubli. Et si après deux siècles une solution toute juridique a pu être trouvée, il n'est pas certain que la solution sociale, elle, soit encore en vue. Car finalement c'est de la construction d'une réalité qu'il s'agit. Et si la réalité sociale et politique haïtienne est si chaotique, c'est que sa construction est encore loin d'être achevée. Et de cela témoignent la majorité des citoyens qui sont les bâtards de la nation non pas tellement parce que leurs parents n'ont pas été mariés mais parce qu'ils sont les orphelins d'un pays qui appartient à quelques familles. Ce qui veut dire que le pays n'a guère encore réussi à « répandre, à entretenir les vertus sociales, en encourageant et en cimentant de véritables liens de famille entre tous les Haïtiens », comme on le souhaitait en 1801. Les familles ne sont pas égales parce qu'il n'y a pas encore de commun dénominateur familial entre les Haïtiens. Ou plutôt la famille, dans la conception qui est opératoire en Haïti, n'existe qu'à l'état d'échantillons représentés par quelques familles uniquement. À cet égard, on a beau dire : « Vwazinay se fanmi », il ne s'agit que d'une parenté purement verbale, du bout des lèvres, étant entendu que « chaque koukouy klere pou je 1 ».

[67]

On n'est pas Haïtien  
si on n'est pas déssalinien

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

Le problème de la famille haïtienne, posé dès 1801 et toujours irrésolu, amène à réexaminer la figure des pères de la nation sous l'éclairage du double modèle contradictoire incarné par Rudy, le héros d'À *corps joie* et par Dieuveille Belhomme, le personnage de *Mûr à crever.*

Haïti a la fortune de pouvoir compter au moins quatre pères : Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe et Alexandre Pétion. Ce dernier fut le moins conquérant en amour. Henri Christophe, fut, doublement malheureux : et comme père de famille et comme père de la nation. Toussaint Louverture, quant à lui, a connu le déchirement, au moment où il affrontait les Français, de voir l'un de ses enfants se ranger à ses côtés, alors que l'autre prenait le parti de ses adversaires. Quant à sa vie amoureuse, si elle fut comblée, selon ce que l'on dit, il a su la tenir secrète. Il reste Jean-Jacques Dessalines, le libérateur du pays, qui n'a pas la réputation d'avoir été un mari modèle, même s'il fut pourtant toujours soutenu et aidé par une épouse exceptionnelle, l'impératrice Marie-Claire Heureuse. Dessalines passe pour avoir été un impénitent séducteur de cœurs féminins. C'est de lui cependant que l'historien Louis Mercier a dit : « On n'est pas Haïtien si on n'est pas déssalinien ».

[68]

Comment faire l'amour, après la guerre et même tout en faisant la guerre ? Telle semble être la question que Rudy s'est posée, tout comme Dessalines. Mais ce dernier s'est aussi demandé, comme Dieuveille Belhomme : « et les enfants de l'amour, devront-ils être à mon service ? »

« Nous avons battu les Français. Il nous faut maintenant séduire les Haïtiennes ». Tel aurait dû être le mot d'ordre des soldats haïtiens au lendemain de la bataille de Vertières. Mais seul Jean-Jacques Dessalines, rusé compère, semble s'être donné pareil objectif. En effet, dès le 2 janvier 1804, on l'a vu s'appliquer à démontrer ses talents de danseur. À son avis, la guerre étant finie il fallait changer de tactique sinon de stratégie. Même si l'on déclarait qu'au premier coup de canon d'alarme la nation devait se mettre debout, on n'avait plus d'ennemi à l'intérieur du pays. On pouvait donc y passer de la guerre à l'amour. Dans les tourbillons des calendas où il entraînait les belles Haïtiennes, le libérateur du pays comptait faire tomber pas mal de cœurs féminins. De fait, il y parvenait. Par chance, l'impératrice Marie Claire Heureuse avait l'esprit large. Certains n'hésiteront pas à dire qu'en la circonstance elle a su faire preuve d'un sens patriotique particulièrement aiguisé. N'a-t-elle point adopté Célimène, la fille que l'empereur a eue d'une rivale ?

Au lendemain de l'indépendance, le fait est que parmi les Haïtiens, j'entends ici les mâles, il n'existait malheureusement aucun consensus sur [69] les objectifs individuels. On ne parlait que d'objectifs collectifs. Et ce faisant, on oubliait, quand on ne le dépréciait point, un objectif comme celui dont témoigne le comportement de Dessalines. Ainsi a-t-on vu Henri Christophe pousser l'opposition à son empereur jusqu'à parler de lui sur un ton méprisant comme d'un vulgaire danseur. Mal lui en aura pris de traiter avec tant de légèreté une affaire aussi sérieuse que la danse. La raison en est bien sûr qu'il n'avait sans doute pas lu Molière, et encore moins Justin Lhérisson. Sans quoi, non seulement aurait-il parlé autrement de son empereur et de sa passion pour la danse mais il aurait peut-être été lui-même enclin à faire preuve de plus de souplesse dans sa propre conduite des affaires de l'état. Étant donné qu'il n'a pas connu un sort meilleur que son chef, cela relativise sa critique et de la politique et de la chorégraphie dessaliniennes.

Pétion, autre adversaire de Dessalines, n'a guère fait mieux que lui en politique. Et pour ce qui est des questions de cœur, son score est nettement inférieur à celui de Jacques 1er. Double échec même, en politique et en amour, puisqu'il fut forcé d'abandonner et le pouvoir et sa maîtresse aux mains du même homme : Jean-Pierre Boyer. Celui-ci, à son tour... Mais n'allongeons point la liste. Constatons plutôt qu'après l'indépendance d'Haïti, un contentieux existait entre les hommes et les femmes. Les premiers ont eu le tort, jusqu'à ces derniers [70] temps, c'est-à-dire jusqu'à l'avènement du roman érotique, de ne pas se rendre compte de l'existence de ce contentieux et par conséquent de prendre les mauvais moyens de le régler.

Rappelons à cet égard un exemple célèbre, et latino-américain de surcroît, qui peut faire comprendre qu'ailleurs certains dirigeants politiques ont pu être plus clairvoyants sur les problèmes de l'après-indépendance. Simon Bolivar, dont on ne peut douter des vertus militaires, était aussi un admirateur du beau sexe. Cela lui aura valu, consolation pas si mince après tout, d'être le seul héros militaire et homme politique à devenir un personnage romanesque dans le roman féminin d'Haïti. Ainsi donc il ne suffit pas d'être libertador, encore faut-il être consquistador, et de la seule place forte qui importe : le cœur des femmes. Emmeline Carriès-Lemaire dans, *Cœur de héros, cœur d'amant* a rendu hommage au double charme du grand général latino-américain. Quel militaire ou président haïtien peut se vanter, un siècle après sa mort, de faire encore battre le cœur des romancières ?

Il faut dire qu'en Haïti les choses avaient plutôt mal commencé. *Stella* d'Éméric Bergeaud, premier roman, publié en 1856, faisait commencer les relations du couple haïtien par un partage de la femme entre deux hommes. Partage dont le futur mari unique haïtien avait été la victime et dont il ne pouvait garder qu'un souvenir amer. Rappelons-nous. Stella, l'Africaine, est la mère [71] de deux enfants, Romulus et Remus, l'un mulâtre et l'autre noir. Autrement dit consentante ou forcée, l'Haïtienne avait succombé aux charmes ou à la puissance de l'Autre, le colon français, l'esclavagiste et le bourreau de l'Africain.

Même après l'indépendance, s'il faut en croire Oswald Durand et l'histoire de Choucoune, l'Haïtienne a gardé un faible pour le Français. Aux dires de Marie Chauvet, dans *Amour,* jusqu'à présent il en resterait quelque chose. Le bel Européen, surtout s'il est de langue française, continue de jeter le trouble dans le cœur des Haïtiennes. Celles-ci d'ailleurs n'ont pas hésité, à l'occasion, à tourner les yeux vers d'autres séducteurs. Fernand Hibbert nous conte, d'une manière à faire rire jaune les machos haïtiens, qu'au début de ce siècle, les Allemands étaient la coqueluche de ces dames des beaux quartiers.

C'est sans doute pourquoi le mâle haïtien a voulu reprendre les choses en main. D'autant plus maladroitement qu'il persistait à ignorer les origines profondes et lointaines de son amertume. Les accusations maintes fois répétées contre les femmes Kolokent, sont un exemple des récriminations des mâles haïtiens et aussi de leur incapacité à diagnostiquer véritablement la cause du contentieux les opposant à leurs concitoyennes.

Ne s'apercevant pas qu'à passer de la guerre à l'amour, on pourrait ainsi sommairement résumer la problématique du passage de l'état de colonie à celui de pays indépendant, il changeait [72] de domaine, le mâle haïtien, à en croire toujours nos auteurs de romans, à continué à faire la guerre, koupe tèt boule kay, là où désormais il lui fallait faire l'amour. Sans doute croyait-il que ses victoires militaires lui garantissaient des triomphes amoureux. Le colonel Cadet Jacques, dans *Zoune chez sa nainnaine* est un rustre et un malappris. Un gaffeur surtout. Non pas seulement parce qu'après avoir séduit la maîtresse de la maison, il prétend en faire de même avec la pupille de celle-ci, ce qui est déjà une faute morale, mais parce qu'il a cru user avec l'une comme avec l'autre de la même tactique : la force. Là où avec une femme d'un certain âge, avec qui il usait d'ailleurs de ménagement puisqu'il n'utilisait qu'une forme de pression socio-économique, cela pouvait encore passer, avec une jeune femme, vouloir procéder manu militari, c'était courir tout droit à l'échec.

Si Cadet Jacques avait été un littéraire, mais rien hélas ! ne nous permet de le croire, on aurait pu dire alors qu'il avait trop lu de Molière la mauvaise pièce : *Don Juan,* et non la bonne : *Le bourgeois gentilhomme.* On sait en effet quelle description fait Don Juan du séducteur qu'il décrit comme un Alexandre qui doit conquérir la terre entière.

« Enfin il n'est rien de si doux que de triompher de la résistance d'une belle personne, et j'ai sur ce sujet l'ambition des conquérants, qui volent perpétuellement de victoire en victoire, et ne peuvent se résoudre à borner leurs souhaits. Il [73] n'est rien qui puisse arrêter l'impétuosité de mes désirs : je me sens un cœur à aimer toute la terre ; et comme Alexandre, je souhaiterais qu'il y eut d'autre mondes, pour y pouvoir étendre mes conquêtes amoureuses ».

S'il avait lu l'autre pièce de Molière, ou même tout simplement le livre d'un contemporain, Justin Lhérisson, il aurait pu trouver, dans *La famille des Pitit Caille,* une instructive variation sur un thème du *Bourgeois gentilhomme :* « Un parfait candidat à la députation nationale doit savoir danser, comme il est nécessaire que les candidats aux ministères de la Guerre et de l'intérieur et à la Présidence sachent monter à cheval.

On ne trouvera pas de trace de ces obligations dans la Constitution, c'est certain ; mais elles sont imposées par nos us et coutumes.

Pitite-Caille qui « n'était pas un nègre d'Haïti pour rien » l'avait toujours compris ainsi : pour lui, en effet, « faire un mauvais pas dans une affaire quelconque ne pouvait procéder d'autre chose que de ne pas savoir danser ».

Non seulement en lisant ce passage le colonel Cadet Jacques aurait pu penser à l'exemple illustre de Dessalines se convertissant après l'indépendance de guerrier en danseur, pour passer de la guerre contre les Français à l'amour avec les Haïtiennes mais il aurait pu s'inspirer des leçons que nous donne l'œuvre de Justin Lhérisson. Aussi bien par ses variations sur des thèmes de Molière que par la protestation que fait [74] l'un de ses personnages, Boutenègre, quand il s'écrie : « La France, ce la France, Haïti, ce Haïti », Lhérisson nous enseigne en effet qu'il faut certes apprendre des Français. Apprendre à les battre en les imitant mais surtout apprendre à les dépasser en faisant nos propres variations sur leurs thèmes.

Pas plus qu'il ne faut écrire à la française, il ne faut aimer à la française. Du moins pas à la manière des colons français de Saint-Domingue. L'amoureux haïtien n'a pas à répéter les tactiques de ces colons à l'égard de leurs esclaves. C'est là un des enseignements de « Choucoune » qui est toujours valable. D'autant plus valable même, qu'à lire *Amour* de Marie Chauvet, on s'aperçoit que la méthode française, à l'égard des Haïtiennes en tout cas, sait se renouveler.

En somme ne pas aimer à la manière conquérante, c'est savoir séparer faire l'amour de faire la guerre ou, si l'on préfère, distinguer une politique dictatoriale et esclavagiste de la démocratique et participative. Voilà, ce me semble, une façon de distinguer le roman érotique, *À corps joie,* d'Alix Renaud, des autres romans érotiques haïtiens qui ont paru ces derniers temps.

Il y a une nette saveur conquérante dans les récits de Depestre. Et quand il parle de géolibertinage, il rêve d'un Alexandre peut-être bien tempéré mais qui ne s'est guère amendé. Soit que la force du conquérant tienne à son âge, comme c'est le cas du jeune amant de Tante Zaza [75] dans *Alléluia pour une femme-jardin,* soit qu'il s'agisse de la force de la race, comme c'est le cas dans *Hadriana dans tous mes rêves* où l'on voit un amoureux haïtien séduire une Franco-Haïtienne, (douce revanche de P'tit Pyè jadis bafoué par le Français séducteur de Choucoune ?), ou de ce même amoureux, devenu géolibertin et parcourant le monde, comme un Alexandre des temps modernes, pour faire connaître aux Brésiliennes, Chinoises, Japonaises... les délices de l'amour à l'haïtienne.

Chez Dany Laferrière, la perspective est inversée puisqu'il ne s'agit plus d'un Alexandre machiste partant à la conquête du monde féminin mais de la victime déjà conquise et soumise aux femmes blanches et qui s'offre à elles comme proie facile. On a beaucoup glosé sur les connotations raciales de *Comment faire l'amour à un nègre sans se fatiguer.* Et l'auteur, le premier ! Ce qui appert, à replacer ce récit dans une perspective haïtienne, c'est la paradoxale association d'une résistance et d'une soumission à la fatalité. Venger la race, certes ! Mais tel qu'on me le permet. Le rêve d'être Alexandre est bel et bien enterré.

À *corps joie* évite les allusions raciales mais n'est pas exempt d'un reste de volonté de puissance. Sauf que celle-ci se fait plus moderne, pour ne pas dire plus intelligente et même astucieuse. En plus d'éviter les références raciales, on peut dire que la géographie du récit est plus onirique que réaliste. Les déplacements [76] des personnages de Montréal à Québec ne semblent pas avoir de véritables significations sinon celle de la commodité d'une opposition entre la métropole et la vieille capitale. Le cadre bucolique de Québec, et plus précisément de Sillery, semble plus propice aux ébats amoureux que l'atmosphère trépidante de Montréal. En tout cas pour un amoureux de type baudelairien qui semble avant tout rêver de luxe, de calme et de volupté, d'ordre et de beauté aussi.

Mais au fond imaginer de nouvelles relations entre Haïtiens et Haïtiennes est-ce un pari plus fou que celui de rêver de voir tous les Haïtiens établir entre eux de nouveaux rapports, plus démocratiques ? Et imaginer que la relation amoureuse peut nous en donner la représentation la plus convaincante, est-ce si invraisemblable ? A. Cheng de nouveau, nous souffle une réponse ironique mais qui fait bien voir combien l'érotisme est incontournable. En effet après avoir souligné la précarité de toute hypothèse, puisque sa vérité est aléatoire tant qu'elle n'a pas été confirmée par des expérimentations, il ajoute : « Vous voyez, je ne peux m'empêcher de faire des hypothèses historiques. En fait, il en est des hypothèses comme de l'érotisme, seul l'homme en est capable ». D'où l'on peut induire que la représentation érotique est l'hypothèse par excellence de la vie du couple, c'est-à-dire la représentation la plus suggestive du microcosme social.

[77]

L'historien Louis Mercier affirmait qu'on n'est pas Haïtien si on n'est pas déssalinien. Dans le contexte actuel de remise en question radicale de l'haïtianité, qu'est-ce qu'être Haïtien aujourd'hui ? Au dedans comme au dehors d'Haïti ? Qu'est-ce qu'être Haïtien dans le Nouveau Monde que nous sommes en train de découvrir et où « la moitié du monde est une femme » ?

Les faits et gestes de l'empereur Jean-Jacques Dessalines, avant comme après l'avènement d'Haïti, vont devoir être réexaminés avec des yeux plus objectifs sinon plus indulgents. Et qui sait alors si les regards les plus dessaliniens ne seront pas ceux des Haïtiennes ?

Jean-Jacques Dessalines s'est tout autant préoccupé des Haïtiennes que de leurs enfants. Il a été assassiné pour avoir voulu faire une réforme agraire qui aurait distribué également les terres entre les citoyens du pays. Le cri qu'il avait lancé, il dut se le répéter au moment de tomber sous les balles de ses adversaires : « Et les enfants dont les pères sont en Afrique, ils n'auront donc rien ? » Car seuls les enfants des anciens colons esclavagistes, arguant de leur filiation, pas toujours légitime d'ailleurs, prétendaient s'approprier les biens devenus vacants depuis l'indépendance. Ainsi toute la masse des anciens esclaves qui avaient fait la révolution, devaient être privés du fruit de leur victoire.

[78]

Dessalines, comme Rudy, le héros d'A *corps joie,* a réalisé l'exploit d'être ce despote éclairé que les femmes elles-mêmes, son épouse en tout cas, élisaient. En même temps, en tant que père de la nation, il ne voyait pas, comme Dieuveille Belhomme, que c'était à sa progéniture à lui assurer ses vieux jours. Au contraire, il a donné sa vie pour assurer un meilleur avenir à ses enfants. Dessalines, au fond, dans sa vie, propose un mode de résolution de la double contradiction du récit érotique haïtien. La production du plaisir n'est pas destruction si le procréateur accepte que la reproduction qui en résulte lui impose d'abord la responsabilité d'assurer la jouissance des procréés avant qu'il ne puisse réclamer de ceux-ci qu'ils lui assurent un droit à la jouissance.

[79]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

MANIÈRES  
DE DIRE

« Coûtez ben : si Dessalines va rendre cent fois, li va trahi cent fois. »

Dessalines

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

[80]

[81]

MANIÈRES DE DIRE

ICÔNES

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

On ne peut plus blâmer désormais les bourgeois haïtiens, comme en 1944, de ne pas accrocher chez eux de tableaux haïtiens, mais plutôt d'y arborer des chromos de la peinture occidentale. Voyant les touristes s'extasier devant l'art des peintres populaires, les bourgeois éclairés ont pris le pas et vite rattrapé les étrangers. Dès lors on peut dire qu'il y a moins une distance entre le peuple et la bourgeoisie qu'entre les Haïtiens et leur image.

Nous n'avons pas assez de ces portraits de famille accrochés au mur et rappelant la gloire de nos prédécesseurs et des exploits qui ne peuvent être qu'une partie de l'épopée de la collectivité. La tante, l'oncle, le grand-père dont nous voyons les images sur nos murs ; la famille d'hier qui se réunit, par photo interposée, pour présider aux réunions de famille d'aujourd'hui, de son coin de mur, donne la perspective qui éclaire le sens de l'action familiale de maintenant.

[82]

L'espace de la famille est celui d'un voyage. Ceux qui nous ont précédés demeurent sur le mur pour nous indiquer d'où nous sommes venus et nous rappeler l'objectif à atteindre. Nous sommes déjà dans le tableau familial élargi, entre hier et demain, entre nos pères et nos enfants. Et puisque l'Histoire est muette et ne parle que par nos actions, c'est nous qui lui plaçons les mots dans la bouche, en ajustant aujourd'hui nos actes à ceux de nos ancêtres. Un coup d'œil sur la photo de famille accrochée au mur est une façon de s'assurer que le voyage (la lutte ?) continue, en recevant le coup d'œil approbateur des ancêtres.

Il faut déplorer qu'il n'y ait pas dans le sanctuaire familial haïtien assez de ces icônes : photos de famille, tableaux de peintre nationaux. Et dans ce monde de l'an 2000, l'embourgeoisement positif serait de multiplier ces icônes laïques dans les oratoires familiaux que sont les salons. Car là où nous parlons, où nous prions en fait, puisqu'en Haïti tout est à la grâce de Dieu, tout se fait si Dieu veut. Et parce que Dieu est bon et que nous prions en parlant, nous ne parlons jamais que par antiphrase (Pa pi mal) par vœux et souhaits (n'ap gade, n'ap boule, n'ap debat). Alors accrochons davantage de ces icônes laïques dans nos temples-maisons.

L'introduction de telles images dans nos intérieurs et dans notre univers de paroles aidera à transformer notre oraliture en écriture. La présence des images ancrera notre parole dans la réalité en nous en faisant prendre la mesure et [83] sentir la nécessité de l'agrandir. Nous mettrons en rapport les faits de notre quotidien et le passé et donc forcément l'avenir, tous trois symbolisés par le signe accroché au mur et auquel notre regard se suspendra.

La parole est au cœur de notre imaginaire, mais l'écriture est au cœur de notre action. Les stratégies multiples pour passer du rêve à l'action nous imposent d'abstraire de notre passé des enseignements pour l'avenir. Il faut le survoler, le conquérir, le dominer du regard, de la plume ou du pinceau.

« Le pouvoir au pinceau, le pouvoir au ciseau », disent le peintre et le sculpteur. Le pouvoir au micro, disent l'orateur et l'écrivain. Microphone pour parler ou micro-ordinateur pour écrire, peu importe ! pourvu que ce pouvoir, les artistes le remettent à chaque spectateur, lecteur ou auditeur de leurs œuvres.

Pourtant, des tableaux et des portraits se trouvent déjà dans chaque maison haïtienne. Ce sont les figures chrétiennes des Iwas devant qui brûlent des lampions dans les oratoires familiaux.

Alors Saint Michel-Ogoun, Vierge Marie-Ezili, exaucez nos vœux ! Métamorphosez-vous en portraits de famille, en natures mortes, en paysages. Ainsi sera exaucé notre vœu le plus profond : vous voir descendre des cieux, sous les traits de nos ancêtres, pour nous montrer le chemin à suivre.

[84]

Bizango, le caméléon volant

Il y a dans la mythologie haïtienne un être fabuleux, Bizango, dont on parle fort peu. Du moins dans la littérature. Par contre il en est beaucoup question dans l'oraliture populaire. Les contes, les légendes, les rumeurs et on-dit du télédyol en font constamment mention dans la théorie des êtres nocturnes malfaisants qui sillonnent les cieux de nos campagnes, et sans doute ceux de nos villes. Ainsi donc à côté du bien connu zombi, parle-t-on de baka, de soukouyan, de zobop, de chanpwèl et de Bizango.

Être mythique, de la catégorie des loups-garous, dira le futur dictionnaire encyclopédique de la culture haïtienne, Bizango, le mangeur d'hommes opérant de nuit, se caractérise par le fait qu'avant de commencer ses opérations, il se débarasse de sa peau. Ainsi délesté, il s'envole dans le ciel, d'où il se jettera sur ses proies, comme tous les autres esprits malfaisants. En réalité, comme tout loup-garou, Bizango est un être humain doté de pouvoirs diaboliques. Le mode d'acquisition de ceux-ci n'est pas précisé mais on peut supposer qu'il faut, comme le veut une tradition universelle, que ce soit en vendant son âme au Diable.

Il n'est guère précisé non plus ce que rapporte ce travail nocturne. Mais l'on peut, là encore, présumer que dévorer son semblable, manje-moun, constitue l'objectif suprême pour qui veut [85] s'enrichir, devenir puissant, se venger ou tout simplement faire éprouver aux autres sa force. En somme, dirait un vodouisant quelque peu marxiste, exploiter son semblable par tous les moyens possibles et imaginables, naturels ou surnaturels, c'est les manger. Ce qui est la clé universelle du succès.

Ainsi donc, face à cette menace universelle, identifiée bien avant la publication du *Capital* par les mythologies africaines dans les personnages de zombis et les innombrables sortes de loups-garous, il y avait besoin d'une parade, elle aussi universelle.

Et c'est là que la figure de Bizango présente un intérêt. Car si ce personnage mythique incarne de façon redoutable ce danger permanent que doit affronter l'être humain, constamment menacé de voir son semblable aller jusqu'à se métamorphoser en diable pour le dévorer, il y a une arme invincible pour triompher de l'apparemment invincible Bizango.

Comment en effet vaincre celui qui, de jour, dissimule son identité sous une peau factice, et, de nuit, change encore cette identité, en se débarrassant de cette peau tout en se couvrant des ténèbres de la nuit ? Sans compter qu'en volant (donc en survolant le monde et les hommes, et en les dominant de son poste d'observation), il se donne les moyens de fondre, comme le malfini ou l'aigle, sur sa proie qu'il surprend et dévore avant que celle-ci n'ait eu le temps de prendre conscience du danger qui le menaçait.

[86]

Invisible et rapide, Bizango est le loup-garou presque tout-puissant. Pourtant là même où se trouve sa force, réside sa faiblesse. Il n'est besoin que d'identifier la vraie nature de Bizango, de le surveiller et de l'épier au moment du délestage de peau. Sitôt qu'il s'est envolé, il faut répandre sur cette peau abandonnée une décoction de sel et de piment. Et ce sera le moyen infaillible de le réduire à l'impuissance. En effet, à son retour, il lui faudra remettre sa peau pour retrouver son apparence humaine avant le jour. Mais il n'en pourra rien faire. La chair à vif, brûlé par le sel et le piment, il sera incapable de se revêtir de sa peau trompeuse. Et ainsi dénudé, découvert, démasqué, il périra sous les premiers rayons du soleil.

LE CAMÉLÉON VOLANT

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

Que peut bien vouloir dire, selon la zoopoétique haïtienne, le fait d'ajouter des ailes au caméléon ? Car Bizango est bien un caméléon. Or il n'y a pas de lézard volant en Haïti. Il est vrai que l'imaginaire collectif ne procède pas sur le même mode que celui des individus. Pour la constitution d'un bestiaire fabuleux, l'imaginaire mythologique ne procède ni selon une logique de l'évidence ni de manière mécanique.

D'ailleurs si l'on parle d'imaginaires, il faut placer en parallèle la mythologie et le bestiaire de l'oraliture et ceux de l'écriture. Les romanciers, [87] les poètes et les dramaturges haïtiens, de langue haïtienne ou française, ne parlent guère de Bizango que l'on rencontre surtout dans les récits populaires oraux.

L'Univers de l'oraliture est syncrétique. Bizango est la fois être humain et démon. Il associe en lui le naturel et le surnaturel. Le moyen de le neutraliser, alors, c'est de le combattre avec une arme qui associe le naturel au magique. Le sel a la propriété magique de tirer les zombis de leur léthargie mais les vertus irritantes et corrosives du piment sont tout ce qu'il y a de plus ordinaire. User d'une saumure pimentée contre Bizango, c'est retourner contre lui sa propre arme, qui est d'associer la ruse, ou l'intelligence humaine, au pouvoir diabolique.

Dans la lutte contre Bizango, le secret de la réussite, en fin de compte, tient à l'effet de surprise, comme dans une blitzkrieg ! Il faut surveiller Bizango. Ne pas se faire découvrir. Attendre qu'il se soit débarrassé de sa peau et qu'il soit parti, abandonnant une partie de lui-même à notre merci. Et là, s'assurer qu'il ne puisse plus, à son retour, se revêtir de sa peau, j'allais dire de son armure. Au fond, dans cette vision schématisée de l'affrontement Homme-Diable, ce qui nous est demandé, c'est de trouver le défaut de la cuirasse de l'adversaire. Ce qui nous est recommandé, c'est la patience et la ruse. La stratégie ainsi définie nous fournit une arme imparable en ce que nous retournons contre [88] l'adversaire ce qui faisait précisément sa force. Ne pas se laisser découvrir, se dissimuler, comme Bizango, attendre la nuit et faire de la propre peau de l'adversaire et de son corps dépouillé, l'élément porteur du feu qui le consumera, n'est-ce pas retourner contre lui sa propre tactique ?

Qu'est-ce qu'un homme, de jour, qui se change en loup-garou, la nuit ? La métamorphose ici devient une métaphore redoublée quand on nous dit que Bizango se sépare de sa peau et quitte son apparence première. Nous avons affaire à un ennemi qui est un hypocrite redoublé, un traître au carré, un monstre à deux visages : l'un qu'il montre et l'autre qu'il cache. Le surprendre, dénudé, sous son vrai jour, avec son vrai visage, c'est saisir, révéler, et faire connaître le mal qu'il incarne et dissimulait.

Mais nous pourrions nous demander pourquoi redoubler la métaphore, pourquoi faire de Bizango un double traître, un hypocrite à la puissance deux ? Pourquoi redoubler dans la figure de ce personnage fabuleux l'opposition du réel et des apparences ? Déjà qu'il agit sous le couvert de la nuit, pourquoi lui faut-il encore changer de peau, c'est-à-dire d'apparences ? Et pourquoi non seulement le piéger, en empoisonnant sa peau, mais attendre que ce soit la levée du jour, l'éclatement de la lumière qui vienne achever et assurer la mise à mort ?

Il y a une part d'action et une part de mise en scène qui font de la lutte contre Bizango une lutte double ou du moins un combat à mener sur [89] deux plans indissociables au point qu'on ne peut s'empêcher de passer de l'un à l'autre. Le sel et le piment symbolisent ces deux plans : l'un subjectif, l'autre objectif ; l'un magique, l'autre, logique. De même l'action, le fait de se servir de ces deux armes, n'aurait pas été suffisant sans le fait de surprendre l'adversaire là où il se débarrasse de sa peau, la patience aussi d'attendre le jour pour voir l'action faire son plein effet. S'il faut compter avec notre courage, il faut aussi faire un bon usage du temps. C'est comme si le fait de savoir et de révéler une mauvaise action ne suffira pas à perdre un adversaire si cela ne se fait pas au moment opportun.

Le redoublement de la métaphore de la duplicité de Bizango est sans doute la métaphore de la duplicité de l'opposition entre apparence et réalités. Bizango est un traître au superlatif, c'est-à-dire partout, sur tous les plans. Il nous menace ici et là, au dedans comme au dehors. Les ailes du caméléon lui servent à déplacer sa trahison, lui permettent de nous trahir de partout même s'il ne nous présente qu'un visage à la fois.

De la trahison

L'Histoire de nos pays américains, au Brésil comme en Haïti, donne à penser que la trahison n'est pas le simple phénomène de passage d'un point à un autre mais la possibilité d'un double passage, d'un va et vient. Ce qui a pour [90] conséquence de nous obliger à considérer un même pôle de deux points de vue opposés et donc à voir simultanément le traître comme un sujet à blâmer et à louer.

Calabar, le héros des luttes entre Portugais et Hollandais, au temps du Brésil colonial, était-il un traître pour avoir pris le parti des Hollandais ? Chico Buarque, Brésilien d'aujourd'hui, ne le pense pas. Il trouve même dans son comportement matière à un éloge de la trahison. Autant dire que le personnage historique aurait fait une bonne trahison, ce qui serait une contradiction dans les termes ou tout simplement qu'il n'a pas trahi vraiment, qu'il y a simplement apparence de trahison. En fait, par avance, il allait dans le sens de l'Histoire future.

C'est cette opinion que soutenait d'une certaine façon le général Jean-Jacques Dessalines, le libérateur d'Haïti, quand il déclarait à ses soldats peut-être déconcertés de le voir tantôt combattre les Français tantôt se soumettre à eux, qu'il pouvait sembler trahir la cause de l'indépendance cent fois en passant du côté des Français mais qu'il allait reprendre cent fois la lutte contre eux pour la liberté.

La trahison, autrement dit la contradiction entre apparence et réalité, doit se juger selon un point de vue qui peut varier selon le point d'observation où l'on se place. Ainsi elle peut ne pas être finalement une contradiction et varier d'apparence sans changer de nature [91] ni d'objectifs. Car dans sa signification profonde, elle peut se maintenir tout en changeant d'apparence, tout en se redoublant donc. C'est ce que l'on vérifie aussi bien dans le cas de Dessalines que dans celui de Bizango qui doublement trahit, selon que nous sommes de jour ou de nuit, et selon qu'il porte ou non sa peau. S'il lui faut et attendre la nuit et changer de peau, c'est qu'il était déjà, de jour et avec sa peau, un traître. En somme sa trahison est constante mais change d'apparence selon les circonstances.

Il s'agit là d'une situation que non seulement l'Histoire politique ancienne nous permet de vérifier mais que la politique actuelle confirme. François Duvalier qui, pour mener sa politique intérieure noiriste, se montrait complaisant envers la CIA en massacrant tous ceux qu'il accusait d'être communistes, ne trahissait-il pas doublement quand, par la suite, il s'est confirmé que tout comme ses prédécesseurs, il avait amassé un trésor en Suisse ? Le livre récent de Robert Malval, *L'Année de toutes les duperies,* montre bien, par le tableau qu'il brosse des duperies des uns et des autres, au dedans comme au dehors d'Haïti, que le caméléon est roi en ce pays.

La politique qui fait s'articuler deux plans : l'un qui nous met en rapport avec les autres (politique internationale) et l'autre qui nous met en rapport avec les nôtres (politique intérieure) ne fait que redoubler les rapports qui existent dans les domaines de la langue et de la religion.

[92]

Le vodoun établit un rapport avec soi-même et le christianisme, un rapport avec les autres. Quand on parle de « mwatye Bondye-mwatye Sòlòkòtò », de ménager la chèvre et le chou, en somme, en matière de croyances, on opère une double conversion, passant d'une foi à l'autre mais au fond ne changeant pas vraiment d'allégeance à ses propres intérêts avant tout, d'un point de vue très matérialiste. Cela témoigne d'une foi pour le moins tiède dans les deux cas. Là encore, et pour prendre un exemple historique, le cas de François Duvalier est éclairant. Lui qui avait fait reposer toute sa popularité sur sa réputation de partisan du vodoun, une fois arrivé au pouvoir, il n'a jamais pris aucune mesure significative, en faveur du vodoun ou des vodouisants. Il s'est contenté de manipuler les uns et les autres, c'est-à-dire les catholiques et les vodouisants, à ses fins personnelles.

L'Histoire politique peut nous faire voir comment la même ambivalence se retrouve dans le langage et associe dirigeants et dirigés dans une sorte de complicité liant émetteurs et récepteurs du discours collectif.

Quand Dumarsais Estimé se fit élire à la présidence en 1946, ce fut avec le concours d'une junte militaire qui avait pris le pouvoir peu de temps auparavant. De ce fait, le peuple ne le porta pas très haut dans son estime, au début. Mais bien vite il parvint à retourner en sa faveur l'opinion publique au point que les masses [93] populaires chantaient en son honneur : « Estimé, papa ! Woule m de bò » D'allié des militaires, l'homme politique s'était changé en ami du peuple et celui-ci l'en félicitait. En termes contradictoires d'ailleurs puisque le verbe « woule » (rouler) signifie tout aussi bien tromper et trahir que cajoler et séduire. En somme le peuple, récepteur du discours du pouvoir, lui répondait en l'encourageant à continuer de faire ce qui pouvait bien n'être que tromperie mais ô combien agréable ! L'habile politicien avait su retourner le peuple en sa faveur sans que ce dernier ne soit totalement dupe... Mais il n'eut pas autant de succès avec les militaires qui l'avaient placé à la présidence. Ils le renversèrent et cette fois gardèrent le pouvoir. A malin, malin et demi. Kou pou kou, Bondye ri.

Nous avons donc une situation en Haïti, et sans doute ailleurs aussi en Amérique, où le caméléon est roi. Il est le personnage central de tout drame ou tragédie qui se joue. L'Histoire du pays étant tantôt drame tantôt comédie, le plus souvent la pièce associe les deux genres et même d'autres, le grotesque, le burlesque... dans des rapports sans cesse changeants pour une même situation.

Du temps de la colonisation française, quel être, après le colon, était le plus exécrable sinon le commandeur ? Pourtant l'instigateur de l'insurrection générale de 1791, Boukman, fut un commandeur. Alejo Carpentier, dans *Le royaume de ce monde,* et Aimé Césaire, dans *La tragédie* [94] *du roi Christophe,* ont adressé à Christophe le même reproche : celui d'être redevenu un commandeur pour le peuple qu'il avait libéré.

Toussaint Louverture, lui-même, qui, sans avoir été commandeur, possédait, semble-t-il, des esclaves, a pratiquement réalisé l'indépendance de Saint-Domingue. Pourtant, quand emprisonné au Fort de Joux, il a rédigé ses *Mémoires,* il s'y défendait d'avoir jamais manqué à son devoir de général français. L'Hybridité, dans son acception même péjorative, est consubstantielle à des situations comme celles d'Haïti. On peut soupçonner la bonne foi de Toussaint protestant, dans son cachot, de sa bonne conduite. Mais ne peut-on pas de même soupçonner la complaisance du peuple félicitant celui qui le roule. Nul ne peut revendiquer la pureté de ses intentions ou de ses actions quand le monde est constamment en train de changer.

C'est que la situation haïtienne, prise mythiquement, est encore inachevée. Work in progress, elle est comme une pièce où le metteur en scène commence à peine à effectuer sa mise en place. On répète à peine des rôles encore mal appris ou même inconnus. Ce qui n'empêche pas cette répétition de se faire dans le sang et les larmes. De toutes façons, on n'a guère encore la conviction pour bien jouer et on le fait avec toutes les arrière-intentions, la duplicité et les duperies qu'on connaît. Duplicité qui peut s'avérer une illusion, et aussi bien dans le cas du [95] président Estimé que de Bizango, peut faire que l'on soit pris à son propre piège.

En tout cas seulement ainsi peut-on comprendre le plaisir ludique du spectateur assistant à une performance d'acteur, ce qui semble la situation du peuple lorsqu'il chante : « Estimé, papa, woule m de bò ». Mais à cet égard, le phénomène est-il exclusivement haïtien ? Ailleurs, on garde, en dépit de tout, une paradoxale nostalgie de Staline ou de Mao !

De la conversion

Trahir, c'est changer. Mais pas seulement de camp, à l'extérieur de soi. C'est parfois aussi changer au dedans de soi, de conviction : se convertir. Ainsi le caméléon n'est pas plus négatif ou à blâmer que le traître. L'éloge de la trahison, et donc de la conversion, pourrait donc se reformuler en éloge du caméléon.

Et si l'image du caméléon peut être réhabilitée, car elle est d'ordinaire négative, celle de Bizango doit être démystifiée car elle est tout le contraire d'une figure du destin ou de la fatalité. Cela est possible, parce que l'image du trickster, du personnage rusé (on peut s'expliquer la sympathie populaire pour le président Estimé) est si forte qu'on peut dire que l'intelligence est la qualité méritoire avant tout. Bouki est ridicule et Malis admirable, en dépit de la condition fréquente de victime du premier ou d'exploiteur du second. Si de là nous passons au personnage [96] du *Bakoulou,* un équivalent du *Malandro* brésilien, nous pouvons dire que le taux de sympathie qu'il suscite dépasse très largement la réprobation que devraient provoquer et ses façons de faire et même les résultats déplorables de ses actions.

Comment un personnage manifestement injuste, comme le Bakoulou, peut-il susciter de la sympathie dans une société souffrant tellement de l'injustice ? Ou encore comment expliquer l'indulgence d'une société en principe chrétienne pour un personnage, reconnaissons-le, immoral, comme le Malandro ? Mieux encore, comment le Malandro, séducteur tragique en fin de compte, parvient-il à susciter l'indulgence de ses victimes mêmes, les femmes ? Sans doute dans les deux cas, à cause de l'intelligence du personnage, dans des sociétés où finalement on se rend bien compte que l'intelligence, quand ce n'est pas la ruse, sera toujours la qualité première dans un monde où règne l'injustice.

Il ne faut pas s'étonner que la figure du caméléon, de manière générale, soit vue négativement. C'est là sans doute un cliché que l'on ne peut surmonter dans un univers où prédomine, surtout dans l'écriture, une vision antithétique et manichéique des essences contraires et non pas cette vision dialectique très souple de l'alliance des pratiques différentes que proposent les philosophies asiatiques et africaines.

La tradition orale africaine donne du caméléon une représentation nuancée. Le [97] comparant au chien, animal plus rapide mais frivole, le caméléon est dépeint comme lent mais sage. Et surtout les contes le présentent en tandem avec un autre animal comme un des messagers de Dieu.

Mais ce qui est sans doute remarquable dans l'écriture haïtienne, ce n'est pas le degré de sympathie que l'on chercherait à soulever à l'égard d'un personnage en réalité caméléonesque, comme le Bakoulou, mais le fait qu'un tel personnage finalement parvienne à passer inaperçu. Le comble de l'intelligence du caméléon serait donc qu'il réussisse à dissimuler sa véritable nature. Et en effet il y a bien une chanson de Théophile Salnave, *Lola,* où l'énonciateur du discours appelle sa bien-aimée à se protéger des anganman, ce qui est le nom créole du caméléon :

|  |  |
| --- | --- |
| Lò ou ap mâche fè | Quand tu passes, |
| Atansyon | prends bien garde ! |
| Pase ou se yon atrasyon | tu es une attraction |
| Kote ou raie neg kon | tu attires comme un |
| Leman | aimant |
| Ki fè yo tounen | et tu changes tes |
| Anganman | admirateurs en caméléons |

On peut présumer que ces caméléons pourraient être dangereux pour la belle surtout quand on voit notre amoureux se défendre d'être un bakoulou :

[98]

|  |  |
| --- | --- |
| M pap bat ba kon amatè | je ne suis pas de ces vils séducteurs |
| k ap mâche fè malè | Qui n'apportent que le malheur |

Il est dit amatè, mais il s'agit ici, d'un synonyme de Bakoulou. Ainsi donc l'amoureux proteste de sa bonne foi et s'engage à se bien conduire. On est alors d'autant plus perplexe de l'entendre du même souffle affirmer qu'il rêve d'être Malis, C'est-à-dire d'incarner le protype même du trickster haïtien. Il faut croire que même honnête, on ne peut renoncer à être intelligent sinon rusé :

|  |  |
| --- | --- |
| Mwen dèyo pou m fè | Je suis prêt à tous les |
| Sakrifis | sacrifices |
| Mwen vle tounen | et suis les conseils du |
| konpè Malis | sage |
| Ki di pye kout se pran | qui recommande à la |
| Devan | tortue |
| Kote k gen konkirans | de ne pas musarder |
|  | comme le lièvre |

Dans d'autres poèmes amoureux, le sujet du discours parvient à présenter comme tout à fait normale une transformation pourtant radicale. Ainsi dans « Choukoun », P'tit Pierre, le sujet de renonciation, commence son discours en lion, ou si vous préférez en macho, puisqu'il décrit en termes explicitement érotiques celle qu'il aime et nous laisse l'impression d'être un de ces [99] « amatè » ou bakoulou dont il est question dans « Lola »

|  |  |
| --- | --- |
| Li genyen tete doubout | Elle a des seins fermes |
| Li pa gwo fanm, li | Elle n'est pas grosse, |
| Graset | juste grassette |
| Fanm kon sa plè m tou | J'adore ce genre de |
| Swit | femme |

Mais il termine le récit de ses aventures en amoureux tout à fait contrit, en agneau, pour filer une métaphore zoomorphique.

Il en est de même de l'amoureux de « Marabout de mon cœur » qui, lui aussi, commence sur un ton assez faraud à parler de sa bien-aimée en termes culinaires, et donc de mangeur, notamment de poisson, pour finir par avouer que c'est lui le poisson qui, pris à l'hameçon, est irrésistiblement entraîné par sa belle.

Dans ces deux cas, s'agit-il d'une transformation ou conversion dont les sujets sont conscients et dont ils font l'aveu sans prendre garde à leur parole. La chose n'est pas claire pour ce qui est de l'énonciateur de « Marabout de mon cœur ». Mais dans « Choukoun », la transformation opérée était si étonnante que le sujet du discours reconnaissait lui-même que nous pouvions en être surpris. Cela n'était pas moins présenté comme allant de soi. Par contre dans « Mariana » de Paul Laraque, nous constatons que non seulement le sujet change et est conscient [100] que cela n'est point remarqué par sa bien-aimée mais il se garde bien de prévenir celle-ci. Il sauve donc la face et, ce faisant, se conduit typiquement en caméléon qui feint d'être ce qu'il n'est pas. En tout cas il se garde de prévenir les autres de sa véritable identité. Ce comportement amoureux qui consiste à donner le change, est un comportement de ruse. Sans doute est-ce pour la bonne cause. Ce qui prouverait que le caméléon n'est pas que négatif.

Le caméléon change de couleur de peau pour donner le change comme ces soldats qui portent des tenues de camouflage. Mais on peut tout autant donner le change en gardant ses couleurs et en changeant pourtant d'allégeance. Et finalement cela peut se faire pour la bonne comme pour la mauvaise cause. Mais le paradoxe suprême, c'est que parfois on ne peut se convaincre qu'en trompant les autres. On se change en donnant le change aux autres. Il nous faut les illusions des autres pour garder nos rêves. C'est ce que révèle Mariana qui démontre que c'est là le principe même de ce rêve qu'est l'amour humain à propos duquel on a bien raison de parler de « tendre complicité ». Car le mot complicité indique qu'il y a change, pour ne pas dire tromperie, quelque part. Mais quand la cause est entendue comme bonne...

Le personnage de Bizango, figure du caméléon, en somme du double trompeur, du trompeur par excellence, est bien enraciné dans la réalité haïtienne et cela explique qu'il soit tout [101] à la fois inquiétant et rassurant. Inquiétant parce qu'il est un loup-garou, et donc un monstre anthrophage. Mais rassurant puisqu'il est possible de le vaincre.

À ce moment on peut se demander pourquoi lui avoir donné des ailes et ne pas l'avoir gardé, par exemple, tel qu'il est dans la réalité de la faune haïtienne ou de la tradition orale d'inspiration africaine. L'imaginaire collectif a su réorienter et le legs de la tradition et la réalité existante en fonction des exigences mêmes de la symbolisation de cette réalité. Le caméléon haïtien, à travers la figure de Bizango, acquiert des ailes non pas tant pour témoigner de sa puissance en soi que de sa toute-puissance sur nous, Haïtiens. Le caractère négatif du Bizango alors représente moins le danger à affronter que le défi à relever. En d'autres termes, du fait qu'il peut être vaincu Bizango ne se révèle dangereux que si nous ne parvenons pas à relever le défi qu'il représente. On comprend mieux le caractère légèrement ironique que prend la répétition du mot « po... » dans cette espèce de surnom de Bizango : « wete po, mete po ». C'est un illusionniste. Il ne faut pas se laisser embobiner par ses tours de passe-passe. Ou plutôt, il faut savoir le saisir entre deux tours de prestidigitation.

La vie, comme tour de magie ! Voilà quand même une approche pour le moins optimiste de la réalité ! Certains diraient : une approche réaliste magique !

[102]

Hybridation-créolisation-métamorphose.

Que celui qui n'est pas hybride ou métis se lève ! Et si personne ne se dresse alors passons à un autre mot. Selon le Robert, *Hybride,* adj. et n.m. *(Hibride* en 1596) qui provient de deux espèces différentes, lat. *ibrida,* « de sang mêlé », altéré en *hybrida,* par rapprochement avec le *gr.ubris* « excès ». Et le dictionnaire continue sa définition en disant : « se dit d'un individu provenant de croisement de variétés, d'espèces différentes. » et de donner l'exemple du mulet, « hybride de l'âne et de la jument ».

Cet exemple est significatif de la nuance péjorative qui marque à la base même de la formation du mot hybride, le sens qu'il garde. Un critique quelque peu malveillant faisait remarquer que le mulet est stérile. Il faut se demander alors s'il faut, pour la perspective que nous voulons avoir, adopter le mot hybridation, ou celui de créolisation ou encore celui de métamorphose. Si tout le monde est hybride et si tous les Américains sont créoles, ne parlons même pas de métissage qui me paraît être le mot étrange pour désigner la réalité la plus naturelle ou ordinaire, il faut songer à parler de métamorphose. Contrairement aux mots en « ité » comme identité ou hybridité qui prétendent décrire un état, peut-être même une essence, les mots en « tion », créolisation, hybridation, le mot métamorphose aussi, indiquent un processus de transformation, [103] insistent sur le processus dynamique d'une action en cours. En somme à la perspective statique de l'être, de l'essence, il faut opposer, substituer le point de vue de la fonction, de l'action, de la vie.

Point de vue qui est aussi celui de l'Histoire qui est mouvement. L'être est hors du temps mais le vivant, lui, est plongé dans le long fleuve de l'Histoire. Et l'homme américain se fait encore car trois siècles ne lui ont pas suffi pour se défaire d'une conquête dont les effets persistent. Il faut donc examiner les contradictions, oppositions objectives, et les ambiguïtés, contradictions non objectivées, comme des vagues contraires d'une Histoire en train de se faire.

Le Brésil, pas plus qu'Haïti, n'est hybride. Créoles peut-être ! Sûrement en pleines métamorphoses. Un parallèle significatif peut être tracé grâce à deux ouvrages récents qui traitent de l'espace de ces deux pays. On a toujours parlé du Brésil comme d'un continent. Cela est sans doute vrai pour le géographe qui considère l'apparence des choses. Pour le politique, pour l'économiste et pour l'industriel, nous dit Hervé Théry dans *(Pouvoir et Territoire au Brésil),* le Brésil est plutôt un pays qui passe de la forme d'archipel à celle de continent, si l'on considère l'évolution de l'aménagement de son territoire, du point de vue administratif, économique et industriel. Georges Anglade dans *(L'Espace haïtien),* dresse un tableau analogue du territoire haïtien dans la mesure où il fait voir que ce territoire, par son aménagement, a non [104] seulement changé de visage, en fonction des contraintes historiques mais devra continuer à changer pour s'adapter à de nouvelles exigences. Ainsi le territoire de nos pays, tel qu'il nous apparaît physiquement, n'est qu'une apparence puisqu'en réalité il connaît des mutations constantes qui sont appelées à changer radicalement sa physionomie et sa signification. Il faut aller par en dessous et voir comment il est aménagé par la volonté historique des hommes pour se rendre compte de son vrai visage. Cela n'est nullement comparable avec la situation des pays européens dont les territoires sont aménagés depuis belle lurette et d'une façon qui leur donne un visage pour le moins défini, ou d'une stabilité apparemment plus grande.

De ce point de vue donc où les choses semblent avoir un aspect déjà défini, parler d'hybridation, c'est se référer à quelques espèces que l'on serait en train d'accoupler comme dans le processus d'insémination artificielle qui est le modèle d'hybridation qu'offre la génétique animale. C'est croire aussi qu'on peut parler d'espèces stables dont on pourrait provoquer la reproduction grâce à des techniques assurées. On ne peut parler scientifiquement que dans la mesure où l'on peut donner à nos critères une valeur expérimentale. Mais en Europe, où l'on a perdu jusqu'au souvenir des Pictes, Scots, Gaulois, Celtes, Francs, Angles, Saxons, Normands, Lombards, Goths, Wisigoths et autres Barbares qui autrefois venaient s'hybrider avec [105] les Etrusques et les Latins, on peut se bercer de l'illusion d'avoir atteint une certaine pureté ou homogénéité ou à tout le moins une identité tant soit peu stable. Cela n'est guère imaginable en Amérique ni du point de vue ethnique et encore moins du point de vue culturel. Si l'hybridation est la règle, et non pas l'exception, on ne peut la théoriser que sous un nom plus général. Il faut aller à la réalité plus profonde qui est celle d'une métamorphose permanente.

Sans doute le terme de métamorphose n'offre point l'avantage de fournir le modèle d'un processus mécanique aisément réductible à des phases par lesquelles passerait finalement un objet. Car dès lors qu'il s'agit de véritables sujets, on est en présence sinon d'un processus chaotique mais à tout le moins hautement imprévisible. Jean Baudrillard nous offre une alternative intéressante quand il parle de séduction. Car ce processus met en présence des sujets libres qui se complètent en s'attirant bien plus qu'ils ne s'opposent et ne s'éliminent. Au fond peut-être que Baudrillard adapte (hybridise) des visions non européennes à une conception occidentale obsédée par les essences et les identités, préoccupée de réduire tout fonctionnement même vital ou culturel à une mécanique mesurable, quantifiable et fonctionnant sur le mode de l'opposition des contraires. La séduction baudrillardienne doit peut-être beaucoup à une dialectique de la complémentarité symbolisée par le rapport du ying et du yang.

[106]

La métamorphose en plus de sauvegarder la liberté du sujet dans le temps et l'espace de la vie, réserverait en plus une place à une éventuelle intervention surnaturelle ou divine. Dieu, on le sait, est une condition indispensable de tout merveilleux. Autrement il n'y a qu'une plate logique et une prévisibilité rassurante mais peut-être illusoire.

[107]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

POSTFACE

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

[108]

[109]

POSTFACE

L'Amérique :  
Nouvelle-Europe ou Nouveau-Monde ?

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

Un numéro de revue s'intitulant « Postmodernité de l'Amérique » développe ce thème sur près d'un demi millier de pages sans faire aucune mention ni de l'Afrique ni de l'Asie, en tenant compte seulement de deux pôles géographiques : les États-Unis et l'Europe. Impensable ? Certainement possible puisque c'est ce qu'à fait la revue *Société* [[17]](#footnote-17)*.*

Aux yeux de pas mal de gens, l'Amérique est d'autant plus la Nouvelle Europe que les États-Unis ont désormais pris la relève du vieux continent dans le monde. Et puis Alain Rouquié l'a démontré dans son « *introduction à l'Extrême Occident* [[18]](#footnote-18) l'Amérique dite latine, les deux tiers du continent, n'est qu'une excroissance de l'Europe. Ce n'est donc pas une question de pure rhétorique que de se demander si tout le continent ne devrait pas s'appeler Nouvelle Europe plutôt que Nouveau Monde.

[110]

Autrefois les choses étaient plus évidentes. Il suffisait d'énumérer les noms des pays américains pour découvrir leur vrai visage. Hispaniola ou Petite Espagne pour Haïti, Nouvelle Grenade pour la Colombie ; Nouvelle France pour le Québec et Nouvelle Angleterre, pour les États-Unis. Aujourd'hui, il faut examiner les choses un peu plus attentivement pour constater jusqu'à quel point l'Amérique perpétue l'Europe politiquement et économiquement mais surtout dans les langues et la symbolique. La Conquête de l'Amérique par l'Europe a d'abord été renommée Découverte puis est finalement devenue une innocente « Rencontre des deux mondes ». Mais sous des noms qui se dérobent une même réalité persiste.

L'Histoire du continent américain pourrait se découper en trois tranches. La première commence à une date inconnue, avec la traversée du détroit de Behring par les premiers Asiatiques. Elle a pris fin en 1492. La seconde va du débarquement de Christophe Colomb jusqu'à 1821. La troisième commence en 1821 et se poursuit jusqu'à présent.

Un tel découpage fait voir que l'Histoire de ce continent peut se lire comme la superposition de trois flux migratoires. D'abord il y eut une première vague d'immigrants. Ils venaient d'Asie et sont maintenant dénommés Amérindiens ; puis ce fut la deuxième vague d'immigrants, les Européens qui ont entraîné à leur suite des Africains et d'autres Asiatiques ; et enfin, tous [111] continents confondus, dans la troisième vague se mêlent désormais des immigrants venant du dehors comme du dedans de l'Amérique. Car aujourd'hui le continent est en train de se refaire un visage par le brassage interaméricain tout en continuant de recevoir des apports extérieurs.

La question peut donc se poser de savoir si l'Amérique est toujours la Nouvelle Europe ou si elle n'est pas plutôt en train de devenir enfin ce Nouveau Monde que, de tout temps, chacun a voulu y trouver. Il faut se demander surtout si l'Amérique n'est pas sur le point, selon le mot de Fernando Ainsa [[19]](#footnote-19), d'être enfin cette « invention » qui incarnerait une utopie.

Mythologies américaines :  
le retour au temps originel

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

L'Amérique telle que nous la connaissons aujourd'hui est une invention européenne. Si nous prenons l'exemple des États-Unis, nous constatons que les « Pères Fondateurs » qui, au XVIIe siècle, débarquèrent sur la côte est de l'Amérique du nord, fuyaient une Europe persécutrice. Ils étaient en quête d'une Terre promise où pouvait renaître le nouvel Adam. Les noms qu'ils donnèrent à leurs colonies : Virginia, Maryland, Philadelphia témoignent du caractère mythique, à leurs yeux, de cette terre qu'ils conquéraient. On sait quelle fortune a connue le pays qu'ils ont fondé ? Non seulement passe-t-il aujourd'hui pour l'unique [112] surperpuissance du monde mais il est, à en croire Alfredo Valladao [[20]](#footnote-20) la terre promise du XXIe siècle. C'est que les États-Unis ne se contentent plus de croire à leurs mythes, ils les exportent désormais dans le monde entier, nous dit Benjamin Schwarz [[21]](#footnote-21).

Le mythe du Nouvel Adam constitue le mythe fondateur des Etats-Unis. Il a inspiré aussi bien les fictions des écrivains que l'action des hommes politiques. Il demeure la source d'inspiration de la nation étatsunienne. Les mythes de la frontière ou du self-made man en sont des avatars. Ainsi la frontière initialement fixée aux rivages de l'Océan Pacifique a maintenant les étoiles pour limites. Ce qui donne désormais aux Etats-Unis tout l'espace du monde à conquérir.

Le rêve étatsunien, on dit erronément rêve américain, a connu un étonnant renversement. L'éloignement de la frontière ou un témoignage comme celui qui suit sur l'état d'esprit des citoyens de 1776 nous le fait bien voir :

« More vehement patriots even regretted that Americans were forced to communicate with one another in an old, inherited language. Indeed, the urge to root out vestiges of the culture and society of the old world became so intense over the years that a commentator like the elder Henry James was led to identify democracy itself with a program of denial and destruction : « Democracy... is revolutionary, not formative. It is born of [113] denial. It comes into existence in the way of denying established institutions. Its office is rather to destroy the old world than fully reveal the new. » [[22]](#footnote-22)

Si on compare ce radicalisme politique d'hier avec le conservatisme d'aujourd'hui on se rend compte que les mythes étatsuniens ont évolué d'une façon renversante puisqu'ils ont fait passer les États-Unis de la position de rebelle à celle d'héritier du colonialisme européen. La doctrine de Monroe de 1821 n'est que la réclamation par les États-Unis du privilège d'être les successeurs des colonialistes européens. Ainsi l'américanisation des mythes étatsuniens s'est effectuée paradoxalement sous la forme d'un ajustement du regard étatsunien sur les autres pays d'Amérique à la perspective conquérante de l'Europe. C'est comme si le même sujet était passé du langage des trublions du Boston Tea Party au discours du roi Georges III !

Le radicalisme qui inspirait le discours étatsunien d'hier, on le retrouve toujours chez d'autres nations américaines. En Haïti, par exemple, il existe un mythe que traduit le choix même du mot Ayiti. En effet comme l'attestent les circonstances dans lesquelles le premier janvier 1804 les révolutionnaires haïtiens ont redonné à leur pays son ancien nom amérindien, l'idée qu'incarnait à leurs yeux le mot Ayiti, c'est celle d'un recommencement de l'Histoire, d'un retour au temps originel. Dès 1802, les [114] révolutionnaires haïtiens se proclamaient « indigènes » et étaient reconnus comme tels par les Français, leurs adversaires européens. La guerre de l'indépendance d'Haïti a en quelque sorte été officiellement consacrée comme une lutte d'indigènes (autochtones) contre des étrangers (Européens). D'ailleurs cette idée d'indigénéité ou d'autochtonie se retrouve dans « créole », le mot qui partout sur le continent américain servait à désigner ceux qui étaient nés dans une colonie américaine par opposition à ceux qui étaient venaient d'ailleurs.

En se dénommant Haïtiens et en se proclamant indigènes, les natifs de l'ancienne colonie française de Saint-Domingue, même s'ils sont des descendants d'Africains, se proclament néanmoins fils des Amérindiens dont ils revendiquent l'héritage. On comprend alors pourquoi l'on observe un retour cyclique du courant indigéniste dans la pensée haïtienne chaque fois que la nation se sent menacée.

Le terme indigénisme est un mot-clé du discours haïtien comme du discours latino-américain. Sans doute l'indigénisme prend-il en Haïti une coloration particulière du fait qu'il ne renvoie pas uniquement au passé amérindien. Il y entre la variante de sens qu'apporterait le mot négritude. Voilà pourquoi l'on peut dire qu'en Haïti les mots : indigénisme, négritude et créolité sont affiliés.

« Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son [115] humanité » Ce vers d'Aimé Césaire, dans le *Cahier d'un retour au pays natal,* est certainement l'un des plus élogieux qui aient été écrits au sujet d'Haïti. Il faut cependant le considérer sous un triple éclairage.

Historiquement d'abord la Révolution haïtienne de 1804 a été précédée par plusieurs soulèvements importants d'esclaves africains dans divers pays d'Amérique latine :

« Si l'on avait une carte dotée de voyants rouges signalant toutes les révoltes d'esclaves noirs sur le continent américain, on verrait que, du 16e siècle à nos jours, il y en a toujours un qui clignote quelque part. Le premier grand soulèvement eut lieu au 16e siècle dans les mines de Buria, au Venezuela : chef de la révolte, le noir Miguel réussit à créer un royaume indépendant, avec une cour, et même une église dissidente dirigée par un évêque. » [[23]](#footnote-23)

Après avoir énuméré une succession d'autres révoltes d'esclaves ici et là en Amérique latine, dont la plus importante, celle de Palanque de Palmarès, au Brésil, qui permit aux révoltés de maintenir un royaume indépendant pendant plus de soixante ans, Alejo Carpentier fait ressortir la distance qui sépare les Révolutions des États-Unis et d'Haïti. Ce qui n'est pas sans conséquence pour la signification des mythologies des deux pays :

[116]

« C'est avec le Serment de Bois Caïman que naît véritablement la notion d'indépendance. Au concept de colonisation importé par les Espagnols à Saint-Domingue vient faire écho sur le même sol le concept de décolonisation, c'est-à-dire le début des guerres d'indépendance, des guerres anticoloniales, qui allaient avoir des prolongements jusqu'à nos jours. « D'aucuns pourraient faire valoir qu'en 1791, date du Serment de Bois Caïman, il y avait longtemps que les États-Unis étaient indépendants. Certes, mais n'oublions pas que lorsque les treize colonies nord-américaines s'émancipèrent et devinrent indépendantes de la couronne britannique, leur structure ne subit aucun changement, qu'il s'agisse de la propriété foncière, du commerce, etc. Personne n'imaginait, par exemple, qu'il pouvait y avoir une émancipation des esclaves. Il fallut attendre pour cela la guerre de Sécession. Autrement dit, aux États-Unis, l'indépendance n'a en rien modifié les structures internes.

« Il n'en alla pas de même en Amérique Latine. À partir des soulèvements de Haïti, très vite suivis par les guerres d'indépendance et la victoire finale d'Ayacucho en 1824, les structures de la société et de la vie quotidienne furent bouleversées par l'apparition, sur le devant de la scène historique, d'un personnage dont l'existence n'avait jusqu'alors pas compté sur le plan politique : le créole. » [[24]](#footnote-24)

[117]

S'il fallait donc adopter un point de vue strictement historique et politique pour dater la première fois que la négritude se mit debout peut-être faudrait-il retenir l'exemple vénézuélien du XVIe siècle ou surtout celui des Quilombos de Palmarès, au Brésil, au milieu du XVIIe siècle. Mais dans toute interprétation de faits historiques nous devons tenir compte de leur portée idéologique, mythique et même utopique. Les propos d'Alejo Carpentier nous permettent de comprendre cette portée que prend la Révolution haïtienne puisque c'est le sens même du mot indépendance, tout son sens, dans le contexte américain, qu'elle exprime.

Par ailleurs il faut bien constater que l'Histoire n'enregistre que des victoires homologuées. Or jusqu'à présent seule la Révolution haïtienne l'a été par la reconnaissance officielle de la part du vaincu, en l'occurrence la France, pour ne pas dire l'Europe. Ce qui, soit dit en passant, fait voir que les faits ne sont jamais ce qu'elles sont sans une sanction qui leur reconnaisse leur véritable caractère. Autant dire que la signification mythique que donne la sanction des faits est parfois plus décisive que les faits eux-mêmes.

Enfin ce vers de Césaire constitue le premier énoncé du concept de négritude. Or il ne faut pas oublier que 1'idée de négritude correspond à un rêve de retour et de recommencement. Il n'est donc pas indifférent que le mot ait été lancé dans un poème dont l'objet est d'évoquer un retour. À [118] sa façon, la négritude est un élément d'un mythe du retour, la pièce maîtresse d'un mythe fondateur pour le poète martiniquais.

Un retour à l'Afrique cependant s'avère très vite être une illusion. La tentative de Marcus Garvey a prouvé qu'elle se bute à la réalité historique qui l'invalide. Dès lors il équivaut à une simple représentation, une pure volonté.

Voilà pourquoi Césaire lui-même a cru devoir donner une autre formulation au mythe martiniquais. Selon lui [[25]](#footnote-25), ce mythe est apparu en 1635, avec la colonisation française, et ce fut le mythe de l'émancipation. Par la suite, en 1848, avec l'abolition de l'esclavage, les Martiniquais se prirent à rêver au mythe de la citoyenneté française, et finalement depuis 1948, avec la départementalisation, c'est le mythe du pouvoir martiniquais qu'ils caressent. Mais ce dernier mythe nous ramène en fait au premier, celui de l'émancipation, reconnaît Césaire.

On peut tracer un étonnant parallèle entre ces mythes martiniquais et les idéologies québécoises dont Marcel Rioux nous fait la classification [[26]](#footnote-26). Comme dans l'île antillaise, Rioux nous parle d'un développement en 3 étapes des idéologies au Québec : *Idéologie de conservation*, à partir de 1837 ; de *contestation-rattrapage*, à partir de 1940 et de *développement-participation* depuis 1960. Comme à la Martinique, le développement de ces idéologies leur fait boucler une boucle puisque la dernière nous ramène à la première : le même désir d'émancipation qui à l'origine avait fait [119] naître le mouvement. Cet aspect cyclique des idéologies qui reviennent à leur source révèle bien leur caractère mythique. Mais ce qui est encore plus caractéristique, c'est qu'on constate, et pour le Québec et pour la Martinique, qu'il s'agit de mythes qui se donnent un point de départ postérieur à 1492. En se situant à l'intérieur de la période de la Conquête du continent américain par l'Europe, ces mythes s'inscrivent aussi dans la perspective de cette Conquête qu'ils ne rejettent donc pas.

On observe une différence dans les cas étatsunien ou haïtien où il s'agit de rêves qui tirent leur origine de la période précédant la Conquête de l'Amérique. Le mythe du Nouvel Adam étatsunien, par exemple, nous reporte à l'époque d'avant l'arrivée des Pilgrim Fathers en Amérique et celui du recommencement haïtien, au temps des civilisations amérindiennes d'avant l'arrivée de Colomb. Nous sommes, avec ces mythes, dans un « In illo tempore » sans repères objectifs. Maryse Condé déplorait qu'il n'y eut pas aux Antilles de mythes des origines. Je crois qu'il y en a mais, comme tendraient à le prouver la négritude ou le mythe de l'émancipation martiniquaise, ils auraient le défaut de situer leur origine en deçà de la date du commencement de l'Amérique. On ne saurait poursuivre une chose et la recommencer.

Il en va de même pour les idéologies québécoises que nous présente Marcel Rioux. Elles s'inscrivent dans le cadre d'une Histoire qui [120] se poursuit. Comment prétendre alors la recommencer ? Recommencer ce qui continue ne fait pas lancer une nouvelle Histoire mais répéter celle qu'on vit déjà. Le mythe, comme récit fondant une histoire, pour être crédible, c'est-à-dire capable de toujours susciter la croyance à l'avènement d'un temps nouveau, doit renvoyer à un hors-cadre, à un autre espace que celui de l'Histoire présente. L'origine ne peut pas être déjà là. Elle doit se situer ailleurs.

Mythe et Utopie

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

Les peuples heureux, dit-on, n'ont pas d'histoire. On devrait ajouter que les peuples triomphants ont des mythologies invisibles. Tant qu'Athènes et Rome triomphaient, elles avaient des religions. Dès qu'elles ont commencé à décliner, elles n'ont plus eu que des mythologies. Leurs Dieux avaient perdu leurs majuscules avec leur pouvoir. Seuls les peuples défaits, vaincus ou victimes ont des mythologies visibles parce que celles-ci sont supposées invalides.

On n'a qu'à prendre le cas des États-Unis et d'Haïti. Il ne viendrait à l'idée de personne de ridiculiser des mythes étatsuniens. On parle plutôt de « défi américain » à relever ou de « rêve américain » qu'il faut caresser. Par contre le sénateur Robert Dole a tourné en dérision son président en traitant sa politique économique de « voodoo economics » et Hollywood ne manque pas une occasion de [121] relever d'un zeste de vodoun le piquant de ses films d'horreur. Paille dans notre œil, poutre dans celui du voisin ; mythologies chez lui, science ou religion chez nous. L'idéologie, pour ne pas dire le préjugé, qui sait comment renverser le réel pour le faire tenir la tête en bas est à l'œuvre en ce domaine comme ailleurs, on le voit bien.

Il est d'autant plus logique et vraisemblable de renverser l'ordre des choses que celui qui est vaincu ne peut qu'avoir tort. Or en Amérique, l'Amérindien d'abord, l'Africain ensuite sont les vaincus. Par principe, ils ne peuvent qu'avoir tort. Quand l'Amérindien et l'Africain s'unissent pour donner l'Haïtien, la mythologie qu'ils font naître ne peut qu'être doublement négative et doublement erronée. Une telle mythologie sera d'autant plus mise en lumière et rendue visible qu'il semblera légitime d'en dénoncer les erreurs. En d'autres termes si la fonction crée la chose, on voit pour quelle fonction, on met tellement en évidence une mythologie comme celle du vodoun.

Outre cette division des mythologies américaines en visibles et invisibles il est une autre façon de les classifier que René Ménil nous propose dans sa critique des « Mythologies antillaises » :

« Mythologies antillaises, mythologies de compensation et de consolation qui viennent fleurir aux points douloureux où l'angoisse submerge la conscience des hommes.

[122]

« Ces mythologies ne seront pas à l'initiative... C'est pourquoi les mythologies élaborées (consciemment ou inconsciemment) par les Antillais sont *réactionnelles.* Elles surgissent en général, de façon polémique, comme *contre-mythologies,* en réaction contre les mythologies de la colonisation. Réactionnelles, elles le sont en même temps, est-il besoin de le dire, au sens où l'on dit d'un malade qu'il réagit à son mal par la fièvre ou la névrose ». [[27]](#footnote-27)

Sur « ces mythologies par inversion dans le miroir » Ménil ajoute :

« Dans l'actuel contexte des luttes de libération nationale aux Antilles, les mythologies de gauche se veulent destructrices des mythologies colonisantes et entendent être en même temps constitutives de l'authenticité antillaise.

« mais voici qui ne manque pas d'étonner l'analyste : dans la plupart des cas, la conscience antillaise loin de se situer dans une hypothétique authenticité ne fait qu'inverser la mythologie colonisante et aliénante pour, en fin de compte, en adopter les tours, les manies, les préjugés, les diversions... La bonne rupture ne pourrait se faire que dans *un ailleurs non mythologique. »* [[28]](#footnote-28).

[123]

Autrement dit le mythe s'invalide s'il n'a point partie liée avec l'utopie, s'il se contente, même à titre de réaction, de s'inscrire à l'intérieur de l'Histoire et du discours dominants. Or un mythe américain qui prolonge, même en le déviant, le discours de la Découverte de 1492, le reprend et le répète. Par ainsi il ne le change pas et le transforme encore moins. En tout cas un mythe qui s'insère dans l'historicité de l'Amérique telle que nous la connaissons et l'expérimentons court le risque de n'offrir qu'une variation sur un thème connu.

On peut examiner sous cet éclairage la tentative de Jacques Ferron de créer un personnage mythique, le Magoua, dans son roman, *Le Saint-Elias.* Cette tentative, on le sait, est partie intégrante d'un projet grandiose que nourrissait Ferron : celui de doter le Québec d'une mythologie. C'est ce qui lui faisait dire de la religion des Québécois que c'était un vodoun. *Le Ciel de Québec* est sans conteste l'épopée où il a voulu loger les dieux, demi-dieux et héros de l'Olympe québécois tel qu'il se la représentait.

Il y a de multiples raisons de s'arrêter au *Saint-Elias* pour un ferronolâtre et un mythophile. Un littéraire en plus y pourra entendre parler d'un professeur de lettres à l'Université Laval et s'il est tant soit peu intéressé au siècle classique, il verra qu'il y est question de Rotrou et de Corneille. Mais surtout s'il tient à établir une liaison entre les Antilles et le Québec il se réjouira de lire que Saint-Elias, le nom qui [124] donne son titre au roman, est celui d'un bateau qui relie précisément le Québec aux Antilles puisqu'il fait le voyage du Québec au Cap-Haïtien, la deuxième ville d'Haïti.

Mais tout d'abord qu'est-ce que le Magoua, ce personnage québécois qui devrait prendre place aux côtés du zombi haïtien et du Nouvel Adam étatsunien ? Un « pas d'allure », nous disent Pierre Cantin, Marie Ferron et Roger Blanchette, dans leurs notes d'introduction au roman. [[29]](#footnote-29) Il est l'Hamlet québécois ; celui qui est et n'est pas ; le francophone de condition amérindienne ; celui qui hésitant ou ayant le choix entre deux identités, mi par nécessité mi par décision, fait un demi-choix, à la va-vite, pour ne pas dire à la sauvette, de manière provisoire peut-être, incertaine sans doute, dans une sorte d'embrouillamini qui laisse perplexe.

En tout cas c'est ainsi que dans *Le Saint-Elias* ce personnage nous est présenté. À l'instant capital du passage de la vie à la mort, on fait venir le curé pour lui administrer l'extrême-onction. Cela serait censé lui assurer la vie éternelle mais c'est plutôt un regain de vie terrestre qu'il en retire. Un personnage paradoxal donc, habitant d'un espace incertain, comme son destin qui semble reposer sur le miracle.

Et de fait tout se passe de manière fort étrange avec ce personnage que le narrateur nous invite à associer aussi bien à la terre qu'au ciel ou à l'enfer :

[125]

« Le supposé mourant qui était une manière de Magoua, un vieux narquois, s'était trouvé mal après une chicane de famille ! Armour Lupien s'amena, exténué, le bonhomme se sentait déjà mieux et demandait sa pipe. » [[30]](#footnote-30)

Qu'est-ce qu'un supposé mourant ? Un mort-vivant ? Un zombi alors ? Et qu'est-ce que cette pipe que réclame ce supposé mourant ? L'équivalent du sel que réclame le zombi pour se libérer de son état ? Nous serions donc bel et bien dans la mythologie ? Et de fait quelques lignes plus loin, le narrateur nous apprend qu'une vieillarde qui se trouvait au chevet du malade fournissait les éclaircissements suivants :

« — Ne vous fiez pas aux apparences, Monsieur, les vieux Magouas font toujours de même : il n'y en a pas un, pas un, m'entendez-vous, qui ne demande sa pipe avant de mourir ! » [[31]](#footnote-31)

Et le narrateur d'ajouter que la vieillarde « semblait si sure de ce qu'elle disait qu'elle aurait enjôlé le diable lui-même. » [[32]](#footnote-32) Que diable vient faire le diable en cette affaire ? Il est vrai que si déjà il était question du ciel, il n'y avait qu'un pas à faire pour passer en enfer. Mais on se rend bien compte que nous n'avons pas simplement à considérer une existence humaine de manière tout-à-fait terre à terre, puisque nous sommes en présence d'un supposé mourant qui [126] ressuscite comme par miracle sous l'œil goguenard d'une vieillarde qu'on a toutes les raisons de soupçonner d'être un suppôt du diable. Mais nous n'allons sortir des connotations religieuses que pour tomber dans les références ethniques :

« Mais la ménagère... inquiète, se disait, pleine de ressentiment contre ce vieux Magoua, ce pauvre misérable qui, s'il y avait eu un sauvage dans les parages, c'est lui qu'il aurait demandé, non le curé... » [[33]](#footnote-33).

Et de là nous passons aux allusions historiques puisque le voyage du *Saint-Elias* du Québec aux Antilles et en France prend un sens symbolique par rapport au voyage triangulaire qu'effectuaient autrefois les navires français. Comme on le voit, ce roman de Ferron est une construction complexe de sens s'appuyant sur d'innombrables références à l'Histoire des Amériques, depuis 1492.

René Ménil, qui parle d'une poétique de la mythologie, demande aux poètes antillais de renouveler leurs mythologies en opérant une « bonne rupture (qui) ne pourrait se faire que dans un ailleurs non mythologique ». [[34]](#footnote-34) En somme il invite à replacer le mythe dans le cadre d'une Histoire qui ne serait pas celle que nous connaissons. Ferron tente de le faire. Mais chez lui, cet ailleurs est-il non mythologique ? Appartient-il à une historicité autre que celle que [127] nous connaissons ? Hélas ! Il faut craindre que non. La richesse, la complexité même de l'appareil intertextuel du récit du *Saint-Elias* fait que nous sommes étouffés par l'historicité que nous décodons, une historicité qui donne sans cesse au mythe qui s'édifie l'insupportable pesanteur d'un sens que nous connaissons trop bien par expérience.

Et puis Ferron voulait prendre la mythologie à bras le corps et, tout seul, la mettre debout dans son œuvre. Mais un mythe est collectif ou n'est pas. À propos du Nouvel Adam, R.W.B. Lewis comparant l'entreprise de Virgile, dans *L'Enéide,* à celle de certains écrivains étatsuniens, nous dit que « The american myth, unlike the roman, was not fashioned ultimately by a single man of genius, it was and it has remained a collective affair it must be pieced together out of an assortment of essays, orations, poems, stories, histories and sermons. » [[35]](#footnote-35)

L'Histoire, en fin de compte, n'est qu'une version apparemment objective d'un mythe, le récit qui peut se présenter, selon toutes les apparences, comme non mythologique. Car le mythe hausse l'Histoire au rang de la légende ou du conte merveilleux tandis que l'utopie, elle, défait l'Histoire pour la refaire alors que l'idéologie, pour faire aller l'Histoire dans le sens qui lui convient, n'hésite pas à la faire avancer en marche arrière ou la tête en bas. L'Amérique, avec les traits que nous lui connaissons et ses pratiques dont nous faisons l'expérience, voilà le [128] non mythologique, c'est-à-dire ce qui se donne comme historique. Un ailleurs non mythologique, c'est le caractère que prendrait une autre Histoire de l'Amérique, l'Histoire d'une autre Amérique, tout entière à inventer, l'utopie d'une Nouvelle Amérique.

Cacotopie, Calotopie, eutopie, utopie

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

« Utopie, selon l’*Encyclopaedia Universalis,* signifie nulle part, c'est-à-dire un lieu qui n'est dans aucun lieu. » Un espace sans espace ? Un espace sans temps alors ! Donc un espace vierge à remplir, un espace abstrait à figurer mais aussi un espace à commencer ou à recommencer. À ce nom inventé par Thomas More pour servir de cadre à ses réflexions, s'attache une série de paradoxes : Amarante, la capitale de l'île, est une ville fantôme ; son fleuve, Anhydris, un fleuve sans eau ; son chef, Ademus, un prince sans peuple, ses habitants, les Alaopolites, des citoyens sans cité et leurs voisins, les Achoréens, des habitants sans pays. « Cette prestidigitation philologique, précise l’*Encyclopaedia,* a pour dessein avoué d'annoncer la plausibilité d'un monde à l'envers et pour dessein latent de dénoncer la légitimité d'un monde soit-disant à l'endroit. » [[36]](#footnote-36)

L'utopie dépayse pour contester. C'est en tenant compte de cette double perspective qu'il faut considérer le personnage qui n'a pas d'allure, du *Saint-Elias.* Il serait moins un sans [129] allure, comme on dit, que celui qui aurait, ou à tout le moins voudrait avoir, une autre allure que celle qui semble convenable aux bien-pensants. S'il en était bien ainsi, ce serait une bonne raison de s'embarquer dans le bateau que nous monte Ferron dans son roman et profiter de ce qu'il s'arrête au Cap-Haïtien pour jeter un coup d'œil sur l'espace haïtien. Car si le voyage que nous propose le *Saint-Elias* s'inscrit dans la symbolique du voyage triangulaire de sinistre mémoire des vaisseaux français d'autrefois, il le modifie tout de même. Autrefois les navires français, c'est-à-dire européens, allaient de France en Afrique rafler des esclaves qu’ils échangeaient aux Antilles contre des marchandises qu'ils rapportaient en Europe. Mais le navire québécois, lui, va du Québec aux Antilles et de là, par un crochet en Afrique dont on ne saisit pas clairement la raison, se rend en France avant de regagner le Québec.

Pour quel commerce ? Pour une entreprise à caractère symbolique avant tout, semble-t-il :

« — Vous me demandez pourquoi nous l'avons construit (ce bateau). Je vous répondrai que c'a été pour briser l'écrou de notre pays....Qui sommes-nous, gens de Batiscan ? Les égaux des Malouins, capables de découvrir l'Europe et d'y planter la croix. » [[37]](#footnote-37)

C'est sans doute parce que la fonction de ce navire est toute symbolique et d'un ordre [130] purement discursif que finalement nous ne sommes pas tellement renseignés sur les exploits de son commandant, le capitaine Pierre Maheu, dont il est simplement dit qu'il fit un peu de troc de pins des Laurentides Mais on ne sait ni où ni avec qui, ni surtout contre quoi. Peu importe au fond. L'essentiel aura sans doute été que Ferron entrevoie la possibilité de cet ailleurs non mythologique sans l'évocation duquel il n'est pas de contestation sérieuse de l'Histoire dont on veut se dépayser.

Cacotopie : mauvais espace ; voilà certainement la vision que du *Saint-Elias* on aurait eu de l'espace haïtien. Mais le rêve, et depuis toujours, est d'en faire un bel espace : Calotopie, et même un bon espace : Eutopie, comme l'évoque « Ayiti chéri » Mais il est bien évident que l'espace chanté dans le poème d'Othello Bayard ne pourra devenir une réalité que si Haïti fait un détour par l'utopie, c'est-à-dire recommence son Histoire en vidant l'actuel espace haïtien des débris qui l'encombrent.

Trois discours sur Haïti renforcent notre conviction à ce sujet. Trois discours ? Au fond un seul et le même, puisqu'ils développent tous une même image de la couleur blanche comme symbole du vide et donc de l'espace du recommencement.

Le premier discours est un slogan politique qui a galvanisé les masses haïtiennes au cours de ces dix dernières années. Par son laconisme il exprimait à merveille son radicalisme. Car son [131] message paraissait se condenser en métaphore comme pour transformer plus vite la parole en arme : « Rache manyok -la, banm tè-a blanch -Rendez-moi cette terre comme un linge blanchi ».

Le second discours est une envolée lyrique du poète Cari Brouard à qui l'urgence de transformer le monde n'empêchait pas encore de prendre le temps de l'expliquer :

Vous

…

vous

tous de la plèbe

debout

pour le grand coup de balai

…

Oh ! Vague

assemblez-vous

bouillonnez

mugissez

et que sous votre linceul d'écumes

il ne subsiste plus rien,

rien

que du bien propre

du bien lavé

du blanchi jusqu'aux os.

Le dernier discours enfin, qui s'avance masqué et demande à être lu par réfraction, à l'aide d'un miroir qui puisse nous renvoyer son sens inversé. Il nous vient du journaliste Bertrand [132] Legendre qui dans un article du journal *Le Monde* [[38]](#footnote-38)parle de « la tragédie sans fin » d'Haïti dont l'Histoire serait une parenthèse vide. Cette image de vide peut choquer à la première lecture. Pourtant elle s'avère véridique si on la lit dans le bon sens.

En effet une parenthèse est un blanc, un vide dans la phrase. Elle marque un temps d'arrêt et signifie même un retour en arrière puisque celui qui parle et qui ouvre une parenthèse, voudrait revenir sur ses paroles ou sa pensée. Or en un certain sens cela correspond tout-à-fait à la situation du sujet haïtien qui a toujours énoncé son désir profond de quitter l'espace présent du discours imposé pour retourner à cet espace dont il rêve : l'espace du discours autonome d'avant la Découverte. Et c'est pourquoi il rêve de vider le discours historique de tous les débris qui l'encombrent. Ainsi ô paradoxe, parenthèse oui ! le discours haïtien présent l'est ! Mais c'est plutôt celle que ce sujet haïtien n'arrive pas à fermer sur le discours dominant de l'Histoire de l'Amérique.

En 1804, l'armée indigène avait fermé la parenthèse sur la période historique commencée avec le débarquement de Colomb. Mais cette parenthèse a été réouverte. Et c'est pour cette raison que les Haïtiens parlent aujourd'hui de réaliser la seconde indépendance, celle qui à nouveau fermera la parenthèse de la situation actuelle.

[133]

Dans le discours de l'Histoire d'Haïti des parenthèses se sont ouvertes et puis fermées et puis réouvertes. Avant de donner un sens au contenu de ces parenthèses, on le voit bien, il faut se demander qui parle. Dis-moi qui parle et je te dirai quelle utopie il raconte. Et alors on comprendra mieux quel vide et quelle blancheur il se représente...

L'Histoire est la relation d'un mythe et celui-ci, la représentation d'une utopie. L'Amérique n'a quelque substance, quelque durée et donc un avenir que comme utopie. Autrement il peut y avoir des Amériques provisoires et successives mais non pas une Amérique multiple et diverse. L'Amérique comme Histoire est condamnée au changement. Sa permanence ne peut se trouver que dans le seul espace fixe qui soit : celui de l'utopie. Et pour cela, comme le fait Brecht, et c'est une autre image de la blancheur et du vide, il faut tracer à la craie blanche un cercle d'où relancer le mouvement de l'Histoire.

Mais, comme le dit Aimé Césaire à l'intention des Martiniquais, et peut-être de tous les autres Américains : « pour inventer une utopie refondatrice, il faut une poussée éruptive de l'imagination. ». [[39]](#footnote-39)

[134]

[135]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

NOTES

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

[136]

[137]

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

MYTHOLOGIES PREMIÈRES

1. Jean Pouillon, Manières de table, manières de lit, manières de langage, *Nouvelle Revue de psychanalyse,* Destins du cannibalisme, n° 6, automne 1972, pp. 9-25.

2. Steve Chimombo, The Chameleon in Lore, Life and Literature, the poetry of Jack Mapange, *Journal of Commonwealth Literature,* vol. XXIX, n° 1, 1994, pp. 102-115.

3. Brian McHale, Change of dominant from Modemist to Postmodernist writing, dans Hans Bertens and Douwe Fokkema, ed, *Approaching Postmodernism,* Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1986, pp. 53-79.

NOURRITURES TERRESTRES

1. Christophe Charles, ed, *Autobiographie des écrivains d'Haïti,* tome 1, Port-au-Prince, Éditions Christophe, 1995.

2. Justin Lhérisson, *La Famille des, Pitite-Caille* et *Zoune chez sa Nainnainne,* Paris, Éditions Caribéennes, 1978, p. 59.

3. *Ibid,* p. 23.

[138]

4. Claude Souffrant, [*Littérature et Société en Haïti*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/litterature_et_societe_haiti/litterature.html)*,* Port-au-Prince, Edition Henri Deschamps, 1991, p. 263-276.

5. Jacques Stephen Alexis, *Compère général Soleil,* L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1982, p. 12-16.

6. Dantès Bellegarde, [*Écrivains Haïtiens*](http://classiques.uqac.ca/classiques/bellegarde_dantes/Ecrivains_haitiens/Ecrivains_haitiens.html)*,* 1ère partie, Frédéric Doret, Le conte du paresseux, Port-au-Prince, éditions Henri Deschamps, 1950, p. 187-180.

MANIÈRES DE LIT

1. Justin Lhérisson, *La Famille des Pitite-Caille...* op. cit. pp. 32-33.

2. Alix Renaud, *À corps joie,* Histoire de l'œil, Montréal, Les éditions Balzac, 1994, pp. 134-135.

3. *Ibid*. pp. 37-38.

4. *Ibid*. pp. 9-10.

5. A. Cheng, *Le roman et la vie,* Sur les coutumes séculières chinoises, Paris, éditions de l'Aube, p. 128

6. Frankétienne, *Mûr à crever,* Port-au-Prince, éditions Mémoire, 1994, pp. 149-151

7. Peter Berger et Hansfried Kellner, Le mariage et la construction de la réalité, *Diogène,* no 46, avril-juin 1964, pp. 3-32.

POSTFACE

1. *Société,* nos 12-13, hiver 1994, « Postmodernité de l'Amérique ».

2. Rouquié, Alain, *Amérique latine* Introduction à l'Extrême-Occident, Paris, Seuil, 1987.

[139]

3. Ainsa, Fernando, L'invention de l'Amérique, signes imaginaires de la découverte et construction de l'Utopie, *Diogène,* no 145, janvier-mars 1989, pp. 104-116

- Mercier, Guy, La conquête de l'Amérique : de l'Utopie à la gestiondu bonheur, *Cahiers de géographie du Québec,* vol 38, n° 105, décembre 1994, pp. 445-451.

4. Valladares, Alfredo G.A., *Le XXIe siècle sera américain,* Paris, La Découverte, 1993.

5. Schwarz, Benjamin, The diversity myth : America's leading export, *The Atlantic Monthly,* vol. 275, n° 5, may 1995, pp. 57-67.

6. Lewis, R.W.B, *The American Adam,* Innocence, tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century, Chicago and London, The Chicago University Press, 1955.

7. Carpentier, Alejo, Caraïbe aux voix multiples, *Le Courrier de l'Unesco,* dcembre 1981, 34e année, p. 5

8. *Ibid.* pp. 6-7.

9. Césaire, Aimé, La Martinique telle qu'elle est, *The French Review,* vol. 53, n° 2, déc.79, pp. 183-189.

10. Rioux, Marcel, [Sur l'évolution des idéologies au Québec](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.rim.sur), *Revue de l'Institut de Sociologie,* n° 1,1968, Université Libre de Bruxelles, pp. 95-124.

11. Rioux, Marcel, [*La Question du Québec*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030608114)*,* Paris, Seghers, 1971, p. 75-100.

12. Ménil, René, *Tracées,* Identité, négritude, esthétique aux Antilles, Paris, Robert Laffont, 1981, « Mythologies antillaises », p. 50.

13. *Ibid.* pp. 55-56.

13. Ferron, Jacques, *Le Saint-Elias,* roman, édition préparée par Pierre Cantin, Marie Ferron et Roger Blanchette, Montréal, Éditions Typo, 1993. pp. 183-184.

14. *Ibid*., p.65.

[140]

15. *Ibid.,* p. 66.

16. *Ibid.* p. 70.

17. Ménil, René, *Op, cit.,* p. 56.

18. Lewis, R.W.B. *Op.cit.,* p. 4.

19. *Encyclopaedia Universalis,* art Utopie.

20. Ferron, Jacques, *Op. cit.,* p. 33.

21. Legendre, Bertrand, La Junte haïtienne refuse de céder, Une tragédie sans fin, *Le Monde,* vendredi 16 septembre 1994, pp. 1 et 7.

22. Césaire, Aimé, Un entretien avec Aimé Césaire. Pour inventer une utopie refondatrice, il faut une poussée éruptive de l'imagination martiniquaise, *Le Monde,* 12 avril 1994.

[141]

**BIZANGO**.  
*Essai de mythologie haïtienne*

ANNEXE

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

[142]

[143]

EWOTIK AK POLITIK

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

Mezanmi,

M pa janm wè kote ansyen elèv fè ansyen pwofesè pase ekzamen ki pi rèd pase sa François Marie-Michel ap fè m pase la, koulyè-a. Se yè maten m konnen konferans lan se an kreyol pou 1 fèt. Tout bagay te pare, se annik chache m tap chache ki kote m ta ranje sa pi bôzô, ki kote m ta ka fè sa pi kout, pou m aie pi vit. Men se an franse m tap boule, anpi yè, m tande se an kreyol pou m pale.

M tankou pwason ki pri nan pripri. Yon bô, mwen, se patizan kreyol, m pa ka fè bak. Se pa selman devan grinnbak ou pa ka fè bak non ! Gen de le, se swa ou respekte tèt ou o swa ou menm ou derespekte tèt ou. Yon lot bô, menm si m patizan kreyol, m pi patizan ankô pou tou ta sa w ap fè ou fè 1 byen. Ou pa gen dwa ekri kreyol la menm jan w ap pale li a. Kreyol se lang tankou franse. Menm jan le ou pran bwa plim ou pou ekri franse pito ou souse plim ou de fwa anvan ou ekri yon mo. Se menm bagay tou pou kreyol. Pètèt menm bagay la pi di, le se kreyol w ap ekri pase se [144] premye fwa mwen menm m ap ekri sou ewotik ak politik an kreyol. Men pi plis pase sa m pa janm li anyen ki te ekri sou sa an kreyol. Sa ki vie di ekri an kreyol pi souvan se jeté tèt ou nan Basenwodo san ou pa konnen si ou ka naje.

Se pousa m pap pran chans. Anvan m konmanse pale, m a pral mete tout bagay aklè. Me jan m pral pale de sa m pral pale a. Answit me twa pwen m vie develope pou nou an.

M pral pale de ewotik ak politik. M pa kwè m bèzwen di anyen sou sa yo rele ewotik. Tout granmoun, medam kon mesye, ki isit aswè a, konnen zafè ewotik pi plis pase m. Si m bay leson franse, pou ewotik, zafè jwèt fanm ak gason, se nou kita ka pwofesè m. Pou politik menm, ki moun ki ta kwè yo ka aprann Ayisyen anyen sou sa. Nan pwen pi gran espesialis politik pase Ayisiyen. Se sel bagay yo pi pito fè pase ewotik. Antouka me sa Justin Lhérisson te di sou jan Ayisyen fè politik. Li di sa an 1906, men m pa kwè sa chanje yon myèt :

« La politique ! mais on ne s'occupe que de ça ; on met et on voit ça dans tout et partout ; on ne respire que ça ; on ne vit que de ça et ça est tout. Comme les animaux de la Fable, si nous n'en mourrons pas tous, tous nous en sommes frappés ».

Si nou wè m pito bay Lhérisson ki womansye lapawol, sa vie di se nan woman, m pral pran ekzanp sa m pral di sou ewotik ak politik. M pap [145] pale ni de mouche Intel ni de madan Intel, ni de prezidan Intel ni de prezidan Intel. M ap pran de woman e se nan yo m a chache ekzanp sa m pral di sou ewotik ak politik. Pètèt gen de moun ki ta pito, olye m pale sou woman, m ta bay yon bagay pi syantifik tankou ki le aysyen pi pito fè lanmou, ki jan, ki manyè... etsera era. Pou sa fok m ta fè anpil sonday. Men m kwè woman gen plis chans ban nou laverite pase sonday. Ou ka li yon woman, yonn, de, twa fwa, li toujou enteresan. Sa li di a toujou vre. Ou met li li de twa zan âpre li te parèt. Tankou Lhérisson, sa fè san tan i te ekri *La Famille des Pitite Caille.* En ben n toujou ap li liv sa a. Li toujou vre, li toujou bon. Yon sonday, ou annik pale de sa nan bilten nouvel jou yo pibliye li a anpi se fini, denmen maten fok ou konmanse yon lot sonday. Woman an li, i rete teng fas.

Kidonk premye pwoblèm genyen le w ap mêle ewotik ak politik, se pwoblèm pwodi ak detri. Ou pa ka fè anyen, sa ki vie pwodi, san ou pa detri. Sa vre pou nenpot ki bagay. Sa vre pou ewotik. Se pout tèt sa genyen yon pawol an franse, « la petite mort » ki tou di nou sa ki pase le w ap fè lanmou.

Se sa ki pase pou yon grenn moun, nan kè li, nan ko li, pou li menm menm. Sa pi vre anko si de moun mete tèt ansanm pou fè zafè ewotik . Se pou sa gen yon lot pawol, an angle fwa sa a : « Make love not war ». Yo mete 1 an franse « Faites l'amour et non la guerre ». Nou ka mete 1 an kreyol : « Lanmou se pa goumen ».Tout pawol sa yo montre nou nan zafè ewotik, zafè lanmou, fok ou veyatif anpil pou lanmou pa tounen goumen, [146] pou lavi w ap chache a pa tounen lanmô, pase an menm tan w ap prodi plezi pou tèt pa wou, w ap detri tèt ou tou. W ap pedi fôs, w ap jeté tout lasimok ou. Ou fouti nan zafè sa a pedi tèt ou pase si ou kite bagay la andyoze ou alèkile w a fè sa ou pat vie fè. Gen danje. Prodi plezi wi, men pa gen asirans ou pap detri tèt o swa lot moun ki annafè akou.

Men si n vie pran bagay la sou bô politik ak sosyal, pase denpi gen de moun ki annafè, ou nan sosyal, anpi ou nan politik. Lalwa gen pou mete pye, pase nan de moun yo fok yonn pa anpyete sou lot, fok dwa chak moun respekte, e n a pral wè sa pita, fok dwa menm moun ki pa la, menm moun ki ponko la, sa ki vie di pitit, enben fok nou pa bliye yo.

Nan zafè ewotik, zafè fanm ak gason, zafè fè lanmou, kote de moun annafè, pi fô chans genyen pou yonn pran fôs sou lot. Se sa woman Alix Renaud a *A corps joie* montre aklè. Rudy, ki pèsonay ki pi enpotan nan woman an âpre yon premye maryaj, yon divôs, rankontre yon dezièm fi. Li ploge sou li yon moman, anpi li détache tèt li. Li rankontre yon twazièm fi, ak se li. Gras a se sa a ki vinn mennaj li, i resi rekipere premye menaj li te fè âpre li te divôse a. Sa ki fè li koumanse reyini pliziè medam alawonn li. Anpi chak medam yo, yonn chache yon tokay pou li. Alafen msye gen yon bann ak yon pil fi antoure 1 tankou yon siltan nan yon arèm.

[147]

Pwoblèm vinn poze, le yon jou, yonn nan medam yo mande Rudy si li pa ta ka envite yon lot gason. Me jan diskisyon an pase :

« — Tu seras le seul homme !

(C'était à la fois une question et une exclamation). Je lui souris.

— Tu ne veux pas que j'invite Daniel ? avança-t-elle prudemment.

— Qui ? hurlai-je.

Elle battit des paupières à plusieurs reprises.

— Daniel !... c'est un ami.

— Pas question !

— Mais...

— Il n'y a pas de mais ! Des femmes ! Je veux que des femmes autour de moi, est-ce clair ?

— Elle dit oui d'une toute petite voix et suggéra deux ou trois autres prénoms très féminins. J'opinai ».

N ta ka di Rudy règle koze a fret net sek. Msye pa betize ak afè serye. Se li ki konmande, se li ki pou sel toro nan pak la. E se pou sa tou m ta di, si pou n pran sou bô politik, se tankou yon « despotisme éclairé ». Pase Rudy pa nan jwèt. Men gen de le tou i ka fè konpwomi.

« À travers de discrets bruits de vaisselle,

j'entendais fredonner Sonja.

[148]

— Esclave ! criai-je.

Elle se tut. Et, soudain, un bruit violent. Sans doute celui d'un poing abattu sur la table encombrée de vaisselle. Puis des pas rageurs approchèrent.

— Me voici, Maître ! grinça Sonja, la face décomposée.

…

Elle m'accueillit d'un baiser et se blottit contre mon... -

Ne m'appelle plus jamais esclave, murmura-t-elle, même pas pour rire ».

Jan msye oganize li a, sa gen tout le demokrasi. Li pa fôse pèsonn rantre nan arèm lan. Se pa menm li menm ki chache medam yo pou fè yo vin manb. Se antre yo menm, yonn ki rekrite lot. Tankou nan yon pati politik. Chak manb chache jwenn dôt menb. Nou dwe pou rekonnet li menm pèmèt medam yo fè reklamasyon tankou le Sonja di li pinga rele 1 esklav. Se tankou nan yon pati politik, tout manb gen dwa vote. Entre yo, manb yo pa manke libète : medam yo, yonn met annafè ak lot. Selman dènye otorite a se Rudy. E si li deside medam yo pa pou annafè ak dôt gason pase li se final. Sa ki fè li melanje bon gason ak gason-kanson. E se sa menm ki « despote éclairé » a. Se pa demokrasi lib-libè, demokrasi woulib, banboch demokratik ni se pa diktati anraje, petefyel, krazezo. Se sa n ta rele « despotisme éclairé ». Gen de bagay Rudy ka konprann, li ka menm [149] aksepte, men gen de bagay li pa pèmèt et le sa a nan pwen diskisyon.

Nou gen dwa di, dapre ekzanp sa yo, si n konpare ewotik ak politik, gen yon ti pwoblèm ki toujou rete. Dapre baz la,si nan ewotik, sa yon moun soti pou chache, se pwodi plezi pa li, anvan tout lot bagay, fok li detwi kèk bagay swa lakay li menm menm swa lakay moun ki annafè ak li. Libète Rudy admet nan oganizasyon li mete sou pye a, li aksepte koupe li nan ka pa li. Men li koupe li pi plis nan ka lot moun ki annafè ak li yo. Pase lot moun yo pa deside pou li men li i deside pou yo. Tout moun pa egal-ego. Tout moun égal, men Rudy pi ego pase tout lot yo. Pou li ka prwodi plis plezi pou tèt pa li fok li detri plis plezi pa dot.

Repwodi tèt ou ak Jwi

Gen yon dezièm pwoblèm . Se sa m ta rele Repwodi tèt ou ak jwi. Soti nan dilèm Pwodiksyon-Destriksyon nou rantre nan yon lot dilèm : swa Repwodiksyon swa Jwisans.

Nan yon woman ewotik, pou bagay la pi bel, womansye a toujou bliye anpil konsekans tankou fè pitit, trape maladi. Tout bagay nan yon woman ewotik toujou mâche dodomeya, mesye dam yo met fè tout batriba, pa janm gen pitit ki fèt. Sa ki vie di nan pwen reprodiksyon. Gen prodiksyon plezi men pa gen reprodiksyon moun yo ki annafè. Nan pwen konsekans, nan pwen reskonsabilite. tout moun kè popoz. Men aksidan konn rive. E le [150] sa a se tèt chaje, pase pitit se anpil reskonsabilite, se fouti traka jiska tan nan pwen plezi anko. Se pou sa m di si gen repwodiksyon, jwisans fini pase reskonsabilite konmanse.

Jwisans m ap pale la a, se pa jwisans « le devoir accompli, la morale respectée ». Ma p pale jwisans ki fini le zafè ewotik la fini. Se pou sa yon woman ewotik pito bliye zafè repwodiksyon an. Mesye dam yo, nan yon woman ewotik,mèt fè sa yo pi pito, nan pwen danje.

Men gen yon woman ki di lekontrè. Nan *Mûr à crever,* yon woman Frankétienne, me ki jan otè-a prezante nou yon pèsonay ki rele Dieuville Belhomme.

« Autrefois Verdieu Belhomme était un bien gaillard paysan. Aujourd'hui, il n'est qu'une ombre. Son premier garçon l'a laissé pour mener une vie errante à la capitale. Sa femme est morte la même année. Sa fille Clélie, une belle négresse dit-on, l'a aussi abandonné. Elle a fait sa mallette un matin, a pris le premier gros camion qui passait sur la route. Et depuis, elle mène une vie de prostituée dans un bordel de Port-au-Prince, le Royal-Cabaret où elle fait fureur.

Verdieu Belhomme sort rarement du bourg. Il ne va plus à la Capitale, ça fait dix années bien comptées. Il se complaît dans son existence de rat des champs. N'espérant quoi que ce soit. N'attendant que la mort. Souvent il se met à regretter sa naïveté d'avoir écouté ce [151] prêtre blanc qui lui avait conseillé de se marier. De n'avoir qu'une femme, par respect des lois de Dieu et de la morale chrétienne. Il a obéi stupidement au prêtre qui ignore tout de cette terre étrange d'Haïti Thomas. Qui ne comprend pas que la morale du paysan haïtien est de prendre le plus de maîtresses-femmes possible qui lui pondraient des niches d'enfants. La grande loi de l'économie rurale et familiale axée sur le grappillage. La royale solution au problème de la main d'œuvre. Verdieu Belhomme se demande souvent comment il a été si bête pour violer cette loi paysanne suprême, en suivant le conseil perfide de ce prêtre qui l'a jeté dans l'égarement et la misère. Aujourd'hui, il ne serait pas ce qu'il est, un paysan ruiné. Il serait comme son voisin Chérilus, un Saint Jean-Baptiste bouche d'or, avec ses trente-sept enfants. Ah ! Les enfants ! La richesse des pauvres. Le bâton d'appui de la vieillesse.

Aujourd'hui, il est seul. Pantalon gros bleu crevé aux fesses de deux yeux en hexagone. Chemise râpée comme sauvée à la dernière limite de la gueule d'un bœuf enragé. Machette-couline à la hanche droite. Visage déconfit plus vieux que ses cinquante années. Verdieu Belhomme troque ses pas contre le vent, dans tous les sentiers, dans tous les mornes de Montrouis qu'il connaît de tête comme les saisons de sécheresse et de pluie de l'année. »

[152]

Si n konprann byen, ou met kale pitit netalkole. Pi plis ou fè pitit se pi plis zafè w bon. Sa ki vie di ou pwodi, pran plezi ou tribôbabô, ou repwodi tèt ou, fè pitit kon chini anpi se atô w ap jwi lavi.

Rezonman Dieuveille la se yon rezonman ayisyen ki dwe soti denpi Lafrik, nan tan ak kote bagay pa te oganize menm jan ak jodijou.

Nan tan lontan pa te gen sekirite sosyal, sa ki fè se pitit ki te sekirite sosyal papa ak manman yo, grann ak grangrann, ak tout matant ak tonton. Men se pas selman jan lalwa te oganize nan tan sa a, ak jan lavi te mennen ki pa te menm ak tankou jodi. Pèsonn pa te deplase, tout moun se rete pou mouri kote ou te fèt la. Anyen pa te mâche jan sa mâche jodi a. Si ou gen lavil, gen izin, gen machin toupatou jis nan agrikilti pou ranplase wou ak pikwa, ou pa ka vie yon bo sa chanje pou lot bo sa rete menm jan.

Men sa ki pi grav la, paran koulyè a pa ka vie pou ti moun pa chanje, pou yo rete menm jan ti moun te ye nan tan benbo, san omwen yo pa mande ti moun yo sa yo di nan sa. Paran yo met ta vie yon bagay ki bon pou tèt pa yo, fok ti moun yo ta dako, si se yo ki pou règle pwoblèm paran yo. Se tankou nan istwa despotisme éclairé a, tan jodi pas admet pou yon moun deside pou tout moun. Si de moun angaje nan yon koz fok se konsantman tou le de ki pou fè koz la mâche. Yonn pa dwe deside plis pase yon lot. Dieuveille te met vie ti moun li yo rete bô kote li pou okipe li, sévi sekirite sosyal pou li, fok yo ta dakô pou sa mâche. Si n pi pito, denpi gen Repwodiksyon, [153] menm jwisans nou te konnen nan ewotik la fini. Jwisans se nou menm sel ki deside, se pou tèt pa nou nou deside. Ou mete yon lot moun sou latè, fok ou aksepte pou li ka pran desizyon pa li, san se pa ou ki deside pou li. Alèkile si w admet sa, pito ou konmanse oganize sekirite sosyal ou yon lot jan. Chak moun se pran reskonsabilite pa li. Okenn moun pa ka mete reskonsabilite sou do yon lot anpi pou 1 krè sa pral mâche jan li pi pito.

Le ewotik kontre ak politik, fok nou konnen nou pi sèten detwi.Si nou repwodi tèt nou, menm le a tou jwisans la chanje. Yonn fini e sila ki konmanse a pa menm ak premye a.

Tout pwoblèm, ewotik ak politik nou seye ekzaminen nan literati, nan de woman, nou met konsidere se sa menm Ayisyen ap ekzaminen denpi tout tan, denpi nan premye konstitisyon nou an, nan ane diswit san en.

Nan tan Lakoloni, se te tan ewotik ak jwisans net al kole. Pou kolon yo. Pa pou esklav yo. Le esklav yo pran libète yo, anpil nan yo, si se pa tout, dwe te di nan tèt yo : se tou pa nou pou nou jwi lavi tankou kolon yo ki te nan jwisans san reskonsabilite. Yo te kale pitit, dedan, deyo, toupatou. Mesye sa yo tap viv vreman vre yon woman ewotik. Yo te gen dwa sou tout kalite fanm, blan kon nwa, esklav kon pa esklav. Dabô se yo menm ki te fè ak defè esklav. Mesye sa yo te despot jepete. Se sa ki lakoz yo pedi sak ak krab. Prop pitit yo te fè yo ak fanm esklav yo, yo dwe te kwè se sekirite sosyal yo, mete tèt ak lot [154] esklav yo, ki te frè ak se yo, mononk ak matant yo, pou yo kraze oganizasyon kolon yo.

Sa ki vie di ewotik wou lib, ki tap fonksyonnen nan tan lakloni a te pou fini. Tan reskonsabilite ewotik, reskonsbilite lafami te pou konmanse. Men tout moun pa te konprann sa konsa.

Poutèt sa, denpi konstitisyon 1801, premye bagay yo tap pale se lafanmi ak pitit anndan ak deyo :

1801-article 2 » L'état et le droit des enfants nés par mariage seront fixés par des lois qui tendront à répandre et à entretenir les vertus sociales, à encourager et à cimenter les liens de famille. »

1806- article 38 : idem

Article 39 « Les droits des enfants nés hors mariage seront fixés par des lois qui tendront à répandre les vertus sociales, à encourager et cimenter les liens de famille. »

Pouki sa mesye yo telman ap pran ka pitit andedan, deyô, maryaj ak plasaj konsa ? Pètèt pase anvan menm te gen de sosyolog ki te ekri sa, mesye ki tap fè konstitisyon yo te pran konsyans tankou Peter Berger ak Hansfried Kellner te ekri :« Le mariage (se) la construction de la réalité » Konstriksyon reyalite sosyal sa se klè. Yo pa déjà di lafanmi se li ki premye selil sosyal la. Men se kontriksyon selil individyel la tou.

Yon womansye chinois A Cheng di konsa : « On dit que seul l'homme connaît l'érotisme. Un animal d'une certaine espèce ne va pas entrer en rut à la vue d'animaux d'une autre espèce en train [155] de s'accoupler. Ce n'est pas le cas de l'homme, car il a une certaine force d'imagination. L'homme se distingue justement de l'animal parce qu'il connaît l'érotisme. « Msye ajoute : "La formule souvent utilisée en Chine continentale" : « La littérature, c'est la littérature de l'humain, peut être interprété sans faire d'erreur de sens comme : la littérature doit comporter de l'érotisme. »

Nou taka di lalwa, le l'ap fè regleman pou maryaj ak pitit, toujou chache ki jan ki miyô pou lasosyete pou li pa kite fôs sa a ki rele ewotik pran lari san kontrol.

Si nou di Ayiti se yon fanmi ak 4 papa : Tousen, Desalin, Christophe ak Petion pètèt reyelman Louis Mercier te gen rezon di :« On n'est pas Haïtien si on n'est pas dessalinien ». Nan 4 mesye sa yo, se Kristof sel nou pa konnen si li te met dam. Tousen, li, nou konnen li tap boule anba chai ak medam yo. Kant pou Petyon, li pa te inosan. Sèl domaj li pa te gen chans. Joute Lachenais te si telman ba li kout ba ak Boyer, yo di se sa ki fè li lèse grennen, mouri kite ni Joute ni pouvwa nan men Boyer. Desalin, li menm menm, nou konnen se te banbochè de gidon.

Sa pa te anpeche li pran swen ni madanm li ni pitit li. Li te si telman antanm li byen ak enperatris Marie Claire Heureuse, yo tou le de antann yo pou adopte Celimene tankou pitit vant yo menm si se te pitit deyô Desalin. Anpi nou konnen jan li te vie ranje mariaj Celimene ak Petion. Men sa n pa bliye se pawol li te di a ki lakoz lanmô li : « Et les [156] enfants dont les pères sont en Afrique, ils n'auront donc rien ? » Se pase li te vie li menm kon papa oganize sekirite sosyal tout pitit li yo, li mouri nan Pont-Rouge.

Dapre sa n konprann, le li te fin fè lendependans, se tankou Desalin te di :« Koulye a nou fin fè lagè ak Franse, an nou fè lape ak fanm ayisyen ak tout pitit yo. » Pase tankou nou konnen denpi i fin fè lendependans msye pa rete danse bal. Si telman, Kristof, dapre sa yo di, te trouve sa pa serye pou y on anperè.Sel sa n ka di, si msye pa te neglije medam yo li pa te neglije pitit li yo tou. An plis, li jwenn mwayen antann li ak madanm li.

Desalin, ki te « Père de la nation » toutbon, tankou konstitisyon 1804 la te di, te seye pran reskonsabilite li ak pitit li yo. Li pa tap tann se yo ki te pou swen li, tankou Dieuveille, o swa menm, tankou anpil chef âpre li, pou li tap viv sou do pitit li yo. Okontrè, li bay lavi li pou pitit li yo.

Msye seye pwodi, san li pa detwi trop. Li fè pase repwodiksyon anvan jwisans pase li mete reskonsabilite anvan plezi. Nou ta ka di li pa ban nou tro move ekzanp. Sa ki pa vie di, nou alèkile, nou pa pou seye tounen y on Desalin miyô.

[157]

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE [7]

*Mythologies : premières, secondes... toujours nouvelles* [9]

MANIÈRES DE TABLE [19]

*Nourritures terrestres, nourritures célestes, nourritures d’esthètes* [21]

*Décollage* [40]

MANIÈRES DE LIT [47]

*Érotique et politique* [49]

*On n'est pas Haïtien si on n'est pas dessalinien* [67]

[158]

MANIÈRES DE DIRE [79]

*Icônes* [81]

*Bizango, le caméléon volant* [84]

POSTFACE [108]

*L'Amérique : Nouvelle-Europe ou Nouveau-Monde* [109]

NOTES [135]

*Notes bibliographiques* [137]

ANNEXE [141]

*Ewotik ak politik* [143]

[159]

Liste des publications  
du GRELCA

déjà parus :

Maximilien Laroche, [*L'Avènement de la littérature haïtienne*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/Avenement_litterature_haitienne/Avenement_litterature_haitienne.html)*,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1987, coll. Essais n° 3.

Maximilien Laroche, [*Le patriarche, le marron et la dossa*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/Patriarche_Marron_Dossa/Patriarche_Marron_Dossa.html)*,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1988, coll. Essais, n° 4.

Maximilien Laroche, présentés par, *Tradition et modernité dans les littératures francophones d'Afrique et d'Amérique,* actes du colloque tenu à l'Université Laval, le 5 mars 1988, GRELCA, 1988, coll. Essais, n° 5.

Maximilien Laroche, [*La Découverte de l'Amérique par les Américains*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/Decouverte_Amerique/Decouverte_Amerique.html)*,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1989, coll. Essais, n° 6.

Maximilien Laroche, H. Nigel Thomas, Euridice Figueiredo, [*Juan Bobo, Jan Sòt, Ti Jan et Bad John,* figures littéraires de la Caraïbe](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/Juan_Bobo/Juan_Bobo.html), Québec, Université Laval, GRELCA, 1991, coll. Essais, n° 7.

Maximilien Laroche, [*La double scène de la représentation,* oraliture et littérature dans la Caraïbe](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/double_scene_representation/double_scene.html), Québec, Université Laval, GRELCA, 1991, coll. Essais, no 8.

Suzanne Crosta, *Le marronnage créateur,* dynamique textuelle chez Edouard Glissant, Québec, Université Laval, GRELCA, 1991, coll. Essais, n° 9.

Maximilien Laroche, [*Dialectique de l'américanisation*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/dialectique_americanisation/dialectique.html)*,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1993, coll. Essais, n° 10.

Maximilien Laroche, [*Sémiologie des apparences*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/semiologie_apparences/semiologie.html)*,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1994, coll. Essais, no 11.

Catherine Wells, *L'Oraliture dans* « *Solibo Magnifique » de Patrick Chamoiseau,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1994, coll. Essais, no 12.

Maximilien Laroche, J. Henry, W. Bertrand, M. Manigat, *Bibiographie d'Haïti 1994,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1995, coll. Bibliographies, n° 1.

Maximilien Laroche, [*Hier : analphabètes, aujourd'hui : autodidactes, demain : lettrés*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/laroche_maximilien/Hier_analphabetes/Hier_analphabetes.html)*,* Québec, Université Laval, GRELCA, 1996, coll. Essais, n° 13.

1. Jean Pouillon, Manières de table, manières de lit, manières de langage, *Nouvelle Revue de psychanalyse,* Destins du cannibalisme, n° 6, automne 1972, pp. 9-25. [↑](#footnote-ref-1)
2. Steve Chimombo, The Chameleon in Lore, Life and Literature, the poetry of Jack Mapange, *Journal of Commonwealth Literature,* vol. XXIX, n° 1, 1994, pp. 102-115. [↑](#footnote-ref-2)
3. Brian McHale, Change of dominant from Modemist to Postmodernist writing, dans Hans Bertens and Douwe Fokkema, ed, *Approaching Postmodernism,* Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1986, pp. 53-79. [↑](#footnote-ref-3)
4. Christophe Charles, ed, *Autobiographie des écrivains d'Haïti,* tome 1, Port-au-Prince, Éditions Christophe, 1995. [↑](#footnote-ref-4)
5. Justin Lhérisson, *La Famille des, Pitite-Caille* et *Zoune chez sa Nainnainne,* Paris, Éditions Caribéennes, 1978, p. 59. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid,* p. 23. [↑](#footnote-ref-6)
7. Claude Souffrant, [*Littérature et Société en Haïti*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/litterature_et_societe_haiti/litterature.html)*,* Port-au-Prince, Edition Henri Deschamps, 1991, p. 263-276. [↑](#footnote-ref-7)
8. Jacques Stephen Alexis, [*Compère général Soleil*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Alexis_Jacques_Stephen/Compere_General_Soleil/Compere_General_Soleil.html)*,* L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1982, p. 12-16. [↑](#footnote-ref-8)
9. Dantès Bellegarde, [*Écrivains Haïtiens*](http://classiques.uqac.ca/classiques/bellegarde_dantes/Ecrivains_haitiens/Ecrivains_haitiens.html)*,* 1ère partie, Frédéric Doret, Le conte du paresseux, Port-au-Prince, éditions Henri Deschamps, 1950, p. 187-180. [↑](#footnote-ref-9)
10. Justin Lhérisson, *La Famille des Pitite-Caille...* op. cit. pp. 32-33. [↑](#footnote-ref-10)
11. Alix Renaud, *À corps joie,* Histoire de l'œil, Montréal, Les éditions Balzac, 1994, pp. 134-135. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*. pp. 37-38. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid*. pp. 9-10. [↑](#footnote-ref-13)
14. A. Cheng, *Le roman et la vie,* Sur les coutumes séculières chinoises, Paris, éditions de l'Aube, p. 128 [↑](#footnote-ref-14)
15. Frankétienne, *Mûr à crever,* Port-au-Prince, éditions Mémoire, 1994, pp. 149-151 [↑](#footnote-ref-15)
16. Peter Berger et Hansfried Kellner, Le mariage et la construction de la réalité, *Diogène,* no 46, avril-juin 1964, pp. 3-32. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Société,* nos 12-13, hiver 1994, « Postmodernité de l'Amérique ». [↑](#footnote-ref-17)
18. Rouquié, Alain, *Amérique latine* Introduction à l'Extrême-Occident, Paris, Seuil, 1987. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ainsa, Fernando, L'invention de l'Amérique, signes imaginaires de la découverte et construction de l'Utopie, *Diogène,* no 145, janvier-mars 1989, pp. 104-116

    - Mercier, Guy, La conquête de l'Amérique : de l'Utopie à la gestiondu bonheur, *Cahiers de géographie du Québec,* vol 38, n° 105, décembre 1994, pp. 445-451. [↑](#footnote-ref-19)
20. Valladares, Alfredo G.A., *Le XXIe siècle sera américain,* Paris, La Découverte, 1993. [↑](#footnote-ref-20)
21. Schwarz, Benjamin, The diversity myth : America's leading export, *The Atlantic Monthly,* vol. 275, n° 5, may 1995, pp. 57-67. [↑](#footnote-ref-21)
22. Lewis, R.W.B, *The American Adam,* Innocence, tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century, Chicago and London, The Chicago University Press, 1955. [↑](#footnote-ref-22)
23. Carpentier, Alejo, Caraïbe aux voix multiples, *Le Courrier de l'Unesco,* dcembre 1981, 34e année, p. 5 [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid.* pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-24)
25. Césaire, Aimé, La Martinique telle qu'elle est, *The French Review,* vol. 53, n° 2, déc.79, pp. 183-189. [↑](#footnote-ref-25)
26. Rioux, Marcel, [Sur l'évolution des idéologies au Québec](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.rim.sur), *Revue de l'Institut de Sociologie,* n° 1,1968, Université Libre de Bruxelles, pp. 95-124. [↑](#footnote-ref-26)
27. Rioux, Marcel, [*La Question du Québec*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030608114)*,* Paris, Seghers, 1971, p. 75-100. [↑](#footnote-ref-27)
28. Ménil, René, *Tracées,* Identité, négritude, esthétique aux Antilles, Paris, Robert Laffont, 1981, « Mythologies antillaises », p. 50. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Ibid.* pp. 55-56. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Ibid*., p.65. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Ibid.,* p. 66. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Ibid.* p. 70. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Ibid.* p. 70. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ménil, René, *Op. cit,,* p. 56. [↑](#footnote-ref-34)
35. Lewis, R.W.B. *Op.cit.,* p. 4. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Encyclopaedia Universalis,* art Utopie. [↑](#footnote-ref-36)
37. Ferron, Jacques, *Op. cit.,* p. 33. [↑](#footnote-ref-37)
38. Legendre, Bertrand, La Junte haïtienne refuse de céder, Une tragédie sans fin, *Le Monde,* vendredi 16 septembre 1994, pp. 1 et 7. [↑](#footnote-ref-38)
39. Césaire, Aimé, Un entretien avec Aimé Césaire. Pour inventer une utopie refondatrice, il faut une poussée éruptive de l'imagination martiniquaise, *Le Monde,* 12 avril 1994. [↑](#footnote-ref-39)