

**Leslie F. Manigat**  
**Professeur des Universités**  
**Ancien Président Constitutionnel d'Haïti**

**Collection Pédagogique**  
**« Le livre du Maître, guide de l'étudiant »**  
**Série « Les petits classiques de l'histoire vivante d'Haïti »**



L'ensemble monumental christophien ( Chapelle de Milot, Citadelle du Roi Henry, Palais de Sans-Souci ), à proximité du Cap Haïtien, « Patrimoine de l'Humanité » (UNESCO)

## **No 2**

**Evolution et révolution**

**« Marronnage et Révoltes puis Révolution  
à Saint-Domingue-Haïti et les idées politiques  
de la révolution Haïtienne d'Indépendance  
nationale »**

**Consonances et dissonances d'une dynamique  
évolution révolutionnaire ?**

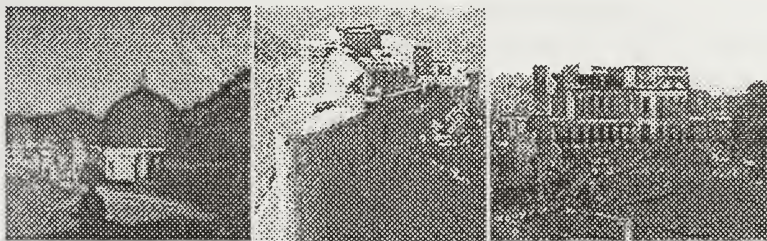


Digitized by the Internet Archive  
in 2015

**Leslie F. MANIGAT**  
**Professeur des Universités**  
**Ancien Président Constitutionnel**  
**d'Haïti**

*Collection pédagogique*  
*« Le livre du Maître, guide de l'étudiant »*

**Série «les petits classiques**  
**de l'histoire vivante d'Haïti »**



L'ensemble monumental christophien ( Chapelle de Milot, Citadelle du Roi Henry, Palais de Sans-Souci )  
à proximité du Cap Haïtien, « Patrimoine de l'Humanité » (UNESCO)

**No 2 Evolution et Révolutions.**

**« Marronnage et Révoltes puis Révolution à  
Saint Domingue – Haïti, et Idées politiques de  
la Révolution Haïtienne d'Indépendance  
nationale »**

***Consonances et dissonances d'une dynamique  
évolutive révolutionnaire ?***

**« Les petits classiques de l'histoire vivante d'Haïti »**

**Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti,**

**Grandes Antilles**

**Avril 2007**

Dépôt légal : Bibliothèque Nationale d'Haïti  
No. 99935-93-02-8

ISBN : 978-99935-93-02-7

Achévé d'imprimer sur les presses de *Média-Texte*

Au mois d'Avril 2007

## **Du même auteur**

*(Une bibliographie sélecte mais détaillée)*

Parmi les principales publications du Professeur Leslie F. Manigat, on peut détacher :

« Evolution et Révolutions : L'Amérique Latine au XXème siècle (1889-1929) », Paris, éditions Richelieu, 1973, 414 p. *Une seconde édition a paru en 1991 sous le titre de « L'Amérique Latine au XXème siècle 1889-1929 » aux éditions du Seuil, collection Points, Histoire H 146, Paris, 493 p.*

« Haïti of the Sixties, Object of International Concern », The Washington Center for Foreign Policy Research, Johns Hopkins School of Advanced International Studies, Washington, D.C., 1964

« De un Duvalier al Otro : el itinerario de un fascismo de subdesarrollo », Monte Avila editores, Caracas, Venezuela, 1973

« The Caribbean and World Politics », (with Jorge Heine), New-York and London, Holmes & Meier, 1988, 385 p.

« Une seule voix pour deux voies, Un seul lit pour deux rêves », Port-au-Prince, éditions des Antilles, 1995, 211 p.

« La Crise Haïtienne Contemporaine », Port-au-Prince, Haïti, éditions des Antilles, 1995, 358 p.

« Les deux cents ans d'Histoire du peuple haïtien 1804-2006 », Port-au-Prince, Haïti, éditions Media-Texte, 2002, 159 p.

« Introduction à l'étude de l'histoire de la diplomatie et des relations internationales d'Haïti », Port-au-Prince, Haïti, éditions Media-Texte, 2003, 158 p

« Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti 1789-2006 », en trois tomes, Port-au-Prince, éditions Media-Texte, le premier tome 467 p., le second tome 571 p., le troisième tome 602 p.

*A paraître* (2007-2008) les tomes 4 et 5 de l'Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti consacrés aux « Aspects et Problèmes de la Diplomatie et des Relations Internationales d'Haïti de Toussaint Louverture à nos jours (ou une Histoire de la Diplomatie et des Relations Internationales du Peuple Haïtien).

En outre, le professeur L.F.Manigat est l'auteur d'une dizaine de « Cahiers du CHUDAC, monographies du Centre « Humanisme Démocratique en Action » dont il est le directeur-fondateur. Enfin, il vient de lancer la série nouvelle des livrets intitulés « Petits classiques de l'histoire vivante d'Haïti » de 120 à 140 pages au plus chacun (petit format 8½ x 5½ ), dont les deux premiers numéros parus sont déjà disponibles et en circulation (Nos 1<sup>er</sup> et 3), et les trois autres suivants (Nos 2, 4 et 5), prêts à être envoyés à l'impression.(mars-mai 2007).



Le professeur Leslie F. Manigat a collaboré à la « Revue Diplomatique », « Optique », « Le Magazine du National », « La Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie d'Haïti », « Reflets d'Haïti », et à l'étranger, « La Revue Française de Science Politique », la Revue « Choix » de l'institut Québécois de Relations Internationales, le « Bulletin de la Société d'Histoire Moderne », Paris, « La Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine », Paris, « Le Monde Diplomatique » Paris,, « Esprit », Paris, « Frères du Monde », Bordeaux, « Libération », Paris, « The Caribbean Yearbook of International Relations 1975 et 1976 (comme « director and general editor » Leyden, Sijhtoff International, The Netherlands, pour compte de l' « Institute of International Relations », de l' « University of the West Indies », UWI), la Revue « Ahora » (République Dominicaine), la Revue « Nueva Sociedad » (San Jose de Costa-Rica), le périodique « Alternatives » (Caracas, Venezuela), la Revue « Integración » de l'Institut pour l'Intégration de l'Amérique Latine (INTAL), Buenos Aires, Argentine etc.

\*~\*~\*~\*~\*~\*~\*~\*~\*~\*

L'ambition des « petits Classiques de l'Histoire Vivante d'Haïti » est d'aider leurs jeunes usagers à tirer le meilleur bénéfice d'une collection qui ne s'intitule pas pour rien : « le livre du maître, guide de l'étudiant ». Il n'est point besoin d'ajouter que l'on ne pourra pas se soumettre à la complaisance de ceux qui croient rendre service à nos étudiants en

sollicitant pour eux on abaissement du niveau qualitatif d'une série comme celle de nos « petits classiques de l'histoire vivante d'Haïti » dans la collection du CHUDAC.

Certains ne manqueront pas de porter attention à la photo de couverture de chaque numéro, évidemment la même pour identification de toute la série : « l'ensemble monumental christophien (Chapelle de Milot, Citadelle du Roi Henry, Palais de Sans-Souci), « patrimoine de l'Humanité » (UNESCO), à la recherche d'une pensée civique et morale en exergue aux « petits classiques de l'histoire vivante d'Haïti », surtout quand on sait l'auteur sensible à ce qu'il a appelé « un devoir de mémoire ». Outre le souci didactique principal, donc l'objectif pédagogique de l'entreprise, et l'aspect esthétique d'une belle image historique, on laisse chacun libre de réagir librement à cette évocation possible d'une arrière pensée, mais l'historien ne le dit pas, mieux : il est censé, en tant qu'historien, ne pas devoir ni pouvoir le dire.



# **« Les petits classiques de l'Histoire vivante d'Haïti »**

*Au service de la jeunesse*

## **No 2**

**Evolution et Révolutions. « Marronnage et Révolution à Saint-Domingue – Haïti et Idées politiques de la Révolution Haïtienne d'Indépendance nationale ».** *Consonances et dissonances d'une dynamique évolutive révolutionnaire ?*

*Ce sous-titre révèle un embarras entre une affirmation déjà assurée à confirmer, et un jeu d'hypothèses à poser comme un postulat encore en questionnement, en vue de lever le doute interrogateur possible en milieu étudiant ? Le fait que le cas haïtien est unique à avoir répondu positivement à la question, interpelle ici aussi l'historien de l'investigation scientifiquement conduite par l'examen probatoire, à la recherche de la vérité de l'histoire vécue par des millions de consciences en dissonances et/ou en consonances. Aussi faut-il faire précéder les deux communications de ce No 2 des « petits classiques » d'une préface résolutive qui doit clarifier la problématique posée sous forme d'interrogation, surtout pour les étudiants des classes d'humanité de notre enseignement secondaire et des classes propédeutiques de notre enseignement supérieur. De là l'importance*

***de cette préface qui peut se lire comme un véritable manifeste d'historien.***

## Préface au No 2 des

« petits classiques de l'histoire vivante d'Haïti »

« Evolution et Révolutions », titre passe-partout, cela en a l'air, car c'est le rythme même de l'histoire sur son parcours lent et paresseux ou, au contraire brusque et violent, le changement de rythme à expliquer annonce généralement le passage de l'un à l'autre. Ernest Labrousse, dans une communication éblouissante, posait la question : Comment naissent les révolutions ? Et il répondait à cette question d'abord en précisant ce qu'est en général une révolution véritable, et ensuite ce que pouvait être, spécifiquement, telle révolution particulière donnée comme celle de 1848 en France qui l'intéressait en l'occurrence. A l'inspiration de Labrousse, notre problématique « Marronnage et Révolution » à Saint Domingue-Haïti de 1791 à 1803, nous pouvons la définir comme un changement profond affectant le haut personnel dirigeant de la colonie jusque-là française de Saint Domingue dans son état et dans la structure même du pouvoir politique et des pouvoirs constitués, et affectant du même coup les institutions de l'ordre administratif, social et culturel, l'état et la configuration des forces et courants de la dynamique évolutive jusque-là en cours dans l'île – une révolution abolitionniste (liberté de statut de la personne individuelle hors de l'esclavage) et décolonisatrice (libération nationale d'un peuple noir émancipé du joug colonial) - grâce à, et par laquelle est né un Etat national proclamé indépendant. Mais ceci dit, qui est déjà énorme

en réalisation et en portée, tout ceci serait notoirement et heuristiquement insuffisant si n'avait pas été opéré, selon le mot définitionnel de l'historien Albert Mathiez, « le déplacement de la propriété » des sources et des moyens de production, ce déplacement de la propriété étant, selon son mot définitoire, le critère axial et le signe principal visible de toute révolution. Ce sont précisément ces critères et ces signes, observés et vécus par les insurgés noirs de la révolution de Saint Domingue, qui ont amené CRL James à écrire son livre (une trouvaille de titre : « Les Jacobins noirs ») resté fameux par sa substance et aussi par son sous-titre « Toussaint Louverture et la Révolution de Saint Domingue », ce et constituant non seulement une liaison mais aussi une identification, comme on sait que j'aime à le répéter.

La révolution de Saint Domingue, de Zabeth la marronne irréductible de tout temps à Toussaint Louverture « sa tête pensante politique » à partir de 1793, est l'illustration de ce diptyque de passage, par un saut qualitatif, à un changement d'état au bout d'un processus cumulatif d'ordre quantitatif brusquement révélateur d'un moment de crise éclatée, c'est-à-dire d'atteinte d'un point de maturité critique. La nature elle-même nous donne le modèle : le vieil exemple éculé mais vrai, de l'eau changée en glace à 0 degré centigrade ou vaporisée à 100 degrés et restant à l'état liquide entre les deux ! C'est l'aboutissement manifeste, aux yeux de l'observateur, d'une incubation latente du fait historique cumulatif parvenu à la maturité

accoucheuse de nouvelles structures écloses au long déroulement des conjonctures exprimant le changement. C'est bien de dire que la révolution est le produit des conditions objectives, surtout d'ordre économique et social, en éruption, c'est l'évidence même, mais la prise de conscience indispensable pour la production des conditions d'apparition de la révolution relève de la psychologie sociale, des mentalités collectives, d'un état d'esprit sous-jacent. La révolution est un fait de psychologie. L'histoire est psychologie. Qui l'a mieux dit, dans son style inimitable, que Lucien Febvre : « Et la psychologie, est-ce un rêve de malade si je pense, si je dis ici, qu'elle est à la base même de tout travail d'historien valable ? ».

Le phénomène du marronnage dans la colonie française de Saint Domingue a abouti à la révolution haïtienne d'indépendance sans entrer de plein pied dans la polémique qu'il en ait été l'explication majeure ou le moteur. Ce constat d'une liaison unique à Saint Domingue et non ailleurs, interpelle l'historien à l'esprit duquel vient naturellement le type d'explication que nous venons d'évoquer dans sa généralité. Des siècles de marronnage, phénomène évolutif, ont abouti, surtout à partir de l'accélération de la seconde moitié du 18<sup>ème</sup> siècle, à la victoire violente de la libération haïtienne d'indépendance nationale, phénomène révolutionnaire. Il a fallu une prise de conscience liée à un nouvel état d'esprit, et à une prise de décision de rupture exprimée dans l'incandescence des hauts fourneaux de la révolution servile au cours de la période



1791-1803. La première étude qui suit « Marronnage et Révolution à Saint Domingue » illustre la complexité causale qui, des conditions d'apparition du phénomène révolutionnaire souchées à la longue durée à travers le récitatif des conjonctures changeantes de révoltes et de résignations, va jusqu'à la loi de tendances qui ébranle les constantes pour les rendre opérationnellement révolutionnaires à la faveur des circonstances et occasions. Elle décortique la causalité et la légalité explicatives de l'écheveau de la complexité de la relation historique « marronnage et révolution » à Saint-Domingue-Haïti. Elle explore les fondements et les déterminants de cette relation. La seconde, « les idées politiques de la Révolution haïtienne d'indépendance » est la cristallisation de ce qui s'est passé dans le subconscient collectif et la conscience éruptive depuis le temps des marrons en état de résistance à la conjoncture des insurgés en situation de victoire, cristallisation de ce qui s'est passé donc dans le cerveau à l'esprit fruste ou délié des rebelles, soit un fait de psychologie historique lié au binôme « Marronnage et Révolution » en plein épanouissement du psychisme et de la volonté des acteurs, hors du cocon de l'esclavagisme. « Marronnage et Révolution à Saint Domingue » et « Idées politiques de la révolution haïtienne d'indépendance », vase communiquant faisant circuler deux sangs compatibles et apparentés. De Lucien Febvre à Raymond Aron et à Henri Irénée Marrou, la mine « définitoire » est la même malgré les sensibilités différentes



d'écoles, de perspectives et de disciplines : « L'explication en histoire, c'est la découverte, l'appréhension, l'analyse des mille liens qui, de façon peut-être inextricable, unissent les unes aux autres, les faces multiples de la réalité humaine – qui relie chaque phénomène aux phénomènes voisins, chaque état à ses antécédents, immédiats ou lointains, et pareillement à ses conséquences...La véritable histoire, c'est cette expérience concrète de la complexité du réel, cette prise de conscience de sa structure et de son évolution, l'une et l'autre si ramifiées ; connaissance sans doute élaborée en profondeur autant qu'élargie en compréhension ».

Il faut penser à tout cela quand, à partir du grand livre-orchestre qui est à la fois récit, analyse, synthèse et poème, de Jean Fouchard « Les Marrons de la liberté », livre « basique » et « séminal » malgré son lyrisme, mais à cause de sa documentation puisée aux sources et donc costaud, il faut à l'historien, au-delà de son rôle de chercheur, commencer l'exercice de son métier d'historien véritable d'explicitier l'évolution du comment et la structure du pourquoi pour rendre compte, en surface et en profondeur, de la réalité diversifiée en une véritable typologie du marronnage dans sa dimension révolutionnaire. La problématique « Marronnage et Révolution à Saint-Domingue-Haïti » pose toute la panoplie des critères et signes révolutionnaires de la « geste » par laquelle les nègres rebelles ont forgé la première et restée unique révolution servile victorieuse de l'histoire universelle. Il y a

là tout un processus allant des idées esclavagistes qui ont installé la violence pour contenir un « ennemi domestique » considéré comme radicalement infra-humain : l'esclave, aux idées abolitionnistes qui ont renversé le sens de la violence pour l'appliquer au profit de l'émancipation de toute une catégorie d'êtres humains avant-gardistes devenus conscients au point de revendiquer leur humanité intégrale avant les autres, notamment avant les masses laborieuses : les marrons. Ainsi, cette histoire a été témoin que les idées peuvent devenir historiquement meurtrières à bon droit, pour contrecarrer et éradiquer un état de violence institutionnalisée, injuste et voulue permanente. On abordera la thématique centrale par l'approche évolutive en suivant un itinéraire historique qui fait passer de nos questionnements du diptyque « marronnage et révolution », à notre analyse critique des « mentalités collectives » qui se sont cristallisées pour faire éclore, comme en un tout élaboré et cohérent, les « idées politiques de la révolution haïtienne d'indépendance nationale »

Puis-je profiter de l'occasion pour rappeler que, pour moi, l'historien est dans l'histoire qu'il écrit, qu'il est non seulement un reproducteur de faits mais producteur des réalités humaines vécues. Je donne un exemple : j'avais à montrer les qualités administratives de Toussaint gestionnaire. J'aurais pu me contenter de chercher dans la documentation adéquate les éléments de connaissances sur le sujet. J'ai fait plus : je me suis posé la question en tant qu'ancien chef d'état, et c'est de mon expérience

d'ancien président de la République que j'ai interrogé Toussaint, qui m'a donné la réponse que j'ai transmise en ces termes au No 1 page 36 des « petits classiques de l'histoire vivante d'Haïti » : « Le gestionnaire chez Toussaint avait senti que les trois clefs d'une administration réussie (pour son temps) étaient l'expertise (ou le savoir), le staff (ou l'équipe de collaborateurs) et les dossiers (sources de précédents enregistrés, de continuité en mémoire et d'expériences accumulées). Parce que j'avais posé la question d'une certaine manière, c'est ainsi qu'à travers les documents, Toussaint m'a donné la réponse de son expérience vécue, mais une réponse sollicitée par l'historien, et donc la réponse de l'histoire. Heuristique, critique et herméneutique se sont donné la main.

## La Relation entre le Marronnage et les Révoltes puis la Révolution des Esclaves à Saint-Domingue- Haiti

un vieil intérêt,  
une nouvelle mode

Le marronnage à  
Saint-Domingue  
constitue un des

chapitres les plus populaires de toute l'histoire de la période coloniale de notre île, particulièrement en raison de la révolution subséquente et victorieuse des esclaves de 1791-1793 (1). C'est devenu récemment un sujet à la mode pour les recherches universitaires, les essais, les romans, et même la poésie et les panégyriques politico-journalistiques. En réalité, l'étude du marronnage remonte aussi loin que la période de l'esclavage colonial quand, au XVIIIème siècle, de nombreux mémoires, dossiers et rapports d'enquête ont été consacrés aux marrons (2), ce qui atteste à quel point le phénomène suscitait déjà l'intérêt et même les préoccupations et inquiétudes des colons et de l'administration coloniale française (3). Il reste à faire des recherches scientifiques encore plus poussées sur le marronnage, du moins dans certains de ses aspects, puisque les sources d'archives (publiques et privées) n'ont pas encore été passées au peigne fin pour en extraire toutes les données de quelque substance et pertinence, et que beaucoup de questions sur son interprétation demeurent encore matière à controverse et attendent toujours les éclaircissements d'un sérieux débat. Néanmoins le thème du marronnage semble faire partie de la

nouvelle « vogue » qui s'empare régulièrement d'un sujet d'intérêt courant pour en combiner l'étude avec un authentique intérêt pour les conflits sociaux, une curiosité romantique pour la vie des « rebelles primitifs », une quête idéologique pour la pertinence de la guerre de guérilla, et même une attraction freudienne pour toutes les formes de « déviance » se prêtant à une exploration et à une explication psychanalytiques.

En outre, comme il a été déjà mentionné, St. Domingue-Haiti a été le théâtre non seulement de la résistance, de la contestation et des révoltes d'esclaves comme ailleurs, mais aussi et surtout d'une authentique révolution qui a eu comme accomplissement les trois conquêtes de (1) la liberté personnelle pour tous les esclaves par le moyen de la violence des masses serviles, (2) l'expropriation des terres des colons et le partage des habitations coloniales, et finalement (3) l'indépendance politique par la voie de la lutte armée pour la libération nationale. Cette toile de fond révolutionnaire sert donc de contexte de fait au marronnage en Haiti, le situe dans ses perspectives historiques véritables et, par voie de conséquence, change la position du problème lui-même quand on le compare au marronnage ailleurs dans le monde du système de plantation, du fait de cette spécificité relationnelle historiquement unique...

la problématique centrale:

la relation marronnage-révolution

Se pose en effet la question de la *connexion* – si

jamais il en existe une - entre le fait du marronnage et (1) la révolution pour l'abolition de l'esclavage (2) la révolution pour l'accession à la propriété par la



destruction du système de plantation et (3) la révolution pour la libération nationale en s'arrachant au joug d'une France métropolitaine vaincue. Ainsi, le caractère unique du cas haïtien crée une « problématique » particulière dans l'étude du marronnage à St Domingue-Haiti : la recherche de l'existence du lien et de la nature de la « *relation* » entre le marronnage et ces trois conquêtes de base de la révolution haïtienne.

Cette perspective théorique, d'ordre heuristique, affecte inévitablement le choix des éléments pour une définition, l'évaluation des variables pour une explication, et la classification des critères pour une typologie du marronnage à St Domingue-Haiti.

Cette perspective sert aussi de cadre d'évaluation critique des deux écoles d'interprétation du marronnage, la première représentée par des chercheurs universitaires français comme Gabriel Debien et Yvan Debbash (4-6), qui a tendance à « banaliser » le phénomène en lui niant tout contenu politique ou potentiel révolutionnaire, et la seconde, avec par exemple des hommes de lettres haïtiens comme Edner Brutus et Jean Fouchard (7-9) qui a tendance, au contraire, à le valoriser politiquement et à l'ennoblir en lui attribuant directement la paternité de l'émergence, du dynamisme et du succès de la révolution haïtienne, et en assimilant les esclaves insurgés de 1791 aux marrons, comme si cette identification allait de soi et, de toute évidence, n'avait pas besoin d'être démontrée preuves à l'appui. Il n'y avait qu'à laisser parler les documents en quelque sorte.

Cette perspective oblige à combiner l'analyse micro des marrons comme une bande contingente



d'individus mécontents, et l'analyse macro du marronnage comme un phénomène social cumulatif total. Et ceci domine la manière dont le marronnage est étudié dans sa dynamique évolutive et pose la question d'une possible direction, d'un sens et d'une finalité de cette évolution, ce qui peut nous aider à découvrir si le marronnage a été « l'andante de l'allegro révolutionnaire ».

seuil critique et mutation dans  
l'évolution du marronnage

En ce sens, cette  
perspective fait  
déboucher sur la

question à savoir si les événements de 1789-1791, dans leur contexte local aussi bien qu'international, n'ont pas fait mûrir les conditions d'arrivée à un seuil critique au-delà duquel s'est réalisée une sorte de *mutation* du marronnage, au moment où produisaient leurs effets opérationnels convergents trois facteurs alors à l'œuvre: (1) l'existence d'un réseau de communication plus intense entre les esclaves des différentes plantations et d'origines ethniques différentes à travers la « créolisation » linguistique et socio-culturelle et une mobilité physique devenue plus facile d'une plantation à l'autre, (2) la création d'une conscience révolutionnaire de classe et de masse chez les esclaves à travers le vodou et la propagande politique de conscientisation et (3) la « contagiosité » de l'esprit et des activités de guérilla des marrons en recrudescence dans la colonie à la grande inquiétude des colons et de l'administration coloniale explicitement concernés et qui le disent, alarmés.

Si, après avoir testé cette ligne d'interprétation à titre d'hypothèse, elle se révélait correcte, alors il faudra admettre que le marronnage a causé et trouvé

sa propre dissolution dans les vagues successives de la marée montante de la révolution noire. Ce processus de « vie, mort, résurrection et victoire » dans l'évolution de la lutte marronne aurait, de cette manière, mis fin au rôle marginal des marrons pour doter le marronnage d'un rôle fondamental, voire axial, s'étendant des soulèvements en masse des esclaves à l'appel de Boukman (1791), à travers l'ère de Toussaint Louverture, jusqu'à l'achèvement de l'indépendance plénière sous Dessalines (fin 1803), la praxis de la révolution ayant récupéré, réactivé et incorporé la tradition des marrons pour atteindre le triple objectif d'émanciper tous les esclaves, déplacer la propriété des terres et enfanter une nouvelle nation. Ce n'est pas pour rien que la guerre défensive de l'armée indigène de Toussaint Louverture contre l'armée expéditionnaire de Leclerc avait intégré une stratégie marronne de brûler les villes pour se battre dans les montagnes. Il est significatif que l'ordre de Dessalines, après la proclamation de l'indépendance, était toujours: « Au premier coup de canon, les villes disparaissent et la nation est debout », conception marronne de la défense nationale.

A la lumière de tout cela, il apparaîtrait alors que le marronnage aurait cheminé péniblement tout au long des 17ème et 18ème siècles jusqu'à réaliser, au seuil critique de 1789-1791, une métamorphose de type nymphal et pris son envol, à l'instar d'un papillon émergeant de sa chrysalide, comme la nouvelle réalité ascendante de la révolution haïtienne. Une fois de plus un fait biologique fournit le modèle naturel du comportement humain !

## Le Marronnage à St Domingue-Haiti, comme réalité vécue et perçue

Le point de départ pour cette étude doit être une tentative de définir le marronnage à St Domingue et de passer en revue les perceptions du marronnage chez les observateurs et les spécialistes qui ont essayé d'en faire une analyse évaluative

### définition du marron

A partir du portrait qui se dégage des documents officiels de l'administration coloniale, des papiers privés des planteurs de St Domingue et des travaux de divers auteurs, le marron peut être défini comme l'esclave fugitif qui a rompu avec l'ordre social de la plantation pour tenter une expérience de vie, libre de fait mais hors-la-loi, dans des espaces de refuge (généralement les bois ou les montagnes) où il pouvait échapper au contrôle du pouvoir colonial et de l'establishment plantocratique.

### une rupture

Le premier élément de cette définition est l'existence d'un ordre social (le système de plantation) avec sa structure et ses lois, à l'intérieur duquel la condition servile est organisée, et avec lequel le marron rompt par sa fuite. Cette rupture de ban signifie que le seuil d'acceptabilité a été atteint et dépassé selon la séquence psychologique logiquement croissante : vie d'épreuves - seuil de tolérance - malheur insupportable - rupture. C'est alors le rejet (momentané, durable ou même définitif) de l'orthodoxie institutionnelle et des normes de l'ordre social existant, que rappelle fort bien

l'étymologie du mot espagnol *cimarron* qui veut dire « sauvage ». Le marron a pris sur lui de fuir loin de « l'ordre » du monde civilisé qu'il a vécu comme un « désordre » contre-nature (10), alors que pour le maître, c'est un évadé, et, en tant que fugitif, un vagabond qu'il faut traquer pour le ramener de force dans le système avec sanction. De toute façon, tant qu'il demeure marron, il a récupéré la mobilité que lui interdisait la condition servile dans l'ordre du système de plantation coloniale esclavagiste. C'est un *fugitif en rupture de ban*.

marginalité et indépendance  
frontière et clandestinité

Le second élément  
est la possibilité de  
trouver refuge

dans un espace normalement non contrôlé en fait par les diverses autorités coloniales avec leurs forces répressives, de telle sorte qu'il puisse y avoir une chance de se soustraire à l'emprise du centre en se plaçant à la périphérie du système, en situation marginale mais *indépendante*. Cela signifie que le refus de la soumission l'oblige à mettre une distance physique entre l'aire de fonctionnement du système et le sanctuaire où il a choisi de vivre secrètement. Il se place hors de portée ou hors d'atteinte, au-delà de la *frontière* mouvante du système de plantation, mais sa condition de fugitif empêche « l'homme de la frontière » qu'il est d'être ou devenir un pionnier. Il trouve seulement un espace de refuge, une cachette (11). Il devient un *clandestin*.

**insécurité et « rebelle primitif »**

Le troisième  
élément est  
l'insécurité de sa

nouvelle vie. Il doit accepter et affronter les risques de sa condition : poursuite et harcèlement par les forces répressives de la maréchaussée (les « rangers de l'époque), caractère primitif de la vie dans les bois, inclémence du temps, incertitude de l'alimentation, hasards de santé. C'est une insécurité totale, matérielle, psychologique et politique. Résister et survivre signifie une psychologie de prise de risques et une détermination de braver l'adversité et de faire face à un danger incessant. Après un certain temps, beaucoup de fugitifs abandonnent et retournent à la condition servile qui était inhumaine, mais assurait une certaine sécurité. Mais celui qui n'abandonne pas, s'endurcit. Alors se fait le passage de l'insubordination à la rébellion. Il devient alors un « *rebelle primitif* ».

**de fugitif à combattant :  
la fabrication d'un résistant**

Le quatrième  
élément vient de  
la nécessité de

pourvoir à ses propres moyens de subsistance pour survivre. Les trois problèmes principaux de la survie sont la nourriture, l'abri et la défense. Pour satisfaire ces trois besoins, le marron doit compter avec l'hostilité agissante de l'establishment plantocratique, contre lequel il est acculé à passer à l'action. Dès l'abord, sa fuite est un acte d'hostilité à l'égard de son maître, qu'il le veuille ou non, puisqu'elle prive ce dernier de son bétail humain, l'esclave étant un bien meuble vivant. Le simple fait de s'échapper lèse donc le maître dans ses intérêts matériels, sans mentionner le mauvais exemple qui sape les



fondements de la discipline des ateliers. Le marron est une anomalie. Or, voilà que pour survivre hors de la plantation, il est souvent dans la nécessité de voler nourriture et vêtements avant de fuir et de faire à l'occasion une razzia dans les plantations (vivres alimentaires, volaille et même du bétail) après avoir fui. Puis, après avoir trouvé un abri pour lui permettre de tenir en s'affranchissant de toute domination possessive, il devient ipso facto un défi à la classe possédante. Finalement, puisque la « police » de la plantation ou de l'administration coloniale locale lui courra sus, (notamment la maréchaussée conduite par les affranchis), il a à se défendre, souvent en utilisant la tactique du « hit and run » (frapper un coup par surprise et se retirer rapidement). Et le voilà engagé dans les hostilités du combat contre son ennemi le planteur. Comme dit dans sa saveur le texte original anglais, « What was a flight becomes a fight ». (Ce qui était à l'origine une fuite devient un combat obligé). Et si, avant de partir marron, il a réussi à voler un fusil ou à garder un coutelas ou une machette pour aménager sa propre défense, le voici un combattant de la liberté et donc une menace. Cette évolution achève de faire de lui, dans la terminologie classique, un « *bandit* ».

### « Petit » et « Grand » Marronnage

petit et grand marronnage  
clarification ou confusion?

On ne trouve pas  
nécessairement à  
tout moment

l'intégralité des éléments sus-cités de la définition du marron dans ce qu'on appelle parfois abusivement le marronnage. En effet, la stricte définition du marronnage devient problématique quand tous les



esclaves en fuite se voient généralement appelés « Marrons ». Selon certains auteurs, « partir marron », c'est abandonner la plantation sans permission ! Le mauvais usage du terme a de sérieuses implications, puisqu'il dissout le concept de marronnage en voulant interpréter la large variété des comportements serviles adoptés pour échapper à la discipline de la plantation. Obsédé par la possibilité du marronnage sur leurs plantations, les maîtres étaient prêts à voir un marron dans tout esclave porté absent, et à soupçonner tout esclave hors de sa plantation sans autorisation d'être un marron. Ce n'est pas une raison pour les historiens de faire de même.

Personnellement, je ne pense pas que toute fuite d'esclave est du marronnage. Pour être fidèle à l'étymologie, le mot marron implique une décision ou au moins une intention d'essayer de partir vivre une autre vie hors de l'ordre social de la plantation, une vie proprement « sauvage ». Donc l'esclave qui quitte la plantation clandestinement pour seulement aller à un rendez-vous galant sur une autre plantation, et revient ensuite au bercail, a fait une fugue, mais n'est pas parti marron. Très souvent ce que Gabriel Debien, suivant l'exemple des planteurs, appelle le « petit marronnage » ne me semble pas du tout être du marronnage, mais un absentéisme de courte durée (12), dont la motivation peut être des plus variées. Faire une promenade, aller en vadrouille, faire l'école buissonnière, user de dissimulation, faire la fête, se défouler hors plantation en un moment de folie ou même de désespoir, tout ceci peut amener à sortir des limites de la plantation, mais ce n'est pas réellement « partir marron ». Insouciance,

inconscience ou égarement, l'esclave peut même espérer que son absence ne sera pas remarquée, et il prend sa chance ou il prend le risque d'être fouetté pour aller faire un tour, surtout que n'était pas exclue la possibilité du pardon du maître pour une courte absence, le temps d'une virée sans lendemain. Si le mot marron doit avoir un contenu et un sens, il doit vouloir dire quelque chose d'autre, quelque chose qui soit mieux en rapport avec son étymologie, le mot « sauvage » évoquant la vie dans les bois et l'idée de courir en liberté en échappant au contrôle du maître. Sans cette décision, quelqu'en soit le motif, il n'y a pas de marronnage du tout. Aussi toute distinction entre petit marronnage et grand marronnage doit être faite sur d'autres bases, comme l'intensité de la détermination implicite dans le comportement, la durée du marronnage, le choix individuel ou collectif (c'est à dire solitaire ou en bandes), le voisinage ou l'éloignement de la plantation, l'accessibilité ou l'inaccessibilité du lieu de refuge, et les tactiques pour survivre.

le « grand » marronnage

Le grand marronnage est la situation dans

laquelle l'esclave fugitif s'est évadé avec la froide détermination de s'enfuir au loin, de se réfugier dans des endroits hors de portée et d'y rester aussi longtemps que possible, sinon indéfiniment, du moins jusqu'à la limite de la résistance humaine. De préférence alors, il rejoint d'autres compagnons marrons pour constituer ensemble et fortifier une bande, et alors être en mesure d'adopter une tactique de raids contre les plantations et la guerre de guérilla contre l'ordre plantocratique esclavagiste.

le « petit » marronnage

Le petit marronnage,  
au contraire, se

produit quand l'esclave fugitif s'est évadé sur le coup de tête spontané d'un moment de révolte. Il ne s'est pas préparé pour rester au dehors pour plus de quelques jours, sans le désir d'aller trop loin ou dans des endroits inaccessibles, il laisse en quelque sorte ouverte la possibilité d'un prompt retour au moment le plus propice, implorant le pardon et la réintégration dans les ateliers.

Cette distinction, utile quand il s'agit de découvrir l'explication du marronnage et de bâtir une typologie, n'exclut pas l'existence de cas-limites et la possibilité de recouplement ou de passage de l'un à l'autre. Des difficultés inattendues ou un fléchissement dans la détermination initiale à l'épreuve de la réalité, peuvent transformer un cas de grand marronnage en petit marronnage. Au contraire, des conditions inattendument favorables ou la radicalisation d'une volonté à l'évaluation de la situation dans toutes ses implications, peuvent transformer un cas de petit marronnage en grand marronnage.

## Conceptions du Marronnage

Le vocabulaire utilisé pour décrire les marrons et le phénomène du marronnage est le meilleur signe auquel on reconnaît les conceptions que les auteurs se font du marronnage, et c'est tout à fait révélateur de juxtaposer leurs vues contrastées du phénomène.

les deux écoles

Pour les colons français et les auteurs européocentristes, qui ne se donnent pas la peine de faire la critique des documents disponibles en les utilisant, le marron est un fugitif paresseux et délinquant. A l'opposé, pour Jean Fouchard, qui est méfiant et hypercritique de cette documentation et écrit dans la veine de l'école patriotique haïtienne, le marron est d'emblée et comme par définition, un combattant de la liberté, animé par l'idéal et dédié à l'objectif de la liberté.

Pour les autorités coloniales locales de l'époque et les auteurs français préoccupés par la sécurité des personnes et le respect des propriétés, le marronnage est une forme de banditisme. A la différence d'Edner Brutus, pas tout à fait oubliés de son flirt intellectuel originel avec le marxisme, pour qui le marronnage est l'expression de la lutte des classes dans une société de maîtres et d'esclaves.

Pour un historien comme Gabriel Debien, investigateur minutieux des archives de plantations dont il est le meilleur connaisseur, ce n'est pas certain que le marronnage ait toujours représenté « la vengeance de l'esclave opprimé », et il ne cache pas son sentiment que ce n'était certainement pas « une vraie forme de résistance » mais plutôt, le plus souvent, le fait d'esclaves poussés par la faim et ses conséquences. Etant donné l'expertise de Debien, son opinion donne à penser et on ne peut pas passer dessus à pieds joints. Cependant, pour l'école classique haïtienne, Beaubrun Ardouin en tête par exemple, et quelques observateurs contemporains lucides, y compris les administrateurs coloniaux (ce qui n'est pas d'un poids léger dans la balance), le

marron était bien « le vengeur courroucé de sa race asservie » et le marronnage constituait le pivot de la résistance contre l'oppression avant la révolution. C'était même la doctrine du ministère français des colonies de classer le marronnage comme révolte. (13)

L'universitaire français Yvan Debbash, qui a récemment publié une analyse scientifique importante du marronnage, a sous-titré son étude « Essai sur la *désertion* de l'esclave antillais ». Le choix de ce mot « désertion » souligné par nous, n'est pas du tout indifférent ni innocent. Il suggère implicitement (1) la logique et l'utilité, sinon même la nécessité et la justification d'une « discipline » (le marron est vu comme un « indiscipliné »); (2) le caractère individuel et marginal du marronnage (ainsi vu comme une anomalie exceptionnelle); et (3) peut-être inconsciemment, la nuance réprobative et négative que l'origine militaire du mot lui confère. De toute manière, un déserteur est un délinquant coupable d'avoir manqué à son devoir et d'avoir forfait à l'honneur. A l'opposé, pour la plus récente interprétation et aussi la plus populaire (qui réconcilie, au moins sur ce point, partisans et adversaires de Duvalier), le marron est le « *maquisard* » de la résistance proto-nationale puis nationale haïtienne, à travers les combats continuels et indomptables par lesquels la révolution pour la liberté et l'indépendance finalement fut victorieuse. Port-au-Prince, la capitale d'Haïti, possède aujourd'hui son émouvant et beau « Monument au Marron Inconnu » sur la place des Héros de l'Indépendance, tout comme Paris a son « Soldat Inconnu » à l'Arc de Triomphe.



les deux niveaux d'analyse Avant de décider entre ces deux écoles de pensées opposées, l'une, principalement française, qui tend à ravalier le marronnage au rang d'un fait trivial dans la vie de la plantation, et l'autre, pas exclusivement haïtienne, qui tend à élever le marronnage au rang d'un authentique conflit socio-politique il est impératif d'observer que chacune non seulement a adopté des perspectives différentes, mais s'est située en priorité à un niveau d'analyse différent. Et ce problème de niveau différent d'analyse me semble aussi décisif que les perspectives idéologiques différentes de chaque école. En tout cas, il n'est pas impossible que le choix du niveau d'analyse peut être inconsciemment suggéré par les perspectives idéologiques différentes au départ.

La première école, expression de la perspective ethnocentrique française, étudie les marrons en tant qu'individus, décrit les cas un à un, analyse les sujets et trouve que chaque cas est un « accident » dans la vie normale de la plantation. Il est intéressant de noter que c'était aussi l'approche des planteurs. Les études empiriques, restées proches des sources d'archives et, pour ainsi dire au ras des documents, mesurent la faiblesse d'intensité du phénomène, sa dispersion, et son caractère disparate à travers la singularité et la subjectivité des marrons individuels. A ce niveau, la tentation est de demeurer descriptive, parce que, quand il y a lieu d'expliquer, on doit coller aux faits empiriques de référence selon les sources. Le souci est d'avoir une image précise et non déformée du marronnage à travers le portrait des marrons réels, recensés

comme individus de chair et d'os. Zabeth a beau récidiver comme marronne, c'est Zabeth. Dans la même veine, quand ils essaient de généraliser, les tenants de cette école se maintiennent au niveau micro de l'étude et de l'analyse des marrons. Le résultat final est la non-considération du marronnage comme un phénomène sérieux. Quand ces auteurs envisagent le problème posé par l'existence de bandes de marrons, ils orientent l'objectif de leur appareil de visée centré sur les individus vers l'unité plus grande et captent une composition atomisée des bandes, et ainsi le marronnage continue à être perçu comme un ramassis contingent d'individus mécontents.

La seconde école étudie le marronnage comme une réalité sociale, et recherche la validité de son explication en dégagant les caractéristiques générales du phénomène et en analysant les modèles de comportement parmi les marrons. Alors que la première école offre une image plus riche en détails, la seconde offre une vue plus cohérente du phénomène du marronnage à St Domingue. Elle trouve que le marronnage est une attitude permanente, mettant en péril l'ordre même du système de plantation. Il est important et intéressant d'observer que, pour l'administration coloniale aussi, le marronnage constituait un « ferment de dissolution (qui) menaçait la société coloniale dans sa raison d'être et ébranlait ses fondations même ». Cette école mesure l'échelle et l'évolution du marronnage comme un phénomène total à l'intérieur de la société servile, et assigne la personnalité collective des marrons aux conditions structurelles objectives de l'esclavage qui ont provoqué des types de réactions et des modèles de comportement conformes à la

nature humaine. Même quand elle se réfère à des cas spécifiques pour illustrer le modèle, cette école se maintient au niveau macro d'étude et d'analyse du marronnage. Le résultat final est l'élévation de stature du marronnage. Quand ces auteurs ont à examiner des cas de marrons individuels, leur objectif de visée centré sur les ensembles se fixe alors sur ces unités plus petites mais comme composantes d'un ensemble, et ainsi le marronnage continue à être perçu comme un processus social cumulatif total.

### **Le Spectre Idéologique de l'Ecole Haïtienne**

Pour des raisons évidentes, les historiens haïtiens du marronnage appartiennent de manière prédominante à la seconde école. Leur patriotisme n'est pas le seul facteur ici en cause, puisqu'ils partagent le choix conceptuel et méthodologique privilégiant le niveau macro d'analyse du marronnage et l'éclairage central sur le primat du politique, avec le Martiniquais Aimé Césaire (14), le cubain José Luciano Franco (15) et l'universitaire français Charles André Julien, professeur à la Sorbonne (16). On pourrait ajouter les noms des historiens trinidiens CLR James (17) et Eric Williams (18), puisque les brèves références aux marrons dans leurs livres définissent le marronnage comme « un mouvement de résistance et de protestation » et comme un « combat pour et le chemin vers la liberté ». A l'exception de Jean Fouchard., ils n'ont pas mené des recherches intensives personnelles et systématiques dans les sources d'archives et autres sur ce sujet spécifique, mais ils ont utilisé de manière extensive les résultats de recherches empiriques, et l'accusation que leur imagination supplée aux

déficiences de leur documentation est loin d'être justifiée dans la plupart des cas.

Alors que tous sont d'accord pour *affirmer* péremptoirement l'existence du lien entre le marronnage et la révolution haïtienne, leurs analyses individuelles portent la marque de l'influence d'idéologies différentes.

#### **les lunettes de l'ethno-nationalisme**

Une première  
tendance peut

être définie comme « ethnonationaliste ». C'est la position traditionnelle, classique pour ainsi dire, des historiens haïtiens sur le marronnage. Cela va de Beaubrun Ardouin (1850) (19) à Jean Fouchard (1970), ce dernier ayant très significativement intitulé son ouvrage fort documenté « Les Marrons de la Liberté ». Elle s'appuie sur les documents signalétiques de la nature humaine du nègre en dépit des conditions dégradantes de l'esclavage. Le marronnage est une indication et un signe que les esclaves n'acceptaient pas réellement l'esclavage (*ab uno disce omnes*). C'était une réaction humaine naturelle à la domination et à la dépendance, tout comme à l'exploitation et à la souffrance, et cela représentait l'aspiration normale à la liberté.

#### **l'interprétation marxiste**

Une seconde tendance  
idéologique est

représentée par l'école marxiste haïtienne, qui insiste sur l'action des masses serviles comme classe des travailleurs dans la société dominicaine et sur le rôle de la violence, expression de la lutte des classes. Le marronnage, dans cette perspective, est l'illustration des deux. Cette tendance s'étend des travaux d'Etienne Charlier à ceux des jeunes historiens



néo-marxistes d'aujourd'hui. (20). Les marrons constituaient l'avant-garde historique consciente de la révolution des masses contre l'oppression et l'exploitation de classe à Saint Domingue. Ainsi le marronnage est une forme d'expression de la lutte des classes dans la colonie.

la vision noiriste

Une troisième tendance est représentée par l'école

haïtienne dite « noiriste » (à conscience noire, genre « black power »), qui insiste sur le rôle de la race et de la couleur comme les forces motrices de la révolution. Elle note que la race dans la société coloniale est un facteur au rôle déterminant, et que la dynamique sociale est plus le fait de la lutte consciente des races que de la lutte induite des classes à laquelle elle s'est substituée sinon même presque confondue. Cette tendance va du modéré Jean Price Mars, (21, 22), ancêtre de la négritude, jusqu'aux plus radicaux de cette tendance François Duvalier et Lorimer Denis. En mettant en relief le rôle indéniablement décisif des masses africaines noires, cette interprétation comporte aussi une connotation anti-mulâtre et nie le rôle de leadership de la révolution de Saint Domingue attribué aux affranchis métis par les historiens mulâtres. Les marrons représentaient la conscience servile noire en action, et la culture aux racines africaines portée à l'incandescence révolutionnaire. Leur opposition radicale et raciale au monde des maîtres blancs et sang-mêlés fit des marrons le fer de lance de la révolution noire, et les initiateurs de la lutte violente de la classe-race auteur du « pouvoir noir » et subséquemment de l'indépendance haïtienne



## **l'approche noiriste marxisante**

Enfin, une quatrième tendance idéologique est constituée d'un mélange de marxisme et de « noirisme » combinés, à la confluence des deux idéologies du marxisme-léninisme et du « pouvoir noir » et donc tenant des deux, dont le meilleur représentant est sans doute Edner Brutus déjà cité, chez qui la dominante est encore noiriste, mais aussi Roger Dorsinville chez qui la dominante est devenue marxiste après qu'il eût viré sa cutie du noirisme au marxisme. Brutus met l'accent sur « le rôle immense » des marrons par (1) « leur guerre permanente contre l'esclavage » qui « rendit possible le soulèvement général »; (2) « leur mouvement insurrectionnel » qui demeure la première expression de « la lutte des classes à St Domingue »; et (3) « leur refus martial » comme « africains transplantés » d'accepter le système colonial raciste des Européens en Amérique (23).

On ne sera donc pas surpris que l'expression suprême de ces conceptions du marronnage ait culminé récemment dans le « Monument au Marron Inconnu ».

## **Explication, Typologie et Evolution du Marronnage à St Domingue-Haiti**

Le cas singulier de St Domingue-Haiti associe l'explication, dialectique, et « totale-globale » la typologie et l'évolution du marronnage en vue de mieux saisir et comprendre la complexité du lien entre le marronnage et la révolution haïtienne et, en même temps, découvrir la dynamique de cette

relation en ne dissociant pas les approches synchroniques et diachroniques dans un essai pour rendre compte complètement du marronnage comme une réalité vécue. D'un côté, il est plus que vraisemblable que les conditions et les causes du marronnage ont changé avec le temps et que la variété même des types de marrons a été affectée par cette évolution. De l'autre, il s'avère que l'association de l'évolution et de la typologie avec l'explication a pour mérite d'éviter tout exclusivisme tendant à prévaloir à propos des motivations des marrons. J'en veux pour preuves deux exemples. Dans le débat classique entre ceux qui expliquent le marronnage comme le refus du marron de se soumettre aux dures exigences d'un travail physique éreintant ou même de tout travail, et ceux qui expliquent le marronnage par l'aspiration du marron à la liberté, on ignore le fait que, dans le contexte des modèles coloniaux des classes sociales et du statut occupationnel, être libre, c'est ne pas travailler (ou du moins ne pas être contraint au travail physique pour autrui). Dans la même veine, l'explication du marronnage par la faim est traditionnellement présentée comme contredisant ou pour le moins affaiblissant l'explication du marronnage par la résistance, la révolte et la révolution. Ici encore, dans cet autre débat classique entre ceux qui attribuent le marronnage à un manque de nourriture comme l'attestent les documents d'époque, et ceux qui l'attribuent à la protestation révolutionnaire, on ignore les précédents historiques dans les annales révolutionnaires de l'humanité. La faim peut être et a été historiquement un agent de fermentation révolutionnaire, un déclencheur de la conscience politique: la faim et la liberté ne s'excluent pas l'une

l'autre, au contraire, la faim a une capacité mobilisatrice. On ne doit donc pas sous-estimer le fait psychologique que le désir de liberté peut être exprimé de toute une variété de façons inattendues. Aussi, en essayant de combiner explication, typologie et évolution, espérons-nous éviter tout réductionnisme de ces types-là qui indûment obscurcissent les termes et les conditions pour satisfaire aux demandes de notre perspective de recherche.

### **Conditions propices au développement du marronnage**

D'abord, certaines conditions étaient propices au développement du marronnage ou le sont devenues (ou lui étant adverses, le rendaient par conséquent plus difficile et exigeaient une plus grande détermination de partir marron), et ont aidé à sa survie ou même favorisé son extension.

#### **les conditions géographiques**

La géographie physique de

Saint-Domingue portion occidentale française de l'île d'Hispaniola, aux trois quarts montagneuse, comprenait des savanes broussailleuses, des collines boisées, la topographie du relief de karst avec des gouffres, des grottes, des cavernes souterraines, et une végétation tropicale luxuriante dans les parties isolées. Les zones de plus grande activité du marronnage ont été traditionnellement les zones montagneuses, comme le montrent les sites choisis par les marrons des Platons dans le Massif du Sud, ou ceux des Matheux dans la cordillère centrale, ou ceux de Plaisance et de Limbé dans la cordillère

septentrionale et ceux des hauteurs de Vallières et de Mont Organisé dans le Nord-Est. Il y a des sanctuaires privilégiés du marronnage domingois indiqués par la nature elle-même et particulièrement par l'orographie du pays.

**les conditions démographiques**

**La démographie  
aussi a joué son**

rôle. Les terres densément peuplées des plantations des plus riches plaines sucrières ont également été des aires de marronnage. Le nombre même des esclaves facilitait un tel marronnage et, la complicité aidant, incitait à « partir marron ». N'oublions pas que la proportion maîtres-esclaves pouvait aller sur les plantations de 3 à 400 esclaves pour 3 à 4 maîtres, et que pour la colonie entière, elle était de 17 esclaves noirs pour 1 maître blanc, ce qui posait le problème du contrôle des esclaves en termes difficiles. La concentration même des masses serviles accroissait la possibilité de s'échapper pour partir marron. Il n'est pas surprenant que les riches plaines du Cap (dans le nord), du Cul de sac (dans l'Ouest) et des Cayes (dans le sud) aient été des zones de marronnage d'autant plus qu'elles s'étendent au pied de massifs montagneux (ce qui combine les variables géographiques et démographiques).

**la frontière à l'espagnol**

**Un autre facteur géo-  
historique favorable**

était constitué par la frontière entre St Domingue et la partie espagnole de l'île. La zone frontalière, offrant la possibilité de « passer à l'espagnol », était, en effet, une zone traditionnelle de marronnage parce que l'esclave fugitif passé à l'est pouvait trouver asile et même la bienvenue en territoire espagnol. La

question devint matière à controverse, à tension et à d'âpres négociations entre les deux autorités coloniales voisines. Quand les variables géographiques et démographiques rencontraient celle de la proximité du territoire espagnol, on pouvait dire que c'étaient les conditions presque idéales pour le marronnage, comme ce fut le cas pour les marrons de Vallières et de Maribaroux dans le nord-est (une zone bien connue de marronnage récurrent et irréductible) ou les marrons du Bahoruco à l'est central (site d'un fameux camp de marrons avec lesquels l'establishment blanc dut composer et signer un traité).

Au fur et à mesure que le XVIIIème siècle avançait, de nouvelles variables firent leur apparition en relation avec la situation interne de la colonie et de son environnement international, et elles ont joué, elles aussi, dans un sens favorable au marronnage

fissures dans le camp des maîtres les dissensions à l'intérieur de l'establishment colonial blanc du fait de la sédition des colons et de leurs luttes armées pour l'autonomie contre les représentants de l'autorité royale (administratifs et militaires) dans la colonie. C'est « le royaume divisé contre lui-même » dont parle la Bible. Un colon « subtil » a noté la recrudescence du marronnage lors des mouvements et révoltes autonomistes des colons de Saint Domingue.

les idées nouvelles des « lumières » venues de France et d'Europe La difficulté de limiter l'audience des « idées » nouvelles » venues principalement de France aux



seules oreilles européennes et aux seules intelligences blanches, particulièrement quand des nègres dans les entrepôts étaient toujours à l'affût des nouvelles excitantes à propager à l'arrivée des bateaux à quai et quand des esclaves savaient lire et écrire notamment parmi les esclaves domestiques (24), que certains noirs étaient instruits (25), et qu'un petit nombre avaient même été en métropole (26).

**naissance d'une langue commune** Le développement du créole, dérivé du vocabulaire français mais bâti sur l'ordre syntaxique africain, qui eut tendance à devenir progressivement un véhicule langagier commun et donc un moyen de communication entre esclaves d'origines ethniques différentes. Ce phénomène de naissance d'une langue commune porte les marques du double contexte de parrainage, la langue du maître fournisseuse du vocabulaire français déformé, et la langue de l'esclave fournisseuse grosso modo d'éléments de grammaire africains. Il ne faudrait pas exagérer cependant les progrès du créole à l'époque de la révolution servile de 1791 au moins pour deux raisons. D'une part, en effet, les textes du créole d'époque montrent la proximité linguistique prédominante du français par rapport à ce créole encore en état de balbutiements émancipateurs (un phénomène de « petit nègre » en quelque sorte, comme quand le français à ses débuts demeurait proche de sa souche latine), même en tenant compte de l'avance certaine du parler créole sur son écriture. D'autre part, la diversité d'origine ethnique des esclaves était encore d'autant plus la règle que les bossales se trouvaient très nombreux avec la fréquence des arrivages à Saint Domingue à la veille

de la révolution, et n'avaient pas eu le temps de « créoliser » leurs parlars au point d'arriver vraiment à un véhicule commun de communication. Mais le phénomène de créolisation était en cours, par nécessité, si vrai que Bonaparte et l'administration coloniale ont cru devoir s'adresser aux troupes de Toussaint et aux masses noires, en utilisant, dans l'état de son évolution, la version créole de leurs messages et de leurs proclamations.

recomposition d'une religion propre Le développement d'une religion, le vodou, propre aux esclaves, dérivé de leur background africain commun à fond dahoméen, et constitué à travers la créolisation de croyances et de rites ancestraux, déjà exposés à un processus d'adaptation syncrétique avec le catholicisme, religion des maîtres, mais entraînés à différencier voire à opposer les dieux des blancs aux dieux des noirs. Il est intéressant de noter que, dès l'origine, il n'y a pas de véritable prosélytisme vodou, mais un apprentissage naturel et progressif dans un environnement porteur. A cet égard, on peut dire que le vodou, plus que le créole, a été à même d'offrir sur la base d'une communauté de sentiments mystiques et d'émotion religieuse, une capacité de communication plus efficace parce que dès l'origine plus homogène.

Depuis les travaux bien connus de Karl Deutsch sur la conscientisation politique et les communications de masses, et sur le nationalisme et la communication sociale (27), on ne peut plus sous-estimer les conditions d'apparition et l'impact de ces deux dernières variables dans la colonie.

Et c'est ainsi que, progressivement, un ensemble de conditions s'était accumulé, qui étaient propices au développement du marronnage.

## **Le Problème de l'explication causale et de la typologie**

les inclassables d'une catégorisation difficile de caractère typologique      Il n'est pas facile de déterminer les causes du marronnage en s'appuyant sur des documents venant presque seulement des maîtres blancs et en examinant des comportements qui ont eu des motivations complexes. Toute tentative de structurer l'explication causale en typologie doit admettre l'existence de cas hors modèle, inclassables dans leur singularité, soit des cas individuels spéciaux comme Zabeth, marronne dès l'enfance, marronne devenue adulte, marronne après chaque recapture, marronne après mutilation, marronne à mort, soit des groupes spécifiques telles certaines ethnies qui rejettent la socialisation de la vie de plantation et la relation maître-esclave. Pour eux, à cause de cette allergie irréductible, le marronnage est l'état de nature. De telles natures indépendantes et de tels caractères bohémiens existent, alors pourquoi pas encore plus parmi les esclaves auxquels l'esclavage même offre certainement quelque raison supplémentaire ?

Ainsi, une tentative de structurer l'explication causale en corrélation avec une typologie du marronnage (hormis les cas spécifiques inclassables) est amenée à distinguer deux approches: une pour les marrons comme individus et une autre pour les marrons en groupes (bandes

errantes, communautés, camps organisés). Mais il est évident que, dans l'un et l'autre cas, toute explication est en rapport, d'une manière ou d'une autre, avec l'existence à Saint Domingue de deux classes-races : les maîtres blancs et les esclaves noirs.

## Motivations des marrons comme individus

Le marronnage individuel peut être expliqué à la fois par des raisons objectives et par des motivations subjectives, les deux devant être trouvées dans les conditions de travail et de vie des esclaves.

réaction contre les conditions de travail. La réaction d'un esclave contre les conditions de travail (lieux de travail, durée et type de travail, organisation du travail, pénibilité, nature dégradante et statut du travail) peut prendre plusieurs formes : paresse, retrait d'enthousiasme, absences pour maladies, apathie comme forme de résistance passive, grèves sur le tas. Le marronnage en est la forme extrême puisque, comme réaction négative aux conditions de travail, c'est un arrêt net de travail de la part de quelqu'un qui refuse carrément le « sale boulot » et s'enfuit dans les bois. Nous avons ainsi le marronnage-grève (28). Dans ce cas, le marron proteste contre une condition de travail particulière qu'il considère insupportable ou contre les conditions générales qu'il considère inacceptables. Le marronnage est alors un conflit de travail. Mais même à ce stage d'un simple marronnage-grève, une conscience primaire d'un antagonisme d'intérêt peut émerger, avec de grandes

conséquences pour les développements futurs. Ainsi le marronnage peut-il opérer un glissement d'une contestation des conditions de travail à une protestation contre les conditions de vie sur la plantation, conditions de vie prises dans leurs aspects quantitatifs (niveau de vie, principalement socio-économique) et qualitatifs (mode de vie, principalement socio-culturel).

réaction contre le niveau de vie.

Puisque,  
par définition,

l'esclave n'a pas droit à un salaire, ses besoins primaires tels que nourriture, logement, santé, vêtements, sont assurés par le système de plantation, c'est à dire à la charge de son maître Par exemple, le Code Noir prévoyait la ration pour l'alimentation de base. Quand ses besoins primaires étaient négligés, l'esclave pouvait tenter de fuir un maître inhumain. De tous ses besoins primaires, la nourriture était bien sûr le plus fondamentalement vital. Et il n'y a pas de doute que nombre de cas de marronnage étaient associés au manque de nourriture (29)., montrant ainsi une connexion entre le marronnage et la faim. Ceux qui prêchent en histoire une obéissance inconditionnelle aux données empiriques trouvent que la privation alimentaire était la cause la plus fréquente de marronnage. Le problème du manque de nourriture se voit alors érigé en déterminant du marronnage. D'abord, la faim ne doit pas être dissociée d'autres formes de privations dont la combinaison structurée constitue la condition servile. La faim n'est qu'un élément d'un tout, d'un « package », et en conséquence ne peut être retenue isolément alors que c'est la structure qui donne l'explication générale significative. Et puis, on l'a vu,



la faim peut être l'élément mobilisateur du mécontentement et des troubles sociaux. Beaucoup de révoltes, voire de révolutions, ont commencé comme des émeutes de la faim.

La faim, les pénuries et privations de toutes sortes peuvent pousser l'esclave à voler et à s'enfuir. La connexion entre le marronnage et le vol est l'une des plus populaires dans les documents des archives des plantations. C'est le marronnage-délinquance, et cette fois encore, ceux qui acceptent sans critique les données empiriques insistent avec raison sur le fait que le marronnage est souvent lié au vol ou à toute autre forme de mauvaise conduite, et donc que le marron est un esclave coupable qui prend la fuite pour éviter une punition. A cet égard, le témoignage du maître est catégorique. La délinquance, et en particulier le vol, ayant pour conséquence la fuite pour éviter une punition, sont ainsi érigés en explication favorite du phénomène du marronnage (30). Charles André Julien et Etienne Charlier ont été parmi les premiers à renverser ce type d'explication en faisant voir et valoir que très souvent, l'esclave ne partait pas marron parce qu'il avait volé, mais qu'il volait en vue de partir marron (31). En effet, quand nous analysons ce qui était volé, nous trouvons ce qu'il fallait pour partir marron comme des aliments, des vêtements, de la volaille, un cheval, quelques outils et ustensiles, des médicaments et, rarement, une arme. L'explication correcte est donc non pas le marronnage à cause du vol, mais le vol à cause de la décision de marronnage, le vol étant la conséquence de la décision de partir en marronnage dans les bois. C'est ainsi que la thèse de la délinquance comme cause du marronnage se trouve singulièrement affaiblie.

réaction contre le mode de vie.

L'esclave peut  
fuir à la suite de

mauvais traitements subis (usage abusif du fouet, cruauté du maître, brutalité d'un commandeur). Quand est atteint le seuil de ce qu'il peut supporter, l'esclave fait le saut dans l'inconnu en refusant de souffrir davantage, et pour cela sa seule ressource est de fuir. Le mauvais traitement produit donc le marronnage-souffrance.

Certains esclaves ne se soumettaient pas et ne pouvaient pas se soumettre à la discipline des ateliers, encore moins s'adapter à la condition servile. Aussitôt débarqués, vendus à un maître et amenés sur une plantation, les voilà qui cherchent à s'échapper. C'est le marronnage-inadaptation, expression du rejet instinctif de la servitude et de la fierté innée des noirs dans leur refus d'être traités comme du bétail. Un orgueil démesuré jusqu'à l'infatuation pouvait être la réponse au défi du dommage infligé à l'estime de soi-même par la domination économique et culturelle de la relation maître-esclave.

Les esclaves portaient dans la nature sauvage parce qu'ils en avaient assez, se sentaient déracinés, souffraient du mal du pays africain lointain, avaient le cafard, et sous l'impulsion de cet état d'esprit, s'enfuyaient. Cet état psychologique qui prenait racine dans leur détribalisation, leur donnait la sensation d'être un poisson hors de l'eau, et favorisait la nostalgie, la frustration, l'infélicité, la lassitude morale et le spleen. Dans ces conditions de stress, ils fuyaient la plantation et son environnement. On peut le comprendre sans avoir recours à la systématisation alarmiste d'Y. Debbasch qui, se

faisant le psychiatre a posteriori du marron, est allé jusqu'à écrire: « le marron est un homme malade, et il est précisément marron parce qu'il est malade ». On peut simplement admettre que dans ces cas, le marronnage correspond à un état de dépression dont l'explication est à chercher dans la psychologie profonde de l'opprimé, avec ses inhibitions enfouies et ses désirs refoulés (32).

Il arrivait à des esclaves de partir marrons pendant leurs jours de congé ou aux moments de loisir, à la recherche de divertissements et de plaisirs. Quand ils étaient privés de réunions et de rencontres - ou que même on les leur interdisait - pour la détente, les chansons et contes chantés qu'ils aimaient et la musique et les danses dont ils raffolaient, ils essayaient alors de quitter furtivement la plantation pour s'y livrer en toute liberté. C'était alors un marronnage-détente.

Finalement les besoins et plaisirs sexuels ont quelquefois motivé le marronnage. Habituellement en effet, les maîtres préféraient acheter les esclaves mâles aptes à la production plutôt que les esclaves femelles aptes à la reproduction, créant ainsi un déséquilibre hommes-femmes source de frustrations sexuelles engendrant le marronnage quand courir les filles, ne trouvant pas d'occasions sur la plantation, obligeait à découcher ou à aller voir et tenter sa chance ailleurs. Etant donné le dur labeur servile et le manque de variété des loisirs à la portée des esclaves, le sexe était un plaisir favori pour lequel on risquait volontiers une fugue exploratrice sur une autre plantation ou une fuite de « vagabondage » plus sérieuse et plus durable au loin. Des fois c'est l'esclave qui déguerpissait de la plantation après une rivalité amoureuse ou un conflit d'amour malheureux

avec un copain ou même avec un maître entreprenant. Tout un chapitre pourrait être écrit sur le marronnage-sexualité, les esclaves partant marrons avec des filles ou pour courir après les filles ou à la recherche de femmes pour meubler leur solitude de marrons.

## Motivations des marrons en groupes

marronnage collectif et conscience politique Alors que les motivations des marrons en tant qu'individus isolés révèlent seulement une conscience spontanée, primaire en quelque sorte, plutôt instinctive et faible, et, au mieux, une conscience "prépolitique", le cas des marrons en groupes offre plus souvent la preuve de l'existence d'une véritable conscience politique, d'une conscience révolutionnaire et même d'une conscience proto-nationale appelée à déboucher finalement sur une conscience nationale. Ici, nous avons affaire à des causalités dynamiques qui jettent une vive lumière sur la liaison entre structures et conduites, et peuvent expliquer un comportement déviant ou une détermination de changer les structures existantes. Le Ministère des colonies ne se trompait pas en identifiant le marronnage comme la subversion professionnelle de véritables révolutionnaires.

trois niveaux de structuration  
pour le marronnage collectif

Les marrons en  
groupes consti-  
tuent trois

catégories pour lesquelles le critère de classification est leur degré de structuration 1) la bande errante de marrons, à structure lâche qui change au

gré des circonstances, un ensemble de type « nébuleuse » capable de changer de forme rapidement, mais à l'intérieur duquel le chef peut détenir une forte autorité 2) la communauté des marrons, plus stable, qui forme un groupement géographiquement implanté, mais qui doit être capable de flexibilité et de souplesse dans sa structure pour permettre de changer de site selon l'évolution des conditions de sécurité. En conséquence, cette communauté de marrons doit être structurée seulement assez pour maintenir un minimum de consistance, d'ordre et de contrôle;

3) le camp organisé, qui a un caractère de permanence dans sa localisation et dans son homogénéité, et représente le plus haut degré de structuration. Société militaire, le camp repose sur les trois principes existentiels et organisationnels d'autosubsistance, d'autonomie et d'autodéfense et s'implante comme un micro-état rebelle enclos.

Il est évident qu'une classification et une mise en coefficient de variables ne peuvent suffire à elles seules pour rendre compte des différences de motivations entre les membres de ces trois groupes, mais au moins peut-on dire que pour les trois catégories, le type d'explication générale évolue du champ économique-social et psychologique qui a tendance à prédominer au début, au champ socio-politique et culturel qui ensuite finit par prévaloir.

Nous pouvons ranger les motivations des marrons en groupes sous trois rubriques: les motivations de type causal, les forces motrices et les aspirations.



## Motivations de type causal.

Les motivations de type causal pour expliquer la formation des bandes de marrons peuvent être, à leur tour, rangées en trois catégories : la détermination à la résistance, le désir de vengeance et le choc de cultures conflictuelles.

détermination à la résistance

La détermination de résister à l'oppression et à l'exploitation amène le marron à se rendre compte très vite des limites et de la précarité du marronnage individuel. Isolé. Le marron, vite pourchassé, est rapidement exposé à la nécessité soit de se rendre, soit d'être repris, soit d'être tué. La résistance n'est possible et n'a de sens que si elle est collective, ce qui éclaire le phénomène des fuites concertées. On a alors affaire véritablement au marronnage-résistance. Ainsi le maquis où ils ont pris refuge devient un centre actif de résistance, un peu à la manière du « *foco* » de la théorie de la guérilla latino-américaine d'inspiration castriste des années 1960s, en marge du territoire occupé et contrôlé par l'opresseur, l'exploiteur, l'ennemi. Ils bénéficient, à l'occasion, de complicité à l'intérieur des plantations elles-mêmes. Voici naître une conscience politique embryonnaire. Elle est, certes, encore négative, une réaction de défense, mais celle-ci ouvre la voie à une phase positive: une action offensive, d'abord inspirée par la vengeance qui sert de lien transitionnel émotionnel entre la défensive et l'offensive dans la conduite hostile.

### désir de vengeance

Dans la réalité en effet, la vengeance

a souvent été le sentiment profond et secret enfoui jusqu'au tréfonds de la psychologie de certains esclaves, même quand ils affichaient une résignation apparente ou une acceptation joyeuse de leur condition servile. Les ressentiments accumulés et la haine enracinée, qui trouvaient un exutoire dans la criminalité (par exemple l'empoisonnement) et faisaient parler de délinquance servile, trouvèrent à s'exprimer plus librement dans le marronnage. En effet, poussés par le désir de vengeance, les esclaves rompaient avec le monde plantocratique détesté pour rejoindre leurs camarades de combat et organiser de véritables « raids » contre les plantations et exercer leurs représailles, les armes à la main. Destruction d'installations, poison, incendies des champs de canne par les bandes de marrons témoignaient alors du passage de la vengeance latente à la vengeance manifeste, et de la prise de conscience individuelle à la conscientisation collective dans le monde des esclaves fugitifs: c'est le marronnage-vengeance. Ainsi, certains marrons étaient déjà engagés dans une hostilité ouverte exprimant l'antagonisme de classe de la victime contre le bourreau.

### conflit et choc de cultures

Mais la motivation la plus profonde

et la plus durable pour expliquer le marronnage collectif réside dans le choc de deux cultures différentes et potentiellement antagoniques provoqué par la mise en relations de l'esclave africain avec son maître européen. Le succès partiel incontestable de certains cas d'acculturation jusqu'au mimétisme chez

certains esclaves domestiques et nègres à talent, voire chez certains esclaves de jardin dans les ateliers ne doit pas faire illusion : deux cultures étaient en fait juxtaposées ou plutôt superposées: la culture dominante (les maîtres blancs européens) et la subordonnée (les esclaves noirs africains). Le racisme de la première, avec son cortège de privilèges différenciateurs, aida la seconde à prendre conscience du contenu explosif de l'opposition culturelle, et à se définir par le caractère conflictuel de la relation. Le vodou, en différenciant et bientôt en opposant les dieux de la religion africaine d'origine des esclaves et les saints de la religion des maîtres (en dépit d'une coexistence syncrétique de survie), aggrava la tension culturelle et la radicalisa jusqu'au point de rupture de la fameuse cérémonie du Bois-Caïman, point de départ « mythique » de la révolte massive des esclaves du Nord en Août 1791. Une contre-acculturation a conduit au marronnage collectif pour soustraire les bandes de fugitifs, en attendant plus tard les ateliers, à une culture oppressive et aliénante, et ce fut la voie d'accès direct à une prise de conscience politique véritablement authentique.

### **Motivations –forces motrices dans l'explication du marronnage collectif**

<p>motivations-forces motrices : une question encore en débat</p>	<p>En un certain sens, certaines des réactions</p>
<p>quand elles atteignaient un certain degré de vive intensité, pouvaient déjà être caractérisées comme motivées par de réelles forces motrices du fait de leur ardeur d'expression sinon de leur nature</p>	

intrinsèque, mais les motivations du marronnage collectif sous la poussée de forces motrices sont plus spécifiques encore. Le marronnage, en effet, relève de l'histoire et, en tant que tel, fait partie du processus qui a conduit St. Domingue à une révolution où, selon le mot de Pierre Naville, la lutte de classes prit l'allure d'une lutte de races. Est-il concevable que le marronnage collectif eût pu rester en dehors de ce processus et n'y jouer aucun rôle ni pré-révolutionnaire, ni proto-révolutionnaire ? Des révoltes et révolutions comme formes de réalisation des conflits sociaux à St. Domingue auraient été le produit des luttes de classes et de races sans que le marronnage, forme antérieure de réalisation des conflits sociaux également, n'y aient été pour rien, sans qu'il ait été partie de ces mêmes luttes ? Même en ne souscrivant pas au postulat marxiste que toute histoire est histoire de la lutte des classes, il semble invraisemblable en principe et à priori que dans une contrée où l'aboutissement du processus historique de la période coloniale a été une révolution servile, le marronnage, opposant maîtres et esclaves, aurait évolué hors du contexte des luttes de classes et de races préparatoires à la révolution.

Les preuves documentaires viennent appuyer la logique du raisonnement historique pour démontrer que, dans sa forme la plus élevée et la plus militante, le marronnage a été, à St. Domingue, l'expression de la lutte des classes et des races. En dépit d'un petit côté panégyrique et lyrique dans l'expression de leurs points de vue, Jean Fouchard a jeté dans le débat des documents inédits, et Edner Brutus a projeté un nouvel éclairage sur la question de la relation entre le marronnage et la révolution

dominguoise devenue nationale haïtienne Certes, il est de bonne méthode et d'ailleurs équitable de confronter leurs plaidoiries parfois exaltées sinon excessives avec la prudence salutaire de Gabriel Debien qui se méfie des « romanciers » et n'accepte pas les affirmations fondées sur le seul raisonnement, au point de ne pas trouver définitivement concluantes même les nouvelles données d'archives et de presse présentées par Jean Fouchard sur la croissance et l'accélération du marronnage vers la révolution (33). Il y a plus fort : les conclusions des deux auteurs haïtiens sont totalement irréconciliables avec la position « négativiste critique » d'Yvan Debbash sur le contenu et les aspects politiques du marronnage. Le débat mérite donc d'être reconsidéré ou tout au moins, comme dit l'expression américaine, « revisité ».

**le marronnage expression des luttes  
de classes à Saint Domingue**

En ce qui  
concerne la  
lutte des

classes, nous trouvons dans le marronnage les mêmes comportements et les mêmes motivations que dans les différentes sociétés en lutte de classes à travers l'histoire, particulièrement plus tard chez les ouvriers européens au début de la révolution industrielle, comme le refus de travailler sur les plantations des maîtres, leurs réactions d'essayer de détruire les instruments de travail et les lieux d'emploi, les biens des maîtres et jusqu'à ceux-ci eux-mêmes. En 1779 par exemple, les esclaves entrés en marronnage sur la plantation La Ferronaye à la Grande Rivière du Nord, mirent le feu aux cannes prêtes à passer au rouleau et empoisonnèrent



l'économe et le procureur-gérant. A travers tout le 18ème siècle, de tels comportements sont relevés et dénoncés dans la normalité de la vie des plantations, même si le cas n'est pas très fréquent au point de faire sonner l'alarme générale. Mise à feu de la récolte, tentatives de meurtre contre les maîtres, pillages de propriétés et destruction de biens comme symboles de l'oppression de la classe possédante accompagnent le marronnage tout au long de son cycle historique. Il est communément admis que de tels comportements et actes traduisent l'âpreté de la lutte des classes. Pourquoi ceci ne s'appliquerait-il pas au cas des marrons ? Serait-ce au nom de ce refus singulier de tout ethnocentrisme qui avait amené même un Roger Bastide à croire que le concept de liberté personnelle comme puissant déclencheur de comportement était le produit de l'idéologie des philosophes français du 18ème siècle et conséquemment ne pouvait pas être attribué aux esclaves ? (34) Un autre point significatif signalé par Debien concernait des cas où les marrons s'établissaient sur d'anciennes habitations abandonnées par les colons après des essais infructueux d'exploitation, si bien que les fugitifs de l'esclavage prenaient possession des mêmes lieux qu'ils avaient fui quand ils avaient à travailler pour les maîtres ! (35). Quelques chefs de bandes de marrons arrivaient même à accuser leurs anciens maîtres de s'approprier le fruit du travail de l'esclave, et protestaient déjà contre le fait que « bourrique travail choyal galonen », protestation conservée dans un proverbe encore en cours. (c'est le bourricot qui travaille, mais c'est le cheval qui en tire profit). En outre, dans l'espace occupé par les marrons et à l'intérieur des camps, les marrons s'exerçaient à

garantir leur indépendance en pratiquant une agriculture d'autosubsistance. A la vérité, l'objectif final de quelques leaders marrons, de Padre Jean à Mackandal, aura été de transférer la propriété de la terre des colons aux esclaves libérés. Qu'était-ce donc tout cela sinon la conscience de classe et la lutte des classes?

le marronnage, expression de la lutte  
des races à Saint Domingue

En ce qui a  
trait à la lutte  
des races,

elle est omniprésente dans l'histoire du marronnage à St. Domingue: « Nous avons dans les nègres un formidable ennemi domestique ». Le leader marron, Médor, est très affirmatif dans ses déclarations au cours de son interrogatoire après avoir été saisi : il avoue le plan « secret » des noirs de déclencher la guerre de race (36). Cette connotation raciale dans la lutte des marrons de St. Domingue, non seulement est conforme à la lecture la plus élémentaire de la situation sociale dans la colonie, mais est attestée dans tous les cas de grand marronnage de façon explicite, soit dans les déclarations des leaders marrons comme Médor, soit dans les rapports et dossiers des planteurs et de l'administration coloniale. Quant au vodou, il était réputé attiser la conscience raciale et l'antagonisme culturel et portait la responsabilité, aux yeux des blancs, de répandre la tension raciale dans les plantations, même parmi l'élite des esclaves, comme dans le cas des 66 marrons qui mirent à mort l'économiste de leur plantation en 1744. Une cruelle expérience leur apprenait à distinguer les manières et « z'affaires blancs » (les affaires propres au monde blanc) d'un côté, et les manières et « z'affaires zott » (les affaires

de nous autres, nègres) de l'autre. Même les nourrices qui étaient parfois tentées d'échapper à la règle se le voyaient rappeler au moindre écart, malgré la familiarité dans l'intimité des rapports interraciaux que leur fonction symbolisait. Les marrons combattaient les règles du travail et de la discipline imposées par les blancs aux noirs, ils combattaient l'establishment blanc, la culture blanche, le pouvoir blanc. Médor et Mackandal dans les années 1750, Polydor en 1734, Padre Jean en 1679 et d'autres encore jusqu'au temps de Boukman en 1791, ont parlé le langage de l'antagonisme racial parce que c'était la ligne de clivage la plus évidente dans la colonie, et leur objectif ouvert était l'élimination des blancs, lutte de races et lutte de classes confondues dans le même combat.

### **Motivations-aspirations dans l'explication du marronnage collectif**

Les motivations des marrons en bandes comprenaient encore mieux : des aspirations très nettes à la liberté, à la propriété et à l'indépendance souveraine. C'est le marronnage révolutionnaire chez ces « rebelles primitifs » dont la rupture avec le système de plantation par leur fuite dans la montagne signifiait les débuts d'une bataille pour atteindre ces trois objectifs. L'illustration sans doute la plus manifeste de cette triple aspiration s'est incarnée chez les marrons du Bahoruco dont on sait qu'ils parvinrent à signer un traité avec les autorités coloniales reconnaissant leur quasi-état séparé.

est nettement exprimée par beaucoup de marrons, tel Médor: « C'est en vue de conquérir la liberté » répond-il quand on lui demande pourquoi il s'est fait marron. Les colons eux-mêmes étaient bien obligés de reconnaître l'existence de cas d'esclaves partis marrons « sans raison », « sans sujet », « sans arriver à voir pour quels motifs ». A Montrouis, Jolicoeur est absent depuis six mois et on désespère de le reprendre ou de le voir revenir. N'oublions pas que la punition du marronnage est des plus sévères et que donc il fallait une sacrée détermination pour encourir ce risque. En effet, l'article 38 du Code Noir stipulait: « L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour où son maître l'aura dénoncé à la justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lys sur une épaule; s'il récidive un autre mois à compter pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé et il sera marqué d'une autre fleur de lys sur l'autre épaule, et le troisième, il sera puni de mort ». Cette disposition, traduite en créole, était lue aux esclaves deux fois par semaine à la prière du matin. Mais le cas de Zabeth, chez Galbaud, est des plus éloquents, tel que cité par Charles André-Julien : « Zabeth, dès la plus tendre jeunesse a été voleuse et marronne. On la détache de la chaîne où elle était sur le point de périr, aussitôt elle vole et dès qu'elle a reçu sa distribution de toile, s'enfuit. Rattrapée et mise à la chaîne au moulin, elle se fait prendre trois doigts dans les rouleaux. A l'hôpital, elle arrache une palissade et se sauve. On la remet temporairement à la chaîne. Aussitôt détachée, elle repart. On l'enchaîne au moulin où il convient qu'elle périsse plutôt qu'à l'hôpital. C'est une

irréductible ». Perplexité des colons devant un comportement pour eux inexplicable! Les instructions du ministère des colonies montrent le souci des bureaux face à la nécessité de « faire perdre à l'esclave, si possible, *le désir de liberté*» en vue d'éviter le marronnage, mais ils ne sous-estimaient pas la force de l'aspiration à la liberté. « L'esclavage est un état de violence contre-nature; ceux qui y sont assujettis sont motivés continuellement par le désir de s'en libérer ». Le marronnage constituait justement la réponse au défi de l'esclavage comme un état contre-nature. Il est clair, en effet, dans pas mal de cas, qu'il ne s'agissait pas seulement de mauvais traitement, de punition, de manque de nourriture, ni même de conditions intolérables de travail, mais bien de quelque chose de plus fort, transcendant tous ces motifs : le caractère insupportable de l'état de servitude et le besoin impérieux de liberté. La confession d'un colon de St. Domingue est des plus claires sur ce point, parlant d'un bon maître sur une des plantations supposées les plus généreuses et donc heureuses de la colonie pour les esclaves: « Nulle part ailleurs les nègres ont plus de nourriture, et jouissent de conditions de vie meilleures et plus agréables, ne disposent de meilleures conditions de travail et ne sont traités avec plus de considération et d'humanité », et cependant « ils sont incapables d'être reconnaissants... » et s'enfuient en marronnage. (37). Un auteur suisse corrobore ce point: « Rien n'est plus fréquent que les complots de marronnage sur les meilleures plantations » (38). Gabriel Debien lui-même concède que « les bons maîtres avaient parfois plus de marrons que les plus durs » (39). Dans l'absence



d'une meilleure explication, il est difficile de ne pas attribuer au marronnage l'aspiration à la liberté.

**l'aspiration à la propriété**

L'aspiration à la propriété a aussi motivé les marrons. En fait, s'ils n'avaient pas été pourchassés aussitôt partis en marronnage, les marrons auraient été les pionniers qui, en gagnant de nouvelles terres à la culture, auraient fait avancer « la frontière » à St. Domingue. Nous avons déjà vu avec quels soins ils cultivaient leurs terres à l'intérieur de leurs camps fortifiés. La suggestion fut alors significativement avancée d'utiliser l'aspiration à la propriété, lucidement décelée chez les esclaves par les colons et l'administration coloniale, dans le combat contre le marronnage. En effet, dans une lettre datée du 2 février 1767, le planteur Friedmont écrit que « cette idée de la propriété servile peut détruire le phénomène du marronnage », et la même année, un autre colon commentait: « le nègre se considère comme une sorte de propriétaire. Il s'attache à cette terre qui est mise de côté pour son usage personnel; et de là, plus beaucoup de marronnage. » (40). Ainsi, en 1784, une ordonnance royale normalisa la pratique de doter les esclaves d'une portion de terres (ce seront les « *places à vivres* » (41).

**l'aspiration à l'indépendance nationale**

Finalement, on voit même une aspiration à ce qu'il faut bien appeler l'indépendance nationale germer dans l'esprit des marrons et faire surface de temps en temps dans leur conscience collective à travers des propos singuliers. Déjà Padre Jean, en organisant ses marrons en

1679, professait sa foi dans un nouvel état de pouvoir noir (42). En 1757, dans les aveux arrachés à Médor, se révèle un projet similaire des noirs libres d'encourager et d'aider les esclaves à partir massivement en marronnage dans le but de « détruire la colonie » et de s'en rendre les maîtres. En 1734, Polydor fut surpris à répandre le même message. Mais l'épisode le plus fameux demeure celui de Mackandal, nègre de Guinée, porteur d'un projet similaire qu'il faillit mettre à exécution puisque trahi seulement au dernier moment. Mackandal, le superhéros de 18 ans de marronnage, enseignait, en effet, à ses suiveurs marrons que c'était les noirs qui allaient devenir les maîtres du pays. Il organisa ses hommes comme propagandistes pour inciter les esclaves partout à empoisonner les maîtres (43). En 1786, un autre leader marron, Jérôme Poteau, se fera à son tour l'avocat de l'indépendance. Ainsi, de toute évidence, les marrons étaient parvenus à un concept d'indépendance collective basée sur l'ethno-nationalisme, bien avant les débuts de la révolution. Ce concept va donc être charrié par le courant devenant révolutionnaire du marronnage et mené, à la faveur des nouvelles circonstances plus propices, à son point de diffusion maximale dans le groupe en fusion des marrons, en passant d'un concept abstrait et négatif à une notion concrète d'unification positive, base d'un projet collectif pour la praxis servile en prise de conscience que la majorité numérique, une fois soudée, est la force qui fait l'histoire. C'est ce qu'il nous reste maintenant à voir dans cette recherche de la relation historique entre marronnage et révolution à St. Domingue.

## **Evolution du Marronnage après 1783 vers un seuil critique de mutation en « révolution »: la conjoncture des années 1780s**

En février 1929, la *Revue d'Histoire des Colonies* publiait un document au sujet des réunions secrètes politiques et religieuses des nègres de St. Domingue en 1786, qui prêchaient l'indépendance, accompagné du commentaire suivant: « Il y a eu un courant souterrain de prédications et de plans dans cette direction, qu'on devine mais qu'il serait intéressant de rechercher et de mettre à jour, des premiers marrons à la révolution. Polydor et Mackandal seraient-ils les précurseurs de Boukman et de Romaine la Prophétesse ? Y aurait-il continuité des uns aux autres? ». Cette question-commentaire montre que la perspective que nous avons adoptée ici n'est pas inédite, puisque l'hypothèse a été formulée et trouvée plausible il y a déjà cinquante ans.

**une tradition transmise et revivifiée**      Tout d'abord,  
**de militantisme marron révolutionnaire**      rappelons qu'il  
y a toute une tradition comme nous l'avons vu, au  
dix-huitième siècle, chez les marrons de St.  
Domingue, de combattre pour la liberté, la propriété  
et l'ethno-nationalité. Et cette tradition, puisque le  
marronnage a été un flux continu, avec des avancées  
et des reculs, a été maintenue et transmise de  
génération à génération, charriant avec elle, une  
auréole de mythes et de légendes faits de récits  
héroïques de marrons dans les veillées et les contes  
chantés autour des cases des plantations. La vieille  
tradition des griots trouvait ici un écho lointain de  
mémoire vivante du passé ancestral. Les récurrences

du marronnage se font régulières dès le début du siècle, réitérant les thèmes socio-politiques pour les maintenir vivants à travers la succession des décennies (par exemple, des activités de marronnage sont rapportées en 1702, 1704, 1705, 1708, 1709, 1712, 1715, 1717, 1719, 1720, etc. Mackandal se maintint en marronnage durant près de vingt ans, avant d'être tué en 1758). Le premier élément à retenir est donc que cette tradition cheminait, constamment revivifiée et magnifiée et mythifiée dans la psychologie profonde des esclaves de plus en plus nombreux sur les plantations par rapport à leurs maîtres

**la tradition confrontée à un nouveau  
contexte porteur de nouveaux défis**

A partir des  
années 1760s  
cette tradition

rencontra un contexte rapidement changeant, dû à une accélération des événements historiques à cette époque. Sur le plan des influences extérieures, il faut retenir, comme on l'a déjà vu, celle des idées nouvelles, françaises et/ou américaines, introduites par des nègres qui avaient été en France ou en Amérique, celle des soldats métropolitains qui avaient déserté et s'étaient mêlés aux marrons dans des rencontres occasionnelles dont les thèmes tournaient vite au socio-politique, sans oublier les livres que certains esclaves d'entre ces « marrons du syllabaire » pouvaient lire en cachette et commenter pour leurs camarades les soirs de veillées. Ces idées exprimant « la crise de la conscience européenne » donnaient une nouvelle substance à la force de celles, plus primaires mais aussi avancées relativement au contexte local, que le marronnage avait formulées auparavant. Et ce ne sont pas là des

conjectures, mais des faits attestés par les documents d'époque. En juin 1791, moins de deux mois avant le soulèvement général des esclaves, des avis imprimés furent publiés à propos de marrons « sachant lire et écrire, ayant séjourné en France pendant quelque temps ». Il y avait aussi l'influence de marrons en provenance de la Jamaïque, vendus par les anglais qui voulaient ainsi s'en débarrasser. Un texte d'alors mentionne l'influence idéologique contagieuse de « soldats patriotes venus de la métropole » (44) après 1789. Il n'est pas difficile de comprendre l'apport d'idées nouvelles que ces influences injectaient dans le marronnage traditionnel déjà mûri vers l'incandescence révolutionnaire *proprio motu*. Le marronnage était en voie d'être idéologisé par des idées politiques modernes, l'abbé Raynal n'étant pas le seul « philosophe » dont les idées atteignirent le monde des esclaves.

Sur le plan interne également, les conditions évoluaient rapidement vers de nouveaux développements porteurs de changements endogènes, comme on l'a déjà signalé à leurs débuts, mais qui arrivaient maintenant à maturation. La communication entre les esclaves de différentes origines et de différentes plantations devint plus aisée, plus intense et surtout plus orientée politiquement. En effet, le créole se fortifia et se répandit comme langue d'unification entre les marrons, et le vodou, de son côté, connut un processus de radicalisation et de politisation qu'attestent les épisodes de Mackandal et de Jérôme Poteau pour culminer avec la cérémonie politico-religieuse, spectaculaire et dramatique, du « Bois Caïman », en août 1791, acte fondateur et



catharsis au sens aristotélicien comme au sens freudien du mot. Mais déjà plusieurs documents des années 1770s et 1780s témoignaient d'un nouvel état des choses dans le système de la plantation en même temps qu'ils attestaient d'un contrôle moins étroit des contacts entre esclaves de différentes plantations, en dépit des interdictions officielles, les maîtres s'accoutumant à fermer les yeux.

un phénomène d'internalisation  
du marronnage en plantation

L'assaut des  
collines par  
les planteurs

de café, qui tendaient ainsi à s'arroger un espace jusque-là favori des marrons, poussa paradoxalement ces derniers à compter de plus en plus sur les plantations par le truchement de la complicité avec les esclaves restés dans les ateliers ou grâce au pillage à la suite de raids audacieux. En outre, l'extension des « places à vivres » qui, on l'a vu, devait avoir pour effet d'enlever aux marrons une de leurs motivations de fuite, fixa les esclaves sur les plantations, mais en les amenant à internaliser les autres motivations, elles non satisfaites. De telle manière que, dans une certaine mesure, on peut considérer le cheminement de la révolution à l'intérieur des plantations comme une matérialisation de l'esprit du marronnage tourné de plus en plus vers l'intérieur, et trouvant une autre forme d'expression de rupture radicale. L'esprit du marronnage comme instigateur de révolte s'inscrit dans la conscience de l'esclave de plantation : ainsi peut-on expliquer ce fait inouï que tous les esclaves d'une plantation s'enfuirent et devinrent marrons, et le fait se reproduisit de 1767 à la révolution. En mars 1769, un autre événement sans précédent se produisit dans la

colonie, attestant l'avènement de l'effort collectif et de l'action concertée chez les esclaves de St. Domingue : tous les esclaves de l'habitation Bellanton, à la Croix-des-Bouquets, prirent la route principale menant à Port-au-Prince et s'en allèrent directement à la résidence du gouverneur, le prince de Rohan, pour réclamer justice contre un gérant blanc.

un nouvel outillage mental pour un  
nouveau cadre de pensée et d'action

En outre, les  
révoltes des  
colons auto-

nomistes (48), le rôle de St. Domingue dans la guerre d'indépendance américaine, le blocus anglais pendant les guerres entre la France et l'Angleterre, événements extraordinaires et frappant l'imagination, contribuèrent à créer un nouveau cadre de pensée qui se refléta dans l'esprit des esclaves eux-mêmes. Il ne faut pas s'étonner que bientôt les marrons purent acquérir des armes modernes et, pour la première fois - fait sans précédent - attaquèrent la maréchaussée (corps spécialisé dans la lutte contre la marronnage) à coups d'armes à feu en 1767 (45). On croyait pourtant avoir pris toutes les précautions, y compris celle d'interdire aux affranchis (particulièrement aux noirs libres) d'acheter des armes, de peur que ce ne fut destiné aux marrons. L'extension géographique du marronnage était telle que « le planteur était toujours en proie à la crainte de perdre son esclave par le marronnage » (46). L'establishment dominguois connut une véritable « grande peur » des marrons : leur nombre était magnifié au-delà de toute proportion et « là où il y avait 300 nègres, on imaginait 10.000 marrons » selon le témoignage de Milscent (47).

N'oublions pas ni ne sous-estimons le fait que, tout au long du 18ème siècle, la traite avait importé à St. Domingue de nouveaux stocks de noirs, parmi lesquels se trouvaient, particulièrement pour le marché du Cap à haute réputation, où l'on venait de loin acheter les beaux nègres aptes à la production et les belles négresses aptes à la reproduction, des noirs de sang royal, des noirs instruits, des professeurs musulmans et arabes, des membres de tribus fières et indomptables, « une qualité supérieure d'Africains » comme diront tour à tour Moreau de St. Méry, le colonel Malenfant, le général Pamphile de Lacroix, le général Leclerc et le général Rochambeau.

Ainsi, une tradition militante, plus des qualités humaines exceptionnelles d'intelligence et d'énergie morale, rencontrèrent des circonstances exceptionnelles (endogènes comme d'origine externe, objectives aussi bien que subjectives) pour produire un seuil critique dans l'évolution du marronnage : sa mue en révolution.

**mise à profit de l'expérience  
marronne par la révolution**

**Leadership à la  
marronne, bandes  
marronnes, tradi-**

**tion marronne, processus de type marron pour parvenir à la prise de conscience, notamment par l'utilisation du vodou en politique, tactique de guérilla à la manière des marrons, choix préférentiel des sites marrons, des sanctuaires et des hauts lieux du marronnage, tous ces traits distinctifs du marronnage vont se retrouver, repris sans hiatus historique, dans les premiers temps de la révolution, par exemple quand Boukman organisa le soulèvement général**

des esclaves dans le Nord et que d'autres figures de chefs noirs menèrent à la révolte les esclaves des ateliers. Boukman est le type même du leader pendant la période de transition du marronnage à la révolution, incarnant les deux dans son rôle historique. Il est significatif, bien que peu vraisemblable, que Jean Fouchard se soit demandé si un certain « bouquemens » qui a été le symbole du dangereux marron en 1779 ne serait pas le même Boukman qui organisa la révolution servile en 1791.!

Les mêmes traits distinctifs du marronnage vont se retrouver de nouveau au stage de maturité de la révolte quand Toussaint Louverture prend la relève pour poursuivre et mener la révolution à sa phase ultime, puis eut à défendre les conquêtes de celle-ci contre Bonaparte (1793-1802)..

Les mêmes traits distinctifs du marronnage, et eux tous, se retrouveront au dernier stage de la révolution, quand la guerre d'indépendance éclipsera tout désormais, et que Dessalines assumera le commandement unifié, paradoxalement contre les chefs et combattants de type marron, alors que les leaders de la guérilla avaient conquis, par leurs victoires, le contrôle de l'intérieur, mais hormis les villes dont la prise demandait l'intervention spécifique de l'armée indigène institutionnellement organisée.

une dialectique de mort et  
de réincarnation victorieuse

Ainsi, comme le  
phœnix, le mar-  
ronnage s'était

jeté dans les flammes de la révolution pour disparaître et mourir, puisqu'à chaque phase de la révolution, le marronnage perdait sa raison d'être quand tous les objectifs, les méthodes, les

techniques, les idéologies et le « punch » étaient pris en charge en quelque sorte par la marée révolutionnaire. Mais quand le reflux commençait, le marronnage reparaisait à la vie autonome, comme entre les deux phases des guerres de l'indépendance, pour redynamiser la révolution et la pousser à un stage supérieur d'accomplissement, disparaissant et mourant de nouveau, une fois la révolution relancée et redynamisée.

Le mouvement dialectique de mort et résurrection, d'évanouissement seulement pour reparaître sous une forme supérieure, se réalisa en parfaite connaissance de cause et avec l'active participation des marrons de tradition, à chaque phase de la révolution. Mais parfois, particulièrement aux phases de mutation stratégique, il s'avéra nécessaire d'agir sans et même contre certains chefs marrons individuellement réfractaires et nostalgiques des temps de spontanéité sans normes et d'autorité sans limites. Ils étaient restés « allergiques » aux demandes devenues nécessaires d'action conjointe et concertée dans la discipline militaire, aux moments où l'organisation et la gestion d'une armée devenaient les instruments de la victoire de la révolution (l'ascension et l'apogée de Toussaint Louverture 1793-1802)), et le commandement unifié avec la militarisation complète des forces révolutionnaires était indispensable pour la phase finale de bouter les armées françaises hors de St. Domingue (l'heure de Jean-Jacques Dessalines 1802-1804).



## NOTES ET REFERENCES

1. - Sur les aspects, problèmes et perspectives de l'abolition révolutionnaire de l'esclavage en Haiti, voir MANIGAT, Leslie F. « La experiencia historica de abolicion de la esclavitud en Haiti », communication à un séminaire international organisé par l'Université de Puerto Rico en mai 1974 sur « Las experiencias diversas del abolicionismo en el Caribe », numéro spécial de « *La Torre* », Université de Puerto Rico, Rio Piedras, décembre 1976.
2. - Par exemple: « Mémoire sur les nègres marrons de St. Domingue » 1772. Paris, Arch. Col. C9B22.
3. - « L'habitant est toujours en crainte de perdre ses esclaves par le marronnage ». Lettre de Fiedmon, 2 février 1767. Arch. Colo. C14 34 f 20
- 4.- DEBIEN, G. 1966 « Le Marronnage aux Antilles Françaises au XVIIIème siècle ». *Caribbean Studies*, Vol. 6, No 3 (october).
- 5.- DEBIEN, G. « Les Marrons à St. Domingue en 1764 ». *The Jamaican Historical Review* 6: 9 - 20
- 6.- DEBBASH, Y « Le Marronnage. Essai sur la désertion de l'esclave antillais ». *L'Année Sociologique* (1961): 1 - 112; (1962): 117 - 195
- 7.- FOUCHARD, J. 1953. « *Les Marrons du syllabaire* » Editions Henri Deschamps. Port-au-Prince, Haiti
- 8.- FOUCHARD, J. 1972 « *Les Marrons de la liberté* ». Edition de l'Ecole. Paris
- 9.- BRUTUS, E. n.d. « *Révolution dans St. Domingue* ». (2 vols). Les Editions du Panthéon, Belgique
- 10.- « L'esclavage est un état violent et contre-nature...; ceux qui y sont assujettis sont continuellement occupés du désir de s'en délivrer ». Instructions à De Nozières et Tascher, 30 novembre, 1771, Arch. Col. F3 371 f 164
- 11.- Le fait que les bois, les marécages, les collines et les mornes étaient les lieux privilégiés pour se cacher n'excluait pas d'autres refuges comme les villes et même d'autres plantations. L'important pour les marrons était de

- se soustraire au joug du maître là où il exerçait son pouvoir discrétionnaire sur la personne de l'esclave fugitif.
- 12.- DEBIEN, G. 1974. « *Les esclaves aux Antilles Françaises* »: 422 - 424. Basse-Terre et Fort de France.
- 13.- Yvan Debbash lui-même admet l'existence de cette doctrine quand il écrit: "L'analyse est constante dans les *Instructions* envoyées par le ministère à tous les administrateurs durant le XVIIIème siècle: « marronnage, révolte, les deux dangers ne sont pas séparés, comme si l'un nourrissait l'autre inévitablement" (Référence 6: 123).
- 14.- CESAIRE, A., 1960. "Toussaint L'Ouverture: La Révolution française et le problème colonial", Club du Livre, Paris
- 15.- FRANCO, J.L., 1966. « *Historia de la Revolucion de Haiti* ». Instituto de Historia, Academia de Ciencias. Havana, Cuba.
- 16.- ANDRE-JULIEN, C. 1949-1950. « *Les Français en Amérique 1713-1784* ». C.D.U., Paris
- 17.- JAMES, C.L.R.; 1963 « *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* » (2<sup>nd</sup> ed. revised),: 20 - 21. Vintage Books, Random House, New-York, N.Y.
- 18.- WILLIAMS, E. 1964. « *Capitalism and Slavery* » (English ed.): 102. Andre Deutsch. London.
- 19.- ARDOUIN, B. « *Etudes sur l'Histoire d'Haiti* ». Vol. 1: 49
- 20.- CHARLIER, E. 1948. « *Aperçu sur la formation historique de la nation haïtienne* ». Port-au-Prince
- 21.- PRICE MARS, J. 1955 « *Ainsi parla l'Oncle* »: 48 - 49. Parapsychology Foundation, New-York, N.Y.
- 22.- PRICE MARS, J. 1953. « *La République d'Haiti et la République Dominicaine: Les divers aspects d'un problème d'Histoire, de Géographie et d'Ethnologie* ». Vol.1: 17 - 18. Port-au-Prince
- 23.- BRUTUS, E. « *Révolution dans St. Domingue* » Vol.1: 70, 344.
- 24.- FOUCHARD, J., op.cit.

- 25.- Par exemple, un observateur n'a pas été peu surpris de rencontrer parmi les esclaves en vente « un professeur de langue arabe ». Mackandal, le fameux marron, parlait et écrivait l'arabe, selon BRUTUS, E. *op.cit.* Vol 1.,: 124. Quant à Toussaint Louverture, on sait qu'il avait appris à lire et à écrire, comme d'autres esclaves à St. Domingue.
- 26.- A des moments différents, on s'est efforcé d'empêcher les nègres qui avaient séjourné en France de retourner à St. Domingue.
- 27.- DEUTSCH, K., 1966 « Nationalism and social communication: An inquiry into the Foundation of Nationality ». The M.I.T. Press, Cambridge, Mass.
- 28.- J'emprunte cette expression à Yvan Debbash *op.cit.*
- 29.- MOREAU DE ST. MERY. « Lois et Constitutions » (Conseil Supérieur du Cap, règlement du 3 mai 1706 sur les cultures vivrières, Vol. II: 70) rapporte ce type d'explication du marronnage « fugitif pour manque de nourriture ». Cette cause liant le marronnage à la faim est reprise avec insistance par des auteurs aussi différents que FRANCOIS GIROD (1972. « La Vie quotidienne de la Société créole [Saint Domingue au XVIIIème siècle »]: 170, Hachette, Paris, et particulièrement CHARLES FROSTIN (1972. « Histoire de l'autonomisme colon de la Partie Française de St. Domingue aux XVIIème et XVIIIème siècles »: 286-287. Thèse de l'Université de Paris.)
- 30.- DEBIEN, G. « La cause la plus fréquente du marronnage semble avoir été le vol ».
- 31.- ANDRE-JULIEN, C., *op.cit.* CHARLIER, E. *op.cit.* ont clairement établi que le vol est souvent la « conséquence » de la décision de partir marron et non la « cause » du marronnage.
- 32.- DEBBASCH, Y (*op.cit.*:10) va jusqu'à écrire que « le marron est un homme malade et il est précisément marron parce qu'il est malade ».
- 33.- DEBIEN, G. « Les esclaves aux Antilles Françaises », *op.cit.*: 466-469.

- 34.- BASTIDE, R 1965 « Nègres Marrons et nègres libres ». Annales (Economies, Sociétés, Civilisations): 170. Armand Colin, Paris.
- 35.- DEBIEN, G., *op.cit.*: 430-431.
- 36.- Cité dans DE VAISSIERE, P. « La Société et la vie créole sous l'Ancien Régime (1629-1789),: 247
- 37.- Arch. Col. F3 90 f 213
- 38.- DE CHANTRANS, G. « Voyage d'un Suisse en différentes colonies », Neufchâtel, 1785.: 161
- 39.- DEBIEN, G., *op.cit.*,: 465
- 40.- Lettre de Fiedmont, 2 février 1767; lettre de La Hayrie, 4 mars 1767.
- 41.- Ordonnance du 3 décembre 1784.
- 42.- FOUCHARD, J., *op.cit.*: 474-475.
- 43.- L'histoire de Mackandal est citée par tous les historiens, de Moreau de St. Méry et B. Ardouin à Debien, Fouchard et Brutus.
- 44.- GARRON COULON, « Rapports sur les troubles de St. Domingue », Vol. II: 268.
- 45.- Père CABON « Histoire d'Haiti », Vol. 5: 313.
- 46.- Lettre de Friedmont, déjà citée.
- 47.- MILSCENT, 1791 « Sur les troubles de St. Domingue », : 9-10, Paris
- 48.- La meilleure analyse de ces révoltes demeure la thèse de doctorat de Charles Frostin, *op.cit.*





## **Les Idées Politiques de la Révolution Haïtienne de 1789-1804-1825 et les Origines de la Négritude**

(La première « révolution-mère »  
dans le bassin de la mer des Caraïbes)

Il faut se souvenir qu'à l'époque où Miranda puis Bolivar vont commencer leurs luttes pour l'indépendance de l'Amérique du Sud, un phénomène capital s'était déjà produit dans la région des Caraïbes : la Révolution Haïtienne. Quand je dis "phénomène capital", je crois qu'il est difficile aujourd'hui de réaliser ce que fut cette révolution : une longue et belle histoire d'une Haïti, jusque là colonie française de St Domingue, prenant l'initiative historique, une longue et belle histoire oubliée d'autant plus facilement aujourd'hui que la déchéance haïtienne contemporaine la rend à peine croyable, car qui accorderait à l'Haïti actuelle la capacité de "faire l'histoire régionale" ? L'histoire s'est retournée, et il est tristement vrai qu'Haïti n'a plus aujourd'hui qu'une infime importance, si elle en garde encore – et négative! – dans les affaires mondiales ou les affaires régionales. Ce n'était pas le cas « en ces temps-là », comme on va le rappeler dans cette monographie sur « les idées politiques de la Révolution haïtienne de 1789-1804-1825 », présentée comme communication au « Congrès sur la Pensée Politique Latino-américaine » organisé en 1983 à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la naissance du Libertador à Caracas.

## Le concept de Révolution-Mère et la Révolution haïtienne.

le concept de « révolution-mère »

Mais, à l'époque,  
la révolution

haïtienne fut véritablement ce qu'on peut appeler une "révolution-mère" dans le bassin de la mer des Caraïbes. J'appréhende la notion de « révolution-mère » comme une triade. En première approche, j'entends par ' « révolution-mère », une révolution qui inaugure une ère nouvelle avec la rupture inédite d'un système régional jusque-là bien établi, sur la base de la transformation radicale des structures économiques, des rapports de production et des institutions politiques de ce système, ce qui fait d'elle une " première régionale » ; j'entends par « révolution-mère », une révolution dont le radicalisme va, pour la première fois et directement, au maximum que permet la conjoncture, ce qui fait d'elle un défi à l'ordre régional existant dont elle entame la destruction, et donc une anomalie dans la sphère des relations internationales régionales : de là le fait qu'elle est considérée comme une menace insupportable à la survie de cet ordre ; et enfin j'entends par « révolution-mère » sa capacité de reproduction en enfantant une progéniture qui en fait non seulement des antécédents, mais surtout de véritables précédents historiques. Cette approche gagne sans doute à être un peu plus élaborée ici, pour mieux entrer en matière.

les sept caractéristiques  
d'une révolution-mère.

Cernons donc d'un  
peu plus près cette  
notion de

révolution-mère qu'un entretien avec Edouard Glissant m'a encouragé à faire valoir dans l'étude internationale de la révolution haïtienne d'indépendance. On peut en reconnaître l'illustration concrète dans la révolution française de 1789 et dans la soviétique de 1917 comme l'a signalé, pour cette dernière, le Dr Rayford Logan en référence à la révolution de Saint Domingue-Haiti de 1791-1804. De son côté, C.L.R. James, dans la seconde édition en langue anglaise de son livre " Les Jacobins noirs", a introduit un" Appendice " : "De Toussaint Louverture à Fidel Castro" dans lequel il a tenté d'établir la filiation et l'analogie, mutatis mutandis, entre la révolution haïtienne de 1791-1804 et la révolution cubaine de Fidel Castro, dans la continuité de problématique et de problèmes, et donc des constantes de l'histoire antillaise : la première fut, en son temps, ce qu'est la seconde, dans notre temps, dit-il. Pour ma part, j'ai proposé d'appeler ces révolution des "révolutions-mères" au plan régional. La notion de révolution-mère telle que je viens d'essayer de la définir plus haut approximativement et succinctement en trois composantes, je lui vois, en fait, un contenu analysable en sept points interconnectés jusqu'à se confondre :

- 1) C'est une révolution dont la fonction historique est d'inaugurer une ère nouvelle par la rupture, sans précédent, d'un système en vigueur, au point que la révolution est

une "première" régionale qui, par sa seule présence, pose une problématique nouvelle dans l'évolution de la région.

- 2) La rupture de système est tellement inédite et inattendue, dans son radicalisme maximal victorieux, qu'elle apparaît « précoce » voire « prématurée », ce qui explique sa singularité conjoncturelle, son exceptionnalité initiale et son isolement temporaire, l'heure de la maturité des conditions pour son extension immédiate et spontanée n'étant pas arrivée à l'échelle régionale.
- 3) Son impact international, de ce fait, par rapport à l'ordre régional jusque là triomphant sans partage, est caractérisé et perçu par la trilogie classique d'une anomalie, d'un défi et d'une menace, trilogie à laquelle on s'est déjà référé tout à l'heure, et qui a été appliquée pour la première fois dans l'histoire coloniale moderne à la révolution haïtienne.
- 4) Le foyer de cette révolution prototype est, du coup, érigé en symbole de controverse, à la fois objet d'interdit, et pôle d'un courant de portée intercontinentale (généralement tri-continentale quand il s'agit d'ex-colonie). Un mysticisme radical et un missionarisme contagieux s'expriment alors en termes de prosélytisme révolutionnaire nécessaire à la survie.
- 5) La révolution s'incarne, aux yeux de l'extérieur, à travers une médiation individuelle significative, dans un homme-symbole exceptionnel, d'envergure

internationale et même mondiale : Toussaint Louverture, Lénine, Fidel Castro qui, en tant qu'acteur " survolté" par rapport à la modestie relative de la scène nationale, entre dans la catégorie plus large des grands hommes qui font l'histoire universelle.

- 6) La révolution développe une aptitude à jouer opportunément sur les rivalités et contradictions entre les Grandes Puissances du moment, pour empêcher son écrasement, briser l'élan du cordon sanitaire autour d'elle, rendant ainsi inopérante sa mise en quarantaine, et même contribuer à l'extension du nouvel ordre révolutionnaire en aidant par contagion à l'utilisation de l'arme de la critique par son influence idéologique avant celle de la critique des armes par son assistance militaire réelle bien que non toujours affichée ni publiquement avouée.
- 7) En conséquence de quoi, refusant de s'enfermer dans le corset d'une « révolution dans un seul pays », elle se donne alors un « devoir internationaliste » qui la porte à répandre son évangile hors de son territoire en faisant des adeptes et des homologues séduits ou ébranlés par son exemple contagieux. Cette filiation achève de faire d'elle une authentique « révolution-mère ».



un raccourci d'initiatives en chaîne      Ne manque pas  
pour aboutir à une révolution-mère      d'être saisissant

le raccourci d'initiatives révolutionnaires en chaîne qui a marqué le geste des héros de l'indépendance de 1804 pour aboutir à la « révolution-mère » haïtienne. Oyez plutôt. L'Haiti révolutionnaire qui, en prenant l'initiative de briser les chaînes de l'esclave noir de St Domingue en 1790-1791, réalisait ainsi la première révolution servile victorieuse dans l'histoire du monde, inaugure, de manière précoce mais éclatante, l'ère de l'abolition de l'esclavage moderne dans le Nouveau Monde, qui s'établira et s'étalera sur quasi un siècle. Cette Haiti révolutionnaire devient précisément pour l'ordre colonial esclavagiste d'alors, selon le mot du Dr Rayford Logan une fois de plus cité ici, " une anomalie, un défi et une menace". Cette Haiti révolutionnaire est alors, selon le mot de l'abbé Grégoire, " un phare élevé dans la mer des Antilles vers lequel maîtres et esclaves regardent, les uns en rugissant et les autres en soupirant". Cette Haiti révolutionnaire produit un Toussaint Louverture comme l'incarnation de la nécessité sociale, lui qui dans son face à face historique avec Napoléon Bonaparte, s'érigera en " Premier des Noirs" vis-à-vis du Premier des Blancs", et dont Lamartine dira plus tard " Cet homme fut une nation". Cette Haiti révolutionnaire voit Talleyrand, dans une lettre-circulaire diplomatique fameuse aux Grandes Puissances blanches esclavagistes, demander qu'on la mette en quarantaine pour laisser les nègres révolutionnaires nouvellement libres et indépendants, cuire dans leur jus. Cette Haiti révolutionnaire fait inscrire dans sa première Constitution nationale

républicaine le droit de citoyenneté immédiate à tout individu de la Caraïbe ou originaire d'Afrique et d'Asie qui met le pied sur le territoire national et donc, invite à – et invente - la solidarité du Tiers Monde avant la lettre. Cette Haiti révolutionnaire, avec Toussaint Louverture, Dessalines et Christophe, sait jouer sur les rivalités commerciales et les contradictions politiques entre l'Angleterre, les Etats Unis et l'Espagne contre la France de la Révolution puis de Bonaparte. Cette Haiti révolutionnaire, grâce à Alexandre Pétion, va accomplir son devoir internationaliste dans la lutte pour l'indépendance latino-américaine d'alors, vis-à-vis des mexicains J. Cardenas et du général Francisco Javier Mina, et surtout s'immortaliser par la générosité de son aide décisive au libertador Simon Bolivar pour donner naissance aux nations indépendantes de l'Amérique Latine. Ce raccourci d'initiatives historiques montre une révolution-mère en action.

## II - Complexité et Nature originale de la Révolution Haïtienne.

trois indépendances possibles  
en gestation inégale

Dans la colonie  
française de Saint  
Domingue, quand

commence, en 1789, le processus révolutionnaire, trois révolutions d'indépendance étaient théoriquement possibles et furent d'ailleurs tentées, jusqu'à ce que l'une de ces trois options ouvertes par le processus révolutionnaire devint la réalité finale, c'est à dire concrètement la formule historique de la révolution haïtienne d'indépendance. C'est le jeu entre ces trois révolutions d'indépendance possibles,

jusqu'à la victoire de l'une d'elles, qui fait la complexité de la révolution haïtienne, et c'est la formule qui triompha sur l'échec des deux autres qui donne à cette révolution son originalité typologique, voire sa singularité dans l'histoire du Nouveau Monde à l'heure de l'émancipation. Voyons donc, dans son déroulement chronologique et logique, le " cycle triphasé des révolutions de St Domingue".

une indépendance de type nord-américain La première indépendance possible était celle que les colons blancs de St Domingue, en révolte contre la métropole, pouvaient tenter de réaliser. Leurs motivations étaient de nature diverse, mais convergeaient à créer un esprit local – "Le sentiment d'américanité" - contre l'esprit français métropolitain. Ils avaient des griefs à l'égard de l'autorité du gouverneur, représentant du " despotisme royal" contre lequel ils entendaient faire valoir leurs droits et privilèges qu'ils appelaient significativement leur "liberté". Ils avaient des griefs à l'égard du système de l'Exclusif, mainteneur du principe du monopole du commerce avec la seule métropole et contre lequel ils entendaient faire prévaloir la liberté commerciale, surtout avec les Etats Unis et l'Angleterre, alors avantageuse à leurs intérêts. Ils avaient le souci de défendre et conserver l'ordre social hiérarchique colonial domingois contre l'esprit révolutionnaire, qui se fermentait en France avec la philosophie des lumières, et dont ils craignaient l'effet de contagion subversive. Sur un fond historique de tradition autonomiste à travers le 18e siècle, ils avaient développé une conscience séparatiste qui se mue, à partir de 1789-1790, en volonté sécessionniste pour maintenir à St

Domingue, " alliée mais non sujette de la France", le "pouvoir blanc" créole. Ce mouvement, autonomiste à l'origine, à la recherche d'un " self-gouvernement " qui faisait admirer le modèle anglais, débouche sur - et culmine en - une véritable déclaration de quasi-indépendance par l'Assemblée des colons de St Domingue réunie à St Marc et connue sous le nom de "Bases constitutionnelles" (28 mai 1790), qui arguait que " le droit de statuer sur son régime intérieur appartenait essentiellement et nécessairement à la partie française de St Domingue"... " trop peu connue de la France, dont elle est éloignée par un immense intervalle", que les " lois ne peuvent être faites qu'au sein même de cette île d'abord en raison de la différence de climat, du genre de la population, des moeurs et des habitudes et, ensuite, parce que ceux-là seulement qui ont intérêt à la loi peuvent la délibérer et la consentir". On ne saurait mieux fonder une déclaration de quasi-indépendance « créole ».

En fait, la majorité des colons qui avaient voté le décret des " Bases Constitutionnelles", adopté à l'unanimité, " paraissait pencher pour l'indépendance", à en "juger par les conversations particulières plutôt que par les résultats des assemblées; aux dires d'un témoin oculaire et auriculaire de l'époque, ancien capitaine au régiment d'Auxonne et lui-même membre de l'Assemblée de St Marc, Charles Arnoux Ignace Hanus de Jumécourt. C'est d'ailleurs sur la base de l'accusation de "vouloir se rendre indépendante" que le gouverneur de St Domingue combattra politiquement et vaincra militairement l'Assemblée de St Marc, et que l'Assemblée constituante, en France, déclarera " nuls et attentatoires à la puissance législative et à la



souveraineté nationale les décrets de l'Assemblée coloniale". Si ce mouvement d'indépendance par les colons avait réussi, on aurait eu à St Domingue une indépendance de type nord-américain: de colons se détachant de la métropole pour créer une entité étatique souveraine nouvelle, avec la consécration du pouvoir des blancs créoles, du maintien de l'esclavage des noirs et du statut négociable d'inégalité des mulâtres juridiquement frappés d'infériorité sociale et politique.

une indépendance de type  
latino-américain

La deuxième  
indépendance

possible était celle que les affranchis de St Domingue, métis pour la plupart, pouvaient tenter de réaliser en association avec les colons blancs. Dans un monde colonial de maîtres blancs et d'esclaves noirs, "la classe des gens de couleur libres demeure en porte à faux, écrit Charles André Julien, professeur à la Sorbonne... Les mulâtres ne veulent plus rien avoir de commun avec les "noirs comme hier soir" dont ils sont en partie issus, mais l'intransigeance des blancs les obligera à prendre partie pour l'abolition de l'esclavage". Sous la direction de leur groupe de référence, les mulâtres, cette caste, en effet, recherchait de manière préférentielle, l'association avec les blancs, propriétaires comme eux. C'est que, possédant le quart des terres et le tiers des esclaves, les affranchis co-géraient déjà avec les blancs le pouvoir économique colonial avant la révolution, et ambitionnaient de co-gérer aussi le pouvoir social et politique en revendiquant l'égalité, sous l'influence des principes libéraux de la Philosophie des lumières et des idées de l'Encyclopédie dont, instruits en



France, certains des leurs étaient des adeptes. A cet égard, il faut noter qu'en principe favorables à la liberté et à l'égalité juridique que consacrera la Déclaration des Droits de l'homme de 1789, mais qu'ils veulent appliquer à leur cas, quitte à faire des professions de foi théoriques et platoniques sur le caractère universel de ces principes, ils partageaient en fait avec les colons blancs, initialement, l'hostilité à l'abolition de l'esclavage et appelaient même les indépendantistes parmi ceux-ci à l'alliance solidaire " contre l'ennemi commun", l'esclave. Dans la lettre de leur premier leader révolutionnaire, Vincent Ogé, au président de l'Assemblée provinciale du Nord, nous pouvons lire : « Lorsque j'ai sollicité à l'Assemblée Nationale un décret que j'ai obtenu en faveur des colons américains connus anciennement sous l'épithète injurieuse de sang-mêlés, je n'ai point compris dans mes réclamations le sort des nègres qui vivent dans l'esclavage. Vous et tous nos adversaires, avez empoisonné mes démarches pour me faire démeriter des habitants honnêtes. Non, non, Monsieur, nous n'avons réclamé que pour une classe d'hommes libres" Déjà, en France, le même Ogé avait évoqué devant le club raciste des grands propriétaires blancs, le spectre de la révolte générale des esclaves pour amener les colons du club Massiac, à Paris, à reconnaître la solidarité d'intérêt avec les hommes de couleur et à admettre ceux-ci à l'égalité juridique et politique: " Si l'on ne prend pas les mesures les plus promptes, les plus efficaces, si la fermeté, la constance ne nous réunissent tous; si nous ne réunissons pas vite en faisceau toutes nos lumières, tous nos moyens, tous nos efforts; si nous sommeillons un instant au bord de l'abîme, frémissons de notre réveil! voilà le sang qui coule,

voilà nos terres envahies, les objets de notre industrie ravagés, nos foyers incendiés; voila nos amis, nos femmes, nos enfants égorgés et mutilés; voila l'esclave qui lève l'étendard de la révolte". C'est la logique de la résistance aveugle des colons blancs racistes à cette revendication d'égalité et à cette offre d'alliance de classe qui portera les affranchis, d'une part, par tactique d'alliance intéressée à susciter et encourager des révoltes d'esclaves et à s'associer momentanément à ces alliés occasionnels contre les blancs, et d'autre part, par hostilité au projet d'indépendance des planteurs blancs, à rester fidèles à la France sitôt que celle-ci leur aura accordé, par décret, cette égalité (1790): " Nous périrons français et nous nous envelopperons dans le drapeau de la France qui nous servira de suaire". Cette fidélité constante et intéressée à la France amènera les anciens affranchis, sous la conduite de leur chef historique, le mulâtre André Rigaud, à s'opposer, plus tard, à l'hégémonie noire de Toussaint Louverture en marche vers la rupture avec la France, selon une formule d'indépendance qui, si elle devait se réaliser, combinerait un encadrement de colons blancs et de généraux noirs avec la base noire majoritaire des nouveaux libres à l'exclusion des anciens affranchis comme entité et partenaire. Cette fidélité constante et intéressée à la France ramènera les chefs anciens affranchis à St Domingue, Rigaud, Pétion et Boyer dans l'armée expéditionnaire du général Leclerc envoyée par Bonaparte officiellement pour mettre fin à la suprématie noire représentée par Toussaint Louverture et restaurer la souveraineté française bafouée et méconnue par Toussaint dans sa constitution de " self-gouvernement" de 1801, et rétablir l'esclavage à St Domingue comme en

Guadeloupe. Il faudra les erreurs métropolitaines de la déportation de Rigaud et du retour à la politique raciste inégalitaire à l'égard des anciens affranchis, pour que ceux-ci, en un renversement d'alliance, acceptent l'union avec les anciens esclaves et qu'ensemble cette fois, mulâtres et noirs, réalisent l'indépendance nationale sous la direction d'un ancien esclave, ancien lieutenant de Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines. Comme dira Beaubrun Ardouin dont le mot a déjà été cité à ce propos, "Il faut de ces fautes pour donner naissance aux nations". Le projet d'indépendance créole à direction métisse ou à co-direction blanche-métisse, qu'aurait sans doute caressé et préféré un Rigaud en d'autres circonstances, et qui aurait maintenu les grandes plantations coloniales, le régime plantocratique et l'ambiguïté sur le sort des esclaves, n'a pas trouvé, sauf à de rares moments de « concordat », sa chance historique de réalisation dans l'évolution des rapports de forces dans la colonie : il nous aurait donné une indépendance de type latino-américain (« blanc et café au lait » selon un mot connu au sud du Rio Grande).

le type haïtien d'indépendance  
consacré par l'histoire

La troisième  
indépendance  
possible, celle

que prépare notre Toussaint Louverture mais qui ne se fera pas exactement selon la formule Louverturienne, s'est réalisée contre la domination blanche, sous direction noire, par les anciens esclaves associés aux métis anciens affranchis. C'est la formule historique de l'indépendance nationale d'Haïti réalisée grâce à l'union des noirs et des mulâtres contre les blancs: une indépendance

de type haïtien (ou plus tard sa variante "caraibéenne" dans certaines îles). Ce fut la première révélation du dilemme historique entre classe et/ou race comme la force motrice, la motivation ou le catalyseur le plus efficace pour mettre fin révolutionnairement à l'exploitation d'une race-classe (une race exploitée en tant que classe : les esclaves africains) par une autre race qui fournit exclusivement les membres de la classe dominante (les planteurs blancs) dans une société multiraciale. Pour s'être finalement faite au nom de l'identité et de la solidarité raciales - race contre race - l'indépendance haïtienne est alors unique. En un élan d'ethno-nationalisme, elle établit le "pouvoir noir » et devient la garantie de la liberté personnelle pour tous qu'elle consolide en créant un état noir intraitablement hostile à l'esclavage, et inconditionnellement champion de l'égalité des races humaines. Cette formule d'union nationale a finalement et solidairement bénéficié aux anciens affranchis et aux anciens esclaves qui y ont, les uns et les autres, trouvé leurs comptes : l'union devenue indissoluble des noirs et des mulâtres. C'est ce que j'ai appelé « le premier pacte social » haïtien, au premier tome de l'Eventail d'Histoire vivante d'Haïti, en analysant les fondements de « la période fondatrice » (1804-1838 »).

une seule révolution  
en trois conquêtes constitutives

En fait, cette  
révolution  
haïtienne

d'indépendance telle qu'elle s'est réalisée historiquement, à l'exclusion des autres types d'indépendance théoriquement possibles, comme on l'a vu, combine à son tour et en son sein, mais à un point de vue différent, trois révolutions en une seule.



- 1) celle des esclaves noirs contre les maîtres blancs par l'abolition générale de l'esclavage, réalisant ainsi l'idéal de la liberté personnelle pour tous par le moyen de la violence de masses ou guerre sociale-raciale; C'est la première conquête majeure au nom de la liberté personnelle.
- 2) celle d'une colonie contre la métropole par la victoire militaire sur les forces coloniales, réalisant ainsi le principe de l'auto-détermination et de la souveraineté politiques d'état par le moyen d'une lutte armée de libération ou guerre nationale . C'est la seconde conquête majeure au nom de l'indépendance nationale.
- 3) Et celle de l'avènement des cultivateurs des grandes plantations à la moyenne et à la petite propriété paysannes, par le "partage des terres avec équité" entre tous, grâce à la destruction du système des plantations et le morcellement des habitations, réalisant ainsi la nationalisation et le transfert de la propriété terrienne par l'expropriation violente des colons ou guerre sociale-économique. C'est la troisième conquête majeure au nom du partage de la propriété terrienne.

Cette troisième « révolution dans la révolution » a été annoncée par Dessalines dès 1805-1806 en faveur des « pauvres noirs dont les pères sont en Afrique », réforme agraire que réalisera Pétion, après l'assassinat de Dessalines, avec son sens politique équilibré et sa lucidité conciliatrice, mais sur des bases moins radicales et moins populaires que celles annoncées par Dessalines.



Chacune de ces trois révolutions est instiguée par sa propre idéologie et chacune des trois conquêtes de base qu'elles assurent consacre la victoire d'une idée-force : liberté de la personne à garantir, indépendance du nouvel état-nation à pérenniser, petite propriété paysanne à aménager.

le choix entre trois formations sociales Les perspectives par un processus naturel d'élimination ouvertes au jeune état

étaient de nature diverse mais, il est vrai, avec des chances très inégales de se réaliser. De la destruction violente du système colonial, qui avait combiné l'esclavage et le capitalisme pour édifier l'économie de plantation, la nouvelle société nationale se trouvait devant trois voies de développement théoriques possibles, ouvertes à son choix et que postulaient des contraintes objectives contraires et des idéologies rivales. La révolution haïtienne a été la première à soulever le problème de la complexité ambiguë et polyvalente de la nature de la société postcoloniale dans les nouvelles nations, et des virtualités multiples qui en découlent jusqu'à ce qu'une de celles-ci prévale et serve à définir la nature de cette société de manière dominante, tout en laissant des aspects, des traces ou des séquelles de formules mixtes secondaires, embryonnaires ou résiduelles. Dans le cas concret et spécifique de la révolution haïtienne, la destruction du système capitaliste de plantations à esclaves prépara la voie à une formation sociale à trois possibilités d'incarnation distinctes entre lesquelles l'histoire devait choisir et à choisi en connaissance de cause :

- a) L'abolition de l'esclavage comme fondement de l'ancien système pouvait

conduire, en bonne théorie, à un type de société - non " féodal" ni" semi-féodal" selon un vocabulaire idéologique connu - mais plutôt para-féodal dans lequel les travailleurs, libérés de l'esclavage, pouvaient être attachés, par contrat, sur une habitation, à titre de quasi-serfs, à la personne de quelques propriétaires, et cela fut tenté - et justifié - à l'aide de l'idéologie para-féodale de la nouvelle oligarchie nationale dans les codes ruraux de Toussaint Louverture (1800-1802) à Boyer (1818-1843).

- b) La révolution contre les "pouvoirs féodaux" des colons en tant que véritables " barons" d'un système de propriété coloniale dont les plantations étaient des "fiefs", pouvait conduire à un type de société dominée par une classe dirigeante "bourgeoise compradore" substitutive des anciens colons, dédiée désormais principalement à la commercialisation des produits agricoles nationaux et des articles manufacturés étrangers pour l'intégration directe d'Haiti dans le marché capitaliste mondial, et à des activités spéculatives et usuraires caractéristique d'un paléo-capitalisme à prépondérance commerciale. A la base de cette société, l'émergence d'une nouvelle paysannerie de petits propriétaires, l'apparition et le progrès

du salaire en milieu rural (comme attesté par un rapport officiel extraordinaire des années 1840) favorisaient la pénétration capitaliste et l'idéologie libérale, son corollaire initial, sous la forme d'une véritable idéologie du commerce extérieur. En avril 1807, le sénateur Daumec argumentait que, grâce au commerce extérieur, " des peuples féroces sont devenus doux et humains" Dix ans plus tard, Milscent lui fera écho: " Le commerce extérieur constitue la chaîne qui lie les peuples. Il adoucit les gros conflits entre les hommes et les incite à la réconciliation" .

- c) La destruction du système des plantations dans sa nature de concentration capitaliste d'exploitation de la main d'œuvre et dans ses structures industrielles, pouvait conduire à un régime de type proto-socialiste ou socialisant après l'expropriation de la classe capitaliste des colons, à travers la possible existence de fermes d'état et la formulation d'aspirations embryonnaires, égalitaires, et naïves du monde rural vers la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme (on parle de socialisme - en Haïti comme inspiration de certaines revendications dans la crise de 1838 à 1843, par exemple, « socialisme utopique » de quelques esprits

éclairés dont on trouve la trace dans la presse périodique et dans les tendances socialisantes naïves dans le monde rural). Peu après, Salomon, un leader noir, d'abord protestataire contre le système socio-politique oligarchique qui faisait " de la classe colorée la dominatrice de la classe noire", pour avoir posé ensuite le problème en termes de classe, par delà la couleur, et pris la défense " des tanneurs, tonneliers, cultivateurs de profession" (sic) contre "les négociants, les commerçants, les employeurs et les capitalistes » (sic) au nom de l'idéologie égalitaire, sera dénoncé comme « le drapeau du parti niveleur » par le maire des Cayes J. Daublas (cité par Anthony Apollon), et même comme « communiste" par Gustave d'Allaux dans la Revue des Deux Mondes ; tandis qu'Acaau, un leader paysan originellement lié au mouvement protestataire de Salomon, organisera la révolution rurale autonome avec les revendications défendues par son "Armée Souffrante" appelée encore et significativement "Armée – Egalité", révolution rurale qui sera férocement réprimée au nom de la défense de la Propriété et de l'Ordre social. C'était un proto-socialisme à l'essai et mis en échec par les privilégiés de la fortune.

la victoire de la formule  
de la « société créole »

La courbe évolutive  
de la révolution d'Haïti

ce violent séisme nègre, anti-esclavagiste et anticolonial, aura donc finalement abouti, à partir de Pétion (1807-1820) et surtout avec Boyer (1820-1843), à la récupération d'une manière ferme et à la consolidation d'une manière stable, de la direction de l'Etat au profit d'une oligarchie créole (métisse, blancophile) d'anciens affranchis. Ainsi, sous le dais commun d'un libéralisme et d'un cosmopolitisme issus d'une commune philosophie des lumières et d'une obsession commune de l'anarchie à éviter, Bolivar pourra rencontrer Pétion et s'identifier à lui, et celui-ci reconnaître en Bolivar un des siens et l'aidera à réaliser son projet, le projet commun d'une société créole indépendante: ce sont ces affinités sociales, pigmentocratiques et idéologiques, qui ont mis un sceau particulièrement fraternel à l'aide solidaire de Pétion à Bolivar - ce que reconnaît d'ailleurs aujourd'hui Paul Verna, le mieux documenté et objectif parmi ceux qui ont étudié les relations entre les deux hommes d'état, en disant, pudiquement mais explicitement des dirigeants haïtiens de 1816 : " Bolivar a été en contact, en Haïti, avec des créoles haïtiens aussi blancs que lui ....Des généraux comme Borgella, Marion, Bonnet, le Secrétaire-Général son ami Balthazar Inginac, l'intendant Auguste Nau, bien que métis de naissance, étaient tous de peau blanche. Leur éducation, leur culture, leur position économique les rendaient aussi distingués que n'importe quel bourgeois européen ou propriétaire foncier vénézuélien. Pétion lui même avait le teint à peine plus brun et bronzé que Bolivar... Cette classe



sociale haïtienne, " les mulâtres", continue Verna, était comparable, à beaucoup d'égards, éducation, culture, richesse et même couleur de la peau, à la classe bourgeoise du Vénézuéla". Cette citation, extraite du livre de Paul Verna, "Pétion et Bolivar", pour sa lucide objectivité car c'est un mulâtre qui écrit, concorde sur ce point parfaitement avec notre analyse.

### III- Spécificité et Originalité des Idées Politiques de la Révolution Haïtienne

Il faut garder à l'esprit cette complexité de la révolution haïtienne dans son cheminement fait d'approfondissement et de radicalisation de la révolution servile vers la libération nationale par l'intervention des masses, et dans sa courbe évolutive de révolution agraire jusqu'à sa confiscation thermidorienne à partir de l'assassinat de Dessalines en 1806. C'est, en effet, le tournant à partir duquel, récupérée, elle se normalise, une fois le désamorçage de la révolution opéré par une réforme agraire partielle et partiale, et par la dépolitisation des masses rurales obtenue sous le contrôle et au profit de la nouvelle oligarchie créole urbaine d'affaires. Autrement, on ne saurait comprendre la riche diversité des idées politiques de cette révolution. On a vu, en effet, et on va voir encore davantage, ce foisonnement pêle-mêle de représentations, de vues et d'opinions, de plaintes, de griefs et de revendications, de slogans, d'aspirations et de projets, de conceptions, de pensées et de doctrines tout au long du déroulement de la révolution dans son cycle à la fois triphasé et ternaire. Il s'agit maintenant de dégager de ce foisonnement, les idées politiques

dominantes et caractéristiques de la révolution haïtienne, celles qui font son originalité et sa spécificité dans l'histoire.

J'en retiendrai neuf (9):

la liberté individuelle comme droit et statut de la personne

1) l'idéologie de la liberté personnelle c'est-à-dire l'anti-

esclavagisme dans l'évangile nouveau de la révolution noire ainsi définie essentiellement « abolitionniste ». Cette idée de liberté personnelle dans le sens de l'anti-esclavagisme est l'idée-force No 1 de la révolution haïtienne, et elle ne se confond pas avec le libéralisme politique en tant que refus du despotisme. Toussaint, Dessalines et Christophe étaient des abolitionnistes (liberté de la personne) et non des « libéraux » (adeptes du libéralisme politique). Le mot commun de « liberté » ne doit pas prêter à confusion : il s'agit ici de statut personnel de liberté individuelle et non de libéralisme. L'idée qui lui serait proche, avec un contenu juridique différent, serait, mutatis mutandis, « l'habeas corpus » des juristes. Il s'agit, insistons-y, du statut de l'homme libre contre le statut de l'esclave, il s'agit de la jouissance de la liberté personnelle une fois brisées les chaînes de l'esclavage, il s'agit de la promotion à la dignité de la personne humaine contre la condition de l'esclave-chose, de l'esclave-cheptel. Cette idée de liberté personnelle comme moteur principal de la révolution haïtienne est à la fois exogène et endogène à la société esclavagiste d'origine. Exogène en ce sens qu'elle vient d'un courant bien déterminé de la philosophie des lumières à laquelle elle est historiquement liée, non le courant

d'ambiguïté ironique d'un Montesquieu ou d'un Voltaire, pas même le courant de l'Encyclopédie avec la dénonciation de l'esclavage et de la traite par Diderot, mais le courant qui va de l'Abbé Raynal à l'abbé Grégoire, plus politique, qui défendait la liberté naturelle comme un droit et appelait à la révolution vengeresse contre l'esclavage par un Spartacus noir. On connaît l'influence directe de ce courant sur l'esprit de Toussaint Louverture. Mais aussi endogène en ce sens qu'elle vient spontanément à la conscience de l'esclave, cet être humain, dans son aspiration naturelle à la liberté, à la libre disposition de lui-même. D'ailleurs, à l'intérieur de la colonie, les marrons avaient créé et entretenu la tradition des combattants de la liberté dans la résistance montagnarde des maquis. L'idéologie du marronnage, c'est la liberté personnelle, et le marron inconnu de St Domingue n'avait pas attendu l'Encyclopédie pour le savoir. Le slogan « Plus d'esclaves! » devint le symbole de la révolution, son point central. L'anti-esclavagisme est l'idée-choc dans l'évangile révolutionnaire de la liberté personnelle que proclame la révolution haïtienne. On comprend pourquoi, malgré ce qu'en a pu dire Roger Bastide, la liaison put se faire et se fit entre cette aspiration naturelle de l'esclave à la liberté personnelle et le concept libéral né de la crise de la conscience européenne qui fit passer « la pensée de la majorité des Français de Bossuet à Voltaire » et éclore la philosophie des lumières

**l'égalité des races humaines**

2) L'égalité des races humaines est le se-

cond article de foi de la révolution haïtienne devenu le premier après l'abolition de l'esclavage. C'est le

thème sans doute le plus significatif du message révolutionnaire haïtien au XIXe siècle, unissant noirs et mulâtres dans une véritable solidarité nationale. Les théories justificatrices de l'esclavage avaient invoqué l'infériorité de la race noire et proclamé que la couleur de la peau était la frontière entre l'homme et l'animal. La "réhabilitation de la race noire" (H. Price) contre ses "détracteurs qui sont ceux d'Haiti" (L.J Janvier) est le leit-motiv de la littérature politique haïtienne à travers tout le 19e siècle, et il est à noter que le seul effort scientifique fait au 19e siècle pour répondre aux théories de l'infériorité raciale des noirs et spécifiquement à Gobineau, auteur d'un fameux traité sur " L'inégalité des races humaines", est dû à des plumes haïtiennes dont la plus célèbre alors, celle d'Anténor Firmin, auteur d'un livre-réplique" De L'égalité des races humaines". Dans un monde alors dominé par les Grandes Puissances coloniales blanches, Haiti, dans sa singularité de nation noire, était le symbole de la dignité noire et le siège du pouvoir noir. " La couleur de ma peau nuit-elle à mon honneur et à ma bravoure ?" avait demandé Toussaint Louverture. Tout un système économique et social va avoir pour fonction en Haiti, de produire des échantillons de qualité, individuellement capables d'exceller dans la civilisation européenne et donc de démontrer, par leur existence, que les noirs peuvent rivaliser avec les blancs dans les divers domaines de la culture, et que donc, sur la base de ces performances individuelles, il n'y avait point de races inférieures. Elle est impressionnante, cette idéologie qui anime toute une société, élites et masses, qui veut défendre et représenter la cause de l'égalité des races humaines dans l'univers. Cette démonstration se fait, aussi, en effet, sur le plan

collectif: Haiti en tant qu'état, a une vocation, celle de montrer que les noirs peuvent assumer la responsabilité du pouvoir politique, que la race noire peut parfaitement se diriger et s'administrer elle-même. « L'indépendance d'Haiti importe à la race noire toute entière, car ce pays où l'homme noir a la responsabilité nationale, doit prouver l'aptitude de cette race à marcher du même pas que le blanc dans la voie de la civilisation » (Price). C'est ainsi que l'antiracisme qui pousse à la valorisation de la race noire décriée est indissociable de l'image et de la mission que la révolution haïtienne se donne dans le monde du 19e siècle : la championne de l'Egalité des Races Humaines. Une chose est certaine: Haiti assume, seule, la responsabilité dans les forums internationaux, de la représentation de la race noire dont elle se fit le porte-drapeau en promotion de la cause de l'égalité des races humaines. Et elle le fit avec panache, et un succès relatif méritoire d'autant plus qu'elle le fit seule parfois, sinon contre tous du moins contre beaucoup.

**l'anti-colonialisme**

3) L'anticolonialisme  
lui est associé tout

naturellement. La logique de l'anti-esclavagisme et de son corollaire l'anti-racisme devait, en effet, déboucher, à St Domingue, sur sa conclusion naturelle : l'anticolonialisme. On a vu le cheminement de l'idée d'indépendance à St Domingue à partir de la révolution française de 1789. Tout ceci est à placer dans le contexte de l'anti-colonialisme à la fois comme idéologie (la Philosophie des Lumières, dans sa variante avec l'abbé Raynal, par exemple) et comme réalité (l'ère de l'émancipation qui voit la crise et la fin du premier système colonial européen, avec



successivement l'indépendance des colonies anglaises d'Amérique devenues les Etats Unis, celle de la colonie française de St Domingue devenue Haiti, et enfin celle des colonies espagnoles d'Amérique devenues les divers pays d'Amérique Latine).

Mais à St Domingue, l'anticolonialisme prend un relief particulier, car ce n'est pas seulement la souveraineté métropolitaine qui est répudiée (in-dépendance), mais aussi le colon qui est chassé (dé-colonisation). C'est donc l'anticolonialisme le plus radical, une indépendance "indigène" qui expulse à la fois les autorités métropolitaines (fait politique) et les colons originaires d'Europe (fait économique et social). " Le nom français lugubre encore nos contrées fait-on dire à Dessalines après l'indépendance, en un terrible néologisme, pour annoncer l'élimination des colons français comme "étrangers" dont la présence sur le sol haïtien devenait incompatible avec l'indépendance nationale. Les éliminer, c'est parachever cette indépendance. En outre, et c'est encore plus original, l'anti-colonialisme est d'abord né dans la conscience collective des marrons, dès le 17e siècle et s'est développé crescendo au 18e. En 1757, le projet du marron Médor était déjà de « détruire la colonie », comme celui, contemporain, de Mackandal (1758), ou postérieur de Jérôme Poteau (1786) ou antérieur de Polydor (1734) pour rendre les esclaves " maîtres de l'île" par la création d'un état noir. Ainsi, l'idéologie du marronnage sécrétait à sa genèse une première forme d'anticolonialisme qui s'épanouira pour devenir historiquement le débouché politique ultérieur de la révolution dans sa phase ultime.

l'ethno-nationalisme

4) l'ethno-nationalisme  
lié au pouvoir noir. Les

conditions particulières de la révolution haïtienne font vite se confondre les notions de race et de patrie. C'est le phénomène fondamental, à savoir que l'indépendance d'Haiti se fonde sur l'ethno-nationalisme qui ne sépare pas la conscience nationale et la conscience raciale, et c'est ce qui explique la massification du nationalisme haïtien. On pourrait observer ici que la conscience nationale et la conscience ethnique ne se sont pas rencontrées seulement en Haiti, si l'on se réfère au « principe des nationalités » qui a dominé le 19<sup>ème</sup> siècle et rapproché les notions de nation et de race.. Mais c'est une autre histoire, à replacer dans le contexte de l'histoire générale du 19<sup>ème</sup> siècle, le siècle du « principe des nationalités ». Que de polémiques faudrait-il ici rappeler sur la notion même de nation que la tradition allemande, par exemple, ne dissociait point de celle de race comme fondement ! N'était-ce point de l'ethno-nationalisme ? En tout cas, la révolution haïtienne, dans son radicalisme, ne devient pleinement intelligible que si l'on tient compte de sa dimension ethnoculturelle nationale : ici se trouvent les racines de l'économie politique de la race dans la naissance et l'évolution de la première « nation nouvelle ». C'est que le soulèvement social des esclaves contre leurs maîtres avait été, en même temps, le soulèvement d'une race contre une autre, en gros: les nègres contre les blancs. La lutte économique des cultivateurs contre les colons-proprétaires avait été, en même temps, la lutte d'une race contre une autre : les nègres contre les blancs. La détermination politique de rejeter la

domination coloniale étrangère en faveur de l'indépendance étatique avait été, en même temps, la détermination d'une race contre la domination politique d'une autre : les nègres contre les blancs. Ainsi, toutes les trois conquêtes de base de la révolution avaient la même formulation ethnique d'une confrontation entre les nègres et les blancs. Il n'est donc pas surprenant que l'ethno-nationalisme ait été le ciment psychologique et idéologique du nouvel état des affaires et du nouvel ordre des choses après avoir été le ferment principal de la révolution. Le mot "formidable" attribué au mulâtre Boiron-Tonnerre est l'expression significative, quoiqu'exagérée, du sentiment collectif exaspéré prédominant à ce moment, pas pour longtemps d'ailleurs, comme la francophilie (certains ont été jusqu'à dire « francolâtrie ») postérieure devait le montrer: " Pour écrire l'Acte de l'indépendance, il me faut la peau d'un blanc pour parchemin, son crâne pour écritoire et son sang pour encre". L'entité politique qui émergeait de la révolution s'appelait officiellement un état nègre, une nation noire, et la logique politique de Dessalines, poussée à ses extrêmes, décida d'appeler " noirs" tous les Haïtiens mulâtres et noirs, et avec eux, les blancs qui acceptaient la citoyenneté haïtienne et étaient admis à la nationalité haïtienne (Polonais, Allemands etc..). Comme quoi le racialisme comme conscience de race, n'est pas synonyme de racisme, bien qu'il puisse y tendre.

Quoiqu'il en soit, dans la mythologie nationale et la rhétorique patriotique, Haiti devint le pays de l'Hercule nègre qui a brisé les chaînes de l'esclavage, et du Prométhée nègre qui a forgé l'indépendance

nationale. L'image internationale du pays refléta et avalisa officiellement cette idiosyncrasie collective haïtienne. Un nouvel " homme haïtien est né avec la nouvelle " nation noire". Traduit dans le vocabulaire patriotique national, Haiti est aux yeux de l'histoire, la patrie du « nègre vertical ».

L'un des plus ardents et des plus intraitables patriotes haïtiens dira " Aimer sa patrie et sa race de furieuse amour" (L.J.Janvier). En effet, on doit noter ici que l'association combinée de la sensibilité nationale et de la susceptibilité raciale fut comme une seconde nature des Haïtiens et, jusqu'au début du 20e siècle, était considérée, par exemple par le Secrétaire d'Etat américain Elihu Root, comme " la difficulté majeure pour traiter avec Haiti et les Haïtiens"; et cette observation était endossée et confirmée en 1915 par le chef de la mission diplomatique française en Haiti dans un rapport à son Ministre des Affaires Etrangères Delcassé, quand il mettait l'accent sur le fait que " pour les Haïtiens, les Américains étaient tout simplement d'autres blancs, des blancs de plus, et parmi les blancs, ceux qui avaient pour les noirs le plus outrageant mépris".

Plus d'un siècle après la proclamation de l'indépendance, l'ethno-nationalisme continuait à marquer la psychologie collective politique haïtienne en maintenant majoritairement la conscience nationale et la conscience raciale solidairement inséparables.

un idéal d'auto-suffisance nationale 5) « self-reliance », ancré dans la conscience collective c'est à dire la recherche d'une autosuffisance de base au niveau national dans un idéal agrarien. Pour des raisons qui tiennent à la dynamique interne de la révolution et de trajectoire post-révolutionnaire sur sa lancée, aussi bien qu'à l'ostracisme international dont était victime le nouvel état, un idéal de "national self-reliance", d'auto-suffisance nationale émergera, comme objectif délibéré aussi bien que comme nécessité imposée.

Cet idéal, en tant qu'expression la plus parfaite du nationalisme économique haïtien, trouvait ses meilleurs avocats chez ceux qui rendaient solidaires race et nation, en même temps qu'ils associaient l'indépendance politique et l'indépendance économique. Par exemple, un Vastey, en 1814, écrivait dans sa publication au titre significatif " Le système colonial dévoilé" : " Une nation doit être capable de suppléer elle même à tous ses besoins principaux. Si elle dépend pour sa subsistance de marchés étrangers, elle n'a plus dans ses mains le contrôle de son indépendance". Son but, écrivait-il dans ses remarquables "Observations Politiques », était de réaliser l'auto-suffisance en laissant tomber l'obsession exclusive d'autrefois à l'égard des " produits coloniaux" pour l'exportation. La même position d'orientation, plus élaborée et plus systématique, est prise, 70 ans plus tard, par Louis Joseph Janvier, qui proclame que " compter sur ses propres forces est la plus grande de toutes les forces » même au prix d'un développement à un rythme de croissance plus lent.



C'est donc dans l'utopie agrarienne que la révolution s'engage, attendant tout du partage des terres. En effet, l'idéal d'autosuffisance nationale dans un idéal agrarien postule la généralisation des petites exploitations. Face aux revendications et aux pressions des masses rurales militantes en faveur de la réforme agraire sous la forme du morcellement et de la distribution, le processus de parcellisation des grandes propriétés devint irrésistible comme seul moyen pour l'oligarchie d'éviter "une nuit d'anarchie" (déjà l'expression du "grand soir", pour désigner la révolution des déshérités). Beaubrun Ardouin, lui, n'hésite pas à dire qu'à ses yeux, c'était le seul moyen de "prévenir une guerre sociale entre ceux qui avaient tout et ceux qui n'avaient rien" (déjà l'expression de "lutttes de classes" sous la plume d'un autre historien de l'époque membre, comme le premier, de cette oligarchie urbaine) . Aussi, la soif, le goût et le vouloir de la terre chez les cultivateurs ont fait de la petite propriété un impératif de la paix sociale et une exigence du modèle autonome . C'est sur cette base et dans ce contexte que va se développer la prospérité vivrière des premiers temps. La paysannerie à peine née, à partir, il est vrai, de la pratique et de l'expérience coloniale des " places à vivres", va se dédier principalement à la polyculture vivrière de subsistance, en substitution de la culture des produits d'exportation : maïs, millet, riz, patate, pois, toutes sortes de racines de légumes et de fruits tropicaux tels que le manioc, l'igname, les plantains, le chou, la tomate, les avocats, les mangues, associés à la volaille et à un modeste cheptel porcin et caprin principalement. Cette polyculture vivrière exige une étonnante virtuosité du paysan dont les pratiques culturelles sont souvent d'un raffinement,

d'une complexité et d'un équilibre qui en font de véritables chefs-d'oeuvre techniques, comme l'atteste un film récent fait par des techniciens français sur l'agriculture paysanne de montagne en Haïti. Cette polyculture vivrière, assortie d'un petit élevage de jardin et complétée par l'artisanat rural, assure la stabilité, la sécurité et le « bonheur » du modèle autonome. Alors que les grandes plantations non encore morcelées étaient désertées et totalement négligées, de vigoureuses exploitations de polyculture caractérisaient l'espace de la petite propriété paysanne. Les fameux rapports annuels des commandants d'arrondissement constituent une mine de renseignements et d'informations sur l'abondance des vivres : la générosité des récoltes, les conditions d'existence aisée de la société rurale dans le contexte d'une polyculture de subsistance et une ère de prospérité vivrière et de "bonheur vivrier".(expression typique que j'ai retrouvée textuelle dans un document d'époque pour caractériser ce phénomène surtout rural, mais aussi urbain), au moins à un moment donné à condition de ne pas trop le généraliser en oubliant son contraire, la pauvreté, elle aussi caractéristique de la situation du pays à mains égards.

Même si la période relativement heureuse au point de vue de l'auto-suffisance alimentaire fut relativement courte et ne doit pas être exagérée, la révolution haïtienne a inauguré l'expérience de la "self-reliance" comme une de ses deux tendances : celle du modèle autonome ayant pour idéal un développement autocentré, mais l'autre, celle du modèle dépendant par le développement du commerce extérieur, devait malheureusement

contredire la première et finalement l'emporter sur elle.

**le sentiment d'américanité  
associé à la négritude**

6) Le sentiment  
d'américanité  
associé à la

négritude avec le type d'indépendance triomphant ou négro-américanisme. On a vu l'expression blanche du sentiment d'américanité dans le mouvement autonomiste tendant à l'indépendance, organisé par les planteurs et exprimée dans les " Bases Constitutionnelles" de mai 1790. L'échec du mouvement d'indépendance par les colons blancs va développer la dimension ethnique dans l'expression du sentiment d'américanité, distinguant la réalité dominguoise de l'Europe, non seulement sur la base de la géographie (distance, climat, morphologie, hydrographie, biogéographie, peuplement et histoire, productions et coutumes), mais aussi sur la base des origines ethniques distinctes. Dans sa majorité, la population de la colonie puis, dans son intégralité, la population du nouvel état constituant, à côté d'une branche acculturée francophone et francophile, une branche de la diaspora africaine, un transplant africain en Amérique, ce qui la distingue de l'ancienne mère-patrie européenne. Exprimé par Dessalines, dans les actes de proclamation de l'indépendance, le sentiment d'américanité s'exprime en termes de négritude par rapport à l'ancienne métropole française: "Qu'avons nous de commun avec ce peuple bourreau ? Sa cruauté comparée à notre patiente modération, sa couleur à la nôtre, l'étendue des mers qui nous séparent, notre climat vengeur nous disent assez qu'ils ne sont pas nos frères". Aussi, est-ce aux " frères guadeloupéens" et

aux " infortunés martiniquais" que va sa première pensée régionale. Plus tard, sous Boyer et Geffrard, Haiti encouragera l'arrivée d'hommes de couleur américains sur son territoire en en faisant un point de sa politique officielle d'immigration.

le panaméricanisme, 7) Le Panaméricanisme.  
création idéologique haïtienne L'indépendance haïtienne, née d'une telle

révolution, ne pouvait se développer, ne pouvait s'épanouir que dans un monde nouveau. La révolution haïtienne va contribuer, de manière décisive, à créer ce monde nouveau, en donnant naissance, en doctrine et en pratique, au Panaméricanisme. Elan instinctif qui s'exprime d'abord en sentiment puis en idée, pour se convertir ensuite en conduite, le verbe du Panaméricanisme, dans la fécondité créatrice de la révolution haïtienne, va se faire chair, de Toussaint Louverture à Dessalines, et de Dessalines à Pétion. En effet, Haiti va accomplir son devoir internationaliste dans la lutte pour l'indépendance latino-américaine, faisant du panaméricanisme une création idéologique haïtienne, largement grâce au républicanisme de Pétion, solidaire et bienfaiteur du libertador Simon Bolivar. Ce point capital de l'aide haïtienne au Libertador mérite d'être développé pour son importance « décisive » (Bolivar dixit), sa signification et sa portée comme acte inaugural du Panaméricanisme.

forme de cette croisade idéologique : a) Sous la forme  
l'assistance solidaire armée d'une assistance  
solidaire armée.

Après l'ouverture Louvertureuse qui va convoquer le message révolutionnaire de l'abolition de l'esclavage dès 1797-1799 tant à la Jamaïque où l'échec de la mission de Ducoudray fait découvrir la main de Toussaint dans un projet de soulèvement de noirs contre l'abolition de l'esclavage qu'à Maracaibo et sur le littoral vénézuélien par les bateaux corsaires transporteurs de "missionnaires armés" qui font école sur la terre ferme, c'est ensuite le prélude dessalinien qui conseille à Miranda l'adoption de "l'impératif radical de la stratégie totale" au moment où celui-ci reçoit, à Jacmel, du renfort pour son expédition de 1806. Puis c'est le premier mouvement (1812-1815) du recours à Haïti, à quatre reprises, pour recruter des volontaires et acquérir des armes: La mission du capitaine Martin (1812), l'expédition de Leleux (mars-avril 1813), l'expédition de Briceño (1813) et l'expédition des frères Carabaño (1815). Alors, on arrive au deuxième mouvement correspondant au premier séjour de Bolivar en Haïti, venant de la Jamaïque, et à l'expédition partie des Cayes après un séjour du Libertador de trois mois, comme hôte du gouvernement de Pétion. On sait que Bolivar obtint d'Haïti une aide substantielle en moyens de transport et logistique (8 goélettes), en communications (une presse etc..) en armes et munitions (6.000 fusils) et en combattants (300 volontaires). Enfin survient le troisième mouvement quand, provisoirement vaincu et réfugié en Haïti, Bolivar se refait une armée et organise sa nouvelle expédition qui part de Jacmel, le 21 décembre 1816,





de refus par un Aury, un Montilla, un Merida et même un Bermudez.

forme personnelle de la croisade idéologique: c) Sous la  
l'engagement moral haïtien de Bolivar forme enfin  
d'une assistance directe proprement d'ordre idéologique :  
l'engagement personnel moral de Bolivar vis à vis de  
Pétion d'abolir l'esclavage, et l'emprunt d'idées  
constitutionnelles à deux chartes fondamentales  
haïtiennes: celle de 1807 et celle de 1816, comme  
cela s'évidente notamment dans ses écrits politiques,  
depuis l'Adresse d'Angostura (1819) jusqu'au  
Message à l'Assemblée Constituante de Colombie  
(1830), en passant notamment et explicitement par le  
Message au Congrès de Bolivie (1826).

On comprend mieux l'appréciation  
dithyrambique d'un Bolivar reconnaissant: " Un jour, l'Amérique vous proclamera son Libérateur"  
(Lettre à Pétion du 29 janvier 1816); " Je ne sais s'il  
me sera permis d'exprimer les sentiments de mon  
coeur envers Votre Excellence et laisser à la postérité  
un monument irrécusable de Votre philanthropie. Je ne  
sais, dis-je, si je dois nommer Votre Excellence  
comme l'auteur de notre liberté (Lettre à Pétion du 8  
février 1816); "Haiti ne restera pas isolée parmi ses  
frères. On retrouvera le libéralisme et les principes  
d'Haiti dans toutes les régions du Nouveau Monde"  
(lettre à Pétion du 4 septembre 1816); " Si les faveurs  
attachent les hommes, ne doutez pas, Général, que  
mes compatriotes et moi, nous aimerons toujours le  
peuple haïtien comme ses dignes dirigeants qui le  
rendent heureux" (lettre au général Marion du 4  
décembre 1816); " Je désire ardemment que le  
Vénézuéla soit libre afin de pouvoir leur manifester

les sentiments fraternels et amicaux des Vénézuéliens pour eux, et les miens en particulier” (lettre au Président Boyer, successeur de Pétion, le 14 août 1818).

le tiers-mondisme

8) Le tiers-mondisme.

Une telle révolution

ne pouvait que postuler un nouvel ordre international, sans avoir, il est vrai, les moyens de le réaliser intégralement. En tant qu'hérésie victorieuse, elle apportait un nouveau message, ouvrait un nouvel horizon avec son Evangile de l'émancipation des esclaves, de l'indépendance nationale, de la décolonisation et de la réforme agraire, pour prolonger l'indépendance politique en indépendance économique. La nouvelle nation haïtienne était pleinement et irrémédiablement consciente de la nécessité d'une solidarité internationale contre la domination et l'exploitation européennes, ce que nous appelons aujourd'hui la solidarité du Tiers Monde, et elle s'offrit à être un foyer et même une patrie pour les peuples d'Amérique Latine, d'Afrique et d'Asie. On a déjà vu comment la révolution haïtienne a écrit des chapitres bien connus de l'histoire de la solidarité Caraïbe et latino-américaine.

Moins connu est le fait que, en ce qui concerne l'Afrique et l'Asie, la première Constitution Haïtienne, celle de Dessalines (1805) dans son esprit et celle de 1816 dans sa lettre, reconnaissent la citoyenneté haïtienne immédiate à quiconque, d'origine africaine ou asiatique, viendrait s'établir en Haïti: L'addition du mot "asiatique" est tout à fait remarquable pour l'époque! Ainsi, les citoyens noirs de la première nation nouvelle noire, ouvraient et offraient leur pays pour être une "patrie

tri-continentale”. Le concept de Tiers Monde avait émergé, avant la lettre, de leur praxis, forgé dans les hauts fourneaux de la révolution.

l'universalisme haïtien

9) L'universalisme.

Cette escalade

dans la recherche de solidarités nouvelles et plus amples devait amener la révolution haïtienne à déboucher sur l'universalisme. Ceci semble, de prime abord, en contradiction apparence avec l'anti-esclavagisme, l'anti-colonialisme et la négritude. Mais cette contradiction disparaît quand on sait que, pour la révolution haïtienne, du moins dans ce qu'elle a de meilleur à côté des inévitables scories qu'elle a charriées, la liberté dans le sens d'anti-esclavagisme n'est pas une source d'une nouvelle différenciation, l'indépendance de l'anti-colonialisme n'est pas une autarcie, le patriotisme de l'ethno-nationalisme n'est pas un chauvinisme de race, ni le racialisme de la négritude un racisme à rebours. Ce sont des notions à valeur universelle qui organisent une sortie vers l'autre, évidente dans l'affirmation centrale de l'égalité des races humaines, en quête de la fraternité universelle. Deux exemples illustrent cet universalisme du message révolutionnaire haïtien:

- a) L'admission sans problème des Polonais et des Allemands qui n'avaient pas opté pour le camp français, mais avaient sympathisé, pactisé et même combattu avec les Haïtiens au lieu de les combattre. Les Polonais de la Légion polonaise, à l'origine incorporée dans l'armée expéditionnaire française, qui étaient assez nombreux, reçurent de Dessalines la

citoyenneté haïtienne, avec les droits et privilèges y attachés (1804-1805), et furent admis dans la grande famille haïtienne noire.

- b) L'élan collectif de solidarité matérielle, morale et politique des Haïtiens à l'égard des Grecs en lutte pour leur indépendance (1821-1827) jusqu'à la reconnaissance de l'état grec (1827-1830). La contemporanéité et le parallélisme des deux causes en ce qui concerne l'émancipation nationale d'un petit état et le processus de reconnaissance de son indépendance plénière avaient créé, au nom de la liberté, des affinités chez le peuple haïtien pour le peuple grec, affinités qui s'exprimèrent en campagne de souscriptions, d'appui politique, de contribution financière et de recrutement de volontaires, en solidarité naturelle avec le nationalisme grec de cette époque. Le combat de libération nationale hellénique avait trouvé une résonance sympathique dans le cœur des Haïtiens, dont l'élite était, d'ailleurs, porteuse et admiratrice de la culture grecque antique, bagage obligé des lettres classiques qui rendaient plus humains (*literae humaniores*). La révolution haïtienne plongeait dans l'universel " d'un coeur catholique" (au sens de l'étymologie grecque du mot). C'était identifier l'égalitarisme racial et l'universalisme conséquent, pur produit des idées politiques de la révolution haïtienne d'indépendance.



IV- La Révolution Haïtienne de 1789-1825 et la Négritude Contemporaine.  
(Problème d'une filiation à la recherche de l'identité Caraïbe)

Il n'est pas étonnant, dans de telles conditions, qu'on ait eu à poser le problème de l'universalisme haïtien et de la négritude dans leurs rapports intégrés. C'est l'occasion d'une mise au point importante et clarificatrice.

Léopold S. Senghor, un des pères de la négritude africaine contemporaine, a défini la négritude comme " l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir. Il n'est pas racisme, il est culture; il est situation comprise et dominée pour appréhender le cosmos en s'accordant avec lui". Cette définition s'accorde bien avec l'héritage humaniste forgé par le vouloir-vivre haïtien traditionnel en matière de relations inter-raciales : nature et culture en symbiose sous le signe d'un mysticisme universaliste. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'un puisse rechercher la relation filiale entre l'idéal de la révolution haïtienne et la négritude contemporaine.

Haiti et la crise de la conscience caraïbéenne entre la révolution haïtienne de 1789-1804-1825 et la négritude contemporaine, est justifiée par la continuité de la tradition noire en Haiti, à travers tout le 19e siècle, comme on l'a vu, même quand l'élite se parait de la " défroque de la civilisation occidentale". En 1928, le Dr Jean Price Mars publie " Ainsi parla l'Oncle" dans lequel, dénonçant le " bovarysme

L'attestation d'une filiation historique

collectif de cette élite ", il valorise les racines africaines de la culture populaire haïtienne, et provoque le réveil de la conscience noire; c'est l'acte de naissance de la négritude contemporaine, expression, à l'origine, du nationalisme haïtien à comprendre de nouveau, encore et toujours en termes d'ethno-nationalisme - cette fois face à l'occupant nord-américain en vue de la " seconde indépendance". L'Haïtien Price Mars, avec la négritude, exprimait le sentiment de dignité nègre dans sa personnalité verticale à retrouver et à assumer, et Roger Bastide a eu tort de ne pas voir cette négritude dans ce sens authentique qui annonçait et commençait à exprimer " la crise de la conscience caribéenne" en quête d'identité.

En effet, voila plus d'un demi-siècle que la Caraïbe est entrée dans ce que, pour ma part, je n'ai pas hésité à appeler en effet « la crise de la conscience caribéenne » Or, comme tout le monde le sait et comme j'aime à le répéter," la crise est un moment de nudité propice à l'auscultation". Il n'est donc pas étonnant que les intellectuels de la Caraïbe se soient, eux-mêmes les premiers, attachés à diagnostiquer cette crise de la conscience caribéenne, à travers trois générations-phares '

la génération pionnière

La génération pionnière  
des décennies 1920 -

1930, avec l'Haïtien Jean Price Mars, le Cubain Fernando Ortiz et le Jamaïcain Marcus Garvey. Ils font figure, parfois même malgré eux, d'iconoclastes pour s'être attaqués au dogme de " l'européanité préférentielle et préférée", privilégiée jusqu'à l'exclusive, au détriment de l'africanité dans la culture

Caraïbe. Ce sont les premiers à réhabiliter et à valoriser les racines et la dimension africaines de la personnalité culturelle Caraïbe, à défendre et à illustrer la négritude. Ce sont les "prophètes de la révolution culturelle caribéenne, les "mages", selon la définition fonctionnelle que Victor Hugo donnait des intellectuels. Le Dr Eric Williams a appelé Fernando Ortiz " the greatest scholar in the Caribbean". Marcus Garvey est crédité, à juste titre, de la co-paternité du panafricanisme dans le monde Caraïbe anglophone, et la nouvelle Jamaïque indépendante, à la recherche de symboles collectifs et de valeurs humaines, lui a accordé le titre officiel de « héros national », le plaçant dans la galerie des " forgeurs de la nation". Quant à Jean Price Mars, l'ex-président Léopold Sédar Senghor écrit, en 1956, à l'occasion du jubilé des 80 ans de l'illustre patriarche: " Il est des noms qui sonnent comme un manifeste. Tel me fut révélé le nom du Dr Jean Price Mars, lorsque je l'entendis pour la première fois. Etudiant en Sorbonne, j'avais commencé de réfléchir au problème d'une renaissance culturelle en Afrique noire et je me cherchais, - nous nous cherchions - un parrainage qui pût garantir le succès de l'entreprise. Au bout de ma quête, je devais trouver ... Jean Price Mars. Et je lus "Ainsi parla l'Oncle " d'un trait, comme l'eau de la citerne, après une longue étape dans le désert". "Me montrant les trésors de la négritude, qu'il avait découvert sur et dans la terre haïtienne, il m'apprenait à découvrir les mêmes valeurs, mais plus vierges et plus fortes, sur et dans la terre d'Afrique. Par quoi le 15 octobre 1956 sera le 80e anniversaire de la négritude".

la deuxième génération

Puis vient une  
deuxième génération,

celle des décennies 1940s et 1950, avec le Martiniquais Aimé Césaire, Le Trinidadien Eric Williams et le Guyanais français Léon Damas. Ce sont les chantres de la négritude de combat: poètes, historiens, romanciers. C'est à cette génération qu'il faut rattacher le Barbadien Georges Laming et, surtout, le Martiniquais Frantz Fanon. Ils sont tous concernés - et préoccupés - par la politique, au point que certains d'entr'eux se sont faits chefs de partis et ont milité activement en politique. S'ils analysent et dénoncent, ce n'est pas seulement pour connaître et faire connaître: au delà de la prise de conscience, entamée par la génération précédente, ils veulent transformer les sociétés caribéennes. Ce sont les militants de la "révolution culturelle" caribéenne. Mais, avec eux, il est important d'observer que la négritude rencontre - ou s'associe à, ou s'inspire - des courants universalistes de leur époque comme le surréalisme avec Césaire, le marxisme avec le Cubain Nicolas Guillen et l'Haïtien Jacques Roumain, l'existentialisme avec Lamming, et le tiers-mondisme avec Fanon. Ceci dénote la volonté, chez eux, de "déprovincialiser" la négritude pour l'ériger en un affluent de l'humanisme universel. Par exemple, réinterprétant Price Mars, le guyanais Léon Damas écrira, de manière significative: "Exploiter les valeurs nègres, c'est travailler au rapprochement des races dans l'esprit même du message de Price Mars à qui la négritude, j'allais dire la négristique se doit d'être ce qu'elle est, un moment de la conscience universelle".

la troisième génération

Enfin la troisième  
génération, celle

dont l'expression est arrivée à maturité dans les décennies 1970 et 1980, comprend les théoriciens et esthètes de l'identité culturelle caribéenne, une fois assimilée plus que dépassée la négritude dans la conscience collective caribéenne, avec le Barbadien Edward Kaman Braithwaite, le Martiniquais Edouard Glissant, le Jamaïquain Rex Nettleford. Avec eux l'homme Caraïbe, assumant sa négritude sans complexe, comme besoin de ressourcement et nécessité d'auto-récupération après la "dépossession" émerge, à la suite d'un laborieux enfantement, de la tentative d'assassinat culturel opéré sur sa personne, pour définir, en termes de spécificité, la "culture composite" de sa personnalité de base. L'antillanité ou la caraïbéanité naîtra à travers une crise d'identité qui aidera l'homme caraïbéen à approfondir son essence propre, à recouvrer et à se réapproprier son authenticité générique.

Dans la recherche de l'authenticité culturelle caribéenne, on s'est vite rendu compte qu'authentique se définit comme "non soumis ou soustrait à l'influence occidentale", amputation aujourd'hui refusée. C'est pourquoi donc, de nos jours, on préfère parler de la spécificité de l'identité culturelle caribéenne commune sur fond africain. Mais, certains même vont jusqu'à prolonger, littérairement il est vrai mais ce n'est pas innocent, la tendance de cette « Caraïbéanité » spécifique en une revendication « créolitaire » qui enfouit, dans un esprit critique de dépassement pour cause de désuétude, toute négritude y compris celle culturellement métissée de Césaire, sous la



couverture de surface expurgée d'une identité dite « créole ». Je soupçonne qu'il puisse y avoir ici un oubli significatif et confondant que la « créolité » se manifeste sous l'étendard ambigu du mot « créole » qui signifie: ce qui est d'origine européenne mais basané pour être né sous les tropiques ou d'origine coloniale. Etendard ambigu pour régler son compte à la négritude traditionnelle.

quatre angles d'observation  
et de perception

Pour capter l'expression  
de « négritude généri-  
que » plusieurs angles

d'observation de perception ont été proposés et adoptés. Il y a au moins quatre de classiques.

Le premier se préoccupe de négritude en termes de " culture et société": c'est le cas de Rex Nettleford, d'Edward Braithwaite, d'Edouard Glissant, dont les noms ont déjà cités ensemble, ici, sous un angle différent, l'angle de l'appartenance générationnelle, mais aussi de Julie Lirus, psychologue clinicienne originaire de la Martinique. Avec eux, il s'agit de connaître pour faire réfléchir vers - et jusqu'à - la prise de conscience. C'est l'angle d'observation en quête d'identité.

Un second se préoccupe de " culture, société et politique": C'est le cas de Price Mars, d'Aimé Césaire et d'Eric Williams, de George Laming et de Frantz Fanon, également déjà cités. Avec eux, il s'agit de connaître pour transformer la société, en influant et en agissant sur le gouvernement des hommes. C'est l'angle d'observation en quête de pouvoir.

Un troisième adopte les perspectives et les méthodes de l'anthropologie sociale, économique et culturelle: c'est le cas de Vera Rubin, Sidney Mintz et

Jean Benoist. Ces "observateurs extérieurs" veulent connaître pour comprendre et expliquer, à partir d'une position de sympathie sans laquelle, comme disait Henri Irénée Marrou, il n'y a pas de véritable connaissance possible. C'est l'angle d'observation en quête de savoir.

Il y a un quatrième, qui adopte les perspectives et les méthodes de la psychopathologie sociale, avec le français F. Raveau et l'antillais Bertrand Edouard par exemple, angle de prise de vue d'une fécondité certaine quoique partielle et possiblement déformante à cause du risque – en étudiant une maladie en termes de référence à un état normal extérieur de "santé", c'est à dire un modèle social par rapport à un société-modèle - de ne pas juger les antillais selon leurs normes propres, et la société antillaise selon sa propre cohérence logique interne, risque quasi inhérent à l'angle d'observation de la psychiatrie sociale pour rendre compte de la civilisation caribéenne

Mais, bien utilisés, tous ces angles d'observation peuvent être valides.

« unitas multiplex »,  
identité complexe

Pour nous, en  
conséquence, la  
Caraïbe est

"Unitas Multiplex" et l'identité culturelle Caraïbe, au cas où elle existe, ne peut être qu'une identité complexe. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas à privilégier artificiellement et à exalter l'unité, réduire et minimiser la diversité, pour rencontrer l'identité culturelle caribéenne commune. Au contraire, il faut associer les deux, ressemblances et différences, comme étant les éléments constitutifs de la "combinatoire" qu'en définitive est l'identité

culturelle Caraïbe commune, et c'est cette combinatoire qui compte et qui importe.

De là pour nous une obligation: à problématique de complexité, maïeutique de complexité. Adoptant la définition de la culture proposée par Tylor comme "cette totalité qui englobe toutes les capacités et toutes les habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société", on peut affirmer que l'identité culturelle de la Caraïbe insulaire est le produit d'une tension créatrice procédant de l'écartèlement, dans le vécu de l'antillais, entre pôles: l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition, d'une somme, à l'intérieur de la coexistence, mais dans tous les cas, des morsures du métissage culturel. Il n'y a qu'à voir, à Trinidad, les Indiens d'Asie danser le calypso trinidadien, comme leur bien culturel propre, à l'égal des noirs.

L'identité culturelle caribéenne commune est le "continuum syncrétique" d'un pôle à l'autre, continuum qui enregistre des variations d'intensité de l'identité culturelle commune, selon le dosage du syncrétisme, d'un pays à l'autre ou à l'intérieur d'un même pays. Par exemple, sur la ligne de continuité entre l'Europe et l'Afrique, la Barbade, communément appelée "la petite Angleterre", et la République Dominicaine, qui se réclame de la "hispanidad" sont plus proches du pôle européen que la Grenade et Haiti, elles plus proches du pôle africain. A l'intérieur d'Haiti, l'élite traditionnelle est plus proche du pôle européen que les masses populaires, surtout les masses rurales, plus proches, elles, du pôle africain. Herskovits a même construit une échelle d'africanisme qui va croissant, de haut en bas de la société haïtienne! Même subtilité de

variations nuancées entre les pôles Afrique-Asie à Trinidad, en Guyane et à Suriname!

pluralisme synchrétique  
et tension créatrice

Mais ce qui est  
essentiel est  
que, dans tous

les cas, il y a le syncrétisme pluriel de la combinatoire qu'est l'identité culturelle caribéenne commune, "combinatoire, parce que précisément, dans tous les cas, il y a le substrat conscient, subconscient ou inconscient de l'écartèlement entre 2 ou 3 pôles (l'Europe, l'Afrique, et l'Asie), générateur de la "tension créatrice" de l'identité culturelle caribéenne commune.

Nul plus que le poète haïtien Léon Laleau, n'a exprimé en vers plus émouvants, plus poignants même, et en tout cas plus beaux, cette tension dualiste:

"Sentez-vous cette souffrance  
Ce désespoir à nul autre égal  
D'appivoiser avec des mots de France  
Ce coeur qui m'est venu du Sénégal".

Haiti toujours à la croisée  
des chemins ardu  
de la genèse à l'actuelle  
quête de la terre promise

Comment conclure  
sur le thème de la  
filiation idéologique  
entre la révolution  
haïtienne de 1791

et la négritude contemporaine? En donnant la parole aux "deux grands" encore vivants de la négritude contemporaine: les deux poètes Léopold S. Senghor et Aimé Césaire, pour situer dans la révolution haïtienne les origines de la négritude:

« Seigneur, au pied de cette croix, ce n'est plus toi l'arbre de douleur, mais au dessus de l'Ancien

et du Nouveau Monde, l'Afrique crucifiée. Et son bras droit s'étend sur mon pays et son côté gauche ombre l'Amérique. Et son coeur est Haiti cher, Haiti qui osa proclamer l'Homme en face du Tyran » (L.S. Senghor)

“ Haiti où la Négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité” (A. Césaire).

Caracas, le 26 juin 1983  
Université Simon Bolivar

**Imprimerie Média-Texte**  
No. 89, Rue de l'Enterrement, Port-au-Prince, Haiti, W.I.  
Tel : 402-0482/ 793-0399  
E-mail : joelloquet@yahoo.com





**N**é le 16 Août 1930, à Port-au-Prince, d'une famille capoise d'enseignants, d'hommes politiques et de diplomates, Leslie F. Manigat est un professeur universitaire haïtien de carrière qui, après ses études primaires et secondaires à l'Institution Saint Louis de Gonzague, et ses études supérieures à l'Université de Paris (Sorbonne et « sciences po », a enseigné et/ou conduit des recherches en histoire, en sciences politiques et en



relations internationales comme professeur à l'Ecole Normale Supérieure et directeur fondateur de l'école des Hautes Etudes Internationales devenue plus tard INAGHEI de l'Université d'Haïti (1953-1963); Research associate au Washington Center of Foreign Policy Research de la School of Advanced International Studies (SAIS) Johns Hopkins University (1963-1964); Maître de conférence à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris et chargé puis Maître de recherches au CERI (Centre d'Etudes des Relations Internationales) de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, laboratoire associé au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris (1964-1974); membre du séminaire d'histoire des relations internationales dirigé par le doyen Pierre Renouvin et le professeur Jean Baptiste Duroselle (1964-1968), Maître de conférence au département d'histoire de l'Université de Paris VIII (Vincennes 1969-1974), habilité par décision du Conseil National des Universités françaises, enterinée par arrêté ministériel, à diriger les travaux de doctorat; Directeur de l'Institute of International Relations de l'University of the West Indies (1974-1978); Professeur à la « Maestria de Ciencias Políticas » de la Universidad Simon Bolivar, Caracas (1978-1986). Dans l'intervalle, il a aussi fait des « missions d'enseignement » ou dirigé des séminaires de recherches à Yale University (Council on Latin American Studies), au Royal Institute of International Affairs, Chatham House, Londres, à l'Université de Bordeaux et à l'Université Antilles Guyane, et a été aussi fellow, puis membre du Council on Latin American Program du Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington D.C. De retour dans son pays après vingt-trois ans d'exil, le Professeur Manigat a brièvement servi comme Président Constitutionnel de la République d'Haïti (février – Juin 1988) avant d'être renversé par les militaires. Après sa courte présidence, Manigat a repris sa carrière d'enseignant pour la terminer comme « Guest Scholar » au « Woodrow Wilson International Center for Scholars » à Washington, puis professeur Invité à l'Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales de l'Université de Genève (1989 et 1990), au Département d'Histoire ainsi qu'au Magistère des Relations Internationales de l'Université de Paris Panthéon-Sorbonne (1989-1990) et en dernier lieu, à la Faculté de Droit et de Science Politique de l'Université de Bordeaux (1993).