

Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

Volume 64

Number 1 *Haïti à l'ère du bicentenaire de l'indépendance (1804-2004)*

Article 1

1-1-2005

Présence Francophone, Numéro 64 (2005)

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

(2005) "Présence Francophone, Numéro 64 (2005)," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 64 : No. 1, Article 1.

Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol64/iss1/1>

This Complete Issue is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

REVUE INTERNATIONALE
DE LANGUE ET DE LITTÉRATURE

N° 64

**Haïti à l'ère du bicentenaire
de l'indépendance
(1804-2004)**

PRÉSENCE FRANCOPHONE
Numéro 64

2005

**Haïti à l'ère du bicentenaire de l'indépendance
(1804-2004)**

DOSSIER

Présentation André Ntonfo	5
Construire la liberté ou le défi haïtien Bernard Hadjadj	11
Haïti et l'Afrique noire : de la primauté à la marginalité, du modèle au contre-modèle André Ntonfo	33
Le fou, le rebelle, l'enfant et la révolution haïtienne Gilbert Doho	53
Haïti et sa diaspora ou le pays en dehors Marie-Hélène Koffi-Tessio	73
Réalisme merveilleux et rire macabre contre la zombification Anastasil Delarose Makambo	86
Du bateau négrier à l'avion négrier : Haïti, les puissances esclavagistes et le monde noir Cilas Kemedjio	101

ÉTUDE DE LITTÉRATURE

Satire, désordre, folie et régénérescence : lecture de quelques romans africains Augustin H. Asaah	132
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

COMPTES RENDUS

Françoise NAUDILLON (2004). <i>Entretiens avec Jean Métellus. Des maux du langage à l'art des mots</i> Cilas Kemedjio	152
Centre d'études linguistiques et littéraires francophones et africaines (2004). <i>Entre deux rives, trois continents</i> Lydie Moudileno	155
Laté LAWSON-HELLU (2004). <i>Roman africain et idéologie : Tchicaya U Tam'si et la réécriture de l'histoire</i> André Djiffack	158
Phyllis TAOUA (2002). <i>Forms of Protest, Anti-Colonialism and Avant-Gardes in Africa, the Caribbean, and France</i> Ambroise Kom	161
Daniel CASTILLO DURANTE (2004). <i>Les dépouilles de l'altérité</i> Julie Delorme	163
LIVRES REÇUS	167
INDEX.....	170
ABSTRACTS	175

Présentation

Haïti à l'ère du bicentenaire de l'indépendance (1804-2004)

En consacrant un dossier à Haïti en cette période précise de commémoration du bicentenaire de l'indépendance de la première république noire (1804-2004), les responsables de *Présence Francophone* ont sans doute voulu marquer, à leur manière, l'importance de l'événement. Et l'initiative mérite d'autant plus d'être relevée qu'elle se situe dans un environnement international où, par une sorte de conspiration qui n'a pas dit son nom et du fait d'une situation sociopolitique interne subséquente et particulièrement chaotique, ce bicentenaire a été, pour ainsi dire, confiné au rang d'un non-événement ou, si l'on préfère, d'un événement à l'envers, comme le fut d'ailleurs la révolution haïtienne en son temps.

En effet, de toutes les images véhiculées par différents médias et qu'il a été donné au monde de contempler autour de l'année 2004, pas une n'était de nature à restituer une atmosphère de fête ou de solennité. En revanche, on a eu droit à des spectacles de violence perpétrée par « les bandes armées », à des scènes de pillage, à la misère étalée des bidonvilles, à des tueries et enfin, à la énième déportation d'un président haïtien, toutes choses auxquelles la nature elle-même a d'ailleurs tenu à ajouter sa touche particulière avec l'inondation, et les 2000 morts, de la très historique ville des Gonaïves, celle-là même où fut proclamée l'indépendance. Tel apparaît ce qui est resté présent à l'esprit de l'observateur averti de la scène haïtienne en cette période du bicentenaire.

Cela dit, et sans que l'objectif affirmé ait été de réaliser un dossier-bilan sur les deux cents ans d'indépendance d'Haïti, les articles ici réunis, en dépit de la diversité des thèmes et des approches, ont un dénominateur commun. En effet, qu'il s'agisse du regard sur l'histoire et l'évolution politique de la nation, des relations avec le monde libre hier et aujourd'hui, avec l'Occident et l'Afrique, qu'il s'agisse du rapport des Haïtiens à leur pays et de l'appel de l'ailleurs (exil/migration) devenu presque tyrannique, ou encore de l'évaluation de la production culturelle et surtout littéraire, les auteurs des textes publiés dans ce dossier semblent s'être préoccupés de révéler les diverses facettes d'une expérience de l'indépendance qui a avorté ou qui, pour tout dire, a tourné au fiasco. Il s'agit donc dans

Présence Francophone, n° 64, 2005

l'ensemble d'une indépendance qui reste à construire sur le plan interne et dont les mécanismes d'invalidation ou de subversion restent à démêler ou à déconstruire. Et à ce propos, la diversité des origines des contributeurs à ce dossier autant que des « lieux » à partir desquels ils analysent les deux cents ans d'indépendance haïtienne laisse à penser qu'il pourrait bien s'agir d'une vision tout à fait englobante.

Ainsi, le texte de Bernard Hadjadj, *Construire la liberté ou le défi haïtien*, qui ouvre le dossier, pose parfaitement bien la problématique d'une libération, c'est-à-dire la victoire du peuple haïtien sur le régime esclavagiste, mais qui n'a pas débouché sur la jouissance de la liberté. Et donner corps à cette liberté constitue encore aujourd'hui un des défis majeurs de la société haïtienne, un véritable parcours aux obstacles multiples. En d'autres termes, relève-t-il, on n'est pas passé de « la situation pulsionnelle » qui a conduit à la libération à un nouveau contrat social, à un « vivre-ensemble ». Et pour cause, il a manqué à Haïti indépendant une pratique politique digne d'un État et faisant sa juste place aux masses populaires, lesquelles représentent l'essentiel de la nation, une pratique politique soucieuse « d'inclure les exclus » que les paysans ont de tout temps été, et ce, notamment par l'accès à l'éducation. Un autre obstacle à la jouissance de la liberté aura été les dictatures répétitives qui se sont abattues sur Haïti et dont les dernières décennies ont offert, avec Duvalier père et fils, mais aussi avec « le prêtre salésien de Saint-Jean-Bosco » (Jean-Bertrand Aristide), de saisissantes illustrations, le tout laissant l'impression d'un pays qui ne s'est véritablement jamais libéré du carcan de l'esclavage et qui a toujours vécu sous la tutelle « d'un maître ».

Avec *Haïti et l'Afrique Noire : de la primauté à la marginalité; du modèle au contre-modèle*, je mets l'accent sur deux dimensions fondamentales de l'expérience haïtienne de l'indépendance, lesquelles témoignent également de l'échec du processus. Au lieu de jouer un rôle de phare, d'occuper une position centrale, d'indiquer la voie à suivre à ses sœurs africaines issues des indépendances des années 1960, la première république noire s'est retrouvée reléguée dans les rangs ou mieux, à la périphérie, dans une sorte d'anonymat et de banalité. Par ailleurs, le modèle qu'elle aurait dû être s'est mué en un contre-modèle de par non seulement les stratégies inventées par les anciens maîtres qui n'ont vraiment jamais accepté qu'Haïti se soit

libéré en échappant aux catégories prévues dans le *Code noir*¹, mais aussi du fait des acteurs et facteurs internes qui ont prolongé, consciemment ou inconsciemment, le bras armé des anciens maîtres, ou ont joué leur jeu. Il ressort également de ce texte qu'en regardant les États africains contemporains dans le miroir d'Haïti, on constate aisément que les mêmes stratégies ont produit les mêmes effets, et que les 200 ans d'indépendance de l'un sont déjà contenus, fût-ce en miniature, dans les 40 années de souveraineté des autres. L'article montre enfin que cette transcendance de l'espace et du temps, à travers laquelle la jonction entre Haïti et l'Afrique s'opère, est tellement réelle qu'elle se retrouve jusque dans la production imaginaire, puisque les écrivains abordent, d'un côté comme de l'autre, la même thématique, décrivent les mêmes souffrances. D'où la question en définitive de savoir comment vaincre cette adversité en bonne partie construite que subissent la République d'Haïti et les États africains contemporains; comment rétablir la « fille aînée de l'Afrique » dans ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être, à savoir la nouvelle terre-mère et reconnue comme telle.

Dans *Le fou, le rebelle, l'enfant et la révolution haïtienne*, Gilbert Doho aborde lui aussi la question de la similitude entre Haïti et l'Afrique francophone pour montrer que, d'un côté comme de l'autre, on a sombré dans la folie et l'irrationalité au lendemain de l'indépendance, en 1804 comme en 1960. Ce constat fait, Gilbert Doho observe que les outils théoriques à la lumière desquels on a jusque-là tenté d'expliquer ce phénomène ont essentiellement emprunté à la psychanalyse et autres approches européocentristes. Il se demande s'il n'eut pas été plus judicieux de passer de l'étape de la compréhension à celle où l'on donne la possibilité à l'observé, au colonisé, au fou de dresser son autoportrait et de provoquer l'électrochoc qui pourrait résulter d'une image de soi peu reluisante aperçue dans un miroir. En définitive, il pose la question de savoir ce que peuvent aujourd'hui la République d'Haïti et l'Afrique pour se sortir de la torpeur où elles se sont respectivement installées depuis 1804 et 1960. Pour illustrer son propos, il explore, d'une part, la démarche de Césaire, le dramaturge, avec *La tragédie du roi Christophe* et, d'autre part, celle du cinéaste Charles Najman avec

¹ Le *Code noir* prévoyait deux catégories dans le processus de libération des esclaves, la libération par la magnanimité du maître et la libération par rachat personnel, c'est-à-dire en dédommageant le maître pour la force de travail dont ils le privaient en se libérant. Or Haïti, en accédant à la liberté par la force des armes, a échappé à l'une et l'autre de ces deux catégories. Aussi peut-on considérer que l'indemnisation que la France lui a imposée en 1825 pour reconnaître l'indépendance peut être considérée comme ayant été une ruse pour la ramener à la catégorie du rachat.

son film *Royal Bonbon*. Précisément, que le personnage de Royal Bonbon dans le film, fou de son état, se prenne pour le roi Christophe et qu'il en fasse son modèle montre bien qu'il s'agit pour le cinéaste de déconstruire le personnage mythique de Christophe. De même, en croisant le visage du fou avec celui de l'enfant Thimothée, il montre par quel processus on peut recréer l'espoir aussi bien pour Haïti que pour l'Afrique en tirant les leçons des erreurs du passé.

Marie-Hélène Koffi-Tessio, quant à elle, s'interroge dans *Haïti et sa diaspora ou le pays en dehors* sur une des conséquences premières d'une indépendance qui, comme on l'a indiqué plus haut, a tourné au fiasco. En effet, elle répertorie les raisons pour lesquelles les fils et filles d'Haïti se sont, de génération en génération, jetés sur le chemin de l'exil, de sorte que l'on retrouve aujourd'hui une abondante diaspora haïtienne tant en Amérique du Nord qu'en Europe et en Afrique. Mais si le phénomène de l'exil prend sa source dans l'exode rural, lequel est un moyen de fuir la précarité de la vie en milieu paysan, il s'est trouvé amplifié par les bouleversements historiques et politiques successifs qu'a connus la première république noire à travers les âges. Koffi-Tessio montre comment ce phénomène constitue aujourd'hui l'un des thèmes majeurs de la littérature haïtienne, comme l'illustrent les écrits d'un Émile Ollivier, d'un Jean Métellus, d'une Edwidge Danticat, dont les protagonistes sont partagés entre le regret du pays d'origine et l'aspiration à s'enraciner dans le pays d'accueil, c'est-à-dire à se forger une nouvelle identité.

L'article d'Anastasil Delarose Makambo, *Réalisme merveilleux et rire macabre contre la zombification*, nous ramène à une étude comparative de la production imaginaire d'où il ressort qu'en dépit de la distance dans le temps comme dans l'espace, les sociétés référentielles dont s'inspirent les écrivains des deux entités leur offrent à la fois des problèmes identiques et aussi des réponses similaires. Et en s'inspirant des œuvres de René Depestre, de Jean Métellus et de Frankétienne pour Haïti, de Ngandu Nkashama, de Guy Menga et de Julien Omer Kimbidima pour l'Afrique, Makambo montre comment, pour ces écrivains, l'indépendance a conduit, d'un côté comme de l'autre, à des situations de *zombification*, c'est-à-dire de transformation des citoyens en des fantômes dépouillés de toute personnalité, de toute conscience, de toute liberté et, par conséquent, toujours corvéables. Mais en même temps, si les œuvres sont les lieux de dénonciation des maux de l'indépendance, elles

sont aussi des espaces d'élaboration des remèdes ou des solutions de rechange. Ainsi, les ressources du merveilleux pour les Haïtiens comme le rire macabre pour les Africains sont autant de moyens de lutte contre les forces zombifiantes, moyens également de renversement des rapports de force en faveur des opprimés. Makambo montre qu'en définitive, le merveilleux et le rire noir sont des constantes de la littérature haïtienne et africaine contemporaine et aussi des armes de combat plus que tranchantes.

Pour sa part, Cilas Kemedjio s'attelle, dans *Du bateau négrier à l'avion négrier : Haïti, les puissances esclavagistes et le monde noir*, à un véritable inventaire des rapports entre Haïti et les grandes puissances, aussi bien hier qu'aujourd'hui. D'entrée de jeu, il met l'accent sur Haïti comme victime d'une fatalité historique résultant de l'esclavage, des stratégies postcoloniales de dépossession, des occupations étrangères répétitives et preuves d'une ingérence permanente des grandes puissances dans les affaires de la république noire non acceptée. Et l'affaire Jean-Bertrand Aristide avec ses nombreuses péripéties en constitue une éclatante illustration. Mais si Kemedjio met en exergue le cas Aristide pour montrer comment la logique du bateau négrier a engendré celle de l'avion négrier (allusion à la déportation vers la République centrafricaine du président haïtien chassé du pouvoir), il n'en oublie pas pour autant des étapes aussi capitales de la tragédie haïtienne que sont, entre autres, l'assassinat de Dessalines qui, selon lui, « préfigure le drame des résistants nationalistes africains qui seront victimes du même sort² », la stratégie de la dette inaugurée en 1825 qui allait ruiner de manière irréversible l'économie haïtienne, la double tyrannie d'une culture à la française (le Larousse) et d'une économie à l'américaine (le dollar). Kemedjio fait aussi une place de choix à ce qu'il appelle « le paradigme haïtien et le monde noir ». Et s'il évoque l'importation du « macoutisme » en Afrique par des dictateurs tels Mobutu, Ahidjo, Bokassa, Biya, il analyse aussi, en partant une fois de plus du cas d'Aristide, l'implication récente de l'Afrique dans les affaires haïtiennes et y découvre comme les prémices d'une solidarité à bâtir entre cette Afrique-là et sa diaspora.

² Le cas de Ruben Um Nyobe au Cameroun et celui de Patrice Lumumba au Congo est tout à fait illustratif de ce que Kemedjio appelle le « drame des résistants nationalistes africains » qui ont subi le même sort que Dessalines, dont il considère l'assassinat en 1806, c'est-à-dire à peine deux ans après l'indépendance, comme la « tragédie exemplaire de la postindépendance ».

On l'aura donc constaté, les contributions au présent dossier, sans que cela ait été défini comme problématique, constituent une sorte de bilan de ce que deux cents ans d'indépendance ont produit en Haïti, bilan pour le moins négatif, il faut bien le relever. De même, si l'on excepte le texte de Bernard Hadjadj qui se referme sur Haïti où la liberté reste à construire deux cents ans après, tous les autres s'inscrivent dans une perspective comparatiste, le monde noir en général et l'Afrique en particulier constituant l'autre pôle de la comparaison, laquelle débouche sur une similitude de destin qui ne surprend en réalité que parce que l'expérience haïtienne a été ravie de la conscience collective du monde noir. Et sans doute est-il à souhaiter que la République d'Haïti et l'Afrique, comblant le fossé qui les a jusqu'ici séparées, s'engagent dans de nouvelles formes de présence à l'autre et de relation.

André Ntonfo

Responsable du dossier

Bernard HADJADJ
UNESCO

Construire la liberté ou le défi haïtien

Résumé : Donner corps à la liberté au sortir de l'esclavage et une fois l'indépendance acquise constitue encore aujourd'hui le défi majeur posé à la société haïtienne. Deux siècles après la naissance de la première république noire, le nouveau contrat social traduisant ce nouveau « vivre-ensemble » est toujours en panne. Cet article passe en revue les principaux obstacles à la construction de cette liberté : tout d'abord, l'inclusion de la masse des exclus, qui implique de briser le carcan de la misère et de promouvoir l'éducation; l'instauration de l'autorité par la loi et la responsabilité, qui suppose d'en finir avec la figure du maître, symbole de la force, ainsi qu'avec celle du faux prophète. Il s'agit donc de passer d'une société de persécution à une société de responsabilité fondée sur la justice.

Autorité, éducation, esclavage, exclusion, force, liberté, loi, prophète, responsabilité, sauveur

La lutte victorieuse des esclaves de Saint-Domingue, puis l'indépendance d'Haïti ont permis un saut qualitatif de l'humanité accueillant le peuple noir considéré jusque-là comme biens meubles. Durant les premières années d'une indépendance chèrement acquise, le jeune État faisait face, dans un environnement international hostile, à une société en ruine où tout était à reconstruire. Deux siècles après et sans sous-estimer le lourd héritage du système esclavagiste, le défi de la construction de cette liberté, de l'édification du nouveau « vivre-ensemble » d'un peuple libre se pose. Nous tenterons de cerner les difficultés de l'émergence de ce nouveau contrat social en soulignant les principales fractures qui, à notre avis, restent à réduire. C'est, *mutatis mutandis*, l'enjeu des États indépendants après une période plus ou moins longue de colonisation.

De la libération à la liberté

La liberté se confond avec le politique, signification qui prend ses racines dans l'Antiquité et qui semble avoir été oubliée par la prolifération des pratiques totalitaires dans l'histoire contemporaine. Nous reprendrons à notre compte la définition de Hannah Arendt,

Présence Francophone, n° 64, 2005

qui pose la politique et la liberté comme deux notions identiques, si bien que « partout où cette sorte de liberté fait défaut, il n'y a pas non plus d'espace politique au sens propre » (Arendt, 1995 : 68). Cornélius Castoriadis rejoint Arendt lorsqu'il écrit : « l'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté. La liberté effective est ce que j'appelle l'autonomie. » (Castoriadis, 1996 : 226). En d'autres termes, c'est la liberté qui permet aux hommes, dans leur pluralité, de délibérer et d'agir de manière solidaire pour produire ce « vivre-ensemble ». Pour Aristote, les deux activités essentiellement politiques sont l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*). Ces qualités centrales pour la participation des hommes à l'autocréation de la société sont déniées à l'esclave. C'est à cause de ces défauts que « l'esclave n'est pas humain car il est dépourvu (privé) de la faculté de délibérer et décider, celle de prévoir et de choisir. Ce n'est évidemment qu'une manière de dire que l'esclave est soumis à la nécessité » (Arendt, 1988: 129).

Ainsi, la lutte des esclaves de Saint-Domingue pour la liberté constituera le préalable à leur apparition sur la scène politique. Or l'enjeu fondamental de toute société libérée, interrogation récurrente dans le cas d'Haïti depuis son indépendance, sera de donner un contenu à cette liberté afin que « l'épreuve de la liberté ne devienne pas insoutenable. Elle ne le devient que pour autant que l'on n'arrive à *ne rien faire* de cette liberté. » C'est dire que si l'acte libérateur est le préalable à la liberté, il est loin de l'épuiser. Bien au contraire, c'est là que tout commence. Car toute la difficulté est dans le passage de la réaction pulsionnelle, rebelle face à l'insupportable, à la mise en place du cadre où s'appliquera un nouveau contrat social partagé par les citoyens de la nouvelle nation en gestation.

Quelle lecture pouvons-nous avoir de l'autoconstruction de la société haïtienne? De la création d'un « vivre-ensemble »? C'est-à-dire du politique et donc de l'expression de cette difficile liberté? Une première interrogation s'attachera à saisir les solidarités comme expression de l'agir-ensemble.

En effet, lorsque l'on se réfère à l'action collective indispensable à toute stratégie de changement et qui traduit cette prise de conscience d'un « agir-ensemble » pour transformer sa condition, on a l'impression que dans l'Haïti d'aujourd'hui ces pratiques se sont étioilées. Quel constat peut-on faire à cet égard? Nous emprunterons

les résultats de l'enquête réalisée en 1996 par le Centre de recherche et de formation économique pour le développement (CRESFED) sur « les référents culturels à Port-au-Prince » :

– Tout d'abord, une défiance vis-à-vis des organisations politiques qui devient unanime parmi les analphabètes (60 % de la population). C'est, à l'évidence, un discrédit des pratiques politiques qui ont eu cours jusqu'ici et qui ont signifié : exclusion du peuple, domination, répression, corruption et toujours le maintien de la masse dans le plus grand dénuement.

– Le rejet de l'espace public : la plupart des Haïtiens se replie dans la sphère privée qui est apolitique. En effet, la majorité des Haïtiens considère la famille comme le cadre fondamental où s'exerce la solidarité. L'amour est le levier de tout changement social et, plus précisément, aucune transformation sociale durable n'est possible sans le changement des cœurs : conversion des cœurs selon l'enseignement des Évangiles. Pour 90 % des personnes interrogées, les transformations sociales passent par le changement des cœurs; conversion des cœurs suivant l'enseignement des Évangiles. Mais l'amour, sentiment louable, se situe au sein de la sphère privée et ne concerne pas le politique.

– Un fort individualisme qui privilégie l'action individuelle même si la plupart des gens conviennent que la solidarité, le « Tèt ensemb », est importante.

Que s'est-il passé depuis cette nuit du 22 au 23 août 1791 qui annonça l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue? Comment expliquer que ce formidable exploit libérateur d'un peuple ployant sous les morsures de l'esclavage se soit transformé en enfermement, en résignation? Surtout que le peuple haïtien en formation fut l'acteur de sa libération dans un contexte sociohistorique où le soulèvement général des esclaves relevait de l'impensable. Dès lors, pourquoi ce peuple qui prit avec un grand courage son destin en main est-il, au fil du temps, devenu spectateur et totalement incrédule à tout engagement solidaire pour changer ses pénibles conditions d'existence? Pourquoi « Ce peuple qui chante et qui souffre, qui peine et qui rit, et qui danse, [et] se résigne? » (Price-Mars, 1998 : 20).

Inclure les exclus

Les statistiques, les indicateurs que l'on peut recueillir sur Haïti nous introduisent sans aucune sensibilité dans le décor froidement misérable dans lequel évolue la majorité du peuple haïtien. Et tout d'abord, quelques données, désormais familières à l'*homo-statisticus*, nous fournissent les contours du drame. Le PIB par habitant est en moyenne de 440 \$ US l'an, l'espérance de vie de 54 ans, la proportion d'analphabètes de 60 % et l'on dénombre 71 décès à la naissance pour 1000 naissances, tandis qu'un enfant sur trois vit dans un état de malnutrition chronique. « Les études concordent : environ 2/3 de la population vit au dessous du seuil de pauvreté, et, pour la plupart très en dessous » (PNUD, 2000 : 23).

Les paysans haïtiens, corps souffrant de la nation depuis les origines, sont majoritaires puisqu'ils représentent 65 % de la population totale. Leur niveau de vie ou plutôt de survie est des plus dépouillé.

La ville n'est guère plus accueillante pour ce peuple de parias lorsque l'on sait que deux tiers de la population urbaine vit avec moins de 25 \$ US par mois. La faim y est courante, si bien qu'il arrive à plus de 80 pour cent d'une population des bidonvilles de jeûner une fois par mois, lorsque ce n'est pas de 3 à 7 jours (Grammont, 1998 : 17). La capitale Port-au-Prince, considérée comme le pays plein, tandis que les paysans, socle de la nation, exilés sur leur propre terre, ont toujours été exclus et s'identifient eux-mêmes comme « gens en dehors », a, par ces afflux impressionnants de déracinés d'une campagne hostile, évolué telle une pieuvre cancéreuse. Deuxième déracinement, deuxième rupture, après l'abjecte de la traite négrière, système esclavagiste qui transforma ces hommes et ces femmes en chose, en « bien meuble ». La description que nous livre un rapport de la Banque mondiale est terrifiant :

L'eau potable est contaminée par des micro-organismes infectieux et contribue à plus de la moitié des décès parmi les enfants. Les canaux de drainage charrient des excréments humains et d'autres déchets à l'air libre, où ils sont finalement déversés sans traitement dans le bassin versant, contaminant ainsi les sources d'eau potable. Dans la plupart des centres urbains des déchets solides s'accumulent dans les rues, les marchés publics et les canaux de drainage, donnant lieu à des foyers de culture pour la vermine et autres vecteurs de

maladie et contribuant à de sérieuses inondations au cours de la saison des pluies. Les logements sont dilapidés [*sic*], insalubres, surpeuplés. (Banque mondiale, 1996 : 16).

Et comme en un déchirant écho s'élève la voix du poète haïtien, meurtri par le spectacle de sa « ville poubelle » :

1999. Année terrible du deux-cent-cinquantième anniversaire de Port-au-Prince. Nostalgie fin-de-siècle. Inquiétude fin-de-millénaire. Une société implusive / explosive. Un entremêlement anarchique de bidonvilles dans une ville éclatée / angoissée / stressée. Un magma de malheurs innommables. Un spectacle déprimant à charge de désespoir et d'immondices nauséabondes sur fond de turbulences politiques, d'insécurité zinglindieuse, de dissolution galopante et de crise généralisée... Dégringolade et chute libre dans un gouffre infernal. Ville poubelle d'épouvante. Ville dépotoir immense. (Frankétienne, 1999 : 8-9).

« Mais où est l'État? Que fait l'État? » pourrait-on à juste titre s'interroger. Un rapport officiel sur Port-au-Prince nous dit :

La réponse qui s'impose fortement, à la lecture de ce dossier, est étonnante, déroutante et sans appels : l'inexistence de l'État en Haïti [...] Nous avons affaire, à en juger par les constats dressés dans les études du dossier, à un État fantomatique, particulier, peut-être parfois sans connaissance de l'état général du pays et sans volonté d'intervenir (Holy, 1999 : 11).

Mais les origines sont plus anciennes et profondes, comme le souligne Caroline E. Fick dans sa communication « De l'insurrection de Saint-Domingue à la formation de l'État haïtien » (Hurbon, 2000 : 55). L'État se fait contre la nation. La nation naissante, c'est-à-dire la paysannerie haïtienne, qui se dessinait, se définissait en opposition aux structures de l'État en formation. C'est dire que la culture politique perçue à travers le dicton populaire qui estime que « voler l'État, c'est pas voler » est bien ancrée dans les mentalités.

On peut, dans un contexte historico-social de continuité de la misère, comprendre que pour la grande majorité du peuple haïtien, l'État est étranger, voire hostile. Si l'on se réfère aux synonymes du mot État (« leta ») en créole, on en dénombre trois qui sont loin d'une perception positive, bienveillante, protectrice : « pèseptè » (percepteur), « pwepoze » (préposé) et « kolectè dgi » (collecteur de la direction générale des impôts). L'État haïtien est loin de représenter, deux siècles après l'indépendance, une référence de l'identité collective, l'esprit du peuple, ou plus prosaïquement un

consentement partagé. Par-delà ses atrocités, la traite transatlantique a profondément bloqué la difficile construction de la communauté nationale. En effet, les Noirs arrachés à leurs communautés africaines d'origine et donc à ce consentement naturel par la naissance, les conditions initiales et préalables d'un « vivre-ensemble » naturel étaient absentes en terre antillaise. Cette base naturelle a cruellement manqué lorsqu'il s'est agi de construire la nation. Plus tard, lors des premiers balbutiements de la création de la nation, la grande masse des esclaves, des nègres bossales, a été exclue du pacte originel de la formation de la nation. La tâche de l'État, qui a pour mission de faire la nation, n'était guère facilitée, et ce, d'autant plus qu'il a toujours été caractérisé par son extrême faiblesse.

Marginalisés, exclus, brisés par le joug de la nécessité d'une existence misérable, les pauvres côtoient une richesse insolente. Dans le fond des ravines souvent inondables, regorgeant d'immondices, vivent les laissés-pour-compte à portée de regard des villas de maîtres. Ce formidable écart entre une minorité de gens fortunés et la majorité de pauvres accroît le sentiment d'injustice de ces derniers. En 1976, l'ampleur des inégalités s'énonçait ainsi : « d'un côté 95,4 % de la population ne reçoit que 48,3 % du revenu national alors que de l'autre 5 % en accapare plus de la moitié. À l'intérieur de cette catégorie, 1 % de la population détient 43,7 % du revenu national » (Jacques Barros, cité par Anglade, 1997 : 77). Un quart de siècle plus tard, la situation est toujours la même!

Cette formidable exclusion économique empêche tout dialogue. En effet, ce gigantesque fossé place les démunis en situation d'extrême infériorité et les écarte de fait de tout pouvoir social tant la domination de la minorité est exclusive. La capacité de décision des pauvres en situation d'extrême pauvreté est mince :

Lorsque par exemple la puissance sociale des individus ou des groupes d'un même espace social est extrêmement inégale, lorsque les couches sociales très faibles et occupant par conséquent un rang très inférieur sans grande chance d'élévation dans l'échelle sociale sont liées à d'autres qui ont des chances incomparablement plus grandes d'accéder au pouvoir social et dont c'est le monopole, la marge de décision individuelle des représentants des catégories sociales les plus faibles est extrêmement restreinte (Elias, 1991 : 94).

« *Analphabète, pas bête* » ou *l'impératif éducatif*

« Analfabèt, pa bèt », ce slogan choc du président Aristide, démontre, malgré son ambiguïté, l'état d'instruction dans lequel la masse du peuple haïtien était réduite à l'aube du troisième millénaire. Ces formules populistes à l'emporte-pièce, qui, au fond, se satisfont de l'ignorance du peuple, sont récurrentes dans l'histoire haïtienne. En conséquence, la réalité du système éducatif haïtien telle qu'elle peut être retracée tout au long de ces deux siècles d'indépendance révèle le peu d'intérêt des dirigeants pour l'éducation du peuple. Quelques données serviront de repères historiques pour notre appréciation. Il faut cependant rappeler que l'héritage esclavagiste était lourd. Au temps de Saint-Domingue, l'instruction des esclaves était interdite. Seule une poignée d'affranchis, déjouant l'interdiction, pouvaient s'offrir des cours particuliers. L'idée même d'instruire l'esclave, considéré comme une bête de somme, un bien meuble, était tout simplement saugrenue :

Le gouvernement français, écrit M. Villaret, a reconnu que la nécessité d'étendre et de généraliser l'instruction – convenable sans doute à un peuple libre – est incompatible avec l'existence de nos colonies qui reposent sur l'esclavage et la distinction de couleur... Ce serait donc imprudence bien dangereuse de tolérer des écoles pour les nègres et les gens de couleur. (Cité par Fouchard, 1988 : 62).

Mais quelle part a été réservée à l'éducation durant ces deux siècles d'indépendance?

En 1904, un siècle après 1804, à peine 4,6 % des enfants fréquentaient l'école, ce qui représentait moins de 1,5 % de la population totale. À la même époque, en Jamaïque, île à quelques encablures d'Haïti, 15 % de la population est scolarisée, soit, en comparaison, un rapport de 1 à 10.

Constatation affligeante, qui m'oblige à pousser le cri d'alarme et à dire aux Haïtiens : il est honteux qu'à l'état indépendant, nous comprenons si mal nos obligations essentielles envers nous-mêmes. La situation prospère de l'enseignement à la Jamaïque est de nature à nous faire rougir, pour ne rien dire de pis. (Féquièrre, 1906 : 333).

L'occupation américaine (de 1915 à 1934) n'aura guère apporté de progrès, si bien qu'après 15 ans d'occupation, la commission présidée par l'Américain Forbes pouvait faire ce triste constat :

L'ignorance tient les masses paysannes politiquement muettes, sauf dans le cas d'émeutes ou de bandes de brigands qui autrefois infestaient le pays et souvent fournissaient les forces de révolution. Ces bandes de brigands ont été détruites et ont disparu sous l'administration américaine, mais les forces sociales qui les créèrent existent encore : pauvreté, ignorance, manque de tradition ou de désir d'un gouvernement libre et ordonné. (Brutus, 1948 : 445).

Durant l'année 1942-1943, les chiffres de fréquentation scolaire, malgré une légère amélioration quantitative, restent désespérément faibles : le taux de fréquentation est de 9,23 % et touche 2,77 % de la population.

À la fin de la **dictature de François Duvalier**, en 1971, le taux de scolarisation primaire atteignait péniblement les 25 %.

La réforme Bernard, par l'introduction du créole comme langue d'enseignement, et les dispositions linguistiques de la constitution de 1987 (reconnaissance du créole comme langue officielle avec le français) créeront les conditions d'un accès plus large à l'enseignement fondamental. Il faudra attendre 1993 pour voir la création de la Commission Nationale Éducation 2004, qui s'attellera à l'élaboration du plan national d'éducation, « né du constat de la faillite du système éducatif haïtien et de l'impérieuse nécessité de faire des propositions en vue de corriger cette situation » (Ministère de l'Éducation nationale, 1994 : 12).

Ainsi, on assistera à une forte augmentation des effectifs, même si Haïti est loin d'atteindre la scolarisation universelle et que plusieurs milliers d'enfants en âge scolaire sont encore exclus du système en ce début du troisième millénaire, comme le révèle l'évolution des taux nets de scolarisation : 64,6 % en 1996-1997 contre 38 % en 1980-1981. Au total, deux siècles après l'indépendance, malgré une massification de l'enseignement, le paysage scolaire haïtien reste sombre, comme l'atteste la synthèse des éléments sur l'état de l'éducation au niveau fondamental :

- Moins de la moitié des enfants de 6 ans accèdent à l'école primaire;
- L'espérance de vie scolaire est réduite : un enfant entrant à l'école fondamentale de base peut espérer y rester durant 3,9 années;

- Il faut près de 14 années en moyenne pour achever les deux premiers cycles de l'école fondamentale (ancien primaire);
- On assiste à des déperditions considérables : si nous raisonnons sur une cohorte de 1000 élèves entrants en 1^{re} année, nous constatons que 355 accèdent au 3^e cycle de l'enseignement fondamental et que près de 500 élèves abandonnent avant la 5^e année;
- Une majorité de maîtres ne sont pas qualifiés.

L'éducation, parce qu'elle forme l'être-ensemble aux différents espaces de dialogue – la famille, la famille élargie, le lignage, la communauté immédiate (milieu socioculturel et naturel), l'activité productive, la relation citoyenne – prépare les hommes et les femmes à agir en leur donnant la capacité d'intervenir dans les différents cercles de solidarité où se discutent et se négocient les termes du contrat social. En effet, « un citoyen, au sens plein, ne peut être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature » disait déjà Aristote (1994 : 62).

Or, de longues périodes de dictature ont entraîné le système éducatif à la dérive : l'État, traditionnellement faible, a souvent démissionné face à sa mission de service public, laissant au secteur privé le soin de satisfaire une demande sociale éducative croissante. Mais, comme l'indiquait Durkheim, « l'éducation répond avant tout à des nécessités sociales » (Durkheim, 1990 : 241). Quelles étaient-elles pour les chefs militaires, les gros habitants et les grands commerçants?

Ils reproduirent l'attachement à la glèbe des paysans pour y extorquer la rente agricole. Il s'agissait pour les couches dominantes de réduire l'immense majorité de la population à des conditions minimales de survie. Dans cette logique, comme l'avait bien vu Rousseau, « pour satisfaire les nécessités vitales, la sensation, l'expérience, l'instinct pouvaient suffire comme ils suffisaient à l'animal ». C'est la même logique qui perdure jusqu'à nos jours, et le chantre de la théologie de la libération enfilant le cordon de président de la République d'Haïti aimait à répéter : « Analphabète, pas bête ».

Le grand défi à relever de manière urgente reste, sans conteste, celui du manque crucial de ressources humaines qualifiées d'indispensables à son redressement.

Manque structurel aggravé par la véritable saignée en ressources humaines qualifiées qu'a subie Haïti durant les longues périodes de la dictature duvaliérienne, mais aussi de l'exil de cadres sous la période du coup d'État de 1991 et de la domination du parti Lavalas. C'est dire que le pays ne pourra pas combler par sa seule dynamique interne la perte d'une grande partie de son intelligentsia qui fait cruellement défaut pour appuyer de manière durable le développement culturel, économique et social. Haïti a de fait mis à disposition d'autres pays une grande partie de ses compétences. L'instabilité politique et sociale que le pays a connu au cours de ces dix dernières années est venue aggraver cette situation, empêchant ainsi la mise à contribution de tous ses cadres retenus à l'extérieur. Une forte mobilisation nationale et internationale constitue un des défis les plus indispensables au relèvement durable de la nation haïtienne, qui passe par l'intégration des exclus dans sa construction.

De la force à l'autorité

Sortir de la persécution pour asseoir la responsabilité

Ancrée historiquement, par l'esclavage, dans un état de non-droit, la formation sociale haïtienne, comme nous l'avons vu, au cours de sa période fondatrice jusqu'à nos jours, a perpétué cette situation à quelques variantes près. Une fois le pouvoir conquis par la force ou une élection, fût-elle démocratique, le propriétaire du Palais national se plaçait, avec la complicité des classes dominantes et la résignation du peuple, hors la loi.

Mais une rupture d'avec ces pratiques était attendue avec l'adoption de la constitution de 1987. Haïtiens et Haïtiennes se rendirent librement et en masse dans les bureaux de vote, du jamais vu dans l'histoire du pays. La grande majorité des électeurs, la plupart analphabètes, allait pour la première fois aux urnes. Étaient-ils conscients de se mobiliser pour une loi-mère impliquant un réel changement fondé sur la justice et la liberté? N'y allaient-ils pas, comme les y incitaient les partis démocratiques, uniquement pour l'éviction légale et définitive des duvaliéristes (dispositions de l'article 291) du paysage politique haïtien? De la même manière que le prêtre salésien de Saint-Jean-Bosco expliquait dans ses prêches que le départ de Satan (Jean-Claude Duvalier), à lui seul, ouvrait la

voie à une société plus juste et plus équitable, l'éviction par la voie constitutionnelle devait régler des siècles d'injustice et de discrimination. Les conflits électoraux succédant au coup d'État sanglant de septembre 1991, les fraudes, les actes de violence orchestrés par ces nouveaux exorcistes reproduiront les anciens schémas de domination. Pour Acéphie Venise Dubique, reprenant l'idée de Przeworski, « la structure des conflits est telle qu'aucun type d'institutions démocratiques ne peut durer, et les forces politiques finissent par se battre pour l'instauration d'une nouvelle dictature. » (Dubique, 1991 : 13). Le vieux couple violence/impunité imprègne jusqu'à saturation la psychologie des masses haïtiennes. C'est dans cette direction qu'il faudrait chercher les freins à la construction d'une société de droit. Dès lors, ne convient-il pas de s'orienter plus avant dans une voie qui consisterait à dénouer les fils de la structure idéologique de la société haïtienne? En effet, comment expliquer l'incapacité récurrente des luttes populaires à transformer durablement un cadre de misère et de grande désolation? Beaucoup d'Haïtiens pensent qu'une sorte de malédiction s'est abattue et continue de s'abattre sur le pays tant les malheurs sont permanents. Dans ce pays de forte religiosité, une impression gênante se dégage : le peuple haïtien serait un grand pécheur, il serait toujours en attente de rédemption. Rendez-vous manqués, état de péché appelant expiation, espérance d'un sauveur pour exorciser le mal, ce fatalisme ou ce déterminisme historique sont présents dans l'œuvre de Frankétienne :

Jusqu'où s'arrêtera la route expiatoire creusée en nous dans la douleur des examens de conscience? (1979 : 9).

Et la pire souffrance pour toute une génération, un insupportable sentiment de culpabilité. Une ambiance de maléfices et de corruption. Une impression de madichonnerie sous le sceau de la fatalité historique (*ibid.*).

Tout à l'écoute du cri douloureux du poète, suivons la voie que nous ouvre Willhem Reich :

La situation sociale n'est bien que la condition extérieure, encore que celle qui soit décisive en premier lieu, celle qui détermine le processus idéologique dans l'individu de masse. Il s'agit d'explorer les forces motrices grâce auxquelles tel ou tel contenu du monde politique parvient à s'assurer la domination exclusive de la vie affective. Une première chose est certaine : ce n'est pas la faim; elle n'est pas en tout cas le facteur décisif, sans quoi la révolution aurait déjà eu lieu depuis longtemps. (Reich, 1970 : 52).

Cela nous amène à nous pencher sur les traits fondamentaux qui vont modeler la vie affective, en général, de l'être haïtien. Deux pistes sont proposées :

- la première, centrale par son impact sur la petite enfance, s'intéresse à la permanence de la figure du maître, ou de son imago, qui a pour effet l'évacuation de celle du père et l'omniprésence de celle de la mère;
- la seconde, renforçant la première, est à rechercher du côté du religieux catholique et du vaudou, puisque « les phénomènes religieux doivent bien entendu être mis au compte de la psychologie de masse. » (Freud, 2003 : 158).

Selon la thèse de Fritz Gracchus, « les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines tournent autour de cette question : si le maître esclavagiste n'est plus, son imago par contre est bien présente » (cité par André, 1987 : 239). Jacques André aura le mieux développé l'empreinte durable de cette présence et de ses conséquences sur la psychologie afro-américaine. C'est donc à lui que nous emprunterons l'essentiel de cette démarche.

La dévalorisation du père, consécutive à la place prise par le maître, pose, nous le savons, la question du statut de la loi. Le maître, hors la loi, figure menaçante, symbole de violence et de confusion, s'oppose à celle du père garant de l'ordre, du « maintien des écarts » (différence des sexes, différences des générations). « La parole du père est une parole selon la loi... La parole du maître n'est l'écho que d'elle-même. Parole sans retour, sans échange, moins un inter-dit que le verbe tout entier, et dont la visée n'est plus la mise au pas de la sexualité mais le triomphe de/sur la mort. » (*ibid.* : 269). Les chefs tyranniques de l'histoire haïtienne, rejetant avec brutalité toutes vellétés de contradiction, fût-elle anodine, participent de ce soliloque assourdissant producteur, alentour, d'un silence terrifiant. Dans la famille haïtienne s'impose la position axiale du pôle maternel (grand-mère, mère, fille); l'expression qualifiant la femme de « Poto-mitan » (poteau central du Houmfort) est, à cet égard, révélatrice. C'est bien la mère ou la représentante du pôle maternel qui veille à l'alimentation, aux soins et à l'éducation des enfants, assurant souvent seule la charge financière. Comment le père, dans ces conditions, peut-il tisser le lien social, ce dialogue susceptible de créer un nouveau « vivre-ensemble »?

La trame persécutive qui tisse le réseau de voisinage dans les sociétés antillaises se déploie de façon indéfinie, jamais circonscrite. Parole diffuse – rumeur plutôt – dépourvue de centre, elle est susceptible d'une inflation que rien ne peut assurément cerner. Peut-être la société haïtienne présente-t-elle l'excès insupportable d'une telle dérive : société de méfiance généralisée (tout voisin peut cacher un tonton-macoute) où génère la tyrannie en son éternité. (*Ibid.* : 212).

Le dialogue se décline donc sur deux plans. Le plan vertical met en jeu la propension à réfléchir dans la solitude, la quiétude de l'introspection. C'est-à-dire dialogue transcendantal, dialogue intérieur : voix de Dieu pour les uns, voix de la conscience pour le profane; habitude de penser, de réfléchir au sens de ses actes. Le plan horizontal se réfère au dialogue avec les autres au sein d'une communauté particulière, une société qui a ses règles et qui permet à l'homme d'agir solidairement. « C'est la possibilité d'action qui fait de l'homme un être politique, elle lui permet d'entrer en contact avec ses semblables, d'agir de concert, de poursuivre des buts et de former des entreprises » (Arendt, 1988 : 172).

Sur les deux axes dialogaux ainsi précisés, le premier concerne « l'homme vertueux » et le second « le bon citoyen », l'un ne recouvrant pas l'autre. C'est bien à l'intersection de ces deux axes que doit se situer le sens à donner à tout projet. C'est d'une certaine manière en ce sens que les pionniers de l'UNESCO ont d'emblée situé la démarche de l'Organisation, et ce, dès les deux premières phrases du préambule de l'Acte constitutif que nous paraphaserons pour coller à notre propos : c'est dans l'esprit des hommes que naissent les injustices, c'est dans l'esprit des hommes qu'il faut dresser les principes du droit et des lois et dans les sociétés qu'il faut inscrire durablement les règles juridiques et les faire respecter.

L'autorité de la loi

Chaque peuple, chaque société secrète sa propre mythologie politique à travers l'héroïsation de grands hommes, la production de modèles exemplaires : l'homme providentiel, le guide, le sauveur, le chef (Girardet, 1986 : 70).

Raoul Girardet fixe deux bornes dans la galerie des modèles : le héros de la normalité et le héros d'exception. Il semble qu'en Haïti, les modèles retenus soient hors « normalité ». Comme l'écrivait E. Brutus, « avant d'être un homme, l'Haïtien fut un héros. L'héroïsme

est un feu qui dévore l'âme où il domicile. À un âge épique, doit succéder une ère raisonnable, sinon le héros oisif s'épuise dans le parasitisme, la jérémiade, la révolte » (Brutus, 1948 : 285). Bien plus qu'un processus d'héroïsation, on assiste à un phénomène de transmutation du réel, d'une divination des grands hommes tels Jean-Jacques Dessalines et François Duvalier qui sont entrés dans le panthéon Vodou.

Toussaint Louverture, le Précurseur comme le nomme Aimé Césaire, bien que respecté, ne frappe pas l'imaginaire haïtien comme Dessalines, père de l'indépendance. Toussaint se rapprocherait de Cincinnatus au style emprunt de « gravitas » : fermeté dans l'épreuve, expérience, prudence, sang-froid, mesure.. C'était un homme d'une grande sobriété, « il bornait sa nourriture à une galette et à un verre d'eau par 24 heures. Il ne dormait que deux heures. » (Schoelcher, 1982 : 366). Calculateur, rusé, il excellait dans le maniement des alliances tactiques. De foi catholique – son langage était toujours plein du nom de Dieu –, il avait le souci de l'ordre, de la famille, fustigeait le concubinage et encourageait le mariage. La constitution de 1801 révèle les principaux traits de caractère de Toussaint Louverture. À cela s'ajoutait la conviction qu'il était l'homme providentiel qu'avait annoncé l'abbé Raynal.

Si Toussaint était un stratège réfléchi, tenace, aux valeurs conservatrices, Dessalines, en revanche, était une force. Modèle des grands guerriers conquérants et pressés, il se rapprocherait, à l'exception de son âge, du modèle d'Alexandre qui traverse l'Histoire en un éclair fulgurant. Il avait un tempérament fougueux, violent, rebelle. C'était un vengeur, un justicier. Esclave cultivateur, il avait, contrairement à Toussaint qui connut un sort plus doux dans l'habitation Breda, le corps couvert de cicatrices, marques indélébiles des coups de fouets qu'il reçut à maintes reprises. Il subit les violences de l'esclavage dans sa chair et pas seulement dans son âme. C'est la rage qu'exprimait Dessalines lorsqu'il disait : « Tant que ces marques paraîtront sur ma chair, je ferai une guerre d'extermination à tous les Blancs. » (*Ibid.* : 407). Les qualificatifs donnés à Dessalines révèlent cette force indomptable : courageux, audacieux, téméraire, féroce. Contrairement à l'attitude frugale de Toussaint, Dessalines était un « bambocheur ». Après une victoire, il ne songeait qu'à s'amuser et à danser. Plus proche de la masse des nègres cultivateurs, il ne voulait rien emprunter aux Blancs et, lorsqu'il se réfère à Dieu, il

est aussi question des esprits du vaudou. Dans sa proclamation annonçant à la nation l'extermination générale des Français, sa mission de justicier des dieux, il s'exprima en ces termes : « J'ai levé mon bras trop longtemps retenu sur leurs têtes de coupables. À ce signal qu'un Dieu juste a provoqué, nos mains saintement armées ont porté la hache sur l'arbre antique de l'esclavage et des préjugés. » (Madiou, 1999 : 179).

Mais, par-delà les fondateurs et les leaders, la question centrale qui mine la société haïtienne est, nous semble-t-il en dernière analyse, celle du fondement de l'autorité. Jusqu'ici, c'est la force qui a dominé, excluant ainsi toute construction d'une autorité qui, par définition, doit être acceptée, reconnue. En effet,

l'acte autoritaire se distingue de tous les autres par le fait qu'il ne rencontre pas d'opposition de la part de celui ou ceux sur qui il est dirigé. Ce qui présuppose, d'une part la possibilité d'opposition et, de l'autre, le renoncement conscient et volontaire à la réalisation de cette possibilité. (Kojève, 2004 : 57).

Or l'autorité du maître ne s'exprime que sur une masse rendue amorphe; toute velléité de réaction de sa part est réduite par la force brutale.

Kojève, dans son essai intitulé « La notion de l'autorité », propose quatre types purs ou élémentaires d'autorité : celle du père sur l'enfant, du maître sur l'esclave, du chef sur la bande et celle du juge. Dans la réalité, il est rare de rencontrer un type pur; il est généralement combiné avec d'autres, mais il présente une dominante. S'agissant d'Haïti, nous avons vu ce qu'il en était de l'autorité du père et de ses effets sur la psychologie collective. Celle du juge, d'arbitre ou de médiateur, basée sur l'équité et la justice, la société haïtienne, après deux siècles d'indépendance, est toujours à sa recherche. Il convient, dès lors, de les préciser en suivant les variantes définies par Kojève pour déterminer de quelle manière elles traversent l'ensemble de l'espace politique et social.

L'autorité du maître sur l'esclave comporte plusieurs variantes : celle du noble sur le vilain, du militaire sur le civil, de l'homme sur la femme et celle du vainqueur sur le vaincu. Parmi les déclinaisons de l'autorité du chef, citons : l'autorité du supérieur, celle du maître sur l'élève, l'autorité du savant, du technicien et enfin, l'autorité du devin ou du prophète.

Comment ces différentes formes s'expriment-elles dans le contexte haïtien? Reprenons tour à tour les différentes variantes de la figure centrale du maître.

L'autorité du noble sur le vilain

Les manifestations de cette relation d'autorité se rencontrent à plusieurs niveaux, notamment :

- Le citadin, l'habitant du bord de mer, par rapport au paysan « gros soulier », mal dégrossi;
- Le mulâtre ou tout simplement le moins coloré vis-à-vis du plus noir « Nwè »;
- Le « gros habitant », le « don » face au petit paysan parcellaire ou sans terre.

L'autorité du militaire sur le civil

Le pouvoir militaire aura, pendant plus d'un siècle et demi, dominé l'espace politique haïtien.

L'autorité de l'homme sur la femme

Elle s'appuie, à l'image des sociétés méditerranéennes, sur la virilité sexuelle de l'homme laquelle, dans le cas des sociétés caribéennes, se mesure, principalement, au nombre de conquêtes, traduisant ainsi « la difficulté pour l'homme noir, l'impossibilité d'occuper de façon assurée la position paternelle. » (André, 1987 : 77).

L'autorité du vainqueur sur le vaincu

Cette manifestation d'autorité traverse toute l'histoire d'Haïti faite de l'exclusion systématique des perdants et de leur mise au pas. Proche de nous, la constitution de 1987, ouvrant une nouvelle période démocratique après le départ de Jean-Claude Duvalier, devait, dans son article 291, exclure les criminels de la dictature duvaliériste de toute fonction publique. Cette légitime disposition constitutionnelle allait, à travers le slogan « macoutes pa ladan », occasionner

l'épuration, sans discernement, d'un bon nombre de fonctionnaires sous Aristide.

L'autorité du chef

À cet égard, la variante du prophète doit, avec la figure du maître, retenir toute notre attention tant elle fut répandue dans l'histoire d'Haïti, avec deux personnages centraux qui en furent les figures emblématiques pour le malheur du peuple haïtien : François Duvalier et Jean-Bertrand Aristide. Tout comme Duvalier, Aristide développera une mécanique de mort et de désolation, plus sournoise peut-être, en y mettant davantage de formes, car les temps de la guerre froide étant passés, le communisme au « couteau entre les dents » n'effraie plus le protecteur américain.

C'est bien sur deux figures autoritaires principales que s'appuieront la plupart des dirigeants haïtiens, celle du maître et celle du prophète ou du devin. Mais il s'agit là de fausses autorités dans la mesure où, sans consentement durable des populations, elles ne peuvent s'exprimer que par l'usage constant de la force.

Commençons par François Duvalier, maître/prophète inspiré par les forces du vaudou. Bien avant son entrée dans l'arène politique, collaborateur de la *Revue des griots*, il prône un « humanisme totalitaire » à côté de « l'humanisme communiste, l'humanisme hitlérien, l'humanisme scientifique, l'humanisme catholique » (Duvalier, 1939 : 123). Dans cet amalgame délirant, la figure du maître absolu pointait déjà, avant-goût en quelque sorte de la posture qu'il prendra une fois aux commandes de l'État. Avant même sa prestation de serment, le ton sera donné. La loi martiale est proclamée en septembre 1957 et, dans la foulée, est annoncé par décret le sens qui sera donné à la justice : « Le gouvernement décrète **la mise hors la loi**; une mesure extrême selon laquelle les individus déclarés tels par arrêté de l'exécutif pourront être appréhendés ou abattus par n'importe quel citoyen, civil et militaire, à n'importe quel moment et à quelque point du territoire qu'il les aura trouvés. » (Moïse, 1990 : 366). La chasse à l'homme était ouverte. Le nouveau maître a droit de vie et de mort sur ses sujets. C'est ce qu'il précisera à l'occasion de ses prises de parole publiques : maître absolu, il se situe hors la loi!

Un an après sa prise de pouvoir, il dira :

J'ai conquis le pays. J'ai conquis le pouvoir. Je suis la Nouvelle Haïti. Vouloir me détruire, c'est vouloir détruire Haïti elle-même. C'est par moi qu'ELLE respire, et c'est par ELLE que j'existe. Aucune force au monde ne peut m'empêcher de remplir ma mission historique, celle de défense farouche des révolutions de 1946 et 1956, car c'est Dieu et le destin qui m'ont choisi. (Moïse, 1990 : 388).

Seigneur et maître, c'est ainsi qu'il se définit après le référendum de 1964 le proclamant président à vie avec droit de désigner son successeur : « Il n'y aura plus d'élection sur la terre d'Haïti pour désigner un nouveau chef d'État [...] Je serai seigneur et maître [...] J'ai toujours parlé avec l'énergie farouche qui me caractérise, avec toute la sauvagerie qui est mienne. » (*Ibid.* : 410).

La figure du maître est renforcée par celle du prophète, investi d'une mission sacrée qu'il détient des divinités du vaudou et que les hommes ne peuvent lui contester puisqu'il répète : « ils ne peuvent m'avoir, je suis un être immatériel » ou encore : « seuls les dieux peuvent me reprendre le pouvoir » (Diederich et Burt, 1986 : 272). « D'avoir fait d'un sorcier (Zacharie Delva) son représentant personnel confère à Duvalier l'auréole d'un commandant en chef des légions vaudou. » (*Ibid.* : 343).

Comme tous les chefs totalitaires, les masses et lui ne feront qu'un, selon le schéma circulaire que reprendra Aristide : *vox populi, vox Dei, vox Pap Doc.* « Je suis le drapeau haïtien, un et indivisible [...] Je n'ai d'ennemis que ceux de la Nation [...] Je suis le seul soleil qui éclaire toute la terre d'Haïti.. Haïti ne respire que par moi. C'est par elle que j'existe » (*Ibid.* : 277). Hannah Arendt a souligné cette interdépendance entre le chef totalitaire et les masses en mentionnant à titre d'exemple l'adresse d'Hitler aux Sections d'Assauts (SA) : « Tout ce que vous êtes, vous l'êtes à travers moi; tout ce que je suis; je le suis seulement à travers vous » (Arendt, 2002 : 636).

Ces caractères, maître hors la loi, prophète inspiré par les dieux ou Dieu, peuple réduit au silence en vertu de la consubstantialité entre le tyran et les masses, se retrouvent chez Aristide. Mais avec lui, les Écritures seront abondamment sollicitées et le Christ sera mis en avant et de nouveau mis en croix. En effet, toute analyse sur la situation des Haïtiens est mise en parallèle avec le message évangélique et la référence constante à Jésus.

Aristide se situe hors la loi en se livrant à une réinterprétation du christianisme comme religion de sortie de la loi, en rupture avec l'Ancien Testament. Dans sa thèse en théologie, « névrose vétéro-testamentaire », moins liée, du moins dans sa partie conceptuelle, aux contingences du discours électoral, forcément démagogique, le rejet de la Loi, des lois demeure l'argument central de son propos. Les développements qui suivront viseront à démontrer ensuite que le Dieu de la Torah (Pentateuque), Père du Dieu vivant, est un tyran par ses commandements et sa Loi.

Le prêtre Aristide a une interprétation partielle, voire délibérément partielle, des premières Écritures. S'agissant justement de la responsabilité, il omet de citer une parole centrale du Deutéronome, celle qui fait la liberté de choix de l'homme : « Voici, j'ai placé aujourd'hui devant toi la vie et la mort – choisis la vie » (Dt. 30, 19). Comme le dit Néher, devant cette alternative, « la Torah attend une réponse : elle fait un pari sur le pouvoir de l'homme sur sa responsabilité. » (Néher, 1996 : 64). *Exit* le Législateur, il n'accepte que le Dieu libérateur. Convaincu que toute loi ne peut être que liberticide et productrice d'irresponsabilité, Aristide campera, dès son élection, le personnage du prophète-libérateur en s'inscrivant sur la voie salvatrice du Christ sauveur : « Ainsi le peuple a trouvé un candidat pour provoquer avec lui l'irruption, la manifestation de ce visage divin reflétant la réalité humaine. » (Aristide, 1992 : 21). Dans le sillage de Jésus et des textes évangéliques, le corps d'Aristide est le corps du peuple haïtien tout entier. Interdépendance entre le dictateur et le peuple déjà notée chez François Duvalier : « Choix d'un homme, choix de son peuple, choix de son homme. Peuple de Dieu, homme de Dieu, ensemble ils n'ont fait qu'obéir à leur Dieu, en lui rendant ce qui lui était dû. » (*ibid.* : 25). Comme un miroir, le candidat a permis au peuple de se regarder. « Dieu de communion, communion de profondeur, profondeur théologique et politique. Un peuple. Un homme. Un choix. » (*ibid.* : 35). *Vox populi, vox Dei, vox Titide*, le schéma est toujours le même. Dès lors que son chef se pose en nouveau Dieu vivant, le peuple est muet, il n'a plus qu'à obéir, comme lui Aristide obéit à Dieu; il ne peut y avoir de dialogue, soliloque divin incarné par le prêtre apostat.

Seul l'amour, figure du vide en politique, servira de programme au nouveau président, un amour abstrait évacuant l'inter-relation entre les hommes qui s'expriment dans le réel. Dans son discours

d'investiture, on relèvera à 44 reprises le mot *amour* ou le verbe *aimer*. Nous ne résistons pas à citer un long passage imagé de ce discours, traduit du créole, et destiné aux masses haïtiennes :

Je sais que vous êtes fous de moi, fous de notre Haïti chérie; tout cela, c'est de l'amour l'un pour l'autre, c'est cet amour de l'un pour l'autre, c'est cet amour qui nous a conduits ici pour nous conduire à Haïti que nous voulons construire. L'amour et la démocratie, c'est « passe me prendre, je viens te chercher »; l'amour et la justice, c'est la bague et le doigt; l'amour et le respect, c'est le poisson mêlé au court-bouillon; l'amour et la dignité, ce sont les deux faces d'une même médaille; l'amour et le *tèt ensanm*, c'est du pareil au même. En voilà un parfum qui sent bon le parfum de l'amour. (Aristide, 1992 : 99).

Jésus, dieu d'amour, Aristide prophète d'amour va s'affranchir de toute loi imitant, selon sa lecture, le Christ qui se serait affranchi des lois mosaïques, lois particulières à un peuple particulier.

Moïse, homme, était à la fois prophète et législateur, et c'est bien cette seconde qualité qui permet l'édification de la liberté, comme le souligne Armand Abécassis : « Prophète seulement, il aurait libéré les Hébreux de leurs souffrances et de leur joug. Législateur en même temps que prophète, il libère de l'injustice pour introduire à la responsabilité et à la justice. » (Abécassis, 1987 : 134). Aristide comme avant lui Duvalier n'ont été ni l'un ni l'autre : le dénuement du peuple est total et l'impunité reste généralisée.

Mise sur les fonds baptismaux par le cataclysme esclavagiste, aux effets dévastateurs non encore expurgés, la société haïtienne, une fois débarrassée du carcan liberticide, subira tout au long de son histoire indépendante une succession de traumatismes qui rendront difficile la construction d'une liberté arrachée par tant de sacrifices. À l'ostracisme des grandes puissances qui ne pardonnaient pas l'émancipation du Petit Poucet nègre s'ajouteront des régimes tyranniques basés sur l'exclusion du peuple que l'on maintenait dans un état de profond dénuement et de désespérance. Il devenait ainsi la proie facile à toutes les formes d'enchantement et de manipulation. Exclue à l'intérieur, ce peuple connaîtra les traumatismes de l'occupation étrangère et l'exil. Rien ne lui aura été épargné.

Bernard Hadjadj est actuellement représentant régional de l'UNESCO pour le Cameroun, le Tchad et la République centrafricaine, avec résidence à Yaoundé. Universitaire et spécialiste en sciences sociales, il connaît bien Haïti pour y avoir passé de nombreuses années, d'abord comme chef de mission de coopération et ensuite comme représentant de l'UNESCO. Auteur des *Parias de la mondialisation* (Présence africaine, 1998), il prépare en ce moment un ouvrage sur ce pays, dans lequel il évoque aussi bien le difficile accès à la liberté que la faiblesse de l'organisation politique.

Références

- ABÉCASSIS, Armand (1987). *La pensée juive, tome I : Du désert au désir*, Poche, essais.
- ANDRÉ, Jacques (1987). *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, Paris, PUF.
- ANGLADE, Mireille Neptune (1997). *L'autre moitié du développement, à propos du travail des femmes*, Port-au-Prince, Éditions Les Alizés.
- ARENDT, Hannah (2002). *Les origines du totalitarisme : Eichman à Jérusalem*, Paris, Quarto-Gallimard.
- (1995). *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil.
- (1988). *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora.
- ARISTIDE, Jean-Bertrand (1992). *Théologie et politique*, Québec, CIDIHCA.
- Aristote (1994). *Les politiques*, traduction de P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion.
- BANQUE MONDIALE (1996). *Rapport sur les conditions de vie dans l'agglomération de Port-au-Prince*, document ronéoté.
- BRUTUS, E. (1948). *Instruction publique en Haïti 1492-1945*, Port-au-Prince, imprimerie de l'État.
- CASTORIADIS, Cornélius. (1999). *Carrefours du labyrinthe, VI : Figures de l'impensable*, Paris, Seuil.
- (1996). *Carrefours du labyrinthe, IV : la montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil.
- COLLECTIF (1994). *Actes du séminaire d'élaboration de la stratégie du plan national d'éducation, 29-30 avril*, Port-au-Prince, ministère de l'Éducation nationale.
- DIEDERICH, Bernard et AL BURT (1986). *Papa Doc et les tontons macoutes*, Port-au-Prince, Éd. Deschamps.
- DUBIQUE, Acéphie Venise (1991). *Les élections dans la transition démocratique en Haïti*, Centre de recherches sur les pouvoirs locaux dans la Caraïbe (CRPLC).
- DURKHEIM, Émile (1990). *Leçons de sociologie*, Paris, Quadrige/PUF.
- DUVALIER, François (1968). *Œuvres essentielles, tome 1, Éléments d'une doctrine*, Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti, coll. « Œuvres essentielles ».
- (1939). *Revue des griots*, Port-au-Prince, Imprimerie nationale.
- ELIAS, Norbert (1991). *La société des individus*, Paris, Pocket-Fayard.

- FÉQUIÈRE, Fleury (1906). *L'éducation haïtienne*, Port-au-Prince, Imprimerie l'Abeille.
- FOUCHARD, Jean (1988). *Les marrons du syllabaire*, Port-au-Prince, Henri Deschamps.
- Frankétienne (1999). *Rapjazz, Journal d'un paria*, Port-au-Prince, Spirale.
- (1979). *Les affres d'un défi*, Port-au-Prince, Fardin.
- FREUD, Sigmund (2003). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Folio, coll. « Essais ».
- GIRARDET, Raoul (1986). *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, coll. « Point/histoire ».
- GRAMMONT, Vincent (1998). *Rapport d'enquête sur la zone marginalisée de la ravine pintade*, Port-au-Prince, France Libertés, décembre.
- HOLY, Gérard (dir.) (1999). *Les problèmes environnementaux de la région métropolitaine*, Port-au-Prince, Imprimerie nationale.
- HURBON, Laënnec (dir.) (2000). *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Karthala.
- KOJÈVE, A. (2004). *La notion d'autorité*, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».
- MADIOU, T. (1999). *Histoire d'Haïti, tome III*, Port-au-Prince, Éditions Deschamps.
- MOISE Claude (1990). *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti, tome II : de l'occupation étrangère à la dictature macoute*, Québec, Éditions du CIDIHCA.
- NÉHER A. (1996). *L'identité juive*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- PNUD : Bilan Commun de Pays – Système des Nations Unies / République d'Haïti, octobre 2000.
- PRICE-MARS, Jean (1998). *Ainsi parla l'oncle*, Port-au-Prince, Éditions Deschamps.
- REICH, Willhem (1970). *Psychologie de masse et fascisme*, Éditions la pensée molle.
- SCHOELCHER, V. (1982). *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, Karthala.

André NTONFO

Université de Yaoundé I

Haïti et l'Afrique noire : de la primauté à la marginalité, du modèle au contre-modèle

Résumé : Haïti, première république noire au monde, a commémoré en 2004 le bicentenaire de son indépendance. Le présent article s'interroge sur la manière dont cette expérience unique a été reçue et vécue par le monde en général et par l'Afrique indépendante en particulier, ainsi que sur la place qu'Haïti tient dans leur imaginaire. Il jette également un éclairage sur son rôle de lieu idéologique de structuration et d'espace réel d'expérimentation des stratégies postcoloniales appliquées aux États africains indépendants. Il s'agira de montrer comment, de sa position de pionnière ou de phare pour ces États, Haïti en est venu à être ignoré, perverti et en définitive transformé en un contre-modèle aujourd'hui relégué dans la poubelle de l'humanité. Il s'agira aussi de dire, au regard de la similitude des situations que vivent aujourd'hui l'une et les autres, si Haïti ne peut pas servir de miroir de l'avenir pour les États africains.

Destin commun, États africains, imaginaire, indépendance, instabilité politique, miroir, modèle/contre-modèle, révolution, stratégie, subversion

Introduction

Haïti a célébré en 2004, on le sait, le bicentenaire de son indépendance. En effet, la république haïtienne a été la première nation nègre à secouer le joug de l'esclavage et à conquérir sa liberté dans la Caraïbe, voire dans toutes les Amériques, tout au début du dix-neuvième siècle, plus précisément en 1804. Quant aux pays africains subsahariens, la plupart d'entre eux ne se sont libérés de la colonisation européenne que dans les années 1960, c'est-à-dire depuis une quarantaine d'années seulement. Mais curieusement, l'image que l'une et les autres ont donné à voir au monde durant les dernières décennies et que les médias ont répercutée à profusion, aura été pratiquement la même, en termes d'extraversion ou d'aliénation culturelle, d'instabilité et de violence politiques, de dictature subséquente, de coups d'État répétitifs, de conflits ethniques ou de couleur, de guerres civiles, de misère, d'exil massif et, en fin de compte, de dégradation humaine terrible, laquelle aura nourri toutes sortes de littérature. La question qui surgit spontanément à

Présence Francophone, n° 64, 2005

l'esprit est de savoir comment Haïti et les pays africains, que séparent et l'histoire et la géographie, peuvent vivre aujourd'hui la même expérience sociopolitique, culturelle, économique, humaine, bref le même destin. En d'autres termes, comment les presque deux cents ans d'indépendance d'Haïti sont déjà contenus dans la quarantaine d'années de l'expérience africaine de l'indépendance?

La présente étude vise précisément à révéler, à la lumière des travaux d'historiens, d'essayistes et d'écrivains, mais aussi à la lumière d'une expérience sur le terrain, les fondements et le mode de fonctionnement d'une telle situation de similitude. Mon hypothèse de base est que l'indépendance d'Haïti, en tant que conséquence d'une révolution radicale et totale ayant permis de jeter dehors les colons français au plus fort de l'esclavage, constitue l'événement fondateur qui non seulement a déterminé l'attitude du monde libre à son égard, mais encore et surtout a structuré la colonisation française en Afrique et orienté sa politique postcoloniale. En effet, en conquérant son indépendance dès le début du dix-neuvième siècle, le peuple haïtien a donné une sorte d'avertissement ou, mieux, réveillé l'attention des pays esclavagistes en général, et en particulier de la France qui s'appêtait seulement à engager, pendant ce même dix-neuvième siècle, l'exploration et la colonisation de l'Afrique subsaharienne. Et au regard de la politique postcoloniale française, telle qu'elle s'est déployée au fil des années, tant sur le plan économique que politique et culturel, il paraît tout à fait évident qu'Haïti a servi de laboratoire à l'ancienne métropole, que des pratiques y ont été expérimentées qui auront structuré son existence de « république noire indépendante » pendant près de deux siècles et dont les pays africains subsahariens font à leur tour la rude expérience.

L'hypothèse ainsi énoncée, j'évoquerai d'abord la représentation que penseurs et écrivains du monde noir ont faite d'Haïti, en tant que première république noire, pour l'opposer à l'image qui en est aujourd'hui donnée à voir et montrerai en définitive comment le modèle est devenu un contre-modèle. Puis, faisant un retour en arrière, je reviendrai à la représentation qui a été faite, dans la conscience collective et l'imaginaire euro-américains, de la révolution et de l'indépendance haïtiennes, pour révéler comment l'impensable a engendré l'inacceptable. J'en viendrai ensuite aux processus d'évacuation de la conscience collective et de l'imaginaire haïtiens de l'identité nègre de la nation, ainsi qu'aux stratégies de subversion

et de dépossession du modèle mises en œuvre par le monde libre contre la république non acceptée. Et, regardant l'Afrique subsaharienne sous l'éclairage de cette expérience haïtienne globale, il apparaîtra que les mêmes stratégies, traversant et le temps et l'espace, y ont produit les mêmes résultats. Enfin, et pour ouvrir sur un domaine précis, une approche comparative des littératures haïtienne et africaine, notamment de l'époque contemporaine, permettra d'illustrer comment, transcendant le temps et l'espace, Haïti et les États africains subsahariens se sont rejoints pour cheminer ensemble aujourd'hui. Et vers quel destin?

De la reconnaissance de la primauté d'Haïti à l'affirmation de sa déchéance

La primauté d'Haïti, en tant que première république noire – d'aucuns diraient « la fille aînée de l'Afrique » –, pour avoir conquis son indépendance dès 1804, a été maintes fois affirmée et par des voix éclairées. On pense certes d'abord au vers fameux d'Aimé Césaire dans *Cahier d'un retour au pays natal* : « Haïti où la Négritude se mit debout pour la première fois, et dit qu'elle croyait à son humanité. » (Césaire, 1975 : 24). Mais près de 50 ans avant Césaire, Hannibal Price, un essayiste haïtien, écrivait déjà dans son ouvrage resté célèbre, à savoir *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti* :

Je suis d'Haïti, la Mecque, la Judée de la race noire, le pays où [...] doit aller en pèlerinage, au moins une fois dans sa vie, tout homme ayant du sang africain dans ses artères. Car c'est là que le Nègre s'est fait homme, c'est là qu'en brisant ses fers, il a condamné irrévocablement l'esclavage dans tout le nouveau monde. (Price, 1900 : VIII).

Enfin, plus proche de nous, Édouard Glissant ne dit pas autre chose dans *Le discours antillais* quand il affirme, et dans ce style elliptique qui lui est propre :

Haïti (Saint-Domingue). Probablement la nouvelle « terre-mère ». Parce que s'y sont rencontrées, et là seulement, les conditions de la survie organisée et l'affirmation politique (révolutionnaire) qui en découle. La démesure du sous-développement et les extrémités macoutiques ont fait régresser ce pays en deçà de toute évaluation possible. Mais Haïti garde une force née de la mémoire historique dont tous les Antillais auront un jour besoin. (Glissant, 1982 : 164).

On pourrait dire dont tous les Noirs auront un jour besoin.

Malheureusement, ce rôle de pionnier et de précurseur, cette place de choix ainsi reconnus à Haïti dans le devenir du monde noir n'a pas fait long feu et n'a pas prêté à conséquence, en commençant par ce Haïti même où les fruits de la liberté conquise n'ont pas tenu la promesse des fleurs. En d'autres termes, la victoire retentissante remportée sur le monde esclavagiste n'a pas apporté le mieux-être ni les bouleversements promis par les pères fondateurs et notamment par Jean-Jacques Dessalines. C'est que très rapidement le ver s'est installé dans le fruit de l'indépendance.

À ce propos, il est significatif que ce soit encore Aimé Césaire qui ait le mieux illustré le faux départ de la république noire dans sa pièce à succès, *La tragédie du roi Christophe* (1963). Il est significatif que ce soit encore dans l'expérience haïtienne qu'il ait puisé pour tirer la sonnette d'alarme, à travers cette pièce qui aura été l'une des plus représentées en Afrique francophone dans les années 1970, devant les dérapages affichés par les nations africaines subsahariennes aux premières heures de l'indépendance. En effet, une lecture de cette pièce sous l'angle de l'identification du champ référentiel montre qu'elle projette aussi bien Haïti que l'Afrique subsaharienne des premières années de l'indépendance, et même par rapport à l'actualité. Ce qu'Haïti vivait sous le règne de François Duvalier dans les années 1960 était-il si différent de ce qui se passait dans les dictatures africaines naissantes? En fait, la pièce de Césaire nous permettait déjà de réaliser que l'Afrique reproduisait pratiquement point par point ce qu'Haïti avait connu et même continuait à vivre, que leur destin se rejoignait dans une sorte de négativité envahissante. Ainsi, du modèle qu'il aurait dû être, en tant que colonie ayant inauguré, et avec succès, la lutte pour la liberté et la dignité de l'homme noir, Haïti a été transformé en un contre-modèle. Mais quel processus a conduit à une telle situation? C'est là l'interrogation à laquelle il convient de tenter de répondre.

La république noire dans la conscience collective euro-américaine : comment l'impensable engendre l'inacceptable

Les planteurs d'Haïti, et plus encore les habitants de la métropole, étaient loin d'imaginer, à la veille de l'insurrection déclenchée en

1791 par les esclaves noirs, que celle-ci mènerait à l'abolition dès 1793 et à l'indépendance en 1804, sous le commandement de « nègres à grands talents » que furent Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe, Alexandre Pétion et tant d'autres, anonymes, mais tout aussi valeureux. En effet, en une décennie à peine ils réalisèrent ce qui relevait d'autant plus de l'impensable que la littérature et les témoignages de l'époque sur l'univers des plantations et la psychologie des esclaves, de même que sur leurs rapports avec les maîtres, ne laissaient point présager une contestation d'une telle ampleur et d'une telle violence. En témoignent ces propos d'un planteur des environs du Cap haïtien, qui écrivait à son épouse en métropole la veille même de 1791, propos rapportés par Michel-Rolph Trouillot dans son magnifique ouvrage *Silencing the Past, Power and the Production of History*¹ : « We have nothing to fear on the part of Negroes. They are tranquil and obedient [...] and always will be. We sleep with doors and windows wide open. Freedom for Negroes is a chimera². » (Trouillot, 1995 : 90).

En effet, il était communément admis pour les maîtres, en dépit du phénomène du marronnage dont ils s'obstinaient à nier l'ampleur et l'essence révolutionnaire, que toute aspiration collective à la liberté n'effleurait point l'esprit des esclaves des plantations.

Aussi est-ce tout naturellement qu'en Europe, et notamment en France, on a refusé d'accepter le fait accompli, et pour cause : même ceux qui passaient pour être les amis des Noirs étaient loin de les imaginer capables des hauts faits dont les nouvelles parvenaient de la colonie. À preuve, ces propos de Jean-Pierre Bissot, un de ces amis des Noirs, tenus du haut même de l'Assemblée nationale française, tels que les rapporte Trouillot :

He outlined the reasons why the news had to be false. a) Anyone who knew the Blacks had to realize it was simply impossible for fifty thousand of them to get together so fast and act in concert. b) Slaves could not conceive of rebellion on their own, and mulattoes and whites were not so insane as to incite them to full-scale violence; c) even if

¹ Cet ouvrage représente sans doute l'une des publications les plus significatives qui n'aient jamais été consacrées à la révolution haïtienne. Il s'agit d'une magistrale démonstration de la capacité des grandes puissances à organiser le silence sur les aspects de l'Histoire qui pourraient fonder une quelconque remise en question.

² [Nous n'avons rien à craindre de la part des nègres. Ils sont tranquilles et obéissants [...] et le seront toujours. Nous dormons avec les portes et fenêtres largement ouvertes. La liberté pour les nègres est une chimère.]

the slaves had rebelled in such huge numbers, the superior French troops would have defeated them³. (*ibid.* : 91).

Et Trouillot d'ajouter : « With such friends, revolution did not need enemies⁴. » (*ibid.* : 91). Mais c'est là une autre question.

Ainsi, devant l'inattendu, voire l'impensable devenu réalité, le monde esclavagiste, la France en tête, s'organisera pour donner la réplique. Car, quand se fut évanoui le rêve de Napoléon Bonaparte d'effacer, militairement, l'affront de ce qu'Émile Roumer a appelé « le premier Dien Bien Phu de l'Histoire⁵ », c'est-à-dire le premier cas d'une armée de colonisés (esclaves) écrasant une armée de colonisateurs, il fallut inventer d'autres stratégies contre cette République d'Haïti que l'on considérait comme un intrus dans le monde libre.

Dès lors, le premier objectif affiché fut clair, à savoir préserver les autres colonies et États esclavagistes de la région de « cette peste libérale » qui s'était déclarée en Haïti, empêcher que la révolution haïtienne n'y résonnât comme un tocsin appelant à la révolte ceux qui avaient encore l'échine courbée. Pour cela il fallut trouver les moyens de couvrir l'exploit de la république noire d'une énorme chape de silence. La représentation négative que l'on en faisait, notamment aux États-Unis, est parfaitement résumée dans ces propos d'un sénateur américain s'insurgeant contre l'idée de l'admission d'Haïti au Congrès de Panama en 1826, propos que rapporte Nicolas Hogar dans son ouvrage *L'occupation américaine d'Haïti : la revanche de l'Histoire* :

Les États-Unis ne recevront pas ces Consuls mulâtres ou ces Ambassadeurs noirs dont la présence au Congrès fournira à leurs congénères des États-Unis « la preuve par neuf » des honneurs qui les attendent s'ils tentaient un effort similaire. Nous ne permettrons

³ [Il souligna les raisons pour lesquelles les nouvelles devaient être fausses : a) quiconque connaissait les Noirs devait comprendre qu'il était tout simplement impossible pour cinquante mille d'entre eux de se rassembler aussi rapidement et d'agir de concert; b) les esclaves ne pouvaient concevoir une rébellion d'eux-mêmes, et les mulâtres et les Blancs n'étaient pas si fous pour les pousser à une violence totale; c) même si les esclaves s'étaient révoltés en si grand nombre, les troupes françaises, nécessairement supérieures, les auraient vaincus.]

⁴ [Avec de tels amis, la révolution n'avait pas besoin d'avoir des ennemis.]

⁵ Pour Émile Roumer, poète indigéniste haïtien, c'est par refus de reconnaître la révolution haïtienne que l'on a toujours considéré la défaite de l'armée française à Dien Bien Phu (Indochine), en 1954, comme la première défaite d'une armée de colonisateurs européens contre une armée de colonisés indigènes. Ceux d'Haïti avaient en effet déjà réalisé l'exploit exactement 150 ans auparavant.

pas que la paix de onze États soit troublée par l'exhibition des fruits d'une insurrection nègre qui a réussi, et que pour avoir assassiné leurs maîtres, ces anciens esclaves nègres puissent trouver des amis blancs aux États-Unis. (Hogar, 1959 : 43).

Voilà qui était clair quant à l'estime dans laquelle on tenait la république noire. Haïti fut victime d'ostracisme et d'humiliation de toutes sortes de la part de tous ceux qui avaient intérêt à projeter de ce pays une image négative.

C'est ainsi que la France, pendant plus de vingt ans, refusa d'accepter l'idée de la perte définitive de son ancienne colonie, qui plus est la plus prospère, et partant de reconnaître son statut de nation indépendante. Malheureusement, la tâche lui fut en cela d'autant plus facilitée qu'elle eut affaire, dans ces premières années de l'indépendance, à un pouvoir mulâtre particulièrement obsédé par l'idée d'une nation haïtienne répondant aux canons européens de la civilisation, un pouvoir en somme prêt à brader l'indépendance à l'ancienne métropole.

La république noire dans la conscience collective et l'imaginaire haïtiens : de la liquidation de l'identité nègre

En effet, le pouvoir mulâtre qui s'installa en Haïti à la faveur de la victoire du Sud de Pétion (mulâtre) sur le Nord de Christophe (noir), sous prétexte de briser le mur de l'isolement qui s'était construit autour de la jeune république, non seulement mit beaucoup d'acharnement à en évacuer l'identité nègre telle que l'avait définie Jean Jacques Dessalines, le fondateur, mais encore rétablit l'ancienne métropole dans le rôle de modèle et de tuteur de la République d'Haïti.

Et parce que l'école est le lieu par excellence de transmission de l'héritage d'un peuple, la France, entre les mains de laquelle avait été remis le sort de la république qui ne se voulait plus nègre, réussit assez rapidement à piéger le système éducatif haïtien, à y installer en divers points des espèces de « chevaux de Troie », c'est-à-dire des instances de contrôle de l'intérieur de l'inconscient collectif. En effet, ce fut une école où les quelques privilégiés qui y avaient accès étaient nourris de littérature, d'histoire, de géographie de l'ancienne métropole, une école d'où était évacué tout ce qui pouvait se

rapporter aux réalités haïtiennes et aux origines africaines de 95 % de la population de la république. George Robert Coulthard résume parfaitement bien cette nouvelle donne culturelle dans *Race and Colour in Caribbean Literature* quand il écrit :

After Haiti became independent in 1804, the French cultural link was not broken. Indeed, to Haitian thinkers of the nineteenth century, culture and civilisation were essentially French. French culture. French Civilisation [...] The literary ideals of Haitian intelligentsia were French⁶. (Coulthard, 1962 : 62).

Alain Baudot ne dit pas autre chose quand il affirme : « La République noire indépendante depuis 1804 fondait la quête de l'identité culturelle sur une fidélité certaine aux valeurs de la civilisation française. » (Baudot, 1977 : 143).

C'est dire que l'école fut en Haïti le lieu par excellence de déploiement de la forme la plus insidieuse d'aliénation par rapport au projet initial des pères fondateurs dont l'héritage était malheureusement tombé entre les mains d'hommes préoccupés non seulement de liquider tout ce qui pouvait rappeler l'idéal dessalinien, mais encore de se faire délivrer un certificat de civilisation à l'europpéenne. Ainsi la France continua à jouir pratiquement de son statut antérieur de mère-patrie. Ghislain Gouraige relève fort opportunément, dans *La diaspora d'Haïti et l'Afrique*, l'état d'esprit qui prévalait à l'époque :

On disait de la France qu'elle était la reine des nations. On lui attribuait le rôle de phare de la latinité dans le monde [...] Haïti fille aînée de la France, vénérait la France comme une mère. Les Haïtiens célébraient en elle la mère nourricière d'Haïti. La mère protectrice également [...] La similitude de langue, de culture, semblaient justifier les Haïtiens de lier leur sort à celui de la France. (Gouraige, 1974 : 110).

Sur le plan de la création imaginaire, le résultat, comme on pouvait s'y attendre, fut d'abondantes œuvres d'inspiration néo-classique, romantique, symboliste, parnassienne, réaliste... dont les auteurs revendiquèrent parfois bruyamment, à l'instar d'Etzer Vilaire, « l'avènement d'une élite haïtienne dans l'histoire littéraire de la France » (Pompilus, 1947 : 21).

⁶ [Après qu'Haïti fut devenu indépendant en 1804, le lien culturel avec la France ne fut point brisé. En effet, pour les penseurs haïtiens du dix-neuvième siècle, la culture et la civilisation étaient essentiellement françaises. Culture française, civilisation française [...] Les idéaux littéraires de l'intelligentsia haïtienne étaient français.]

Ainsi, être reconnu par la France fut l'aspiration de bien des écrivains haïtiens tout au long du premier siècle de l'indépendance et même au-delà. C'est dire que le destin postcolonial de la première république noire fut, en matière de littérature et de langue d'écriture, comme dans bien d'autres domaines, fortement déterminé par la présence active de l'ancienne métropole.

Des stratégies de dépossession et de subversion du modèle

La remise par Haïti de son sort culturel entre les mains de l'ancienne métropole n'était en fait en partie qu'une conséquence de ce qu'Édouard Glissant a appelé « des stratégies de ruse et dépossession » imaginées par les anciens maîtres pour vider l'indépendance haïtienne de son contenu véritable. Ainsi, en plus de la liquidation de l'identité nègre dont on a fait porter le chapeau aux Haïtiens, la dette de l'indemnisation et la souveraineté sous haute surveillance constituèrent les armes les plus dévastatrices contre la république noire.

En effet, en imposant à Haïti le versement d'une lourde indemnité de 150 millions de francs dans le but, comme le relève ironiquement Trouillot, de « reconnaître sa propre défaite » (Trouillot, 1995 : 95), la France mit dès le départ l'économie haïtienne en coupe réglée et en situation de produire uniquement pour payer ses dettes. Mais au-delà de cette situation de fait et du paradoxe du vainqueur indemnisant le vaincu⁷, il me semble qu'il faut réinterpréter cette indemnisation à la lumière du *Code noir* (1685). Il stipulait en effet que l'esclave pouvait tenir sa liberté seulement soit de la magnanimité du maître, soit d'un rachat personnel, c'est-à-dire en dédommageant le maître pour la force de travail dont il le privait en se libérant. Or de toute évidence, Haïti avait échappé à l'une et l'autre de ces deux catégories. Aussi y a-t-il tout lieu de penser que l'indemnisation ne fut qu'une ruse pour contraindre les anciens esclaves d'Haïti à payer le prix d'un affranchissement qui avait échappé aux catégories prévues dans le *Code noir*. Et, comme dit Jean Métellus, en acceptant le principe de l'indemnisation, Haïti inaugura, bien avant la lettre, la dette du tiers-monde, à propos de laquelle il est aujourd'hui établi qu'elle constitue l'une des causes premières du sous-développement.

⁷ L'indemnisation de 150 millions de francs imposée à Haïti par la France et que le président Boyer accepta de payer représente un des plus grands paradoxes de l'histoire militaire des peuples, puisque dans le cas d'espèce, c'est le vainqueur qui indemnise le vaincu.

Et c'est ici le lieu de rappeler que cette stratégie de la dette n'a vraiment jamais cessé d'être appliquée à Haïti. Et pour aller droit à l'occupation américaine de 1915, il apparaît que les occupants en ont usé de manière évidente, en faisant une obligation à Haïti d'emprunter la lourde somme de 40 millions de dollars du trésor américain. Il ne pouvait y avoir meilleur moyen de pomper tout ce qui tombait dans les caisses de la Banque nationale haïtienne au nom du remboursement de la dette⁸. Et comme le relèvent si opportunément Brian Weinsler et Aaron Segal dans *Haiti, Political Failures, Cultural Successes*, l'emprunt eut un impact plus négatif sur le pays que l'occupation elle-même, puisque le remboursement continua pendant près de onze ans après le départ officiel des occupants⁹.

Le deuxième type de stratégie fut une souveraineté ou indépendance sous contrôle. En effet, malgré la reconnaissance de son indépendance, en 1825 par la France et en 1864 par les États-Unis, Haïti n'a vraiment jamais été accepté pour ce qu'il était, à savoir une nation indépendante et souveraine. Tout laisse en effet à penser que les deux grandes puissances n'ont jamais consenti à le laisser exercer sa souveraineté, à se tenir à l'écart de sa politique intérieure et extérieure. Elles ont manœuvré de diverses manières pour le contrôler, influençant le choix de ses dirigeants, exacerbant les conflits de couleurs entre mulâtres et noirs. À ce propos, les événements qu'a connus Haïti au cours des dernières décennies, marquées par le règne des Duvalier et la grande instabilité qui s'en est suivie, marquées aussi par l'élection de Jean-Bertrand Aristide, son renversement par coup d'État, son exil aux États-Unis, son retour en Haïti et sa réélection à la présidence de la république, marquées encore par les différents embargos imposés au pays, tout cela montre à merveille combien les ficelles de la souveraineté haïtienne sont tirées par d'autres¹⁰. Quelle que soit la période considérée de son

⁸ Il est aujourd'hui établi que la dette a été une arme redoutable dont les grandes puissances ont régulièrement fait usage en Haïti pendant les dix-neuvième et vingtième siècles. L'impact en a été tel sur les finances haïtiennes, au lendemain de l'occupation américaine de 1915 où il fut imposé un emprunt de 40 millions à la Banque nationale d'Haïti, qu'un conseiller financier américain, un certain W. W. Cumberland, a pu dire que « Haïti prêtait de l'argent à Wall Street ». Voir à ce propos Bellegarde (1937 : 132).

⁹ Les deux auteurs relèvent qu'en 1934, quand les Américains mirent fin à leur occupation, ils laissèrent sur place les agents du trésor pour s'assurer qu'Haïti continuerait à payer ses dettes qui s'élevaient à 11 millions de dollars (Weinsler et Segal, 1984 : 28).

¹⁰ À l'observation, il apparaît clairement que la plupart des dictatures qui ont prospéré en Haïti, comme en Afrique d'ailleurs, ont pratiquement toujours bénéficié du soutien

histoire, cela se vérifie. Et l'occupation américaine de 1915, intervenue 111 ans après l'indépendance, en fut le premier point culminant.

D'Haïti à l'Afrique contemporaine : les mêmes stratégies produisent les mêmes résultats

Quand on considère, sous l'éclairage de l'expérience haïtienne ainsi décrite, ce qui s'est passé en Afrique subsaharienne, notamment francophone, au lendemain des indépendances tombées en cascade dans les années 1960, on en vient à l'évidence que le vécu de la première république noire comme « fille aînée de l'Afrique », modèle ou contre-modèle, selon la manière dont on le prend, n'aura point été mis à profit par les jeunes nations africaines.

Mais pour tirer les leçons de ce vécu, il eut fallu le connaître, il eut fallu que les Africains qui prenaient en charge les affaires de leur pays aient eu la possibilité de revisiter les lieux de mémoire haïtiens, lesquels les auraient naturellement édifiés quant à ce qu'il fallait faire ou ne pas faire pour assurer une réelle indépendance à leurs pays. Il eut fallu que l'histoire d'Haïti ait figuré quelque part dans les manuels et autres ouvrages au programme des divers ordres d'enseignement. Or, ces pays tenaient leur indépendance de la même métropole qui, plus de 150 ans auparavant, avait tout mis en œuvre pour évacuer de la conscience collective, à l'extérieur comme dans l'ancienne colonie, tout ce qui pouvait rappeler l'affront de 1804.

Dans ces conditions, l'on comprend que dans une Afrique où la puissance coloniale française visait uniquement à former des auxiliaires de l'administration, capables de transmettre des ordres, l'école était limitée au strict minimum et que l'histoire d'Haïti, au-delà de son caractère éminemment subversif, était loin de constituer une préoccupation et d'apparaître dans les programmes.

Cette stratégie d'occultation a tant et si bien réussi que les élites politique et intellectuelle africaines sont entrées dans l'indépendance comme s'il n'y avait pas eu de précédent dans le monde noir, comme si la riche expérience haïtienne n'avait pas existé. Et même si à partir de la fin de la première décennie de l'indépendance, on trouve trace d'Haïti dans la conscience collective et l'imaginaire africains, c'est

actif de quelque grande puissance, sinon de plusieurs à la fois. Et si ces dernières donnent parfois l'impression de combattre ces dictatures après coup, c'est toujours après les avoir utilisées à fond pour la défense de leurs intérêts.

uniquement dans les milieux scolaires et universitaires et à la faveur de la mise au programme, dans quelques cas plutôt rares, de *La tragédie du roi Christophe* (1963) d'Aimé Césaire, qui a été enseigné aussi bien au secondaire qu'au supérieur dans un pays comme le Cameroun. Encore que ce fut moins pour ce que la pièce révélait d'Haïti que par rapport au bilan qu'Aimé Césaire avait voulu y dresser des premières années des indépendances africaines. Tant et si bien que l'on a souvent enseigné *La tragédie du roi Christophe* en Afrique, singulièrement au Cameroun, sans se préoccuper de l'inscrire dans son contexte référentiel qu'est Haïti, c'est-à-dire sans y voir aussi une relecture et une projection de l'histoire haïtienne qui continuait du reste de se répéter dans ces mêmes années 1960.

Le modèle/contre-modèle ainsi ignoré ou évacué par la ruse de l'ancien colonisateur, l'Afrique francophone n'échappa point à la stratégie de la déportation par la culture expérimentée en la première république noire. En effet, tout comme en Haïti, l'indépendance politique n'entraîna point la rupture du lien de dépendance culturelle. L'école héritée de la période coloniale, celle dite de « leurs ancêtres les Gaulois », a continué à dispenser un enseignement complètement extraverti et à former une élite dont la mission paraît avoir été de perpétuer, à divers niveaux de la vie nationale, cette extraversion. Ambroise Kom exprime avec vigueur, dans son ouvrage au titre provocateur *La malédiction francophone. Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique*, cette réalité d'une école extravertie et nullement soucieuse de promouvoir le développement des nouveaux États. Il écrit :

Au lendemain des indépendances, les pays de l'Afrique francophone subsaharienne n'ont pas adopté une nouvelle politique de l'instruction. On s'est avant tout affairé à la formation des agents et des cadres pour prendre en main les tâches précédemment dévolues aux agents et aux administrateurs des colonies. La pédagogie répressive et extravertie de la période coloniale s'est affirmée et même instituée. En dehors de quelques ouvrages d'histoire et d'instruction civique [...], les autres aspects des programmes sont restés étonnamment conformes aux finalités de la formation des auxiliaires de la colonisation. (Kom, 2000 : 123).

À ce propos, il est en effet significatif qu'aucun État de l'Afrique subsaharienne, ancienne colonie française tout au moins, n'ait, en plus de 40 ans d'indépendance, mis en œuvre une politique de réforme du système éducatif et des programmes digne de ce nom. Il est significatif que les accords de coopération qui ont été imposés

à ces États au lendemain de l'indépendance n'aient jamais été remis en cause, même si à l'évidence, il s'agissait de grossières supercheres. En d'autres termes, la culture africaine, pour ne pas dire l'Afrique tout court, et avec ses exigences de développement, n'a pas véritablement fait son entrée à l'école ou, si l'on préfère, cette dernière n'est pas encore pensée en fonction du type d'homme ou de citoyen à former.

Mais il faut bien le dire, l'école postcoloniale ne s'est pas implantée et perpétuée sans la complicité active des nationaux qui, comme dans le cas haïtien, se sont montrés d'ardents défenseurs d'une pédagogie complètement extravertie. Comment ne pas évoquer ici, pour illustrer cette complicité, le cas de cet universitaire camerounais, qui plus est spécialiste de La Fontaine, l'illustre fabuliste français, se scandalisant à l'idée d'une africanisation des programmes dans son université et qui s'est indigné : « Vous n'allez tout même pas enseigner les contes africains à nos enfants. »

Au regard de telles réalités, il y a lieu d'affirmer qu'en matière de pédagogie, l'ancienne métropole a organisé avec succès, en Afrique francophone comme ce fut le cas en Haïti, la mise en place de mécanismes de contrôle de l'inconscient collectif, par le biais d'une école empruntant ailleurs à la fois son contenu et son véhicule

De la rencontre entre Haïti et l'Afrique par le biais de l'imaginaire

Quand, au terme de ce regard global sur l'expérience postcoloniale haïtienne en rapport avec l'Afrique subsaharienne, on en vient à la production littéraire vue du point de vue des sources d'inspiration, des univers sociopolitiques référés, des préoccupations idéologiques, bref des supports de l'imaginaire, un constat s'impose, à savoir que les deux entités se sont pour ainsi dire rejointes à partir des années 1930 et ont depuis cheminé côte à côte.

À ce propos, bien que sans se préoccuper de comprendre le comment d'une telle similarité, tous les spécialistes de littérature africaine, en commençant par Léopold Sédar Senghor, sont d'accord pour reconnaître au mouvement indigéniste haïtien et à son grand théoricien Jean Price-Mars le rôle de précurseurs du mouvement de la Négritude en tant que redécouverte et réaffirmation des valeurs du

monde noir. Mais ils ne se sont véritablement jamais demandé pourquoi dans cette République d'Haïti, indépendante depuis plus de 120 ans, on en était encore à préconiser un retour aux sources, au point que les intellectuels et fils d'une Afrique encore plongée dans la nuit de la colonisation dans ces années 1930 purent s'y reconnaître.

Pour comprendre une telle identité de préoccupation, il faut naturellement prendre en compte la situation historique particulière qu'Haïti vivait depuis 1915 du fait de l'occupation américaine, conséquence de 110 ans d'une indépendance, sans doute reconnue, mais jamais acceptée, laquelle occupation tourna en une véritable re-colonisation, engendrant d'autres formes de frustrations, et partant d'autres formes de résistance et de combat, rendant par le fait même la situation haïtienne identique à ce que l'Afrique vivait alors au plus fort de la colonisation européenne.

Ainsi, quand on regarde le roman indigéniste, avec des œuvres comme *Gouverneurs de la rosée* de Jacques Roumain, *Le drame de la terre*, *L'héritage sacré* de J. B. Cinéas, *Les semences de la colère* d'Anthony Lespès, *Fonds des nègres* de Marie Chauvet, *Bon dieu rit* d'Edris Saint-Amand, *Canapé vert* de Pierre et Philippe Thoby-Marcelin, toutes œuvres publiées entre 1930 et 1960, on s'aperçoit qu'elles proposent des préoccupations similaires à celles de leurs pairs africains de la même période, même si, dans le cas haïtien, les instances de domination et d'exploitation sont constituées, non pas de colons blancs, mais d'autres Haïtiens. En effet, que ce soit dans *L'enfant noir* de Camara Laye, *Ville cruelle* de Mongo Beti, *Les bouts de bois de Dieu* de Sembène Ousmane, *Une vie de boy* de Ferdinand Oyono, l'on découvre, comme chez les Haïtiens, aussi bien un arrière-pays riche de ses traditions, de ses personnages types, de ses conflits aussi, qu'une société en proie à la domination et à l'exploitation, à la destruction causée par l'action missionnaire, mais aussi une société où l'on tente de mettre en place des structures de résistance et de lutte, lesquelles connaîtront une forme d'aboutissement au seuil des années 1960 avec les indépendances africaines.

Ainsi, on retrouve chez les écrivains haïtiens et africains entre 1930 et 1960 une écriture partageant les mêmes préoccupations thématiques et esthétiques, comme si les deux espaces référentiels avaient connu le même destin historique.

La similitude entre les deux littératures est encore plus évidente après 1960. En effet, que l'on prenne *Moins l'infini* d'Anthony Phelps, *Les affres d'un défi* de Frankétienne, *Le mâât de cocagne* de René Depestre, *L'année Dessalines* de Jean Métellus, pour n'en citer que quelques-uns, on découvre des univers romanesques où sévit la dictature instaurée par François Duvalier et où le pouvoir s'abat avec une violence inouïe sur quiconque tente de cheminer par les sentiers tortueux de l'opposition. Il n'en va point différemment du roman africain de l'époque, entre autres Mongo Beti avec des ouvrages comme *Perpétue ou l'habitude du malheur* et *Remember Ruben*, ou encore Ahmadou Kourouma avec *Les soleils des indépendances*, Yodi Karone dans *Le bal des caïmans*, et tant d'autres. L'Afrique des premières décennies des indépendances, des dictatures, des coups d'État, de la chasse aux intellectuels, etc., y est partout présente.

À ce propos, une lecture, même rapide, de deux romans, l'un de l'Haïtien Jean Métellus, *L'année Dessalines*, l'autre du Camerounais Mongo Beti, *Perpétue et l'habitude du malheur*, montre à quel point les situations sociopolitiques et même les structures du récit sont identiques en dépit de la distance historique et géographique entre Haïti et le Cameroun. Dans chacun des deux romans, en effet, on a affaire à des sociétés sous un dictateur, le président à vie dans *L'année Dessalines* et Baba Toura dans *Perpétue et l'habitude du malheur*, deux sociétés dont les peuples croupissent dans la misère, où les intellectuels sont livrés à la merci d'une police politique qui traque les opposants jusque dans leur dernier retranchement. Dans chacun des deux romans est mis en scène un personnage *in absentia*, présenté comme un héros national et dont les idées sauveraient à coup sûr le pays si elles étaient mises en œuvre, à savoir Dessalines d'une part et Ruben d'autre part. Enfin, on a dans les deux romans des personnages engagés dans un combat désespéré pour que les idéaux de justice et de bonheur de leur héros deviennent réalité pour le peuple, mais qui sont persécutés à mort ou complètement vaincus à la fin de leur aventure : Perpétue et Essola Wendelin chez Mongo Beti et Ludovic Vortex et Clivia Chanfort chez Métellus. L'on pourrait multiplier les similitudes entre les deux romans de même que l'on pourrait en déceler dans d'autres. Mais celles que je relève ici me semblent assez significatives de la rencontre entre Haïti et l'Afrique par le biais de l'imaginaire.

Haïti comme miroir de l'avenir pour les États africains?

On l'aura vu, les mécanismes de dépossession appliqués à la première république noire pendant deux siècles, ajoutés aux facteurs internes dont les nationaux portent l'entière responsabilité, ont naturellement produit des résultats tout à fait tangibles qui font qu'elle connaît aujourd'hui une situation de dégradation et de sous-développement parmi les plus criantes au monde. Et de ce point de vue, elle pourrait bien prendre les apparences d'un miroir de l'avenir pour les États africains subsahariens qui se sont vu octroyer, au seuil des années 1960, des indépendances sans substance ou piégées. Et parce que mis à l'épreuve des politiques similaires, ils peuvent déjà lire leur avenir, voire le projeter sur les deux cents prochaines années.

Il serait en effet fastidieux de vouloir dresser ici un registre des situations qu'Haïti a connues et continue du reste de connaître, et dont le spectre hante déjà bien des nations africaines, tous domaines confondus. Qu'il suffise d'en évoquer quelques-unes parmi les plus saisissantes, entre autres la désintégration de l'unité nationale et l'existence, au nom de la couleur/différence ethnique, des groupes irréductibles; la dictature d'une bourgeoisie que seule « une gestion macoutique », pour reprendre l'expression d'Édouard Glissant dans *Le discours antillais*, lui permet de se maintenir au pouvoir; l'instabilité politique engendrant des coups d'État répétitifs et souvent téléguidés de l'extérieur, débouchant sur le remplacement de pantins par d'autres pantins; la désintégration économique qui engendre une misère et un dénuement humains insoutenables¹¹; des processus de démocratisation en avortement constant parce que piégés et débouchant sur des pouvoirs truffés de survivances totalitaires; des institutions internationales si souvent appelées au secours, ou qui tout simplement accourent et se montrent si peu efficaces face à des élections truquées ou brutalement interrompues, des massacres programmés, des pillages organisés ou suscités... des institutions qui, pour tout dire, prennent parfois des apparences d'opium. Et au bout du compte une misère étalée, une répression barbare et un exil massif devenus le lot quotidien des filles et des fils d'Haïti contraints de promener leur carcasse de *boat people* dont aucun pays ne veut

¹¹ S'agissant par exemple de l'aide au développement, il est désormais établi que les emprunts massifs et autre ajustement structurel imposés aux pays africains par le FMI et la Banque mondiale depuis les années 1980 sont parmi les causes principales de l'impossible développement de ces pays.

à ses frontières¹². De toutes ces réalités, l'Afrique a déjà offert et continue d'offrir de saisissantes répliques : au Rwanda, au Burundi, au Congo démocratique ci-devant Zaïre, au Libéria, en Somalie, au Soudan, en République centrafricaine, et plus récemment en Côte d'Ivoire, et la liste est loin d'être exhaustive. Aussi, à y regarder de près, on peut observer que les deux siècles d'indépendance haïtienne sont déjà contenus, en miniature, dans les quarante années de souveraineté, souvent sous contrôle, de la plupart des États africains, notamment subsahariens. Haïti ne serait-il donc pas comme un miroir où il leur suffirait de regarder pour découvrir de quoi sera faite leur histoire dans les deux siècles à venir, à moins d'un radical changement de cap?

Et du même coup apparaissent comme de dangereuses illusions tous les discours qui, convoquant la jeunesse des États africains issus des indépendances des années 1960, annoncent pour demain le développement, la démocratie, les droits de l'homme, la liberté d'expression, la santé et l'éducation pour tous, et toutes les autres promesses dont on donne l'impression en Afrique contemporaine que leur non-accomplissement et leur non-réalisation ne sont que les conséquences de la trop récente naissance à la liberté/souveraineté de ces États.

Conclusion

Ainsi, on peut affirmer qu'Haïti est passé d'une situation de primauté qui aurait dû en faire un phare pour éclairer le reste du monde noir, notamment l'Afrique, à une position de marginalité qui le confine presque à l'insignifiance. Du modèle qu'il aurait dû être, il a été/s'est transformé en un contre-modèle, en exemple à ne pas suivre et que l'on brandit comme un épouvantail à la face du monde noir, comme le symbole de son incapacité congénitale à s'autogouverner et à s'autodévelopper. Telle est l'évidence qui se dégage de la présente étude, laquelle n'aura été en définitive qu'une esquisse, voire un labour à peine entamé d'un vaste champ.

¹² L'exil paraît avoir été consubstantiel à la réalité haïtienne depuis toujours, mais plus particulièrement après l'occupation américaine de 1915 et l'accession de François Duvalier au pouvoir en 1957. En effet, les Haïtiens ont alors massivement émigré non seulement vers les îles voisines, Cuba et Saint-Domingue, mais aussi un peu plus tard vers les États-Unis, l'Europe, l'Afrique.

Après donc cette présentation sommaire de ce qui n'est encore qu'au stade d'une problématique de recherche et qui peut avoir laissé un goût d'inachevé, je me permettrai par ailleurs de prendre des libertés par rapport aux règles de l'art en matière de conclusion. Et plutôt que d'une synthèse suivie d'une ouverture, je voudrais conclure sur la place qu'Haïti devrait désormais tenir, non pas seulement dans la conscience collective des peuples, intellectuels et politiciens africains ou africanistes, mais aussi et peut-être avant tout dans les études africaines, toutes disciplines confondues. En effet, Haïti me paraît le lieu de mémoire par excellence, lieu symbolique à partir duquel et à partir duquel seulement on peut comprendre le destin du monde noir, et singulièrement de l'Afrique subsaharienne, telle qu'elle va aujourd'hui, à partir duquel aussi on peut le projeter sous un jour moins sombre sur le vingt-et-unième siècle.

Aussi, reviendrai-je à l'exigence de pèlerinage, non pas seulement pour « tout homme ayant du sang africain dans ses artères », selon le rêve de Hannibal Price que j'ai évoqué plus haut, mais pour tout homme tout court qui veut boire à la source du destin du monde noir dépouillé des artifices et des mensonges de la relation et de la médiation, pèlerinage riche de l'irremplaçable enseignement du vécu.

Rien de tel en effet que de déambuler dans les rues de Port-au-Prince, de se fondre dans cette foule, africaine jusqu'au moindre détail, qui en envahit les artères à longueur de journée. Rien de tel aussi que de s'enfoncer dans la campagne, à la rencontre des paysans, de ceux-là que Jacques Roumain appelle « gros-orteils » dans *Gouverneurs de la rosée* et que Gérard Barthélémy désigne de l'expression « le pays en dehors » dans son ouvrage du même titre, ce pays tellement en dehors que l'on n'y trouve pas toujours de marques visibles de deux cents ans d'indépendance.

Rien de tel encore que cette émotion que l'on ressent quand on découvre les ruines toujours majestueuses du palais de Sans-Souci, quand on monte à l'assaut de l'imposante Citadelle du roi Christophe, flanquée on ne sait comment sur un pic de montagne, à la forme d'un véritable navire de guerre pointant sa proue agressive, et en même temps rassurante, sur la baie du Cap haïtien pour défier l'armée de Napoléon Bonaparte qui ne devait pourtant jamais plus réapparaître. Rien de tel en effet!

Aussi je conclurai définitivement sur l'exigence de pèlerinage afin que, au confluent du réel et du symbolique, explose en nous, haïtianistes et africanistes, toutes disciplines confondues, l'irrésistible envie d'une redécouverte et d'une réinvention du monde noir à travers Haïti, la nouvelle « terre-mère » que nous aurons par ailleurs contribué à restaurer dans sa grandeur et sa splendeur originelles.

André Ntonfo est professeur au Département de littérature négro-africaine de l'Université de Yaoundé I, au Cameroun. Spécialiste des littératures et civilisations des Caraïbes francophones (Haïti et Antilles-Guyane françaises), il est l'auteur de nombreux articles et de deux ouvrages sur le domaine : *L'homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyane françaises* (Naaman, 1982) et *Le roman indigéniste haïtien, esthétique et idéologie* (University Press of the South, 1997). Il s'intéresse aussi à l'anthropologie et à la sociologie du football. Il est l'auteur d'un ouvrage, *Football et politique du football au Cameroun* (Édition du CRAC, 1994) et de nombreux articles sur ce sport dit « roi » au Cameroun.

Références

- ABBÉ GRÉGOIRE (1808). *Au sujet de la littérature des Noirs*, Paris. Voir la traduction en anglais effectuée en 1996 par Thomas Cassirer et Jean-François Brière sous le titre : *On the Cultural Schievements of Negroes*, Boston, University Press of Massachusetts.
- AMINATA, Traoré (2002). *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Fayard.
- ARISTIDE, J.-B. et Christophe WARGNY (1994). *Dignité*, Paris, Seuil.
- BALCH, Emily Greene (1978). *Occupied Haiti*, New York, The Writers Publishing Company.
- BARTHÉLÉMY, Gérard (1996). *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*, Port-au-Prince, Éd. H Deschamps.
- (1989). *Le pays en dehors, Essai sur l'univers rural haïtien*, Port-au-Prince, Éd. Henry Deschamps.
- BAUDOT, Alain (1977). « Antilles et Guyane », dans André REBOULLET et Michel TÊTU (dir.), *Guide culturel : civilisations et littératures d'expression française*, Paris, Hachette.
- BEAUHARNAIS, Jean-François (1933). *Le loup et l'agneau ou le contrôle financier américain en Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie nouvelle.
- BELLEGARDE, Dantès (1937). *La résistance haïtienne (L'occupation américaine en Haïti)*, Montréal, Éditions Beauchemin.
- CÉSAIRE, Aimé (1975). *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.
- (1963). *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine.
- COULTHARD, George Robert (1962). *Race and Colour in Caribbean Literature*, Toronto, Oxford University Press.
- FIRMIN, Anténor (1885). *De l'égalité des races humaines*, Port-au-Prince.

- GLISSANT, Édouard (1982). *Le discours antillais*, Paris, Seuil.
- GOURAIGE, Ghislain (1974). *La diaspora d'Haïti et l'Afrique*, Sherbrooke, Naaman.
- HOGAR, Nicolas (1959). *L'occupation américaine d'Haïti : la revanche de l'Histoire*, Espagna, Industrias Graficas.
- KOM, Ambroise (2000). *La malédiction francophone, Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique*, Hambourg/Yaoundé, LIT/CLE.
- (1996). *Éducation et démocratie en Afrique, Le temps des illusions*, Paris, L'Harmattan.
- MILLER, Jake C. (1984). *The Plight of the Haitian Refugees*, New York, Praeger Special Studies.
- Mongo Beti (1993). *La France contre l'Afrique*, Paris, Éditions La Découverte.
- (1984). *Main basse sur le Cameroun*, Rouen, Éditions des Peuples noirs.
- (1974). *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris, Gallimard.
- MÉTELLUS, Jean (1989). *Haïti, Une nation pathétique*, Paris, Denoël.
- (1986). *L'année Desalines*, Paris, Galimard.
- NTONFO, André (1986). « Lettre d'Haïti ou les leçons d'une histoire », *Peuples noirs – Peuples africains*, n° 49, janvier-février : 71.
- (1980). « Roman haïtien, roman africain », *Études littéraires*, vol. 13, n° 2, août : 357-377.
- PEAN, Pierre (1983). *Affaires africaines*, Paris, Fayard.
- PLUMER, Brenda Gayle (1988). *Haïti and the Great Powers, 1902-1915*, Louisiana State University Press.
- POMPILUS, Pradel (1949). *Pâges de littérature haïtienne*, Port-au-Prince, Imp. Théodore.
- PRICE, Hannibal (1900). *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Verrollot.
- SALA-MOLINS, Louis (1987). *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past, Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.
- WEINSLER, Brian et Aaron SEGAL (1984). *Haiti, Political Failure, Cultural Successes*, New York, Praeger Publishers.

Gilbert DOHO

Case Western Reserve University

Le fou, le rebelle, l'enfant et la révolution haïtienne

Résumé : La prolifération des fous dans les rues des capitales et autres grandes cités des nations indépendantes aurait dû pousser les spécialistes à approfondir leur analyse de ce phénomène. L'après 1804 pour Haïti et 1960 pour l'Afrique francophone participe de l'irrationalité. De ce point de vue, Aimé Césaire avait déjà, prophète de malheur, noté le fait à la fois pour Haïti et pour l'Afrique. Pour comprendre ce phénomène, pour décrypter la folie haïtienne et africaine, on s'est contenté jusqu'à présent de se servir de la psychanalyse et autres approches européocentristes. Peut-être aurait-il été plus judicieux de transiter par le regard des fous eux-mêmes pour comprendre la schizophrénie qui marque les périodes postindépendances? Prenant appui sur le texte dramatique *La tragédie du roi Christophe* (1963) d'Aimé Césaire et sur le film *Royal Bonbon* (2003) de Charles Najman, le présent article croise le regard d'un fou avec celui d'un enfant dans le but de déconstruire les mythes qui semblent avoir figé Haïti et l'Afrique.

Colonialisme, démythification, esclavage, folie, indépendances africaines, mythe, néocolonialisme, révolution

Tout contexte colonial est marqué par le désordre à la fois physique et psychique. Il en va de même pour celui qui accompagne la décolonisation et les guerres de libération et leur survit¹. Il s'agit en fait d'un contexte de déraison, de folie. Les sujets coloniaux, néocoloniaux ou postindépendance agissent alors comme des « fous », des êtres sous l'emprise du désordre, du dérèglement (Bernard Mouralis, 1999 : Alexie Tcheuyap, 1998). La vie et l'œuvre du Martiniquais Frantz Fanon (*Peau noire, masques blancs*, 1959; *Les damnés de la terre*, 1961) sont une magistrale tentative de compréhension du fonctionnement psychique des colonisés comme

¹ Le personnage de fou, de marginal est récurrent dans un grand nombre de films africains. Son usage varie selon les cinéastes. Pour Djibril Diop Mambety, il figure une manière de sagesse face à la « folie » humaine. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre le jeu du marginal dans *Touki Bouki* (1973). Il apparaît pour la première fois sur un baobab. Du haut de cet arbre géant, souvent lieu de rencontre pour la palabre en Afrique de l'Ouest, donc lieu de la sagesse, le personnage atypique, métisse, est bien au-dessus du rêve fou des deux jeunes. Ce personnage sera repris dans *Hyènes* (1990) comme un fou qui jouit paisiblement de la vie au

des néocolonisés². Dans un tel contexte, le degré de folie est proportionnel au désir de grimper l'échelle fixée par le maître. Plus on monte, plus on devient fou. Plus on blanchit, plus on plonge dans le dérèglement. Encore plus proportionnelle est la folie des gouvernants. Ceux qui osent prendre la tête des nations libérées, ceux qui deviennent des capitaines sont encore plus fous. Plus ils veulent égaler ou dépasser l'empire, plus ils sombrent dans la déraison totale.

Les « fous » que psychanalyse Fanon présentent un certain nombre de traits distinctifs. Par exemple, le désir forcené d'être l'autre, de blanchir la race, est signe patent de dérèglement. Le contraire est tout aussi dangereux. Qu'il s'agisse de l'Haïtien ou de l'Africain, l'échec, l'impossibilité de devenir l'autre installe encore plus dans le dérèglement. Du coup, l'échec déclenche un autre trait, la rage de s'entretuer, d'effacer l'être honni que le colonisé croit être. Le modèle qu'on ne peut atteindre n'est pas épargné. Haïti d'après la révolution et l'Afrique des indépendances sont pour ainsi dire les lieux où la rage de tuer s'est inscrite dans la vie quotidienne. Elle est au cœur des luttes de décolonisation et des après-luttes en Afrique subsaharienne³. Dans un tel contexte, la mort est chose banale.

Le propre du monde colonial et néocolonial est donc l'effacement de la barrière entre le normal et l'anormal, si tant est qu'il y ait encore une norme lorsque surgissent les ambitions impériales. Car, en fait,

moment où Kolobana est pris par la fièvre à l'annonce de l'arrivée de la femme aussi riche que la Banque mondiale. Lorsque l'euphorie se transformera en véritable chasse à l'homme, le fou se bouchera une oreille en arborant un rictus. Ici, marginalité et sagesse peuvent rimer. Figure critique et adjuvant indispensable, le fou de *Sango Malo* (1991) prend de l'importance à la fois dans la thématique et dans le déroulement de l'action. « Quatre Yeux » est lucide. Il est en marge de la société et vogue à contre-courant de la pensée commune. Lorsque le nouveau maître d'école, Malo Malo Bernard, arrive, « Quatre Yeux » se contente de commenter ses actions. Mais lorsqu'il constatera le passage de la philosophie éducative à la pratique, il s'alignera aux côtés de Malo Malo Bernard. Il s'opère alors comme un renversement de rôle. Poliment chassé de l'école, mis au banc par les autorités du village, Malo Malo deviendra un personnage marginal tandis que « Quatre Yeux » prendra progressivement du poids pour devenir le personnage central dans la séquence finale du film.

² On parle du sujet ici comme de celui qui s'offre à l'analyse psychanalytique. Autant dire objet d'analyse. Il est passif, donc n'agit pas. Même dans le contexte postindépendance que Frantz Fanon qualifie de mauvaise décolonisation, ce sujet est toujours objet et non agent, le néocolonialisme ayant pris la place du colonialisme comme l'entendent aussi bien Nkwame Nkrumah (1965) que Walter Rodney (1981).

³ On aurait tort de croire que Fanon fait de la rage de tuer pour se libérer un trait du Noir. Au contraire. Tout contexte d'oppression qui change à la suite d'une révolte s'installe toujours dans une violence extrême. Il suffit de lire le récit des révolutions dans le monde pour se rendre compte qu'elles s'accompagnent toujours des pogroms et autres marées de larmes.

l'empire piétine les valeurs qui le fondent. Ses visées conquérantes soulignent ce piétinement. La France coloniale qui concilie les valeurs républicaines et impériales est le lieu des ambiguïtés. Elle tenta de concilier, dans les espaces conquis, les idéaux de 1789 et l'orgueil de la possession de l'autre; les idéaux de liberté, égalité, fraternité et le désir de domination. *De facto*, elle installa les espaces conquis dans cette même ambiguïté. Les sujets impériaux vivent donc dans un trauma. C'est ce dérèglement total qu'Aimé Césaire nomme « l'ensauvagement » aussi bien de l'homme que de son espace dans *Discours sur le colonialisme* en 1950. Dès cette date, l'activiste Aimé Césaire pose le problème de la simple compréhension comme caduque, dépassé. La recherche de compréhension du trauma que vivent les sujets est peut-être incontournable, mais elle n'est qu'une étape vers l'action. Ce que vise Césaire, c'est d'aller au-delà de la psychanalyse des « fous ». Passé l'étape de la compréhension, il est indispensable de laisser les sujets s'autoanalyser, se regarder. Objets des gloses les plus diverses, les sujets qui s'offrent aux analyses demeurent en fait des cobayes. Le problème fondamental demeure celui du passage de l'observateur à l'observé, du discours sur au discours de. Comment les nations anciennement colonisées peuvent-elles se sortir de leur situation de déraison? Que peuvent nous révéler nos véritables fous de leur folie? Est-il possible de lire nos sociétés par le regard non médiatisé des fous? Telles sont quelques-unes des questions qui nous préoccupent ici. Peut-être qu'en se faisant chacun un portrait et en se le renvoyant, le colonisé et le néocolonisé peuvent-ils provoquer le choc nécessaire? Peut-être qu'en se montrant à eux-mêmes, comme on se mirerait dans un miroir, le colonisé et le néocolonisé recevraient-ils l'électrochoc qui les conduirait à la guérison? Que peuvent Haïti et l'Afrique pour se sortir de la torpeur et de l'immobilisme qui marquent les moments historiques que sont 1804 et 1960?

Le présent travail explore la démarche du dramaturge Aimé Césaire et du cinéaste Charles Najman. Je tenterai de démontrer qu'ils amènent les sujets haïtiens et africains à se psychanalyser, à se regarder pour sortir de leur torpeur. Je poserai que dramaturge et cinéaste se servent de marginaux, des « fous » et, dans une certaine mesure, des cadets pour démystifier ces espaces qui semblent s'être figés⁴. Ils le font avec l'espoir de provoquer une manière d'électrochoc, le nécessaire et salutaire réveil. Césaire et Najman partent de la

⁴ Ici, j'entends par « cadets » les catégories sociales que Spivak (1985) nomme subalternes. Ce sont les femmes, les enfants, bref tous ceux qui n'ont pas droit à la

conviction que toute situation d'oppression est le lieu de la fermentation et du développement des mythes. Ils posent que ces mythes basculent très souvent dans l'immobilisme qui est le lot de l'île et de l'Afrique d'aujourd'hui. Il devient alors salutaire de démythifier ces espaces pour que renaisse l'espoir. En d'autres termes, la révolution haïtienne, les luttes de libération en Afrique et leur pléthore de héros mythiques à l'instar des Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe, Nkwame Nkrumah, Sékou Touré et autres Jean-Bedel Bokassa passèrent très aisément de la sphère des hommes à celle des figures mythiques, des dieux. Comment effectuer le parcours inverse devient la question fondamentale. Quel est le mécanisme de démythification qui conduira les îles et l'Afrique à la guérison? Qui sont les agents de la démythification?

Jalons pour l'examen de la révolution et des indépendances

La tragédie du roi Christophe et *Royal Bonbon*, il me semble, participent de la déconstruction des mythes qui ont jusqu'ici alimenté l'imaginaire des peuples noirs. Car la révolution haïtienne aussi bien que les indépendances sont les moments du surgissement des « fous » qui plongent les espaces libérés sinon dans la déraison totale, du moins dans un immobilisme qui participe de la mort. Deux cents ans après la révolution, le cycle de la folie se répète. Les nouveaux « fous » cherchent toujours à égaler ou à surpasser les « premiers ». Ainsi en va-t-il du Haïti d'aujourd'hui et de son président⁵ dont Jean-Michel Caroit dresse le portrait dans un article paru dans *Le Monde* du 9 janvier 2004 :

Jean-Bertrand Aristide rêvait d'être le Toussaint Louverture du XXI^e siècle. Le père d'une nouvelle indépendance, deux siècles après la proclamation de la première république noire. Celui qui aurait tiré les Haïtiens de leur misère pour les conduire à une « pauvreté digne ». Mais le temps du rêve est terminé : nombre de ses compatriotes le comparent aujourd'hui à Jean-Claude Duvalier, le dictateur qu'il

parole. C'est ici que l'on se doit de reconnaître l'honnêteté intellectuelle et la modestie de Césaire. Bien qu'ayant écrit dans *Cahier d'un retour au pays natal* : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche/Ma voix la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir », Césaire n'a jamais abusé du peuple. C'est bien ce que lui reconnaît la cinéaste Euzhan Palcy dans *Aimé Césaire. Une voix pour l'histoire* (1994).

⁵ Jean-Claude Duvalier est chassé du pouvoir par une population prise par la rage et la folie au propre comme au figuré. La marée des enrégés qui emporte Aristide part de la ville symbolique d'où partit la révolte des marrons qui conduisit à la première république noire du Nouveau Monde. Comme on le voit, le mythe perdure. Il a comme gangrené les esprits.

fustigeait à la fin des années 1980 lorsqu'il n'était qu'un jeune curé révolutionnaire des bidonvilles de Port-au-Prince. S'appuyant sur les « chimères », bandes armées qui ont remplacé les « tontons macoutes » des Duvalier, et jouant habilement des hésitations de Washington, « Titid », comme on le surnomme, s'accroche au fauteuil présidentiel face à la colère grandissante de son peuple.

L'écriture dramatique et cinématographique aide à mieux comprendre la persistance de cette folie haïtienne et africaine et pose la quête comme donnée centrale des actions des personnages. Le sujet mendiant chemine vers les lieux et les données qui expliqueront la folie, et partant l'annihileront. Il est question en fait de redonner un sens aux combats des esclaves insulaires, des nationalistes africains. Il s'agit d'une tentative pour retrouver le geste nécessaire pouvant pousser le peuple vers l'avant. Ma démarche consiste donc à faire un va-et-vient entre *La tragédie du roi Christophe* de Césaire et *Royal Bonbon* de Charles Najman pour permettre au film d'éclairer la pièce et vice-versa. Pour ce faire, je confronterai souvent les données théâtrales aux données filmiques et je les associerai dans le but de mieux faire comprendre la situation haïtienne et africaine.

Dans son film, Najman met en scène *Royal Bonbon*, un fou lucide qui se prend pour Henri Christophe, roi d'Haïti. J'insiste ici qu'il s'agit bien de ce roi nègre, véritable mutation d'un ancien cuisinier, d'un ancien combattant en une copie du type français comme l'énonce le commentateur de *La tragédie du roi Christophe*, à savoir un « Roi comme Louis XIII, Louis XIV, Louis XV et quelques autres » (16^e). Entre autres, construire une nouvelle identité à partir de celle de l'ancien maître! Dès l'amorce du générique du film, le fou lucide se positionne comme un mendiant. Il parcourt les rues de Port-au-Prince à la quête et de lui-même et de son passé. La brouette qu'il pousse, la chanson qui rythme sa marche, rappellent l'obsession du roi Christophe dans la pièce d'Aimé Césaire, à savoir le travail forcené. La brouette, la marche au rythme de « travailler, travailler » autorisent nos propos. La cible du fou, contrairement à celle de Christophe, c'est l'armée des enfants de la rue, une véritable honte pour Haïti et pour l'Afrique des indépendances. La nouvelle société qui surgit de la révolution et des luttes de libération est marquée par le désordre. L'enfant ne vit plus au foyer, les structures familiales étant disloquées. Pour le roi fou, il ne fait aucun doute que l'immobilisme ambiant, la misère totale trouve son fondement dans cette jeunesse oisive et

⁶ Toutes les références à *La tragédie du roi Christophe* de Césaire (1963) ne comporteront que le numéro de page.

perdue. Elle est à l'image de la foule qui s'oublie, comme l'avait déjà écrit Césaire dans *Cahier d'un retour au pays natal* (1939). La séquence générique pose donc ce qui peut être lu comme la mission du fou : comprendre l'immobilisme; comprendre le phénomène des enfants de la rue et par conséquent, comprendre la misère générale. Bien plus, Royal Bonbon passe immédiatement de la phase de compréhension à celle de l'action, comme le connote la brouette. Autrement dit, cette mission consiste à faire le bilan de la révolution. Il va sans dire que cela passe nécessairement par la remontée vers Henri Christophe⁷.

C'est sur ce point que l'approche de Najman devient intéressante. Surtout lorsque Royal Bonbon fouille dans les effets d'Henri Christophe. Le fou y puise une photo du roi. Elle lui servira de miroir, de lieu de réflexion sur soi-même. Regardant bien au-delà de l'image, le fou se voit. L'image lui renvoie ce que le fou semble reconnaître comme lui-même : le fou de Fort-de-France qui se prend pour Henri Christophe. Pour bien dire l'effet total d'identification à Henri Christophe, le fou de Fort-de-France énonce : « Mais c'est moi, mais c'est moi! » Cette identification est capitale. Elle énonce ce que beaucoup de critiques ont passé sous silence jusqu'alors. Henri Christophe était un fou. Il fut, sa vie durant, auteur des actes d'un fou. Il transforma Haïti en un théâtre macabre qu'Aimé Césaire choisit de montrer aux Africains au seuil de leurs indépendances. Césaire fait une véritable mise en scène de la folie de Christophe. Sa pièce devient alors une magistrale mise en garde à l'Afrique des indépendances. Elle est un vibrant avertissement à tous ceux qui vivent la fièvre de la liberté. Ne tire-t-il pas ainsi la sonnette d'alarme pour éviter aux Africains la voie de la folie? Car, en fait, l'identification du fou de Fort-de-France au roi Henri Christophe a valeur de provocation. La vie de Christophe ne peut servir que dans la mesure où elle permet aux Africains et aux Haïtiens de sortir de la déraison. Autrement dit, la confrontation entre les deux fous, celui de l'histoire

⁷ Aimé Césaire a voulu, il me semble, théâtraliser le drame des Noirs pris par la folie des grandeurs. Il suffit de lire entre les lignes pour se rendre compte que le dramaturge multiplie dans sa pièce le procédé de « théâtre dans le théâtre » qui permet de montrer la mégalomanie qui est toujours un trait de tout mythe. Il y a d'abord eu Toussaint Louverture, qui se voyait ni plus ni moins que l'égal de Napoléon. Il aurait commencé la lettre qu'il envoie à Napoléon ainsi : « Du Premier des Noirs au Premier des Blancs ». Lorsque Jean-Jacques Dessalines prend le pouvoir à la suite de la déclaration de l'indépendance en 1804, il se fait nommer l'empereur Jacques 1^{er}. Il en va de même pour Henri Christophe, qui rejette le pouvoir républicain pour devenir Henri 1^{er}, roi d'Haïti. Malheureusement, les Africains ne tirèrent aucune leçon des avertissements d'Aimé Césaire. C'est ainsi qu'il y aura l'empereur Bokassa 1^{er} chez les Centrafricains, des présidents à vie et autres pères de la nation qui s'engageront sans vergogne l'ancien maître au grand mépris des valeurs africaines.

et celui des rues de Fort-de-France, devrait conduire à l'électrochoc salutaire. En confrontant ce qu'Henri Christophe bâtit et ses propres actions, peut-être Royal Bonbon arrivera-t-il à faire jaillir la lumière qui chasse l'ombre⁸?

Cette quête devient aussi une manière de faire le bilan de l'œuvre d'Henri Christophe. Il s'agit alors de demander des comptes au peuple pour qui Henri Christophe aurait travaillé. Ce peuple se doit de se prononcer sur le destin de la nation. Royal Bonbon devenu Henri Christophe demandera des comptes au peuple. Il voudra savoir ce qui a été fait de son héritage. Cette confrontation se lit à travers l'empoignade entre lui et les enfants de la rue. Comme l'avait fait Henri Christophe, Royal Bonbon pose l'oisiveté comme signe patent de l'échec. Il veut remettre ces enfants au travail. À l'issue de la confrontation, Royal Bonbon s'étale de tout son long. Pire, il devient le cheval d'un enfant mendiant, Thimothée, symbole d'Haïti et de l'Afrique de demain, tête de proue des enfants de la rue. Thimothée enfourchera donc Royal Bonbon et, tout au long du film, le roi fou jouera le rôle du « cheval » qui conduira Thimothée sur le sentier de la reconquête, du recouvrement du manque. Au propre comme au figuré, Royal Bonbon sera le véhicule qui permettra aussi à Thimothée de retrouver son père.

Ainsi, Royal Bonbon se lance à la recherche du passé, du règne de Christophe, tandis que Thimothée est sur les traces de son géniteur. Les deux objets quêtés devront permettre à Royal Bonbon et à l'enfant de trouver la solution à leurs problèmes. Pour l'enfant, il s'agit d'échapper à la misère et à la faim qui est son lot quotidien. Thimothée veut retrouver le toit paternel sans lequel il ne peut qu'être un déraciné. Pour Royal Bonbon, il est question aussi de comprendre les raisons de l'échec des années Henri Christophe, du rêve christophien. Pour comprendre la mauvaise gestion de l'héritage de ce roi nègre, il faut remonter aux sources, car cette remontée pourra peut-être remettre le peuple sur le sentier de la construction nationale. Elle pourra guérir le fou et partant, exorciser l'espace de la folie.

⁸ Dans le film d'Euzhan Palcy (1994), les propos de l'acteur témoin sont lourds de signification. Des années plus tard, cet acteur fait la critique de la réception de *La tragédie du roi Christophe* au premier Festival mondial des arts nègres à Dakar reconnaît que les dirigeants africains avaient compris Aimé Césaire. La plupart était alors des monstres naissants. Le fait que beaucoup de chefs d'État quittent le théâtre, qu'ils choisissent de tourner le dos à la représentation au moment où Ndouta Seck condamne la folie comme mode de gouvernance en dit long. Tout se passe comme s'ils avaient pris sur eux la décision de gouverner comme Henri Christophe. Or, comme Aimé Césaire persiste à le dire, tout le problème fut dans le choix. Dans le film d'Euzhan Palcy, sa voix continue alors à sonner comme avertissement.

Un autre point commun pour les mendiants Royal Bonbon et Thimothée est le poids de la providence. Elle fait partie des traits caractéristiques du monde noir. L'intervention divine ne saurait être écartée dans une entreprise de régénération. C'est ici que les chemins des deux quêteurs se séparent. Royal Bonbon s'en remettra à la religion apostolique catholique, tandis que Thimothée recherchera l'appui de Papa Legba. Le vaudou et le catholicisme entrent dès lors en conflit, Royal Bonbon ne cachant pas ses intentions de faire disparaître le vaudou de son parcours. Ce divorce est le point de départ de la déraison. Royal Bonbon s'enfoncera dans la démence totale, tandis que Thimothée retrouvera l'équilibre qui lui manquait. L'un règne sur des sujets qui passeront de l'état d'homme à celui de bête, tandis que l'autre conduira l'armée de la jeunesse haïtienne dont la mutation se lit dans les tenues scolaires flambant neuves. L'un sombre dans la mort et donne à l'autre le loisir d'opérer les rites funéraires dont Haïti et l'Afrique ont besoin aujourd'hui.

Le film de Charles Najman place pour ainsi dire l'enfant au centre du processus de la déconstruction des mythes. Cette manière de relire le passé permet de mieux comprendre les travers qui ont dénaturé les mythes et les ont détournés de la voie que leur souhaitait le Cheik Ndao de la veille des indépendances africaines⁹.

Folie comme dimension perverse du mythe

On peut aujourd'hui mener avec sérénité le travail d'évaluation des utopies qui s'emparent d'Haïti et de l'Afrique écrasées par les puissances impériales. L'œuvre poétique d'un Aimé Césaire commente amplement cette tragédie de la race. Césaire résume ainsi trois cents ans d'esclavage et de colonisation :

Je demande trop aux hommes! Mais pas assez aux nègres, Madame!
S'il y a une chose qui, autant que les propos des esclavagistes,
m'irrite, c'est d'entendre nos philanthropes clamer, dans le meilleur
esprit sans doute, que tous les hommes sont des hommes et qu'il n'y

⁹ En 1967, Cheik Ndao écrit une pièce historique, *L'exil d'Albouri*, où est posé le problème des personnages historiques comme mythes dans une Afrique qui se cherche des modèles de construction. Il énonce en effet : « Une pièce historique n'est pas une thèse d'histoire. J'aimerais réactualiser les mythes pour galvaniser les peuples vers l'avant, dussé-je le faire en rendant l'histoire plus historique ». Soit, mais cela ne peut être acceptable que lorsque le mythe ne devient plus paralysie. Il me semble que toutes les figures politiques africaines, qui se sont bâties suivant le modèle des mythes, ont plongé le continent et les îles soit dans l'attentisme, soit dans la terreur paralysante. Le mythe devient alors inopérant.

a ni Blancs ni Noirs. C'est penser à son aise et hors du monde, Madame. Tous les hommes ont les mêmes droits. J'y souscris. Mais du commun lot, il en est qui ont plus de devoirs que d'autres. Là est l'inégalité. Une inégalité de sommations, comprenez-vous? À qui fera-t-on croire que tous les hommes, je dis tous, sans privilège, sans particulière exonération, ont connu la déportation, la traite, l'esclavage, le collectif ravalement à la bête, le total outrage, la vaste insulte, que tous, ils ont reçu, plaqué sur le corps, au visage, l'omniant [sic] crachat! Nous seuls, Madame, vous m'entendez, nous seuls les nègres! (59)

Il y a ici une perception et une expérience de la souffrance qui poussent le théâtre, la vie au-delà de la simple dimension de l'histoire. Seule une force mythique peut effacer une telle souffrance. Celle-ci commande le surgissement du personnage mythique, celui qui portera sur lui la douleur de toute une race. Bien plus, il y a dépassement de la seule dimension historique, comme le perçoit bien John Conteh Morgan (1994 : 98). Autrement dit, les mythes convoquent, mais pour aussitôt les dépasser, les personnages, les dates marquantes dans la vie des peuples noirs pris dans le tourbillon géographique, historique et culturel. Pour Haïti et l'Afrique, ces indices de marquage et de démarquage, comme le note si bien Gayatri Chakravorty Spivak (1985), sont sans aucun doute 1804 et 1960. Ces deux dates participent à la fois de la liberté et de la servitude, du changement et de l'immobilisme, des chaînes et de l'absence de chaînes. En d'autres termes, le paradoxe est un trait marquant de nos figures mythiques. Or le propre de tout paradoxe, c'est l'immobilité. En situation de paradoxe, on avance sans avancer. On fait du surplace. Telle est l'image que donnent Haïti et l'Afrique après les virulentes entreprises qui commencèrent en 1791 et aboutirent à 1804 d'une part, et d'autre part de la fin de la Deuxième Guerre mondiale à 1960. René Depestre recourt à la figure de la croix pour mieux dire la malédiction dans la joie, les chaînes dans la révolution, la mort dans la vie.

Toute révolution vise à la destruction des structures d'oppression. La nature des forces en présence, la disproportion du poids des agents révolutionnaires basculent le fait dans les sphères à la fois du rationnel et de l'irrationnel. Bref, toute révolution est un rituel qui appelle des sacrifices de toute nature. L'exorcisation de l'espace pollué commande un tel prix. Il se paie en marée de sang. Ainsi en va-t-il des révolutions française (1789), américaine (1776), soviétique (1917). Mais là s'arrête la comparaison, car le dépassement que connaissent la France et les États-Unis n'existe pas dans le champ colonial.

Il va sans dire qu'il fallait, à Haïti comme à l'Afrique écrasées par Goliath/Gaullien, des David de la taille de Toussaint Louverture, Dessalines, Christophe, Lumumba, Ruben Um Nyobe, Amilcar Gabral, Ken Saro Wiwa, etc. Ils implantèrent en nos masses haïtiennes les utopies qui transformèrent des va-nu-pieds en une marée d'enragés. Comment, en effet, ne pas lire comme folie la marche des paysans armés de machettes et autres gourdins vers les canons et bombes au napalm dont la France s'est servie pour dérouter les nationalistes Bamiléké et Bassas, les berbères et autres paysans algériens? Toute révolution est toujours traversée par le souffle de la folie. Malheureusement pour Haïti et pour l'Afrique, la folie survit au mouvement révolutionnaire pour gangrener les actions des gestionnaires de la révolution. Frantz Fanon (1959) considère cette phase comme fondamentale¹⁰. Si l'on n'y prend pas garde, les acteurs de la révolution qui prennent la tête de la nation continuent à vivre dans la logique de la folie, de lubies féroces, comme le dit un personnage de la pièce sur le roi Christophe. Car, en effet, comment ne pas lire les actions ci-après d'Henri Christophe que comme folie? Passé l'instant du choix du modèle occidental, passé le moment des convulsions sociales, Christophe s'installe dans sa vision d'Haïti. La citadelle qui surgit comme au bout d'un rêve éveillé installera tout le peuple dans la déraison totale. Tous les moyens sont bons, pourvu qu'ils permettent la réalisation de la citadelle. On peut en énumérer quelques-uns.

L'usage de la chicotte par Henri Christophe et par tous ceux que le roi place à la tête des régions du nouveau royaume est vertement dénoncé. Cette critique vient des paysans, du peuple qui sait ce dont il parle. L'usage de la chicotte s'ajoute à la pratique des travaux forcés. Les paysans triment non pour eux-mêmes, mais pour une cause qui n'emporte nullement leur adhésion. Avec Christophe la vie devient infernale. Le décret christophien de militariser la vie civile amorce une phase d'actions dont les raisons sont au-delà du sens commun. L'incohérence s'installe dans la démarche et dans le

¹⁰ Dans son introduction aux essais de Frantz Fanon publiés en 1959 sous le titre de *L'an V de la révolution algérienne*, Adolpho Gilly pose les fondements de l'après-révolution. Il s'agit d'une phase où les masses entrent de nouveau en possession de ce qui leur a été volé. Gilly considère cette phase non seulement comme celle de la fin de l'exploitation et de l'oppression, mais surtout comme celle de la reconstruction. Elle se traduit dans les faits par la participation des masses dans la prise de décisions qui gèrent la vie au quotidien. Mais pour que cela soit possible, il y a le préalable de la véritable décolonisation, celle qui pose la liberté comme le fait d'une lutte armée. Tel ne fut malheureusement pas le cas pour toutes les colonies françaises. Citant le cas particulier du Cameroun, Frantz Fanon attire l'attention sur le rôle de la France dans le basculement de la jeune nation dans l'irraison.

raisonnement. Le dire est contredit par le faire et vice-versa. C'est encore le peuple qui en fait les frais. Christophe trouve du plaisir à infliger la mort à ses éventuels opposants. Le Christophe de Césaire, quant à lui, fait une véritable mise en scène de la mort. Cette théâtralisation de la mort suit un rythme endiablé que seul Christophe orchestre selon son bon plaisir. Il y a comme une évolution des morts simples aux morts les plus spectaculaires. Il y a d'abord le paysan. Le dramaturge se refuse à inscrire cette mort dans le récit des dames de la cour. Il tient à la rendre publique. C'est une donnée à voir. Elle a ses acteurs mais aussi ses spectateurs. Ce qui compte pour le roi, c'est l'effet que doit produire la mise en scène. Tout se passe comme si Christophe voulait faire passer une onde de choc dans la foule des dames de la cour.

Plus féroce est la méthode d'exécution de ceux qui vont à l'encontre des lois de Christophe ou osent faire, comme lui, marcher les paysans à la chicotte. Basin joue le Blanc sur le dos des Noirs. Sans ménagement et avec un sadisme qui participe d'un manque total de bon sens, Christophe orchestre la peine de mort. Elle est on ne peut plus théâtrale et le fouetteur en fait les frais. Christophe choisit la place publique. Il passe ainsi de la cour à tout le royaume, à l'espace public, afin que nul n'ignore ce théâtre macabre. Le lecteur/spectateur se doit donc d'imaginer la foule assemblée. Et pour frapper les esprits, Christophe choisit le rythme de la mort. Elle ne doit pas être instantanée. Elle doit suivre un rythme orchestré avec calcul. Comme on le constate, l'exécution du condamné semble plus importante que la mort elle-même. Elle ne peut produire l'effet de stupeur souhaitée que lorsqu'elle est administrée avec minutie :

Que diable! J'ai mis à sa disposition des travailleurs, je ne lui ai pas donné des esclaves! Dépêchez là-bas une section de Royal Dahomets. Que l'on attache le gérant fouetteur à un arbre, sur la place publique, devant le peuple assemblé. Et qu'on le démolisse à coups de sabre, membre après membre (84).

Les lubies féroces de Christophe montent en crescendo. Il passe d'Haïti à la dimension mondiale. Christophe ne peut se contenter de ses Haïtiens, qu'il considère pour moins que rien, « de la merde » (97). Un théâtre qui se limiterait à leur dimension serait sans conséquence véritable. Le roi choisit le théâtre du monde pour frapper les esprits. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre l'orchestration de la mort de l'ambassadeur Franco de Medina.

Les règles diplomatiques qui régissent les nations demandent qu'on ne touche pas à un ambassadeur. Quelle que soit l'acidité du message porté, on ne doit jamais attenter à la vie du représentant d'une nation. Mais Christophe passe outre à cette prescription. Pire, il fait battre le tambour. On pourrait penser ici aux médias internationaux, aux organisations internationales. Christophe veut envoyer un message au monde entier. Pire, il y ajoute une dose de sadisme qui ne peut que connoter un esprit détraqué :

Prézeau, faites battre le tambour. Avertissez le peuple. Vous, Brelle, on a besoin de vous. Il a beau être un traître, son âme a droit au repos. À vous d'y pourvoir. Et pour qu'il se rende compte *de visu* que nous y pourvoyons, pendant que vous officierez, Monsieur Franco de Medina sera debout auprès de son cercueil et écoutera sa propre messe de requiem (94).

J'ai parlé de gradation, de crescendo dans l'orchestration du théâtre macabre. Le propre d'un esprit dément, ce que j'appelle les fous lucides, c'est la disproportion. Christophe trouve que ce qu'il a fait est en dessous de ce qu'il pourrait faire. Il faut qu'il continue à monter, comme l'épervier. De la scène du monde il passe à celle du cosmos. Il faut que Dieu soit aussi impliqué dans ce théâtre. Quand on sait qu'entre deux possibilités Christophe a choisi le modèle judéo-chrétien, on ne peut considérer son acte que comme une provocation. L'archevêque Corneille Brelle a non seulement couronné Christophe, mais il l'a accompagné dans son œuvre. C'est à la fois un ami et un coreligionnaire. Se sentant fatigué, Brelle demande le repos. Ce à quoi Christophe répond sadiquement :

Il parle trop, Prézeau. Il écrit beaucoup. Mais pas de sang. Pas de sang. De sa bonne mort. Dans son lit... C'est un vieillard... Doucement, Prézeau, faites vite.

(De plus en plus vite et de plus en plus fort.)

Faites murer les portes et les fenêtres de l'archevêché. Toutes. Murez. Murez. Ne laissez rien d'ouvert, même pas une chatière. Allez! Je donne à Brelle le plus beau tombeau archiepiscopal du nouveau monde (102).

On a jusqu'ici aisément démontré que pour le dramaturge Aimé Césaire comme pour le cinéaste Charles Najman, l'irrationnel fonde les actes de Christophe et de tous les acteurs de la vie politique en Haïti et en Afrique. L'après 1804 et 1960 sont des espaces de folie et de déraison totales. Les sujets et autres gouvernés peuvent alors,

de leurs espaces de retranchement, évaluer l'œuvre des pères fondateurs, les mythes qui pleuvent après la révolution et les indépendances. Ainsi la Deuxième Dame, personnage de l'entourage du roi, juge : « Le charmant paradoxe! En somme, le roi Christophe servirait la liberté par les moyens de la servitude » (80). Ce jugement est repris par un paysan qui énonce, philosophe : « Cloche ou pas cloche, Monsieur Patience. Pour ce qui est de la cloche, je m'dit qu'i y a peut-être què que chose de déglingué dans la machinerie de ce royaume » (109-110). Ce jugement corrobore celui de Frantz Fanon, qui propose une sorte de sociothérapie dans *Les damnés de la terre*.

Comme on le constate, Césaire prophétise dès 1960 la mise en scène de la mort en Afrique. Comment ne pas penser à la Guinée de Sékou Touré! Qu'il se soit positionné en héros en 1958 est un truisme. Qu'il se soit construit en véritable mythe n'est plus à démontrer. Il suffit de revoir l'éternel mouchoir blanc qui fait penser à la canne et au chapeau de léopard de Mobutu Seseko. Qu'il ait eu la folie des grandeurs est aussi un fait même si, contrairement à Christophe, les folies africaines participaient plus à des fins personnelles. Je pense ici aux trésors que ces dirigeants s'emploient à amasser. Mais ce qu'ils ont de commun, c'est la théâtralisation de la mort. On se souvient du Camp Boiro que décrit David Achkar dans *Allah Tantou* (1991). On peut en dire autant du théâtre macabre de la mort de Patrice Lumumba et de bien d'autres. Ici encore, on peut évoquer le documentaire de Raoul Peck *Lumumba : la mort d'un prophète* (1992). La théâtralisation de la mort deviendra un véritable rituel de gouvernance au fil du raffinement des dictatures. Les dirigeants s'en servent alors pour attirer l'attention de l'opinion internationale. C'est bien ainsi qu'il faut lire l'Afrique de l'Ouest et l'Afrique centrale. La mort y est, à force d'être théâtralisée, un fait banal. Elle accompagne le quotidien, comme le ferait un repas. Le pouvoir y est cannibale. *Allah n'est pas permis* d'Ahmadou Kourouma (2000), *Johnny chien méchant* d'Emmanuel Dongala (2002), *La parenthèse de sang* (1981) comme l'ensemble de l'œuvre romanesque de Sony Labou Tansi disent bien cette banalisation de la mort en même temps que son utilisation comme arme contre l'opinion internationale.

Dans *Aimé Césaire. Une voix pour l'histoire*, Euzhan Palcy tient à dire ce choix délibéré de la méthode de gouvernance. L'acteur y commente les réactions des chefs d'État africains lors du premier

Festival des arts nègres à Dakar. Ces dirigeants choisissent de sortir du théâtre, d'abandonner la salle de spectacle au moment où Ndouta Seck condamne la déraison comme forme de gouvernance. Ce refus de se voir pour éviter le mauvais choix est un aveu tacite des mises en scène macabres qui auront lieu en Guinée avec Sékou Touré, en République centrafricaine avec Jean-Bedel Bokassa, au Cameroun avec Ahmadou Ahidjo et Paul Biya, ou au Mali avec Moussa Traoré.

Comme Henri Christophe, ces dirigeants fous trouvent un malin plaisir à transformer l'Afrique en véritable tombe. Or la tombe ne participe jamais de la beauté. Elle est toujours la chose hideuse qui enlaidit l'espace humain. Elle rappelle non pas des moments de joie, mais de tristesse. Sékou Touré, qui se dit démocrate, est en fait un croque-mort que les nations communistes consacrent. Il faudra attendre que le rideau se lève sur Camp Boiro pour que le monde comprenne la dimension de sa folie. De ce point de vue, le film documentaire de David Achkar, *Allah Tantou* (1991), est un véritable acte de démythification. La tâche demeure immense lorsqu'on évoque des dirigeants fous comme Jean-Bedel Bokassa qui se sacre empereur en République centrafricaine. Raoul Peck, dans son documentaire *Lumumba : la mort d'un prophète* (1992), dit le drame de la République démocratique du Congo sous Mobutu Seseko, tandis que Jean-Marie Teno, dans *Afrique, je te plumerai* (1992), et Albert Mukong, dans *Prisoner without a Crime* (1984), dévoilent la face hideuse de la machine à tuer que la France met en place au Cameroun. Paris a soutenu dès 1958 Ahmadou Ahidjo, dont le long règne (1958-1982) a donné des ailes à son fils politique Paul Biya (depuis 1982). Ces deux dirigeants rivalisent d'ingéniosité dans la théâtralisation de la mort. Avec l'aide de la France, Ahidjo perfectionne la mise en scène de corps mutilés. Le régime sanguinaire de Yaoundé fait de l'exposition des têtes sur la place publique une méthode de contrôle des masses. Mongo Beti décrit ce rituel dans *Les deux mères de Guillaume Ismaël Dzewatama* (1984). La mort y est mise en scène pour freiner les élans d'un peuple prompt à prendre les chemins de la révolution. Quand Paul Biya arrive au pouvoir en 1982, il s'empare de la télévision nationale comme nouvel espace de mise en scène de la mort.

Le cas du Congo belge, qui deviendra tour à tour le Zaïre sous Mobutu Seseko et la République démocratique du Congo sous Laurent Désiré Kabila, est enfin à citer ici. Les Belges avaient donné

le la avec la mutilation des rebelles. Mobutu et la CIA perfectionnent la démarche avec le hachage de Patrice Lumumba en morceaux, comme le fait voir Raoul Peck dans son remake *Lumumba* (2000). Le Congo démocratique devient ainsi le lieu du raffinement de la folie. On comprend alors Michela Wrong qui considère Mobutu comme le Mr. Kurtz de *Heart of Darkness* de Joseph Conrad. Avec ce malade mental, la déraison atteint son point culminant. Le désir incontrôlé, l'excessive soif de l'avoir et du pouvoir installent le Congo belge au cœur de la déraison que Conrad considère comme trait caractéristique de la mission civilisatrice.

On a jusqu'ici démontré que le contexte colonial et néocolonial ne peuvent produire que des psychopathes. Le degré de folie est alors proportionnel tant aux frustrations causées par l'ancien maître qu'au désir de le surpasser. Ce à quoi il faut ajouter les comparaisons entre pairs. Elle en ajoute encore à la folie, comme le note si bien Michela Wrong (1998 : 4) : « Certainly, on a continent of dinosaur leaders, of Biya and Bongo, Mugabe and Moï, he [Mobutu] rated as a Tyrannosaurus Rex of the breed, setting an example not to be followed¹¹ ».

Conflit de mémoire

La démarche de Charles Najman participe de la construction et de la déconstruction. Le cinéaste montre comment le mythe se construit en se déconstruisant. Dans l'espace haïtien, il emprunte dans un premier temps le chemin de la scission. Il y en effet divorce d'avec ses racines. L'irrationnel participe de la volonté de se construire avec les réalités de l'autre, avec les racines de l'autre. Par exemple, Christophe divorce d'avec le vaudou et instaure la religion catholique et apostolique. Il s'en sert comme d'un échafaudage pour grimper les marches de l'onction. Il est roi selon les rites occidentaux. Il bâtit sa royauté sur ces valeurs-là. Malheureusement, ce choix n'est que servile imitation. Césaire écrit *La tragédie du roi Christophe* pour indexer cette manie des Noirs à singer l'ancien maître. Le recours à la technique de « théâtre dans le théâtre » permet au dramaturge de dire la vacuité du rêve de Christophe. À ce propos, la Première Dame interpelle Vastey, le *brain-trust* de Christophe, et s'inquiète : « Nous,

¹¹ [Bien évidemment, dans un continent dirigé par des dinosaures tels que Biya et Bongo, Mugabe et Moï, Mobutu était un tyrannosaure roi, incarnant un modèle à ne pas imiter.]

on ne vous laisse point, Monsieur Vastey, il y avait une fois, plein de lubies féroces, un roi. Et ses sujets se demandaient [...] » (79).

Il y a en fait dans *La tragédie du roi Christophe* une pièce de théâtre, véritable parodie du rêve de l'ancien cuisinier esclave, qu'on pourrait intituler « De l'imitation servile ». Elle a pour personnage Henri Christophe, roi bouffon entouré d'une cour tout aussi bouffonne. Virulente satire, les personnages qui entourent ce roi bouffon ont des noms imagés. De la bouche d'un sujet de l'empire scripteur de l'histoire sont égrenées ces absurdités tropicales. Le Maître de cérémonies, pince-sans-rire, énonce : « Monsieur le Comte de Trou-Bonon/Monsieur le Comte de Sale-Trou », que reprend Christophe lorsqu'il s'adresse aux femmes : « Madame de la Seringue, Madame du Petit-Trou, Madame du Tape-à-l'œil » (34-35).

De son côté, le cinéaste Charles Najman est plus cruel dans sa présentation de cette comédie, de ces lubies féroces. Chez Najman, il y a évolution de ces absurdités impériales implantées dans les tropiques vers l'animalisation, que Césaire nomme la chosification. Royal Bonbon reconstitue, dans le palais Sans-Souci en ruine, le modèle de cour que forma Henri Christophe. Il règne sur cette cour avec une folie qui s'apparente à celle de Christophe. Régner pour lui participe des séances de masturbation. Il s'y adonne au propre comme au figuré. La statue de la femme blanche en plein milieu du palais Sans-Souci permet à Royal Bonbon de se masturber. S'adonner à ces séances de masturbation, c'est ce qu'on nomme gouverner à Haïti comme en Afrique. Se masturber équivaut à jouir de ses propres fantasmes. Plus le sujet régnant en fabrique, plus il jouit. Qu'il s'agisse d'ambitions démesurées telle que la construction de la citadelle pour Christophe à Haïti, des nombreux éléphants blancs en Afrique ou tout simplement du raffinement de la cruauté comme méthode de gouvernance, les séances de masturbation sont le lot des États néocoloniaux¹² (10). Le dirigeant néocolonial se complaît dans ses lubies féroces. Il jouit à faire mal, comme c'est le cas avec Christophe. Il veut que ses sujets aient des poids que lui seul peut déterminer. On pèse ce que veut le roi. La séquence des pesées dans ce film est d'un surréalisme à couper le souffle. Elle traduit l'aberration de l'après-révolution en Haïti. Le poids réel de

¹² On peut à juste titre rapprocher Christophe de Sékou Touré. Pour les Guinéens comme pour une génération d'Africains, Sékou Touré est l'homme de 1958, le David africain qui osa tenir tête au Goliath français. En disant non au général de Gaulle en 1958, Sékou Touré entra dans l'histoire comme un mythe. Il se perçut et se construisit comme tel. Sa folie conduisit aux horreurs de Camp Boiro que décrit David Achkar dans le documentaire *Allah Tantou* (1991).

chaque membre de la cour de Royal Bonbon est contraire à ce que veut ce roi fou. C'est le monde à l'envers. À chaque sujet pesé le roi assigne un poids selon ses fantaisies. On doit peser alors ce que veut le roi, ce qu'a décrété le roi. Le contraire constitue un crime de lèse-majesté qui conduit souvent à des exécutions sommaires. La vie au bout d'un fil est un petit chiffre qui doit faire basculer le poids dans la sphère des désirs, du vouloir du fou. Dans un tel contexte, la logique est celle du roi fou.

Thimothée, qui jusqu'alors s'était prêté au jeu du fou, n'y comprend plus rien, d'où la rupture. La séance de pesée constitue l'instant de cette rupture, le sommet du conflit. Le jeune Thimothée comprend que Royal Bonbon ne peut pas le conduire à son père. Dès cet instant, les deux quêteurs feront chemin à part. Royal Bonbon poursuivra sa névrose, alors que le jeune Thimothée suivra les traces de Macandal. Il aura alors le privilège d'assister à la séance de purification dont Macandal et ses compagnons marrons sont au centre. Le fait cinématographique se conforme au fait historique. Comme au temps de la révolution, les marrons du film ont besoin de la bénédiction de leurs dieux. La séance de baignade¹³, de plongeurs au fond du lac, est acte de purification, du rejet de ce qui peut nuire au bon épanouissement du guerrier. Donc séance d'exorcisation en même temps qu'instant de ressourcement! Les combattants ont besoin de l'énergie nécessaire, de la lumière indispensable pour ne pas trahir leur mission. Et c'est bien là la mission du houngan, jouée dans *Royal Bonbon* par une femme.

Mais il convient d'aller au-delà de la simple fonction de spectateur. Pénétrer l'espace secret est acte de participation. Thimothée est comme Shola dans *Sankofa* (1993) de Haile Gerima. Comme l'héroïne de Gerima, Thimothée poussera la curiosité jusqu'au sanctuaire, jusqu'au lieu secret de réunion où le vaudou est source d'encouragement. On ressort toujours autre des sanctuaires, des lieux secrets. Les deux quêteurs traversent les frontières entre le monde du désordre et celui de l'ordre. Ce dernier est sacré et secret. D'esprit et de corps, ils deviennent alors membres de sociétés secrètes. Ils sont préparés pour la transformation. Thimothée aura le privilège de voir apparaître le spectre de son père; il atteindra ainsi son but. De

¹³ *Sankofa* de Haile Gerima procède de la même manière. Le fils renégat et matricide ne retrouve le chemin que lorsqu'il plonge dans la source où par ailleurs il a noyé sa mère. Il en va de même pour l'héroïne. Elle plonge aussi dans la source pour retrouver le droit chemin, pour donner un sens à sa vie sur la plantation, pour savoir prendre résolument le chemin de l'indocilité et de la lutte pour la liberté. Dès l'instant où elle plonge dans la source, elle devient une combattante hors pair.

même, Shola passera de l'autre bord et se fera purifier par son amant Shango. L'espoir peut ainsi renaître. Un héros positif surgit au terme de cette purification. Enhardi, il peut donner un sens à ses actions mais aussi à celles de son entourage.

Thimothée assumera la lourde responsabilité que Césaire laisse à Madame Christophe, Hugonin et Vastey, dans *La tragédie du roi Christophe* : l'enterrement du roi. Thimothée conduit le cortège funèbre composé des enfants de la rue. Ceux-ci conduisent Royal Bonbon à sa dernière demeure : la citadelle. Il donne au roi la tombe qui jusqu'alors lui manquait. Il s'agit là d'un rituel sans lequel l'ordre social demeurerait perturbé. Toute mort a besoin d'une tombe. Tout corps a besoin d'une place. Or c'est bien ce qui manque dans nombre de pays africains où les nationalistes se voient refuser une place, où des morts sans sépultures souillent les mémoires. Le projet impérial a aussi consisté à piétiner ce rituel. Le propre de la décolonisation française est la salissure des mémoires. Il y a donc un message fort que le cinéaste adresse aux Africains ainsi qu'à l'ancienne puissance coloniale. Il est indispensable que la France accepte d'ouvrir les archives coloniales. Les morts de l'espace francophone demandent des tombes comme le panthéon. En Afrique noire francophone, il n'y a de cimetières que pour les combattants français. Il est indispensable qu'anciens colonisateurs et colonisés plongent dans l'histoire pour relire les faits passés. L'écriture coloniale, qui participe du gommage et de la salissure, ne peut conduire qu'au désordre. Que Thimothée passe par la relecture de la fonction du houngan et des marrons pour retrouver les traces de la famille est un symbole porteur!

Contrairement à la pratique du catastrophisme avec les enfants soldats et autres enragés, Charles Najman propose une lecture euphorique du bilan de la révolution qui ne doit pas consister en une suite de doléances et de fleuves de larmes. Au contraire, il doit être acte de régénération, volonté de correction d'un mauvais choix. Que Thimothée soit à la tête de ce choix est encore plus significatif! L'image finale du film, la contre-plongée de l'armée des enfants en tenue scolaire dans la cour de Sans-Souci, parle mieux que l'image des enfants armés de Kalachnikov. Haïti et les pays africains doivent apprendre des erreurs du passé.

Gilbert Doho est professeur associé de français et d'études francophones au Département des langues modernes et littératures et directeur des Ethnic Studies à Case Western Reserve University, à Cleveland. Il est l'auteur de *Théâtre et réappropriation du pouvoir par les masses au Cameroun* (SHERPA, 2002) et a contribué à l'écriture de *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre Volume 3: Africa* (Routledge, 1997) et du *Dictionnaire des œuvres littéraires d'Afrique francophone* (Bethesda, ISP, 1996). Dramaturge, il a publié *Au-delà du lac de nénuphars* (Malaïka, 2004), *Zintgraaf and the Battle of Mankon* (en collaboration avec Bole Butake, 1998), *Noces de Cendres* (CLE, 1996), *Le crâne* (CLE, 1995). Ses articles ont paru notamment dans *Présence Francophone*, *Signs*, *Matatu* et *Africultures*.

Références

- ACHKAR, David (1991). *Allah Tantou*, 62 minutes, français. Distribué par California Newsreel.
- Bassek Ba Khobio (1991). *Sango Malo*, 94 minutes, français. Distribué par California Newsreel.
- CAROIT, Jean-Michel (2004). « PORTRAIT : Aristide du prophète au dictateur », *Le Monde*, 9 janvier.
- CÉSAIRE, Aimé (1973). *Une saison au Congo*, Paris, Présence africaine.
- (1963). *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine.
- (1950). *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine.
- (1939). *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.
- CONRAD, Joseph (1983; c1902). *Heart of Darkness*, Harmondsworth, Penguin.
- CONTEH MORGAN, John (1994). *Francophone Postcolonial Theatre*, London Routledge.
- DONGOLA, Emmanuel (2002). *Johnny chien méchant*, Paris, Le Serpent à Plumes.
- FANON, Frantz (1961). *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero.
- (1959a). *Peau noire, masques blancs*, Paris, Maspero.
- (1959b). *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero.
- GERIMA, Haile (1993). *Sankofa*. 125 minutes, anglais. Distribué par Mypheduh Films Inc.
- KOUROUMA, Ahmadou (2000). *Allah n'est pas permis*, Paris, Seuil.
- LABOU TANSI, Sony (1981a). *La parenthèse de sang*, Paris, Hatier.
- (1981b). *L'État honteux*, Paris, Seuil.
- (1995). *Qu'ils le disent, qu'elles le beuglent*, Belgique, Éditions Lansman.
- Mongo Beti (1984). *Les deux mères de Guillaume Ismaël Dzawatama*, Paris, Buchet.
- (1982). *Remember Ruben*, Paris, L'Harmattan.
- MOURALIS, Bernard (1999). *République et colonie, entre mémoire et histoire*, Paris, Présence africaine.

- MUKONG, Albert (1984). *Prisoner without a Crime*, Bameda, Afresco.
- NAJMAN, Charles (2003). *Royal Bonbon*, 110 minutes, français.
- NKRUMAH, Nkwame (1966). *Neocolonialism: The Last Stage of Imperialism*, London, Thomas Nelson and Sons.
- PALCY, Euzhan (1994). *Aimé Césaire. Une voix pour l'histoire*, 160 minutes, français. Distribué par California Newsreel.
- PECK, Raoul (1992). *Lumumba : la mort d'un prophète*, 69 minutes, français. Distribué par California Newsreel.
- RODNEY, Walter (1981, c1972). *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington, Howard University Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1985). « Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice », *Wedge*, n^{os} 7-8, hiver-printemps.
- TCHEUYAP, Alexie (1998). *Esthétique et folie dans l'œuvre romanesque de Pius Ngandu Nkashama*, Paris, L'Harmattan.
- TENO, Jean-Marie (1992). *Afrique, je te plumerai*, 88 minutes, français. Distribué par California Newsreel.
- TRACKWAY, Melissa (2003). *Africa Shoots Back: Alternative Perspectives in Sub-Saharan Francophone African Film*, Oxford/Bloomington, James Currey/Indiana University Press.
- WRONG, Michela (1998). *In the Footsteps of Mr. Kurtz: Living on the Brink of Disaster in Mobutu's Congo*, US, Harper Collins Publishers.

Marie-Hélène KOFFI-TESSIO

Princeton University

Haïti et sa diaspora ou le pays en dehors

Résumé : Cet article répertorie différentes raisons qui ont poussé les Haïtiens à l'exil. L'anthropologue Gérard Barthélemy avance comme hypothèse que l'exode dans les campagnes provient du fonctionnement même du monde rural, à savoir la nécessité d'acquérir à l'extérieur les capitaux nécessaires à la création d'une unité de production et le besoin d'éloigner ceux qui refusent de suivre et de préserver les principes qui régissent la communauté rurale. Selon Jean Métellus et Jean-Claude Icart, l'émigration haïtienne est liée aux bouleversements historiques et politiques qui forcent à l'exil toute une frange de la population en quête de sécurité et de modes de survie. Pour de nombreux immigrants, la conséquence de ces départs forcés est un sentiment d'exil et de perte. Cet article explore aussi les écrits de trois écrivains – Émile Ollivier, Jean Métellus, et Edwidge Danticat – et la manière dont leurs protagonistes réels ou fictifs tentent de gérer la perte de leur patrie d'origine et l'adoption d'une nouvelle identité.

Boat people, citoyens de la seconde génération, crise identitaire, émigration, exil, immigration, monde rural

Pour une grande partie du monde intellectuel noir, haïtien ou non, Haïti est la terre « où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité » (Césaire, 1983 : 24). Beaucoup d'entre nous ont encore à l'esprit les images qui ont inondé les écrans au début de l'année 2004, année du bicentenaire de l'indépendance haïtienne; ce furent des images de violence évocatrices de guerre civile, des images montrant le départ forcé du président élu, les miséreux des bidonvilles et des corps suppliciés. Les lecteurs assidus de la presse ainsi que les téléspectateurs peuvent ne voir en Haïti qu'une terre de tragédies, un lieu où se succèdent sans répit coups d'État, meurtres politiques, vains espoirs de démocratie et de développement depuis que l'île a acquis son indépendance en 1804. Le meurtre de Jean-Jacques Dessalines (1758-1806), chef de la première république noire, proclamé empereur et qui mourut assassiné par des rivaux politiques, le suicide d'Henri Christophe (1767-1820), autoproclamé roi, le départ sans gloire de Faustin Elie Soulouque (1785-1867), empereur d'Haïti, ont inauguré une triste tradition d'échecs politiques pour ses dirigeants, tradition

Présence Francophone, n° 64, 2005

qui n'en finit pas de se répéter. Acquérir son indépendance par les armes, c'est une audace qu'Haïti a longtemps payée, mis en quarantaine comme il le fut par ses voisins, colonies vivant du travail des esclaves et inquiètes de voir la « contagion libertaire » se propager, oubliée aussi qu'il fut par la plupart des historiens et manuels scolaires de la métropole. Haïti vit la tragédie que vivent pourtant tant d'autres anciennes colonies : l'hémorragie de sa population dont les *boat people* échoués au large de la Floride racontent l'odyssée. *Haïti chéri*, aussi connu sous le titre *Rêves amers*, livre pour la jeunesse de Maryse Condé, retrace le calvaire de Rose-Aimé, poussée par la misère à devenir une « restavec¹ », puis passagère clandestine avant d'échouer au fond de la mer, victime sans autre sépulture. L'émigration haïtienne, c'est aussi « La grande drive » (voir Pineau, 1993) de ses cerveaux menacés par le pouvoir ou désireux de continuer à vivre, à travailler et à écrire dans des conditions plus viables. Ainsi se dessine la carte d'un Haïti du dehors, un Haïti de l'exil thématized dans une rencontre récente à Paris, « Haïti d'exil et d'encre² ». À l'exil d'en bas, celui de monsieur Tout-le-monde, s'ajoute, curieuse ironie, l'exil de ceux d'en haut, membres du petit cercle des gens qui se partagent le pouvoir et qui logiquement devraient être à l'abri de cette migration forcée puisqu'ils en sont, généralement, la cause. Il en est ainsi du départ largement souhaité par son peuple de l'ex-dictateur Jean-Claude Duvalier dorénavant installé dans le sud de la France, de la démission récente et du départ du président pourtant démocratiquement élu Jean-Bertrand Aristide aujourd'hui exilé en Afrique du Sud. Exil toujours, qui touche toutes les couches de la société, du petit peuple aux plus hautes sphères de l'État. Exil à New York de la journaliste Michelle Montas qui fut avec son mari, le journaliste-agronome Jean Dominique, la voix de la radio haïtienne Radio Haïti International. Dans *Haïti une nation pathétique*, Jean Métellus fait ce constat amer :

Depuis l'indépendance, Haïti a vu migrer des Italiens, des Allemands, des Syriens et des Libanais qui se sont tous installés dans le commerce à Port-au-Prince et dans les grandes villes; mais si cette immigration ne semble plus se poursuivre à l'heure actuelle, en revanche, l'émigration reste malheureusement à l'ordre du jour. Commencée dès le début du vingtième siècle, elle atteint aujourd'hui un niveau sans précédent. Haïti déverse ses enfants dans le monde entier » (Métellus, 1987 : 112).

¹ Le terme désigne des enfants issus de milieux défavorisés confiés à des familles aisées où ils sont souvent exploités et maltraités.

² Ce colloque a eu lieu dans le cadre de la quatrième rencontre internationale des écritures de l'exil du 3 au 5 décembre, au centre Georges-Pompidou.

En somme, le pays ne s'enrichit plus d'apports nouveaux, au contraire, il se vide de sa population, de sa force vive.

Dans un premier temps, nous allons nous attacher ici à répertorier différentes justifications fournies pour ces migrations forcées. Nous nous pencherons ensuite sur la manière dont l'expérience du départ puis de l'exil se traduit dans deux ouvrages-clés : la trilogie de la famille Vortex par Jean Métellus et *Passages* d'Émile Ollivier. Pour finir, nous regarderons à travers un recueil de textes préfacé par Edwidge Danticat, *The Butterfly's Way*, comment la seconde génération, celle qui est née à l'étranger ou a quitté Haïti très tôt, tâche d'assumer sa double appartenance.

L'émigration rurale haïtienne, une nécessité structurelle?

Le titre choisi, « le pays en dehors », pris ici dans son acception la plus large, désigne ceux-là qui sont partis ailleurs recréer une vie, loin de la terre natale. Mais le véritable *peyi andeyò*, c'est la classe paysanne restée dans les campagnes, qui est définie par les citadins et s'accepte d'ailleurs elle-même comme le « pays en dehors³ ». Dans cette émigration-là, contrairement aux idées acceptées, Gérard Barthélemy voit une nécessité structurelle, une conséquence du fonctionnement de la société rurale haïtienne. Il découle de son analyse que le paysannat haïtien se refuse à toute production de surplus afin d'éviter de thésauriser et d'entrer ainsi dans un système de capitalisation qui permettrait une création de besoins superflus. Cela amènerait la nécessité d'une gestion centralisée et donc une forme d'étatisation et partant, de dépendance par rapport à cette centralisation étatique. Or, dit-il, « c'est justement sur l'absence d'État que le milieu rural a fondé sa spécificité » (Barthélemy, 1989 : 58). Cela expliquerait en outre la résistance passive à tout projet de développement. Le paysannat haïtien se veut égalitaire et décourage voire punit toute tentative de se démarquer du groupe, notamment par l'accumulation de richesses. Il faut donc considérer celle-ci comme contraire aux règles de la société paysanne. Pourtant, le jeune paysan, à partir d'un certain âge, doit amasser du capital pour créer son unité de production. Puisque cette accumulation ne peut être tolérée dans son milieu, celle-ci se fera donc « au dehors, dans un autre contexte, par le voyage annuel et répété en République dominicaine ou par l'envoi de mandats depuis les États-Unis ou la

³ C'est aussi le titre d'une étude sociologique de Gérard Barthélemy (1989) : *Le pays en dehors; essai sur l'univers rural haïtien*.

Guyane » (*ibid.* : 55). L'émigration haïtienne serait donc aussi le résultat obligé du mode de fonctionnement rural. Pour ceux qui refusent de rester dans la logique égalitaire du groupe, elle devient un impératif. Pour le groupe, c'est une nécessité qui assure sa pérennité en permettant l'évacuation des membres susceptibles de vouloir changer le *statu quo*.

Migrations, conséquences de traumatismes historiques

Les thèses de Barthélemy restent cependant contestées, et plus communément répandue est la notion que les vagues d'émigrations haïtiennes ont leurs causes dans les événements politico-historiques du pays. À chaque traumatisme historique a correspondu une vague d'émigration. L'occupation américaine de 1915 à 1934 fut une cause d'exode massif vers la République dominicaine et Cuba. Un recensement effectué en 1920 annonce la présence de 20 000 Haïtiens en République dominicaine et celle de 70 000 autres à Cuba. L'année 1917 voit le départ de 10 000 *braceros*⁴ vendus pour un million de dollars à la République dominicaine, suivi deux ans plus tard de 15 000 autres. Le régime Duvalier et ses exactions furent une autre cause de départs en masse. À la fin de l'année 1980, environ 30 000 Haïtiens avaient débarqué en Floride, « aidés » parfois par des passeurs pour une somme de 1000 dollars par personne (cités par Métellus, 1987, mais extraits de Barros, 1984). L'État parfois s'en mêle en délivrant des visas de sortie en contrepartie d'un paiement. Jean-Claude Icart recense plusieurs vagues d'émigration déterminées non seulement par la date, mais aussi en fonction de la couche sociale. Le départ d'ouvriers agricoles, main-d'œuvre vulnérable et corvéable à merci⁵, alterne avec celui des « cerveaux », c'est-à-dire des gens dotés d'une formation professionnelle, ainsi que les étudiants et les intellectuels. Ainsi, « Les années 60 seront marquées par le départ de personnel qualifié : médecins, infirmières, enseignants, administrateurs, techniciens [...] Entre 1959 et 1967, près de 300 techniciens et professionnels émigrent chaque année » (Icart, 1987 : 39). Cuba attire en raison du succès de sa révolution castriste⁶,

⁴ Le terme désigne les immigrants haïtiens qui viennent en République dominicaine y couper la canne.

⁵ L'expérience de Manuel dans *Gouverneur de la rosée* en atteste.

⁶ René Depestre, exilé tôt dans sa jeunesse et écrivain nomade par excellence, passera plusieurs années à Cuba. Il vivra aussi à Paris, à Prague, en Autriche, au Chili, en Argentine et au Brésil avant de retourner à Paris travailler à l'UNESCO. Il réside aujourd'hui en France, dans l'Aude.

l'Afrique décolonisée aussi. L'ONU recrute un nombre important d'experts-conseils haïtiens. La répression qui sévit dans les milieux estudiantins à la suite des événements de 1963⁷ poussent les étudiants au départ vers l'Europe, la Chine communiste, voire l'Albanie. Mais, dans les années 1970, ce sont plutôt les travailleurs, ouvriers et paysans qui sont principalement touchés par le phénomène de l'émigration; spoliés de leurs terres, les paysans migrent vers les villes et au-delà, à l'étranger. À partir des faits présentés par Métellus et Icart, on peut donc conclure qu'à la migration forcée des *braceros* a succédé celle de l'intelligentsia, puis celle du paysannat.

Pendant la période duvaliériste⁸, c'est surtout vers les États-Unis que se dirigent les candidats à l'émigration. C'est même une industrie florissante pour l'État qui perçoit une taxe importante pour chaque départ. Dès 1978, pourtant, les ressortissants haïtiens constituent une population d'indésirables refoulés des Bahamas, de Cuba, de toutes les Antilles et même du Venezuela, et ils se tournent vers la Guadeloupe, Paris et la Guyane. Les chiffres plus récents ne sont pas plus rassurants; un recensement américain datant de 2001 place Haïti au nombre des premiers pays de la région exportateurs de leur force vive, à côté des Bahamas, de la Colombie, de la République dominicaine et de Trinidad et Tobago (Talmadge, 2001-2002 : 18-21). Le Québec et les États-Unis sont aussi devenus des points de chute privilégiés pour un grand nombre d'émigrants haïtiens. Des Haïtiens spécialisés dans le nucléaire, les sciences médicales, la linguistique, la sociologie, l'économie, la littérature et différentes branches des sciences humaines travaillent en Occident, au Japon et dans nombre de pays africains. Il y a, dit Métellus, davantage de médecins, d'ingénieurs, de professeurs haïtiens hors d'Haïti que dans le pays même. Il en va de même pour les écrivains, et Métellus dans la phrase qui suit donne autant de poids à la littérature produite en exil qu'à celle produite à l'intérieur du pays : « De nos jours, les Haïtiens écrivent à partir de deux lieux totalement différents : l'intérieur du pays et l'extérieur du pays » (Métellus, 1987, 193). Au nombre des endroits qui ont servi de patrie de substitution à ces écrivains, on compte Dakar qui a accueilli Roger Dorsinville, Jean Brière et Morisseau-Leroy. Montréal a recueilli, parmi les plus connus aujourd'hui, Émile Ollivier (décédé en 2002), Dany Laferrière, Anthony Phelps, Marie-

⁷ Les étudiants tentèrent de renouveler l'événement historique de 1946 : faire tomber le gouvernement. Cette fois-ci, la tentative se solda par un échec et déclencha une répression dans les milieux estudiantins.

⁸ François Duvalier fut président de 1957 à 1971 et son fils Jean-Claude Duvalier de 1971 à 1986.

Cécile Agnant et le peintre et poète Denis Villard alias Davertige. À New York ont élu domicile Marie Chauvet, Pierre Carrié, Paul Laraque et la nouvelle génération, la relève prometteuse : Edwige Danticat. « Haïti n'est pas seulement en Haïti, écrivait déjà Métellus en 1987, mais partout où vit et travaille un Haïtien » (*ibid.* : 239).

Vivre Haïti par la littérature : Métellus, Ollivier et Danticat

À côté des images paupéristes que les médias montrent souvent, Haïti, c'est donc aussi tous ces cerveaux qui créent et survivent à l'extérieur. Certains écrivent pour exorciser le passé et la distance, pour dire aussi la souffrance d'être dehors, mais aussi l'impossibilité de vivre dedans. « Émigré haïtien, je n'ai jamais quitté Haïti et Haïti ne m'a jamais quitté » sont les mots qui ouvrent *Haïti, une nation pathétique*. La préface se clôt sur ceux-ci : « Exilé d'Haïti pendant de très longues années, c'est l'imagination qui m'a relié à ma terre natale. Poèmes et romans ont été – sont toujours – pour moi le moyen de recréer à travers la distance un rapport intime avec la terre haïtienne » (*ibid.* : 10). La réalité de l'exil, comme nombre d'expériences humaines, est thématifiée et parfois exorcisée par la littérature.

Trois ouvrages ont retenu notre attention : le premier (une trilogie) parce qu'il traite des circonstances qui mènent au départ, de l'impossibilité de retourner une fois que l'on en est parti et de la difficulté de vivre l'exil, ou celle de survivre en Haïti pour ceux qui sont restés (Métellus). Le deuxième parce qu'il met en parallèle les itinéraires – différents mais se croisant – de deux Haïtiens morts au bout de leur voyage : un journaliste et le passager d'un bateau de fortune. Le journaliste est à peine rescapé des cauchemars et des scènes de violence de son passé, le passager réchappe presque du naufrage de son bateau qui ne laissera que vingt-deux survivants sur soixante-sept passagers (Ollivier). Le troisième ouvrage est tout aussi important parce qu'il se focalise sur la seconde génération, sur ceux qui sont nés ou ont grandi en dehors d'Haïti et essaient de concilier leur héritage haïtien avec leur identité américaine (Danticat).

La famille Vortex

Le roman *La famille Vortex* de Jean Métellus est le premier volet d'une trilogie qui retrace l'histoire d'une famille de sept enfants de la bourgeoisie progressivement « décimée » par l'exil, et dont il ne

restera qu'un seul : Ludovic. *La famille Vortex* montre comment chaque rejeton, sauf un, est contraint au départ, ou pour avoir collaboré avec un pouvoir désormais déchu, ou pour s'être justement déclaré contre le pouvoir. Chaque membre de la famille appartient à différentes catégories socioprofessionnelles (professions libérales, clergé, domaine artistique et littéraire) et chaque départ symbolise en quelque sorte la désertion forcée de l'intelligentsia du pays. Astrid Vortex tôt exilée aux États-Unis à cause du « contenu de ses chansons » sera la première de la série. Souvenir vivant de ses ancêtres arawaks complètement décimés, Astrid est le seul membre de la famille dont on entend parler sans qu'il ne nous soit donné de la voir ou de l'entendre. À l'instar de ses ancêtres dont l'existence a été éradiquée par les premiers conquérants, elle fait figure de disparue et nul à l'exception du prêtre ne sait vraiment comment entrer en contact avec elle. Edgar Vortex, le militaire-poète, sera contraint à l'exil pour avoir été un proche et un fidèle du président Estimé. La chute de l'homme d'État entraînera la sienne. Son frère Sylvain, opposant et militant de la première heure en faveur des pauvres et des opprimés, fera un bref passage à la tête de l'État, porté par l'enthousiasme et la confiance populaires. Acculé à la démission, il devra aussi quitter le pays. Et il en est de même pour sa sœur Sylvie, enseignante à l'école hôtelière (suspectée d'intentions séditeuses pour avoir voulu enquêter sur les conditions de vie, ou plutôt de survie, dans les bidonvilles en périphérie de Port-au-Prince), de Louis le professeur de langues renvoyé de son poste et en danger pour avoir soutenu trop ouvertement le régime précédent, de Joseph le prêtre devenu évêque, investi de hautes fonctions sous le nouveau gouvernement et qui pourtant tombera en défaveur. Ne reste que Ludovic, le pharmacien, de santé fragile. Arrêté, malmené, il échappera à la mort dans le deuxième tome de la trilogie, *L'année Dessalines*, sera guetté par la tentation du départ mais voudra à toute force rester, « convaincu que la présence d'un seul Vortex en Haïti servirait de point de ralliement à tous les Vortex en exil » (Métellus, 1983 : 282). Son état de malade chronique et, ironie du sort, de pharmacien, symbolise la nation haïtienne chroniquement malade de maux dont elle pourrait ou devrait trouver chez elle et en elle le remède. *Louis Vortex*, dernier volet de la trilogie, annonce un enracinement dans l'exil, une forme d'acceptation qui fait du nouvel espace un substitut accepté de la terre natale. Car le pays d'avant reste vivant et même omniprésent, et se superpose au pays d'accueil; en voyage dans d'autres pays d'Europe, Louis Vortex attend avec impatience de rentrer à « Port-au-Prince » et « à Saltrou », désignant

par là Paris et Maisons-Alfort (Métellus, 1992 : 181). Le nom de Vortex lui-même évoque à la fois le tourbillon de violence qui dévaste le pays, la valse sans fin des régimes qui se succèdent, et le sentiment de perte de cette famille éparpillée aux quatre vents de l'exil. Ainsi que le dit la vieille tante Olga : « le vent [...] souffle sa folie dans le corps des Vortex. Tout le pays tourne et tourbillonne entre ses mains » (*ibid.* : 51).

Passages; itinéraires croisés d'exilés

Dans *Passages* d'Émile Ollivier, plusieurs personnages vivent un exil, du dehors ou du dedans. Felipe, l'amant chilien d'Amparo, ne peut la rejoindre car, inquiet de ne pas pouvoir rentrer ensuite dans son pays, il refuse d'en sortir. Amparo elle-même, qui rencontre Normand Malavy à l'aéroport, lieu de passages et de transit par excellence, est fille d'immigrants syriens et a dû quitter Cuba pour un nouvel exil. Youyou, ami d'enfance de Normand, est parti d'Haïti pour Montréal et de Montréal à Miami, en quête de son paradis perdu, de racines de substitution qui lui rappellent les siennes propres : à Miami, en effet, « on ne peut pas devenir américain. Les Haïtiens là parlent leur langue, servent leurs dieux, chantent leur folklore et dansent leurs rythmes » (Ollivier, 1991 : 124). Les conditions d'émigration et de travail telles qu'elles sont racontées dans *Passages* rappellent à s'y méprendre les conditions de la Traite, justifiant *a posteriori* le titre choisi par Jean-Claude Icart pour son livre sur l'émigration haïtienne : *Négriers d'eux-mêmes*; esquifs surchargés où les passagers sont parqués comme des animaux, chantage et exploitation sexuelle des femmes par le capitaine qui, en cas de tempête, s'arroge le droit de jeter une partie de sa cargaison par-dessus bord et, une fois à Montréal, travail d'usine au rythme éreintant où des ouvrières, dans un moment d'inattention, perdront dans une machine « une phalange, trois doigts, la main entière » (*ibid.* : 85).

Amédée Hosange, dans le bateau construit par les habitants candidats à l'émigration du petit village de Port-à-l'Écu, se montre un guide et un capitaine conscient de sa charge et de ses responsabilités; il représente le chef d'État idéal, tout comme son bateau, La Caminante, est une métonymie de la nation haïtienne, sorte d'arche de Noé malmenée par les flots mais porteur d'espoir de renouveau. Mais le départ est ici trompeur et l'espoir fallacieux : La Caminante fera naufrage, la plus grande partie des passagers

mourront et les survivants seront parqués dans une prison avant d'être libérés. Tout comme est trompeuse l'idée que l'exil est temporaire, une étape dans un processus qui va vers le mieux. Normand Malavy, au patronyme si significatif (sa vie est un mal-être et c'est un mal qu'il porte à vie), constate : « [...] nous avons joué le même jeu, Amédée et moi; nous avons cru, tous les deux, qu'il fallait se mettre à l'abri, partir, attendre que l'orage soit passé, que le ciel soit redevenu beau. En fait notre départ a été définitif » (*ibid.* : 159). De ce point de vue, le titre est presque ironique : plutôt qu'un passage, l'exil est devenu une constante, une « destination » en soi.

Quelle identité pour la seconde génération?

Pour la génération antérieure d'écrivains haïtiens, l'exil est une douleur et la préservation de l'identité haïtienne, une nécessité. Porteur d'un passeport canadien, Normand Malavy ne peut s'empêcher de décliner à l'aéroport de Miami son identité d'Haïtien, risquant de provoquer un imbroglio douanier. La nouvelle génération elle aussi regarde en arrière avec nostalgie. Elle s'interroge et sent son identité remise en question. Dans *The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Diaspora in the United States*, recueil de nouvelles, poèmes et récits-témoignages préfacé par Edwidge Danticat, plusieurs auteurs disent la fierté (« Present Past Future »/Présent, passé, futur) et la pérennité de l'espoir, la détermination à survivre (« The Red Dress »/La robe rouge), mais aussi le déchirement de l'exil et la détresse d'être double. C'est la réalité dans laquelle la préface nous jette, nous lecteurs, de plain-pied : « My country is one of uncertainty. When I say "my country" to some Haitians, they think of the United States. When I say "my country" to some Americans, they think of Haiti⁹ » (Danticat, 2001 : xiv). Et lorsque, en Haïti, l'appellation *dyaspora* [*sic*] lui est appliquée, lancée, c'est de la culpabilité qu'elle ressent : « [I] feel [...] guilty for my own physical distance from a country I had left at the age of twelve years¹⁰ » (*ibid.* : xv). Dans le même recueil, Joanne Hyppolite se rappelle comment, dans la maison de son enfance à Boston, ses parents préservaient les habitudes culinaires (*sos pwa*) et vestimentaires du pays d'origine (« the laces that edges [our] socks »/la dentelle qui ornaient les bords de nos chaussettes) (*ibid.* :

⁹ [Mon pays, c'est une l'incertitude. Lorsque je dis « mon pays » à certains Haïtiens, ils pensent aux États-Unis. Lorsque je dis « mon pays » à certains Américains, ils pensent à Haïti]

¹⁰ [Mon éloignement physique d'un pays que j'ai quitté à l'âge de douze ans est pour moi source de culpabilité]

10), au mépris de ce que devraient être les signes extérieurs d'intégration à leur nouveau milieu. Leur maison est un morceau d'Haïti, un microcosme qui s'entête à garder la mémoire et les rites du temps d'avant : « it is as if Haiti has lassoed [our] house with an invisible rope¹¹ » (*ibid.* : 9). Les enfants confrontés au monde extérieur tâchent de trouver un compromis entre leur double culture : celle que l'on apprend à la maison, celle que l'on apprend à l'école. Plus tard, à travers le regard des autres lycéens, c'est l'image médiatisée d'Haïti qui leur colle à la peau : Haïti lieu de pauvreté, de misère et de maladies. Les livres seront le refuge contre l'incompréhension et la stigmatisation imposées par les autres.

Sentiment de culpabilité, de décalage et de non-appartenance, c'est aussi ce que l'on trouve chez France Latour (« Made Outside »/ De fabrication étrangère) qui se demande ce que pourrait bien être sa plaidoirie si elle devait comparaître devant une commission d'enquête sur l'haïtienneté (« Committee for Haitian Authenticity »). À l'opposé, le passé haïtien pour Leslie Casimir (« Reporting silence »/ Parler du silence), c'est l'indicible, une aporie née du silence de sa famille sur son passé. Quant à Sophia Cantave (« Home is... »/ Chez moi, c'est...), elle vit le sentiment de la perte à travers sa propre perte de la langue créole. Et pourtant, pour une Maude Heurtelou, de pérégrinations en pérégrinations, à la nostalgie poignante du déracinement succèdent le sentiment de s'être enrichie et la certitude que la distance ne tue ni l'attachement ni l'appartenance :

[...] the friends I made in Guatemala, Canada and Florida, with their stories, and languages, and traditions [...] have slowly merged into my own [...] What my own cultural isolation as an immigrant in these places has taught me is that I am part of a living culture that in no way stops being a part of me, even when I am not completely immersed in it. With everything I do and say, I am perpetuating that culture, enriching it, modifying it when necessary, but contributing to its regeneration¹² (*ibid.* : 92-93).

Même approche pour Sandy Alexandre (« Exiled »/ Exilée) qui veut voir dans le brassage des cultures qu'elle porte en elle un enrichissement, non une tare ou un handicap : « When you come to

¹¹ [C'est comme si Haïti avait capturé notre maison dans des liens invisibles]

¹² [Les amis que je me suis faits au Guatemala, au Canada et en Floride, ainsi que leurs histoires, leurs langues et leurs traditions [...] ont lentement fusionné avec les miens [...]. Ce que mon propre isolement en tant qu'immigrée dans ces pays m'a appris, c'est que je fais partie d'une culture vivante qui ne cesse en rien de faire partie de moi, même lorsque je n'y suis pas complètement immergée. À travers tout ce que je fais ou dis, je perpétue cette culture, je l'enrichis, la modifie quand c'est nécessaire, mais je contribue à sa régénération]

know and embrace yourself —whether you have two, three, or four identities to reconcile— you understand that you have everything to gain from those experiences that challenge your justifications for being who you say and think you are¹³ » (*ibid.* : 184).

En 1986, Jean Jonassaint publie une série d'interviews sur les romanciers haïtiens en exil, au nombre desquels figurent, entre autres noms prestigieux, celui de Jean-Claude Charles, journaliste, écrivain, vivant à Paris depuis 1974. En 1989, c'est un ouvrage de Jean Royer qui paraît, publiant lui aussi des entretiens dont celui d'Émile Ollivier. Deux passages ont retenu notre attention : dans *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir*, Jean-Claude Charles choisit de vivre son exil comme une occasion de ne pas « se crispier sur l'affirmation d'une identité nationale » (Jonassaint, 1986 : 169). Ollivier, lui, récusé une approche toute doloriste de l'exil : « l'exil n'est pas que malheur et malédiction, il est aussi espace de liberté, élargissement de l'horizon mental; il met en modernité » (Royer, 1989 : 134). Ce qui transparait peut-être dans ces interviews comme dans certains récits de *The Butterfly Way*, c'est que des membres de la diaspora ont choisi d'intégrer l'exil à leur identité, d'en accepter et la souffrance et la richesse, de faire cohabiter l'ailleurs et la terre d'origine. Un personnage de *Passages*, qui n'apparaît que très brièvement, le Vénitien Benvenuto Anloniazzi, mutilé par un obus, survivant de trois guerres et des camps de la mort, fait ce commentaire significatif qui plaide en faveur d'une identité multiple et mobile : « seuls les simples d'esprit croient qu'on vient d'un lieu précis. On peut venir aussi d'endroits qu'on n'a fait que traverser en cours de route » (Ollivier, 1991 : 165). Dany Laferrière résume ainsi dans « Un homme en trois morceaux » ses migrations successives et ses appartenances multiples en une approche positive peut-être (encore que le « morceau » évoque toujours la douleur de la coupure et le morcellement), synthétisante sans doute, mais poétique assurément : « Port-au-Prince occupe mon cœur. Montréal, ma tête. Miami, mon corps » (cité dans Athis-Moser, 2002 : 32).

Qu'elle découle d'un certain fonctionnement sociologique comme le pense Gérard Barthélemy ou qu'elle suive les secousses politiques du pays, l'émigration haïtienne a de multiples raisons d'être. Selon les époques, elle touche, comme le montrent Métellus et Icart,

¹³ [Lorsque vous en arrivez à vous connaître et à vous accepter, que vous ayez deux, trois ou quatre identités à concilier, vous comprenez que vous avez tout à gagner de ces expériences qui remettent en question les raisons que vous vous donnez pour justifier qui vous êtes et ce que vous pensez être]

certaines classes sociales plus que d'autres, mais toutes, à un moment ou à un autre, s'y trouvent exposées. La conclusion que l'on peut tirer de ces écrits sociologiques et littéraires est que l'émigration représente davantage que des colonnes de chiffres, de dates et d'événements historiques. C'est un drame humain qui laisse des traces profondes sur la première génération; et même sous l'acceptation, l'humour ou l'optimisme on perçoit la fêlure. C'est un état de fait qui affecte aussi la seconde génération et l'oblige à vivre entre deux mondes avec la fierté d'avoir su concilier des identités multiples, mais souvent aussi la pénible impression de ne pas être reconnus par tous comme appartenant « à la fois » à deux communautés. Sans pour autant vouloir noyer la spécificité du drame haïtien dans une approche mondialiste globalisante (chaque drame est universel dans la souffrance, unique dans son unicité), on pourrait situer le drame haïtien dans une problématique qui caractérise de nombreuses communautés à une époque où le fossé entre pays pauvres et pays riches, régimes autocratiques et régimes démocratiques pousse les premiers hors de leur frontières natales, les forçant à créer ailleurs leur propre « pays en dehors ».

Marie-Hélène Koffi-Tessio est diplômée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle et prépare un doctorat en littératures française et francophone sous le titre « Voyageurs français sur le continent africain » à l'Université de Princeton.

Références

- ATHIS-MOSER, Ursula (2002). *Dany Laferrière. La dérive américaine*, Montréal, VLB éditeur.
- BARROS, Jacques (1984). *Haïti de 1804 à nos jours*, Paris, L'Harmattan.
- BARTHÉLEMY, Gérard (1989). *Le pays en dehors; essai sur l'univers rural haïtien*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps.
- CÉSAIRE, Aimé (1983; c1939). *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.
- CONDÉ, Maryse (2002). *Rêves amers*, Paris, Bayard Presse.
- DANTICAT, Edwidge (éd.) (2001). *The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Diaspora in the United States*, New York, Soho Press.
- ICART, Jean-Claude (1987). *Négriers d'eux-mêmes. L'émigration haïtienne*, Montréal, CIDHECA.
- JONASSAINT, Jean (1986). *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir. Des romanciers haïtiens en exil*, Montréal/Paris, P.U.M./Arcantère.
- MÉTELLUS, Jean (1992). *Louis Vortex*, Paris, Messidor.

Haïti et sa diaspora ou le pays en dehors

85

– (1987). *Haïti, une nation pathétique*, Paris, Denoël.

– (1983). *L'année Dessalines*, Paris, Gallimard.

– (1982). *La famille Vortex*, Paris, Gallimard.

NICOLAS, Lucienne (2002). *Espaces urbains dans le roman de la diaspora haïtienne*, Paris, L'Harmattan.

OLLIVIER, Émile (1991). *Passages*, Montréal, l'Hexagone.

PINEAU, Gisèle (1993). *La grande drive des esprits*, Paris, Le Serpent à plumes.

ROUJMAIN, Jacques (1944). *Gouverneurs de la rosée*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.

ROYER, Jean (1989). *Écrivains contemporains. Entretiens 1986-1989*, vol. 6, Montréal, l'Hexagone.

TALMADGE, Guy C. (2001-2002). « Black Immigrants of the Caribbean: An Invisible and Forgotten Community », *Adult Learning*, Arlington, vol. 12-13, n^{os} 4-1, automne-hiver : 18-21.

Anastasil DELAROSE MAKAMBO

Université de Yaoundé

Réalisme merveilleux et rire macabre contre la zombification

Résumé : Observer Haïti et les pays d'Afrique noire 200 ans et 40 ans après leurs indépendances respectives au travers du discours romanesque, telle est la substance de cette analyse. Les romanciers contemporains de ces deux entités spatiales mettent l'accent sur la zombification, qui est leur lot commun. Ils la dénoncent au moyen de plusieurs stratégies scripturales dont le réalisme merveilleux et le rire macabre. La première entre à contribution pour dévoiler des instances zombificatrices tels les houngans, les sorciers, les politiciens et leurs milices. La seconde sert à tourner en ridicule ces zombificateurs dont les travers criards conduisent à la dérive bien qu'ils soient fragiles devant leurs victimes révoltées.

Afrique, dérive, destin commun, dézombification, écriture transitive, réalisme merveilleux, rire macabre, zombification

Le discours critique de ces dernières années sur Haïti et l'Afrique noire présente ces deux entités spatiales comme des lieux où le sous-développement a élu domicile. Il s'y est enraciné au point de devenir une sérieuse menace contre l'existence des communautés qui y vivent. Autrement dit, Haïti et l'Afrique noire sont, selon le mot de Pius Ngandu Nkashama dans *Littératures africaines*, engagés dans un processus de *néantisation* (1984b : 33). Ce processus correspond, dans la terminologie de René Depestre, à la zombification, terme qu'il emprunte au vocabulaire du vaudou. En effet, la zombification est une décrépitude si poussée et si généralisée que la survie des êtres en pareilles circonstances tient plutôt du miracle.

La néantisation ou la zombification ainsi diagnostiquée émane du tumulte sociopolitique caractéristique d'Haïti et de l'Afrique noire. Elle se révèle en même temps une source d'inspiration féconde et permanente pour les écrivains. Il importe alors de s'interroger sur l'écho romanesque de ce naufrage, qui marque Haïti et l'Afrique respectivement 200 ans et 40 ans après l'indépendance, dans le discours fictionnel. Ce questionnement s'appuiera sur des romans contemporains tels *Le mâât de cocagne* (1979) et *Hadriana dans tous mes rêves* (1988) de René Depestre, *L'année Dessalines* (1986) de

Présence Francophone, n° 64, 2005

Jean Métellus, *Les affres d'un défi* (1979) de Frankétienne, *Le pacte de sang* (1984) et *La mort faite homme* (1986) de Pius Ngandu Nkashama, *La palabre stérile* (1968) et *Case de Gaulle* (1984) de Guy Menga et *Les filles du président* (1986) de Julien Omer Kimbidima.

La présente étude, dont le fil d'Ariane est l'établissement d'une communauté de destin entre Haïti et l'Afrique noire, se propose d'exploiter les romans mentionnés ci-dessus pour montrer les rapports qu'il y aurait entre la zombification et les choix scripturaux tels que le réalisme merveilleux et le rire macabre chez des romanciers haïtiens et africains contemporains.

De la pertinence du corpus

Les représentations d'Haïti et de l'Afrique dans les romans contemporains frappent par leurs similitudes. Dans *Le pacte de sang*, le pays tropical qui sert de cadre à l'action est décrit comme un univers dérégulé où l'irrationnel permanent et la peur grandissante réduisent les êtres à l'état de loques humaines, c'est-à-dire de zombis¹. Julien Omer Kimbidima désigne clairement l'Afrique comme théâtre des événements dans son roman *Les filles du président*. L'image qu'il donne de cette Afrique apparaît nettement dans cet aveu de l'auteur : « j'ai voulu fondre l'Afrique, notre chère Afrique en une seule connerie » (Kimbidima, 1986 : 7). Les deux textes donnent ainsi le ton d'ensemble aux représentations négatives de l'Afrique chez les romanciers contemporains. Leurs auteurs peignent avec force la vision d'une Afrique malade (Diakité, 1986 : 3) qui sous-tend le courant de pensée nommé afro-pessimisme. Des voix s'élèvent dans *L'année Dessalines* de Jean Métellus (1986 : 34) pour qualifier de malédiction éternelle la courbe descendante de l'évolution historique d'Haïti. Abondant dans le même sens, Depestre identifie Haïti, dans *Hadriana dans tous mes rêves*, à un « quart monde » (Depestre, 1988 : 132), habité par un « zombi collectif » (*ibid.* : 125).

Ce sont là quelques exemples qui, dans le discours romanesque, permettent d'établir le destin commun de l'Afrique noire et d'Haïti. Les deux entités apparaissent en effet sous la plume des romanciers contemporains comme deux mondes désarticulés, pareillement promis à l'anéantissement, donc au stade achevé de la zombification.

¹ Le mot « zombi » s'écrit aussi « zombie », notamment chez René Depestre. La première orthographe est adoptée dans cette étude, tandis que la deuxième ne paraît que dans les citations empruntées à Depestre.

Pour traduire cette dégradation, les romanciers adoptent une écriture conséquente.

L'esthétique romanesque à l'air du temps

Les indépendances de 1960 correspondent, selon Nicolas Martin-Granel dans *Rires noirs*, à un tournant décisif dans la littérature africaine. Cette date marque en effet l'affranchissement de l'écrivain qui prend ses distances par rapport à l'homme politique en libérant sa verve critique. La même date, à en croire Maximilien Laroche, se charge de signification pour les belles-lettres haïtiennes. Elle indique l'appropriation par les écrivains d'une esthétique nouvelle que révèle l'invasion de la scène littéraire par trois personnages : le houngan, le zombi et le mécréant (Depestre, 1980 : 237). Le premier symbolise le zombificateur et les deux autres ses différentes victimes. La nouveauté chez les romanciers africains consiste à traduire, au moyen d'une démarche scripturale individuelle, une vision désenchantée de l'Afrique noire.

Le virage observé par les deux critiques dans la littérature d'Afrique noire et d'Haïti coïncide avec la mise en place des systèmes zombifiants endogènes, c'est-à-dire des dictatures postcoloniales en Afrique et macoutiques en Haïti. Il va donc de soi que ce virage soit lié au malaise généré par lesdits systèmes.

Quoi qu'il en soit, l'exploration de cette nouvelle configuration de l'esthétique dans les romans contemporains s'opère en deux moments. Le premier se consacre à l'analyse du traitement subi par le réalisme merveilleux du pionnier Jacques Stéphen Alexis sous la plume des romanciers contemporains. Le second va s'appesantir, en référence aux *Rires noirs* de Nicolas Martin-Granel, sur le pouvoir du rire que conquièrent les romanciers face à l'ordre zombifiant des présidents à vie et autres partis uniques.

Le réalisme merveilleux contre la zombification

Positions théoriques des auteurs : Price-Mars, Alexis, Depestre et autres

La quête identitaire haïtienne dont les racines plongent dans *Ainsi parla l'oncle* de Jean Price-Mars aboutit à la théorie du réalisme

merveilleux mise en forme par Jacques Stéphen Alexis. Le réel merveilleux s'inscrit, de l'avis de René Depestre, dans l'histoire même d'Haïti. Selon l'auteur de *Bonjour et adieu à la négritude*, l'âme haïtienne, façonnée par l'âpre problématique de l'esclavage et les contradictions de la réalité coloniale,

[a] débouché non seulement sur le vaudou et ses crises de possession, mais aussi sur un discours et sur des conduites oniriques où le meilleure et le pire de la condition humaine se côtoient familièrement quand il ne s'entrechoquent pas avec une insolite violence (*ibid.*).

Toute création artistique inspirée d'un tel univers porte l'empreinte du réel merveilleux. Celui-ci trouve dans le roman son terrain de prédilection. En effet, le genre romanesque, pense Jacques Stéphen Alexis, constitue un lieu d'expression par excellence du réel merveilleux eu égard à son pouvoir d'affabulation.

Fidèle à ses origines africaines, Jacques Stéphen Alexis ne circonscrit pas le merveilleux au seul espace caribéen. Il le considère comme une caractéristique de toute la race noire. Ainsi, il écrit en témoignage de sa propre expérience de romancier que ses personnages peuvent être, outre des êtres réels, des phénomènes naturels, des animaux ou même des êtres immatériels tels que les dieux. Toutefois, précise-t-il, ces personnages se conçoivent selon le canevas que l'auteur des *Arbres musiciens* définit en ces termes :

le merveilleux qui caractérise ma race et le peuple auquel j'appartiens s'empare de tout mais dans une optique réaliste, matérialiste, humaniste, progressiste, et remodèle toutes ces apparitions et tout le mouvement du réel que j'ai voulu faire revivre (Alexis, 1957 : 97).

Pareille expérience d'invasion de l'univers romanesque par le merveilleux est celle de bien des romanciers haïtiens et africains. Le Congolais Sony Labou Tansi semble exceller dans l'exploitation du merveilleux à la manière d'Alexis, comme en témoigne son roman *La vie et demie* où le fantôme de l'opposant Martial résiste farouchement à la dictature zombifiante d'un « guide providentiel » tropical.

Les expériences communes des romanciers africains et haïtiens n'installent pourtant pas leur écriture dans la monotonie des œuvres qui se ressemblent. En effet, explique Jacques Stéphen Alexis, « Le merveilleux joue un rôle variable avec les créateurs mais tellement

permanent que le mot est invinciblement suggéré. Il en est d'ailleurs ainsi pour presque tous les peuples d'origine nègre, à divers degrés » (*ibid.* : 98-99).

Le merveilleux qui est inhérent à la création artistique des peuples noirs s'affirme comme gage de la diversité. Il se plie aux spécificités que les réalités nationales imposent à l'écriture romanesque dans chaque entité du monde noir.

La théorie alexisienne du roman, sans être résolument statique, demeure d'actualité dans les œuvres contemporaines. Mais elle a pris la couleur dominante des textes de la période macoutique. Le réalisme merveilleux s'est teinté de l'humeur noire contagieuse du roman contemporain. L'atmosphère du roman n'a plus rien de l'exaltation de la nature enchanteresse ou du courage des héros libérateurs luttant sous la direction des dieux et prêtres du vaudou.

Le réalisme merveilleux, pour reprendre Régis Antoine, est « dans la flaque » (1991). De l'esthétique manifeste de la libération, elle s'est muée en une expression du désastre, du délabrement qui rend compte du désordre historique. L'atmosphère lugubre de la plupart des romans contemporains fait penser plutôt à un réalisme merveilleux macabre.

Jacques Stéphen Alexis se proclamait héritier des conteurs noirs de son enfance. Il recommandait alors implicitement cet héritage aux créateurs d'œuvres d'art dans un constat à l'allure d'une prophétie : « Les écrivains et artistes des jeunes pays sous-développés profitent et profiteront encore du fait que chez eux, le folklore est un folklore vivant et que la création populaire des formes artistiques nouvelles est un processus toujours actuel et continu » (Alexis, 1957 : 92).

Il encourageait ainsi ses pairs et successeurs à puiser dans le riche patrimoine de l'oralité². René Depestre et Frankétienne s'abreuvent effectivement à cette source tout comme leurs homologues africains Nkashama et Menga. Mais la plupart des motifs de l'imaginaire collectif ne sont choisis que pour traduire l'horreur de l'ordre zombifiant macoutique et postcolonial. Ainsi, la tradition du réalisme merveilleux demeure, mais son contenu est retourné. Une telle tradition adaptée au contexte se manifeste dans le roman

² Le terme *oraliture* est un néologisme par lequel les théoriciens de la littérature du monde noir désignent la littérature orale.

contemporain par les incarnations du conteur noir, l'itinéraire initiatique des personnages et même les représentations de la nature.

Quand la zombification entre dans la fable

Le dévoilement du conteur haïtien

Les personnages de René Depestre tels que Sor Cisafleur dans *Le mât de cocagne*, ainsi que Scylla Syllabaire et oncle Fédé dans *Hadriana dans tous mes rêves* sont autant de visages romanesques du conteur haïtien. Sor Cisafleur, dans ce rôle, reste proche de l'option clairement progressiste chère à Jacques Stéphen Alexis. Ce personnage infiltre et explore le camp ennemi dont il tire son conte de l'ensorcellement du mât de la « zoocratie³ ». Son talent de conteur se met au service de la révolte, car son récit vise à révéler « le point chaud⁴ » de Zoocrate Zacharie afin que Papa Loco en annule la puissance. Ce récit met en relief l'affrontement entre les forces surnaturelles qui favorisent la zombification ou luttent contre elle. Sor Cisafleur incarne ainsi le folklore vivant qui dresse l'opposant Henri Postel contre l'ordre zombifiant instauré par le président Zoocrate Zacharie.

Soulignons cependant que du *Mât de cocagne* à *Hadriana dans tous mes rêves*, le rôle du conteur va se dégradant chez Depestre. Scylla Syllabaire, cet autre conteur de Depestre, s'impose plutôt comme un allié inconscient de la zombification orchestrée par les hougans à Jacmel. Affabulateur hors pair, ce personnage sait faire passer les faits de l'ordre naturel à celui du surnaturel. On le voit en œuvre dans l'histoire d'un papillon lubrique qui dépucelle les fillettes et viole les femmes adultes pendant la nuit. Par de pareilles histoires qui contribuent à créer plutôt un climat de peur, Scylla Syllabaire comble, au cours de ses « audiences » vespérales, les désirs secrets des Jacméliens de fuir les réalités de la zombification pour se réfugier dans le rêve. On voit donc que cette figure de conteur s'écarte de la démarche ouvertement progressiste d'Alexis. Au lieu de chanter la gloire des héros pour en susciter les émules, il verse plutôt dans les exploits érotiques d'une créature magique. Le coiffeur se contente alors d'accompagner en douce les Jacméliens au « pays sans

³ Dans *Le mât de cocagne*, la zoocratie désigne le régime dictatorial du président Zoocrate Zacharie.

⁴ Cette expression du répertoire vaudou est employée pour renvoyer au secret sur lequel repose la force d'une autorité spirituelle ou politique.

chapeau⁵ », destination logique où mène l'ordre zombifiant. La voix de Scylla Syllabaire, qui diffère de celle d'un comédien, résonne très fort dans l'esprit des Jacméliens pour barrer la voie à une prise de conscience du désastre ambiant.

La voix du conteur se confond, dans *Les affres d'un défi* de Frankétienne, à celle du producteur et commentateur anonyme du récit. Cette voix semble rappeler celle du légendaire Oncle « vieux vent caraïbe » d'Alexis. Mais si ses cordes vocales retentissent quelquefois comme des appels à la dézombification, elles résonnent le plus souvent pour charrier les rôles des zombis, les ronronnements de jubilation et les ricanements méprisants zombificateurs de tout bord (sorciers ou politiciens). Le Je-narrant de Ngandu Nkashama dans *La mort faite homme* s'érige parfois en conteur. Mais il ne livre à ce moment aux lecteurs que l'horrible épopée d'éléphants massacrant les jeunes étoiles révoltées.

Le relais du conteur africain

L'emprunt des romanciers contemporains à l'imaginaire populaire se manifeste chez Nkashama et Menga par le cheminement initiatique des personnages. L'initiation, comme le rappelle Jacques Fame Ndongo,

constitue la nervure centrale de la cosmogonie traditionnelle de la plupart des sociétés africaines. Celui qui n'est pas initié est voué à l'échec social, moral, psychologique, politique, métaphysique (Fame Ndongo, 1986 : 109).

Bien que l'initiation continue, chez les romanciers contemporains, à fonctionner comme un test en vue de l'intégration de l'initié dans la communauté des adultes, elle se plie à la logique de l'inversion caractéristique de la nouvelle esthétique romanesque. Les personnages sont alors initiés pour devenir des zombificateurs ou des zombis.

Lors de ses séances de magie, le sorcier Nganga Paketi invoque plutôt les esprits de l'enfer pour posséder Djogo l'administrateur et ses ministres dans *Le pacte de sang*. Sa pratique s'oppose à l'invocation des mânes d'ancêtres protecteurs par le père du narrateur dans *L'enfant noir* de Camara Laye. Les séances d'initiation ont les mêmes vertus que les rites de cannibalisme auxquels Mambetti et

⁵ « Pays sans chapeau », titre d'une parution de Dany Laferrière, est une périphrase symbolique haïtienne pour nommer le pays des morts.

ses compagnons sont soumis dans le bosquet d'initiation. Tous les personnages conviés à ces rites s'intègrent ensuite dans le système zombifiant pour le faire fonctionner à merveille. Toujours dans *Le pacte de sang* de Nkashama, l'initiation des « Nguemdo », la milice d'un dignitaire du régime zombifiant de Djogo, à l'école de la jungle ne vise qu'à faire d'eux les zombis zombificateurs, donc des auxiliaires de l'ordre zombifiant de Djogo.

Pour leur part, les personnages de Guy Menga deviennent au terme de leur processus initiatique des zombis matures. Vouata de *La palabre stérile* se forme sous la férule de Sita et des matsouanistes à l'obéissance aveugle caractéristique de l'état d'un zombi. Kibélolo de *Case de Gaulle* devient, au terme de sa formation de matsouaniste, un fan irréductible du général de Gaulle. Il est, jusqu'à sa mort, prisonnier de l'image qu'il s'est faite de son idole. Sa fidélité aveugle et aveuglante à cet homme-dieu atteste de son statut de zombi privé du « petit bon ange⁶ » du discernement nécessaire au libre arbitre.

L'inversion des symboles culturels

Le vaudou semble le domaine culturel le plus touché par l'inversion des symboles. La religion de la libération s'imprègne du vent de la négativité de l'ordre zombifiant. Le houngan cesse d'être, comme le Mackandal d'Alejo Carpentier, un père libérateur pour devenir un zombificateur. La figure du zombi se dégrade aussi. Certes, dans *L'année Dessalines*, Ludovic Vortex et Clivia Chanfort sont considérés comme les zombis de Dessalines, c'est-à-dire des révoltés possédés par l'esprit du père de l'indépendance. Mais c'est une rare survivance de l'image positive du zombi; encore que la vigilante milice du président soit déterminée à leur bloquer la voie de la dézombification. Tout compte fait, dans le roman contemporain,

l'appel aux transcendances vaudou ne convoque plus les grands loas émancipateurs : Legba, shango, ogoun, ni les « déités capiteuses » : Erzulie, qu'on trouvait dans *Les Arbres musiciens* [...] des esprits apeurants et sinistres : Guédés, Zobops, Vlingbindings, règnent maintenant dans la transcription des couches les plus basses de l'imaginaire des « chrétiens-vivants » (Antoine, 1991 : 69).

⁶ Expression caractéristique des auteurs haïtiens pour désigner l'esprit de l'être humain.

Le cataclysme de la nature

La nature n'est pas épargnée par l'esthétique de l'inversion. Elle perd son exubérance et sa majesté et s'enlaidit sous la zombification. La « Topophilie » et l'astrophilie des romans d'Alexis se transforment en topophobie et astrophobie chez Depestre, Métellus et Frankétienne. Le « général soleil » combatif de Jacques Stéphen Alexis s'éclipse au profit du « Soleil-lion » (Depestre, 1988 : 19) qui embrase ses proies, les Jacméliens, par une « canicule implacable » (*ibid.* : 18).

L'oranger parfumant la concession familiale dans *L'enfant noir* a cédé la place aux essences totémiques abritant les forces zombificatrices dans la cour de Marzeng, un ministre de Djogo dans *Le pacte de sang*. Les routes dans *Le mâât de cocagne* sont aussi lépreuses que celle d'Aboléya ainsi décrite : « Rognée des deux côtés, la chaussée n'offrait plus que des lambeaux d'asphalte déchiquetés et crevassés » (Nanga, 1991 : 31). Il n'est pas jusqu'à l'air qu'on respire qui ne soit corrompu. Cet air est « pâle de poussière, d'ennui et de peur » (Depestre, 1979 : 42). Les toxines zombifiantes, on le voit, atteignent et les hommes et leur environnement en proie à la dégradation menaçante.

Les romanciers contemporains haïtiens réadaptent la théorie romanesque d'Alexis au contexte de la zombification. Ils développent alors une esthétique du délabrement qui cadre avec le désordre humain, social et environnemental causé par les systèmes zombifiants. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, ce désordre caractérise aussi l'univers romanesque africain. Des débris de ce délabrement commun à Haïti et à l'Afrique fuse le grand rire noir des romanciers contemporains.

Zombificateurs et zombis dans le tourniquet du rire noir

Un lieu du « pleurer-rire »

Les inversions dégradantes observées chez Depestre, Métellus, Frankétienne et Nkashama forment des rayons du « soleil noir de la mélancolie » (Martin-Granel, 1991 : 25) qui illumine l'ère macoutique. Ces inversions participent de l'humour noir que Martin-Granel considère comme caractéristique « d'une certaine modernité

africaine » (*ibid.* : 19). En effet, l'auteur de l'*Anthologie romancée de l'humour...* explique que le rire banania du nègre, expression de la joie de vivre, a perdu sa gaieté, s'est noirci en baignant dans le sang du désastre postcolonial.

L'humour noir constitue la voie qu'empruntent les romanciers contemporains pour rendre compte, selon l'expression de Martin-Granel, du « désastre hilare » des « soleils des indépendances ». Cet humour, précise l'auteur de *Rires noirs*, s'avance « toujours masqué, sur la corde tendue entre deux abîmes du comique et du tragique » (*ibid.*). Autrement dit, l'humour noir se fait tour à tour, à la faveur d'une écriture « claire obscure », le « comique qui ne fait pas rire » et le « tragique qui fait rire aux larmes » (*ibid.* : 26-27).

Le monde du roman contemporain d'Afrique et d'Haïti se découvre comme un univers versatile où les rires et les pleurs n'ont pas vraiment de fonctions fixes. Le rire s'y transforme en pleurs, tandis que les larmes y suscitent le rire; cet univers fantastique constitue un lieu du « pleurer-rire ».

Le rieur persécuteur

Zombificateurs et zombis de Depestre sont tous embarqués dans la meringue des rires et des pleurs. Dans *Le mâât de cocagne*, les personnages sautent du rire aux larmes. La rencontre entre Postel et Moutamad suit ce processus. Lorsque Postel, l'opposant commerçant détaillant, voit son fournisseur pour une nouvelle commande, Moutamad s'étonne dans cette exclamation faite d'ironie et de rire : « en effet cinq barriques, 1500 litres en moins de quinze jours, un record! Vous ne les avez pas aidés un peu, hein sacré Noé! dit Moutamad en riant » (Depestre, 1979 : 25). Le rire, gloussement de joie, établit ici une hiérarchie entre les personnages. Le rieur, donc le zombificateur, se démarque de sa victime par le pouvoir de se moquer que lui confère son rôle de bourreau.

Pareille fonction du rire s'observe dans *Le pacte de sang* et *Les affres d'un défi*. Nkashama et Frankétienne mettent en relief le côté démoniaque du rire des zombificateurs. Le vocabulaire dépréciatif employé à ce sujet en fait un rire affreux, un ricanement de « monstre ridicule » (Frankétienne, 1979 : 204). À un zombificateur qui ricane comme Djogo dans *Le pacte de sang*, un personnage des *Affres*

d'un défi réplique : « vous ne savez point rire, tête sans corps. Vous ne pouvez que grimacer » (*ibid.*). Le rire hiérarchisant et discriminatoire ainsi dénoncé ne dure que l'instant d'un éclair. Il s'éclipse aussitôt pour laisser la place aux larmes de désespoir.

Le persécuteur persécuté

En effet, le zombi prend vite le dessus dans la partie du rire qui l'oppose au zombificateur. Le visage paré de rire moqueur de Moutamad s'inonde immédiatement de larmes à la vue du rasoir que brandit Postel, le zombi-rebelle. La menace d'avoir les carotides sectionnées le pousse même aux aveux : Moutamad, « agenouillé sur le tapis, se mit à pleurer. Oui je suis un salaud, c'est vrai » (Depestre, 1979 : 28-29). De même, « Djogo éclata en sanglots. Il se mit à implorer, en adoucissant sa voix » (Nkashama, 1984a : 330) devant l'arme que Mambetti braque sur sa tempe. Le rieur du départ devient ridicule, et son triomphe s'estompe dans la mauvaise farce des rôles inversés du persécuteur-persécuté.

Le rire fonctionne alors comme le masque dont s'affuble l'homme véritable. Les larmes se révèlent une eau corrosive qui décape le vernis du rire pour laisser apparaître le vrai visage du rieur. Le spectacle du zombificateur larmoyant qui se confond en aveux ou en supplications équivaut à la grotesque situation du roi qui se découvre nu.

Les rieurs s'offrent par ailleurs dans *Le mât de cocagne* une partie de cache-cache. Le défi de Postel à Zoocrate Zacharie sur le mât de cocagne constitue en fait une moquerie de l'opposant au zombificateur. L'admission de Postel à la compétition s'impose comme l'épice grotesque qui doit rehausser l'éclat du spectacle. L'image du docteur en sciences politiques ahanant sur le mât suiffé est en réalité l'insolite de la cérémonie. Postel agrippé au mât correspond dans l'esprit de Zoocrate au dindon de la farce.

Mais le rire, bien que sournois, de l'un comme de l'autre se perd dans l'échange de tirs qui sanctionne la fin de la compétition. La farce du mât de cocagne se transforme en tragédie des blessés dans les deux camps. Ainsi, le rire initial secrètement esquissé se fige en rictus de douleur chez Postel mortellement atteint, et de colère chez Zoocrate Zacharie. La partie du rire débouche sur la

tragédie des pleurs et des grincements de dents. L'humour noir reflète ici le processus de la bataille entre le zombificateur et le zombi. Les deux adversaires se jaugent d'abord dans la farce avant de se lancer dans un affrontement sanglant.

Projection d'une destinée anémique
Pour Haïti d'abord

Les liens qui se tissent entre le rire et les pleurs dans le roman de Depestre retracent symboliquement l'itinéraire historique d'Haïti. La naissance de cette nation peut se lire comme un éclat de rire pour un monde noir encore abondamment arrosé de larmes de l'impérialisme. Mais ce rire joyeux de l'indépendance âprement conquise se fige dans le « comique » pince-sans-rire (Martin-Granel, 1991 : 36) des farces impériales du roi Christophe et autre Faustin Soulouque. Il s'éteint enfin dans le concert de lamentations de longues nuits macoutiques que prolonge récemment encore l'épisode de Jean-Bertrand Aristide en Haïti.

Pour l'Afrique noire

Les filles du président du Congolais Kimbidima révèle une autre dimension de l'humour noir. L'originalité réside ici dans la complexité des rapports entre le rire, la farce et la tragédie. Dans l'univers romanesque de Kimbidima, la farce, c'est-à-dire la « connerie » présidentielle, est si manifeste et fréquente qu'elle cesse d'être ridicule. Poussée à l'extrême, elle se mue en tragique générateur du rire. En clair, quand le roi est nu, il ne peut s'empêcher de violer la reine mère; et le peuple d'éclater de rire. En témoigne cet extrait :

elle saigne encore, et monsieur le Président ordonne qu'on lui passe un bouchon de coton [...] et elle soulève son pagne en disant : tu as déjà vu mais vois encore et prends y toute la malédiction du monde car tu as osé entrer d'où tu es sorti... et le peuple qui assiste rit à gorge éclatée (Kimbidima, 1986 : 130).

La raison de ce rire est moins la « connerie » du président Dobodo I que le déphasage de la mère par rapport à la réalité. Ses yeux s'ouvrent enfin, à la satisfaction des rieurs, sur l'enfer d'une Afrique moderne sans tabou, une Afrique où plus rien n'est sacré, même pas la nation. Le peuple, devant cette prise de conscience tardive, cède au fou rire, « rire non pas d'attaque, contre les travers

comiques [...] mais d'autodéfense » (Martin-Granel, 1991 : 36). Le rire ici se substitue aux pleurs ou du moins les empêche d'éclater. Il correspond aux larmes que le peuple verse sur la nation déshonorée par le héros grotesque. En clair, le rire ici est un rire jaune suscité par des personnages ubuesques certainement inspirés des « zehéros » bien connus de l'histoire : Bokassa, Idi Amin, Mobutu, Ahidjo, Eyadema.

En disciple de Sony Labou Tansi, Kimbidima approfondit la description de l'« État honteux ». Alors que, chez son maître, les hautes fonctions d'État se dégradent seulement en « basses œuvres et en repos de guerrier » (*ibid.* : 33), le disciple les rabaisse davantage en les embourbant dans la vase de l'inceste. Le fou rire conserve toutefois sa fonction décapante. Dans le roman de Kimbidima, il met en relief le côté tragicomique des zombificateurs tropicaux.

Le fou rire revêt dans *Le pacte de sang* une signification apocalyptique. Le rire sourd en effet de la dernière vague de violence qui emporte sans distinction zombificateurs et zombis. Lorsque retentit le coup de feu qui enlève le souffle à l'administrateur général Djogo, les zombis et les fous du centre neuropsychiatrique l'accueillirent

avec les cris bruyants de joie. Ils chantaient, ils applaudissaient. Ils lançaient des you-you effrénés. Le centre en était tout électrisé. Les torches et les bûches se multipliaient [...] ils frétilaient d'une exaltation démentielle. Ils sautaient avec des rires ravis (Ngandu Nkashama, 1984 : 331-332).

Le fou rire qui est effectivement un rire de fou accompagne et attise les flammes purificatrices qui calcinent les horreurs de la zombification, y compris ses créatures difformes que sont les zombis et les fous.

L'humour noir, on l'a vu, exploite conjointement les ressources du comique et du tragique. Il concourt activement à l'atmosphère fantasmagorique du roman contemporain haïtien et africain. Il constitue une composante de réel merveilleux rénové des romanciers modernes.

Conclusion

Le merveilleux et le rire se révèlent en définitive comme deux constances du roman africain et haïtien. Le comique qui structure la

peinture des zombificateurs exogènes (les colons comme dans *Une vie de boy* de Ferdinand Oyono) n'est pas en réalité une nouveauté. Il caractérise en effet ce roman dès les origines, où il permet de tourner en dérision les zombificateurs exogènes ou leurs admirateurs aux masques blancs.

Le comique ne fait que réinvestir le roman contemporain où, se teintant de l'encre noire du tragique, il participe du réel merveilleux macabre. Le réalisme merveilleux que Jacques Stéphane Alexis magnifie comme signe d'originalité du monde noir continue à singulariser le roman contemporain dont il épouse le côté lugubre. Le réel merveilleux macabre et l'humour noir s'imposent comme les canons de « l'écriture transitive⁷ » du combat des romanciers contre la zombification.

Cette écriture obliquement dénonciatrice continue à stigmatiser les dérives d'une Afrique qui s'inspire sans cesse du contre-exemple haïtien. On ne peut manquer de constater que les successions du style royal qui ont eu lieu au Congo et au Togo épousent parfaitement le passage du pouvoir en Haïti des mains de Duvalier père à celles de Duvalier fils. De même, la situation ivoirienne actuelle rappelle étrangement le séjour de Jean-Bertrand Aristide à la présidence haïtienne. En Haïti comme en Afrique, les espoirs suscités par l'avènement d'un régime apparemment démocratique s'estompent aussitôt, car les forces zombificatrices se réveillent et se réincarnent dans de nouvelles autorités.

Anastasil Delarose Makambo termine un doctorat au Département de littérature africaine de l'Université de Yaoundé, au Cameroun

Références

ALEXIS, Jacques Stéphane (1957). « Où va le roman? », *Présence africaine*, n° 13, avril-mai : 81-101.

ANTOINE, Régis (1998). « Le réalisme merveilleux dans la flaque », *Notre librairie*, n° 133, Paris, CLEF : 64-72.

CHEMAIN, R. et A. CHEMAIN-DEGRANGE (1979). *Panorama critique de la littérature congolaise contemporaine*, Paris, Présence africaine.

DEPESTRE, René (1988). *Hadriana dans tous mes rêves*, Paris, Gallimard.

⁷ L'expression « écriture transitive » que j'emprunte à Cilas Kemedjio (1999 : 12) met en relief le rôle instrumental de l'écriture dans le monde noir. Elle indique que l'écriture est conçue ici comme un outil au service d'une cause, notamment celle de la dézombification.

- (1980). *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Laffont.
- (1979). *Le mâât de cocagne*, Paris, Gallimard.
- DIAKITÉ, Tidiane (1986). *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala.
- FAME NDONGO, Jacques (1986). « De l'oralité à l'écriture : exemple du roman négro africain », *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines, série lettres*, Yaoundé, vol. 2, n° 2, juillet : 107-116.
- Frankétienne (1979). *Les affres d'un défi*, Port-au-Prince, Henri Deschamps.
- KEMEDJIO, Cilas (1999). *De la négritude à la créolité*, Hamburg, Lit Verlag.
- KIMBIDIMA, Julien Omer (1986). *Les filles du président*, Paris, L'Harmattan, coll. « Encres noires ».
- LABOU TANSI, Sony (1979). *La vie et demie*, Paris, Seuil.
- LAROCHE, Maximilien (1991). « Imaginaire populaire et littérature », *Notre librairie*, n° 104, Paris, CLEF : 82-89.
- LAYE, Camara (1976). *L'enfant noir*, Paris, Le Serpent à plume.
- MARTIN-GRANEL, Nicolas (1991). *Rires noirs : anthologie romancée de l'humour dans le roman africain*, Paris-Libreville, SEPIA-CCF Saint-Exupéry.
- MENGA, Guy (1984). *Case de Gaille*, Paris, Karthala.
- (1968). *La palabre stérile*, Yaoundé, CLE.
- MÉTELLUS, Jean (1987). *Haïti, une nation pathétique*, Paris, Denoël.
- (1986). *L'année Dessalines*, Paris, Gallimard.
- NANGA, Bernard (1991, c1980). *Les chauves-souris*, Paris, Présence africaine.
- NGANDU NKASHAMA, Pius (1986). *La mort faite homme*, Paris, L'Harmattan, coll. « Encres noires ».
- (1984a). *Le pacte de sang*, Paris, L'Harmattan, coll. « Encres noires ».
- (1984b). *Littératures africaines*, Paris, Silex.
- NTONFO, André (1980). « Roman haïtien, roman africain », *Études littéraires*, vol. 13, n° 2, août : 357-377.
- OYONO, Ferdinand (1970). *Une vie de boy*, Paris, Presses Pocket.
- PRICE-MARS, Jean (1928). *Ainsi parla l'oncle*, Port-au-Prince, Bibliothèque haïtienne.

Cilas KEMEDJIO
University of Rochester

Du bateau négrier à l'avion négrier¹ : Haïti, les puissances esclavagistes et le monde noir

Résumé : La thèse principale de cet article peut se définir comme suit : l'intégration des peuples colonisés et asservis dans l'économie mondiale s'est faite suivant la modalité de la fatalité historique, de l'esclavage au néocolonialisme, en passant par la colonisation. L'intention de décolonisation, qui se manifeste dans la révolution haïtienne, portait en elle la proposition d'une irruption de l'humanité des esclaves sur la scène du monde. La dette imposée à Haïti par la France contestait le projet d'humanisation de la révolution et inaugurerait le rétablissement de la logique du bateau négrier, qui a pris un tour dramatique avec la déportation du président Jean-Bertrand Aristide à bord d'un avion négrier. La mémoire du bateau négrier est fondamentale dans tout essai de compréhension de la condition haïtienne et africaine postcoloniale.

Dette imposée, diaspora noire, États-Unis, fatalité historique, France, malentendu humanitaire, mémoire historique, occupation américaine

Mais revoici /La Faim/L'interminable faim/
De mon peuple/ L'estimation schématique
Des autres misères/Et des autres révoltes.
— Paul Dakeyo, *Le cri pluriel*

La poésie révolutionnaire des années 1970 résonne des lamentations des indépendances sabordées, comme on peut l'entendre dans le lyrisme militant de Paul Dakeyo. L'homme-famine du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire était une version de

¹ Le présent article reprend en les modifiant des éléments de mes articles « Postcolonial Mythologies : Jean Métellus and the Writing of Charismatic Memory », *Research in African Literatures*, vol. 35, n° 2 (été 2004) : 91-113, « Point de vue : ces souvenirs interdits (mémoires de la franco-mondialisation) », *Marchés nouveaux* (janvier 2001) : 26-30. L'argument initial a été développé dans la présentation que j'ai faite à Port-au-Prince : « Entre le Larousse et le dollar : de l'occupation américaine de 1915 à l'Afrique post-totalitaire dans les écrits de Jean Métellus et de Mongo Beti », *Haitian Studies Association Annual Meeting* (du 28 octobre au 1^{er} novembre 1998). Je remercie les participants de la session pour leurs suggestions et commentaires.

l'esclave des habitations antillaises. L'homme-famine de Césaire devient dans la poésie révolutionnaire² de Dakeyo une des manifestations les plus tragiques de la condition postcoloniale. Le retour de l'éternelle servitude écrit l'histoire de la fatalité historique qui est au principe de la négritude souffrante. Haïti, terre où la Négritude se mit debout pour la première fois et affirma à la face du monde qu'elle réclamait sa part d'humanité, est aussi l'incarnation de la négritude piétinée. La Négritude triomphante dans l'insolente victoire contre les troupes impériales n'aura pas réussi à défaire les chaînes de la fatalité historique engendrée par la logique du bateau négrier. La fatalité historique peut se définir ici comme élément déterminant de l'existence d'un peuple. L'histoire, par son influence envahissante, permanente et asservissante, prend le visage des puissances du destin. Le fait (occurrence) historique imprime fatalement le cours de l'action, de la pensée et de l'imaginaire. Le facteur historique se constitue en composante de l'arrière-plan déterministe, comme le témoigne le retour cyclique de la même histoire de domination dans l'existence d'Haïti. Marie-Jeanne D'Haïti, commentant l'actualité haïtienne un an après le départ controversé du président Aristide, énumère une série d'événements qui donnent à l'histoire haïtienne une coloration fataliste :

Si tous reconnaissent qu'Haïti est le pays le plus pauvre et le plus instable de l'hémisphère, c'est en grande partie la conséquence d'un passé marqué par la colonisation, l'esclavage et quatre occupations étrangères. De surcroît, la façon dont les choses se sont passées en 2004 n'a rien d'étrange pour les observateurs avertis. L'histoire, curieusement, semble se répéter. En 1802, Toussaint-Louverture [s/c], héros de la guerre de libération des esclaves, était embarqué vers la France; en 1806, Jean-Jacques Dessalines, père fondateur de l'indépendance et premier chef d'État, était assassiné; en 1904, le centenaire de l'indépendance d'Haïti était entaché d'une tentative de coup d'État pour renverser le gouvernement de Nord Alexis; finalement, en février 2004, année du bicentenaire de l'indépendance, nous assistions au départ, dans des circonstances douteuses, du président Aristide. (D'Haïti, 2005).

Auteur d'une œuvre qui médite la tragique histoire haïtienne à partir de ses figures héroïques, Métellus conclut pour sa part que les sombres moments de l'histoire semblent se répéter :

L'histoire renouvelle donc inéluctablement sa mémoire, comme s'il existait une solidarité entre les grands hommes de notre histoire, même si cette solidarité conduit invariablement à une commune et

² Je me réfère ici à la classification proposée par Jules-Rosette (1998). Elle suggère que Paul Dakeyo fait partie de la génération des écrivains qui contestent la Négritude et proposent une vision plus révolutionnaire.

macabre identité de destins : la trahison du Pont Rouge, la trahison de Charlemagne Péralte et la trahison de l'espoir porté par Aristide. (Métellus, 2004 : 181-182).

Mongo Beti et Odile Tobner, dans le *Dictionnaire de la négritude*, font remarquer que le duvaliérisme a alimenté la thèse d'une malédiction de la négritude : « Il y a matière à trouble sur la personnalité de François Duvalier, au point qu'on a parlé à son propos de malédiction de la négritude, comme si pouvoir noir et noires extravagances étaient synonymes, par quelque fatalité » (Mongo Beti et Tobner, 1989 : 97). La trajectoire d'Haïti de la première nation noire libre des temps modernes à l'une des nations les plus pauvres de la planète illustre en soi l'accumulation des désastres enregistrés entre 1806, année de l'assassinat de Dessalines, et 1960, année au cours de laquelle se déroule *L'année Dessalines* :

À nous de tirer les leçons de bientôt cinq siècles d'esclavage, car le peuple a été asservi de nouveau par les Haïtiens eux-mêmes dès 1806, c'est-à-dire immédiatement après la mort de Dessalines. Et depuis, Haïti n'a connu que de nouvelles promotions d'affranchis, c'est-à-dire de soi-disant chefs d'État constamment tenus en laisse par les maîtres de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Nous arrivons à ce douloureux constat : un pays qui a conquis au grand jour son indépendance, face au monde entier, s'essouffle à la recherche d'un peu d'aisance, mène péniblement des parodies de campagne électorale grâce à l'argent des nations qui l'avaient colonisé. (Métellus, 1986 : 162).

Les destinées postcoloniales sont une résultante de la fatalité historique, ce qui n'implique pas une impossibilité définitive de s'en sortir, mais plutôt une reconnaissance de cette réalité et une incorporation de cette conscience dans la formulation du vécu. La rencontre mortelle entre les peuples noirs et l'Occident chrétien est une fatalité historique : l'esclavage invente une diaspora noire sur les rives américaines. La colonisation invente des Afriques dociles, coloniales ou néocoloniales. La violente rencontre avec l'Occident chrétien fonctionne comme un élément du déterminisme et de la prédestination. Elle investit tous les secteurs de l'action, de la pratique empirique, du faire immédiat, anecdotique et quotidien, de la pensée (faire conceptuel), de l'imagination et devient une présence majeure dans la détermination des horizons collectifs du prospectif, du rêve et de l'évasion. La saturation de l'existence par le facteur historique conduit à une remise en cause des mythologies et de l'avenir sous la supervision du facteur historique d'origine extérieure.

La fatalité historique connote, par la résonance déterministe du mot *fatalité*, une série d'actions négatives qui interviennent dans la vie (historique) d'une communauté sans lui donner la possibilité réelle de participer (par une résistance organisée, par une collaboration programmée) ou d'influencer les mutations dont elle est le lieu. La communauté qui expérimente l'assaut d'une histoire prenant la forme des puissances mythiques de la destinée vit le mouvement historique de manière désarmée. Elle peut se lamenter, se résigner, résister, collaborer ou tout simplement se laisser aller : elle ne peut avoir la maîtrise (théorique ou pratique) de sa réaction au contact qui l'assiège et la déstructure. La réaction n'étant pas programmée, le processus de négociation entre les puissances du désordre (Glissant) de la fatalité historique et la communauté assiégée se fera suivant les instincts et les réflexes de survie individuels ou collectifs. Ces derniers se déclenchent et cherchent à conserver la communauté en état de survie. Une réaction par réflexe ne tient cependant pas compte de la nature historique (particulière) de la fatalité. La réaction, après le « désarmement » dévastateur de la bataille instinctive pour la survie, passe au stade de l'adaptation. L'adaptation décrit ici toutes les actions et entreprises qui recherchent, à partir d'une compréhension intuitive de l'assaut, à rétablir la routine de l'existence. Elle dépasse le réflexe défensif initial en ce sens qu'elle a eu le temps de comprendre les forces de la fatalité historique. L'adaptation est précaire parce qu'elle laisse aux assiégés la conscience coupable de la résignation, de l'impuissance ou de l'acceptation servile du nouvel ordre en gestation dans le projet destructeur de l'assiégeant. L'adaptation, vécue comme impuissance, est toutefois un stade d'intenses négociations. Vécue comme marque de servilité, elle engendra des résistances passives, contournées, latentes ou épisodiques et spectaculaires. Haïti, me semble-t-il, vit une situation d'adaptation, autrement dit de transition, entre le statut d'esclave qui était le lot de l'écrasante majorité de sa population en 1804 et le statut d'une nation dont la revendication de liberté fut et demeure contrariée par les anciennes puissances esclavagistes. Si la gouvernance peut être définie comme « the system by which an enlarged and abstracted community could continue to imagine and demand control of its destiny³ » (Bamyeh, 2000 : 41), il serait raisonnable de conclure que le peuple haïtien a été dépossédé de la responsabilité d'imaginer et de maîtriser le cours de son histoire. La trajectoire d'Haïti, de la triomphante guerre d'indépendance contre les troupes françaises à la déportation du président Jean-Bertrand

³ [le système qui permet à une collectivité donnée et à la dérive de continuer à imaginer et à revendiquer la maîtrise de son destin]

Aristide, est une contestation radicale de la fatalité historique. La logique du bateau négrier fut défaite dans l'intention de libération radicale que fut la révolution haïtienne, logique contestée dans le refus de la France, des États-Unis et d'autres puissances du moment de reconnaître la république née de la triomphante révolution des esclaves. La logique du bateau négrier fut rétablie dans l'imposition d'une dette d'affranchissement à la jeune république par une escadre militaire française, acte inaugural d'une nouvelle mise en servitude qui devait se poursuivre par les multiples occupations, modalité privilégiée de la mise en relation entre Haïti et les puissances du tout-monde. Au cours des prochaines lignes, nous allons explorer les multiples manifestations de la logique du bateau négrier en nous appuyant essentiellement sur les écrits de Jean Métellus et de Mongo Beti. Le rapport écrit par un comité d'« experts » français mandaté par le ministère français des relations extérieures sur la situation des relations franco-haïtiennes⁴ interpellera aussi notre analyse dont les plus importants points sont les suivants : la dette d'affranchissement imposée par la France comme réaffirmation de la logique du bateau négrier, l'illusoire confrontation entre le Larousse et le dollar, entre le pragmatisme matérialiste des États-Unis et l'idéalisme civilisationnel français que nous considérons comme une distraction hégémonique, le paradigme haïtien et l'Afrique francophone que nous explorerons à travers la déportation du président Aristide à bord d'un avion négrier, écho moderne du bateau négrier.

La dette imposée et la logique du bateau négrier

Le 29 novembre 1803, l'armée indigène entre au Cap. Dessalines, Christophe et Devaux, les trois plus anciens divisionnaires, promulguent l'acte d'indépendance au quartier général du Fort-Dauphin. Le drapeau haïtien est créé et le 1^{er} janvier 1804, Dessalines proclame l'indépendance sur la place d'armes des Gonaïves. Le 17 octobre 1806, Dessalines est assassiné, Christophe et Pétion ne réussissent pas à s'entendre sur les modalités de répartition des pouvoirs entre le Sénat et l'exécutif : c'est la scission de la république. En 1825, l'indépendance d'Haïti est enfin reconnue par la France en vertu d'une ordonnance de Charles X stipulant une indemnité de 150 millions de francs à payer par Haïti. Haïti était donc intégré dans le commerce international sous les conditions des anciens esclavagistes qui ne lui reconnaissaient aucune prérogative

⁴ Toute mention du « Rapport » dans les prochaines lignes renvoie à ce rapport.

généralement attachée à la souveraineté politique. Métellus considère cet acte d'humiliation comme l'inauguration du néocolonialisme qui remet Haïti dans les fers d'une nouvelle servitude :

Aucun être humain ne peut rester indifférent face à un pareil affront. Les Haïtiens de toutes les générations éprouveront toujours un sentiment d'indignation, de révolte et de scandale devant le comportement néocolonial de la France. L'ancienne métropole ne se contenta pas seulement en effet d'imposer une indemnité en menaçant le jeune État de sa puissance de flotte de guerre, elle fit encore obligation à Haïti de réduire de moitié les droits de douane en sa faveur, ce qui représentait une deuxième indemnisation (Métellus, 1987 : 34).

L'indemnisation était une négation de l'esprit de la révolution haïtienne, mais allait organiser l'entrée d'Haïti dans le système financier international par le biais de la dette. Haïti s'était en fait endetté auprès des banques françaises pour payer l'indemnité imposée. L'indemnité allait aussi avoir des répercussions sur la nature de l'État haïtien : pour financer les services de la dette, l'État allait augmenter les taxes qui frappaient de manière disproportionnée les paysans, le café représentant de 60 % à 90 % des recettes de l'État dans les années 1800⁵ (Trouillot, 1995 : 124). Dans *Jacmel au crépuscule*, Métellus fait remarquer : « Le problème qui se pose au gouvernement ces jours-ci c'est la chute de la production du café. Aucun gouvernement ne résiste à deux chutes de production du café. » (Métellus, 1981 : 177). Mais comme l'indique Trouillot, l'État prédateur, tout en extrayant ses revenus des paysans, ne donne à ces derniers aucune voie pour participer à la gestion de l'État qui rame contre les intérêts de la nation qu'elle prétend représenter (Trouillot, 1995 : 126). Ainsi, on pourrait dire que la dette imposée par la France a davantage contribué à créer les conditions pour une exclusion de la paysannerie haïtienne de la gestion du pays. La dette, en rétablissant la logique du bateau négrier, a maintenu la bourgeoisie mulâtre et la bureaucratie-parasite dans le rôle d'affranchis, leur donnant délégation de pouvoir pour surveiller la mise en acte du nouveau pacte esclavagiste. Comme le remarque justement Métellus (1981 : 90), après l'assassinat Dessalines, « le rêve de justice, d'indépendance et de liberté qu'il incarnait est suivi par un retour de pratiques serviles, les dirigeants haïtiens successifs ne formant plus que de nouvelles promotions d'affranchis ». La

⁵ Le café et les autres matières premières auront le même destin dans les pays africains : l'État imposera aux paysans une taxe jamais reconnue comme telle, mais une imposition qui réduisait leurs revenus par le biais des caisses dites de stabilisation, caisses qui servaient en fait à financer des bureaucraties *compradores* et qui n'ont jamais contribué à stabiliser le prix payé au producteur.

paysannerie a littéralement retrouvé le statut des esclaves d'un autre âge⁶. Le paradigme haïtien, de l'esclavage à l'émergence de la régence néocoloniale cristallisée dans le compromis sur l'indemnisation et l'État endetté, dépendant et prédateur, est fondamental dans l'analyse de la situation postcoloniale. Avec le poids de cette dette coloniale imposée par la France, Haïti inaugure ainsi sa longue marche vers la faillite, accentuée par le problème de couleur hérité de l'esclavage, les malversations financières, l'incurie administrative, l'égoïsme foncier, l'instabilité politique (quatre présidents du 4 mai 1913 au 27 juillet 1915, donc deux par année), l'analphabétisme généralisé. La reconnaissance d'Haïti par les États-Unis d'Amérique en 1862 sera suivie de l'occupation américaine qui représente toujours, selon Métellus, un « acte de banditisme international au moins aussi odieux que celui que commirent les conquistadores espagnols de 1492 à 1503 » (*ibid.* : 43). Au cours de leur occupation (1915-1934), les Américains allaient inciter le gouvernement haïtien « à voter un nouvel emprunt pour racheter la dette française et s'acquitter des dettes intérieures » (Gousse, 1988 : 44). Le protocole de ce nouvel emprunt imposé fut signé le 3 octobre 1919. Il s'inscrit cependant dans le paradigme de la gestion de la postindépendance fondé par l'exemple haïtien. Les deux actes consacrent, à divers niveaux, un déni d'existence de la nation haïtienne : « La République a existé, mais elle n'existe plus. » (Métellus, 1989 : 12). L'annexion économique d'Haïti par les États-Unis créera, en partie tout au moins, les conditions de perpétuation du duvaliérisme (1957-1986). La fin du régime Duvalier est cependant loin d'ouvrir une ère de stabilité et de prospérité pour le peuple haïtien.

La France a initié, codifié et pratiqué la traite négrière et l'esclavage pendant des siècles : la France fut une grande puissance parce qu'elle transbordait et asservissait les Noirs et plus tard parce qu'elle colonisait. La traite, l'esclavage et la colonisation sont un principe de la stratégie internationale de la France. Le statut d'esclave était, comme le montre le *Code noir*, déterminé par l'appartenance raciale. Quelques siècles plus tard, les auteurs du rapport justifient le rejet de la thèse des réparations par le fait que le « statut constitutionnel de la citoyenneté, en France, est incompatible avec l'introduction d'une catégorisation raciale de ce genre » (Rapport : 87). Dans la

⁶ Le rétablissement de la corvée, mutation de la pratique de l'esclavage après la dette imposée, peut être considérée comme l'ancêtre du *Code de l'indigénat* auquel la France soumettra les colonisés. Pendant l'occupation américaine, la corvée fut de nouveau instituée.

même perspective, l'argumentaire du comité contre la dette extorquée invoque le droit qui serait du côté de la France, brandit l'aide que la France a accordée à Haïti (la générosité de la France compensant la forfaiture militaro-financière de la dette imposée), convoque au secours d'une position moralement intenable René Depestre qui rejette Aristide dans l'enfer du non-civilisé. La dette serait-elle donc un acte librement choisi par le gouvernement haïtien? On semble le croire, puisqu'en plus de vouloir faire accréditer la thèse d'une initiative haïtienne de la dette, les auteurs du rapport relativisent la menace d'une invasion militaire qui poussa le président Boyer à accepter le diktat de l'escadre de Charles X (*ibid.* : 90-91). Continuant dans la même perspective, ils attribuent l'origine de l'idée d'une « indemnisation des colons français massacrés (15 000) ou en fuite (15 000) » (*ibid.* : 14) aux présidents haïtiens Boyer et Pétion avant de réduire la demande de remboursement à une cause qui est non celle d'un peuple spolié et humilié, mais exclusivement celle du président Aristide. La thèse d'une origine haïtienne de l'impôt d'affranchissement imposé par des forces armées françaises démontre que plus de deux siècles après la victoire des esclaves, la France peine à réconcilier sa violente histoire avec sa rhétorique humaniste. Les commissions ne sont proposées que quand on connaît à l'avance les conclusions de leurs enquêtes. Le comité dit indépendant n'a été mis en place que pour confirmer la logique du bateau négrier, logique qui allait prendre une tournure vertigineuse avec l'introduction de l'avion négrier qui allait déporter le « mauvais nègre » Aristide sur le sol africain. Les mandataires du ministère français des Affaires étrangères suggèrent que la requête haïtienne sur la dette imposée n'a pas de fondement juridique parce que l'autodétermination des peuples n'existait pas en 1838⁷. La colonisation des peuples et leur mise en esclavage avaient effectivement un fondement juridique dans le droit français et dans le droit international. La monétarisation de la reconnaissance internationale d'Haïti peut apparaître comme un acte en conformité avec cette logique qui garantissait le droit du négrier et ravalait l'esclave au chapitre des biens meubles, comme le stipule le *Code noir*. Haïti, la république esclave, a été affranchi par la France négrière et esclavagiste, les interventions de la France en Haïti s'inscrivent « dans une logique de solidarité et non de

⁷ « La Grande-Bretagne, en dépit des protestations de certains membres du Cabinet invoquant "l'honneur national", a reconnu avoir commis des dommages au commerce maritime des États-Unis durant la guerre de Sécession et a accepté de verser à titre de compensation une indemnité au gouvernement américain. Tout cela parce que les croiseurs sudistes ont été construits dans les chantiers anglais » (Dumornay, 1995 : 58). La France avait reconnu l'indépendance des États-Unis au dix-huitième siècle. Trois siècles plus tard, les Français justifient l'extorsion imposée à Haïti par le juridisme.

remboursement » (*ibid.* : 15). Le paternalisme, de l'âge des négriers à celui de la mondialisation, dédaigne toute méthodologie contractuelle qui pourrait assurer des droits quelconques aux anciens esclaves.

Le rapport du comité dit indépendant de réflexion et de propositions sur les relations franco-haïtiennes s'ouvre par un avertissement qui se lit comme suit :

ce rapport concerne le devenir des relations franco-haïtiennes dans leur ensemble. Il ne relève pas d'un geste partisan. C'est un acte d'amitié envers tout un peuple, y compris envers ceux qui n'ont pas voix au chapitre. Aucun côté en Haïti, opposition ou pouvoir, ne saurait s'en prévaloir, ni s'en offusquer.

Le rapport ne relèverait pas d'un « geste partisan ». Il convient de reconnaître que dans le domaine colonial, esclavagiste, impérial ou postimpérial, la France esquivait toujours des gestes non partisans. Le *Code noir*, fruit de la monarchie, trouve validation aux yeux de l'empereur. La république, dans sa croisade pour les droits de l'homme, a longtemps oublié que les esclaves avaient droit à leur part d'humanité. La colonisation fut l'œuvre de la monarchie, de la république de gauche ou de droite, de François Mitterrand dont la seule négociation avec les Algériens était la guerre, des communistes qui bénissaient le contingent par leur républicaine abstention, du maréchal Pétain ou encore de Charles de Gaulle. Le geste partisan est un virus qui n'a pas pu défaire les murailles de la politique esclavagiste, coloniale ou néocoloniale de l'éternelle France. Le rapport est donc non partisan en ce sens qu'il ne sort pas de la logique du bateau négrier qui a toujours été au principe de la relation entre Haïti et la France, entre la France et ses colonies anciennes ou actuelles⁸. L'avertissement réitère le propos contenu dans le rapport. Il trahit les craintes des auteurs de voir ce rapport qui transcende la conjoncture politique haïtienne devenir non pas le document de l'avenir qu'il prétend être, mais une occasion supplémentaire de confrontations politiques dans ce pays dont on nous dit être encore au stade du « pré-politique ». L'avertissement est un aveu de ce que le rapport ressasse tout au long de la centaine de pages : l'opposition est porteuse du rêve démocratique, le président Aristide est complètement disqualifié. L'avertissement est un aveu de l'orientation

⁸ Stephen Smith (1998) fait remarquer que la politique africaine de la France est une et indivisible, non pas celle d'un gouvernement de gauche ou de droite, mais une politique qui est au-dessus ou au-dessous de tout clivage partisan.

politique de ce rapport commandité dans la seule intention de justifier une autre intervention franco-américaine contre les masses haïtiennes.

Le rapport, qui réfute tout positionnement partisan, se positionne radicalement contre le président Aristide, qui semble avoir remis en cause la logique du bateau négrier en revendiquant le rapatriement des fonds injustement extorqués à Haïti par la France sous le couvert d'une dette imposée. L'arrêt de mort contre le régime du président Aristide semble se lire en filigrane dans le passage suivant :

L'échouage des espérances messianiques placées dans le « petit prêtre des bidonvilles » a jeté le discrédit sur le *raccourci populiste* [souligné dans le texte], en dissipant le mirage d'une solution rapide apportée à des problèmes de longue durée par la grâce rédemptrice d'un Messie. Il est devenu clair pour la plupart, le point d'interrogation des bidonvilles mis à part, que le court-circuitage expéditif des médiations civiles et institutionnelles par une personnalité charismatique, fût-il mené au nom des humiliés et offensés, est la négation de tout contrat social. (Rapport : 25).

La condamnation sans appel du régime du président Aristide repose sur une disqualification de ce que le texte traite avec dédain de « point d'interrogation des bidonvilles » comme interlocuteur devant être pris en compte dans la résolution de l'équation haïtienne. Le mépris du gouvernement d'Aristide engendre la prolifération des expressions du genre « tyranneau quelconque » (33), « lamentables dictatures » (35) ou « conception schizophrénique de la légalité » (54). Les auteurs du rapport, ignorant le droit des masses des bidonvilles à se faire entendre, ne font rien d'autre que de choisir le camp de la bourgeoisie et des classes moyennes contre celui du peuple. La France avait déjà, comme le reconnaît au demeurant le rapport, choisi le camp des mulâtres contre celui de la paysannerie. Mildred Aristide, épouse du président déporté, critiquait cette disqualification des pauvres comme acteur du jeu politique dans une entrevue avec Amy Goodman du groupe multimédia Democracy Now. Répondant aux questions de Goodman le 27 février 2004, pendant que la France réclamait le départ du président Aristide et que les bandes armées semaient la panique dans le nord du pays, Mildred Aristide commentait ainsi la politique du changement de régime par la force :

I think that the position being taken by the United States and other members of the international community, that see that as an option, is completely antithetical to democracy and to constitutional democracy. It's a great tragedy. This will be the achievement of a coup, one of

many in Haiti's hard and very sad history. We've had thirty-two coups. This will be the achievement of a coup. This will be the ability of a group, a small group, a relatively small group of convicted murderers, drug dealers. This will show their ability to the world that, in the face of elections, in the face of a vote of poor, black people, who voted for a president, and voted for a government, it will show their ability to override that democratic authority and be able to seize power in the nation. I think it is a truly sad day, not only for Haiti, but for the world⁹ (<http://www.democracynow.org/article.pl?sid=04/02/28/0133217&mode=thread&tid=20>).

Les « pauvres Noirs » auxquels fait allusion Mildred Aristide ont porté Aristide au pouvoir. Les « pauvres Noirs » sont les descendants des anciens esclaves et constituent ceux qu'en Haïti, on désigne par l'expression « pays en dehors », classe qui, depuis les jours de l'esclavage, a toujours été exploitée et privée de toute voix. Edwidge Danticat, dans sa tournée à travers la campagne haïtienne, fait la rencontre d'Ovid, personnage qui incarne la douloureuse condition du paysan haïtien exploité et abandonné à son sort par les dirigeants politiques :

People like Ovid, rural people, who make up the majority of the country's population are still part of what is called the outside country, the *peyi andeyò*. They are often subsistence farmers working small plots of land, which might belong to them, as in Ovid's case, or might belong to big landowners, to whom they owe a large share of what they produce. [...] People like Ovid are mocked in comic television or theater programs, which poke fun at their lack of comfort or familiarity with urban settings, or they are revered in folkloric dances when people dress up in what was once their daily garb of bright blue denim dresses or pants and red scarves or madrasses. Still, they are like the Maroons in their own country, excluded from any national decision-making process, remaining symbols more than anything else of bread basket of a country that increasingly looks for its bread abroad, valuing imported foods above those produce at home¹⁰. (Danticat, 2002 : 48-49).

⁹ [Je pense que le point de vue des États-Unis d'Amérique et des autres membres de la communauté internationale qui considèrent cela comme une option est contraire aux principes de la démocratie constitutionnelle. C'est tragique. Il s'agira d'entériner un coup d'État, un de trop dans la très pénible et triste histoire d'Haïti. Haïti a connu trente-deux coups d'État. Si ce groupuscule de meurtriers et de trafiquants de drogue venait à réussir, ce serait un défi à la communauté internationale. Leur victoire signifierait que le vote de pauvres Noirs qui ont élu un président peut être foulé aux pieds. Je crois que c'est un jour sombre non seulement pour Haïti, mais aussi pour le monde entier.]

¹⁰ [Les paysans comme Ovid, qui forment la majorité de la population du pays, tombent dans la catégorie de ce qu'on appelle *peyi andeyò*. Ils pratiquent souvent l'agriculture de subsistance, travaillant sur de petites parcelles de terre dont ils sont propriétaires, comme c'est le cas pour Ovid, ou qui appartiennent à de grands propriétaires terriens à qui ils doivent rétrocéder une bonne part de leur production. [...] Les gens comme Ovid sont la risée au théâtre ou dans les émissions comiques à la télévision, où on se moque de leur condition ou de leurs difficultés en milieu

Robert Fatton, dans *Haiti's Predatory Republic, the Unending Transition to Democracy*, soutient qu'après la chute du duvaliérisme, l'arrivée au pouvoir de la famille Lavalas (le mouvement politique d'Aristide) en 1991 s'explique en partie par un conflit de classes. L'écrasante majorité des pauvres ne peut compter que sur le pouvoir du nombre, tandis que les classes dominantes monopolisent les ressources matérielles et s'appuient sur l'armée, leur garde prétorienne. Le coup d'État militaire de 1991 reposait sur la peur des classes dominantes qui croyaient qu'Aristide représentait une menace pour leurs intérêts commerciaux (Fatton, 2002 : 197). Après les élections législatives contestées de 1997, la coalition des opposants à Aristide, réunis autour de la Convergence démocratique, a adopté ce qu'ils ont nommé l'option zéro, une position extrémiste qui rejetait toute négociation et demandait ni plus ni moins la démission du gouvernement, du président et la mise sur pied d'une autorité de transition. Le rapport se range du côté de l'opposition au président Aristide, opposition financée en partie par les conservateurs américains. Cette opposition, qui a pratiqué « l'option zéro » depuis le retour d'Aristide au pouvoir, a vu son rêve d'évincer le président Aristide enfin réalisé grâce au soutien des bandes armées. Le rapport français évoque, en janvier 2004, la question d'une force de police qui devrait « répondre à l'appel d'un futur gouvernement de transition confronté à de graves désordres » (Rapport : 55). Cette recommandation n'est pas prophétique comme on peut le penser : elle est d'ordre programmatique puisque la France travaillait déjà, de concert avec les États-Unis, au renversement du gouvernement Aristide. La collaboration entre les États-Unis et la France dans le renversement du président Aristide réaffirme la suprématie des anciennes puissances esclavagistes et invite à une remise en cause de la prétendue confrontation entre le Larousse et le dollar dans l'imaginaire haïtien.

Haïti entre le Larousse et le dollar

Le bovarysme littéraire peut se lire non seulement comme indice de la francisation de l'élite intellectuelle, mais aussi comme

urbain. On célèbre les individus comme Ovid dans les danses folkloriques lorsque l'on s'habille en costumes d'époque, robes ou pantalons jeans, et que l'on porte des écharpes rouges ou des robes de madras. Les gens comme Ovid sont comme des marrons dans leur propre pays, exclus de tout processus national de décision et demeurent de simples paniers de la ménagère dans un pays qui se tourne de plus en plus vers l'étranger pour son pain quotidien, accordant plus de crédit aux produits importés au détriment des produits locaux.]

manifestation du rayonnement de la France. Le bovarysme littéraire haïtien dessine les contours de ce qui sera systématisé, après les indépendances africaines, en francophonie. Mais le bovarysme littéraire, à lui tout seul, ne détermine pas la reconnaissance de l'indépendance d'Haïti par la France. À cela existent au moins deux raisons : 1) la décolonisation d'Haïti est le résultat d'une victoire militaire sur les troupes françaises, donc la France ne s'empresse pas de reconnaître sa propre défaite militaire; 2) le rayonnement culturel et intellectuel de la France en Haïti est vécu par la France moins comme un hommage à la culture française que comme une dette contractée par Haïti. La culture française est un don de la France si généreuse à Haïti. Haïti serait, si cette hypothèse était acceptée, redevable à la France. Haïti devrait donc être reconnaissant à la France de l'avoir colonisé et « civilisé ». Cette hypothèse sera vérifiée pendant les deux guerres mondiales quand George Clémenceau suggère, en 1917, devant le Sénat français, que le don de civilisation mérite une rétribution sous forme d'impôt de sang :

Nous avons perdu trois millions d'hommes et nous sommes obligés à l'heure qu'il est, pour des batailles qui se préparent et produiront des hécatombes de bons Français, de demander l'aide de nos colonies. Les Noirs, nous allons leur apporter la civilisation, il faut qu'ils paient pour cela. J'aime mieux faire tuer deux Noirs qu'un seul Français, bien que je respecte infiniment ces braves Noirs, parce que je trouve qu'on a fait assez tuer de Français et qu'il faut en sacrifier le moins possible. (Cité par Lacouture et Chagnollaude, 1993 : 150-151).

La langue française, instrument privilégié de ce nationalisme qui se pose à travers la rhétorique universaliste, est présentée comme un facteur d'universalité. Comment concilier ce paradoxe entre le renfermement nationaliste et la « fameuse universalité porteuse d'humanisme »? (Glissant, 1990 : 128). Comme le remarque Glissant, « Il s'agit d'une culture qui a projeté sur le monde (visant à le dominer), il s'agit d'une langue qu'on a donné pour universelle (visant à légitimer la tentative de domination). Les deux intentions, non dénuées d'une part notoire de générosités, ont culminé dans la pensée d'un Empire » (*ibid.* : 40). L'effondrement des certitudes idéologiques a reconfiguré, de manière souvent chaotique, la géopolitique de la domination consolidée par la guerre froide. L'espace francophone, qui revendique l'exception culturelle, a-t-il vocation de contribuer de manière créative à l'irruption de la « matérialité dense de la présence des peuples » (*ibid.* : 125) qui sont à l'œuvre dans la mondialisation, modalité de la mise en relation qui contesterait, de par sa nature imprévisible et

chaotique, toute sublimation d'un « modèle transparent, universellement fondé ou incarnable » (*ibid.* : 93)? La plantation esclavagiste est un univers autarcique. La fermeture de la langue-plantation sous le protectorat de la pulsion assimilationniste et du Fachoda permanent qui hante la colonisation française maintient l'imaginaire colonisé dans les frontières balisées par les ordonnanciers de la colonisation intellectuelle. Pourtant, tout comme l'autarcie de la plantation est fatalement contrariée par la nécessité d'un commerce avec le monde extérieur, l'ouverture des esprits colonisés dans l'univers des écritures risque une déconstruction maximale de la langue-plantation :

La Plantation, écrit Glissant, est un des ventres du monde, non pas le seul, un parmi tant d'autres, mais qui présente l'avantage qu'on peut le scruter avec le plus de précision possible. Ainsi, la limite qui était sa faiblesse structurelle, devient pour nous un avantage. Et pour finir, son enfermement a été vaincu. Le lieu était clos, mais la parole qui en est dérivée reste ouverte (*ibid.* : 89).

Le pré carré francophone, concédé à la France dans la division du monde en zones d'influence par l'État bancaire occidental, aura été pendant longtemps une plantation régie par les stratèges du ministère de la Coopération.

Le premier ministre français Lionel Jospin, s'adressant à une association de professeurs de français se réunissant à Paris il y a quelques années, a déclaré en substance que la langue française était passée du statut d'une langue de pouvoir à celle d'une langue de résistance. Le français comme langue de pouvoir renvoie au nomadisme conquérant des aventures impériales et coloniales entreprises sous le couvert de la mission civilisatrice qui était censée diffuser les lumières universelles contenues dans la culture française. Pour Glissant, la configuration de l'Empire engendre trois mouvements : le premier mouvement mène du centre vers la périphérie. Le deuxième va des périphéries vers le centre : nés dans l'ailleurs, les poètes contestent leur situation périphérique ou exotique et rêvent de la source de leur imaginaire, la métropole sublimée. Le troisième mouvement consiste en l'abolition de la trajectoire : « la parole du poète mène de la périphérie à la périphérie, [...] abolit la notion même de centre et de périphérie. » (*ibid.* : 41). Kateb Yacine, Cheik Anta Diop, Léon Gontran Damas, Aimé Césaire rythment ce mouvement qui rend caduque la tentation de pouvoir cristallisée dans la langue française en y faisant naître de nouvelles expressions

porteuses de la demande urgente d'humanité de leurs peuples. La langue française fut la plantation de l'imaginaire pour les peuples envahis et soumis par une sublimation imposée de la langue-civilisation. Peut-on prendre le risque de suivre l'exemple de Glissant et dire que la langue-plantation est un des « lieux focaux où se sont élaborés quelques-uns des modes actuels de la Relation »? Autrement dit de la mondialisation? Peut-on imaginer le scénario d'une langue-plantation qui, malgré les altérations et autres mutilations des voix soumises à son « régentement », aurait créé les conditions d'émergence de la parole en situation de dépendance? Un tel scénario permettrait de rendre compte de la trajectoire que Jospin dessine pour la langue française. La langue française serait devenue un vecteur de résistance à l'issue de la bataille qui l'a toujours opposée à cette ennemie héréditaire d'outre-Manche, l'Anglaise, désormais ancrée dans les « parages de la domination concrète et sans fards » de la terrible puissance américaine (*ibid.* : 125). La langue française porterait désormais, dans sa résistance qui transite par des exceptions culturelles, l'espoir de toutes les langues qui ne sont pas portées par des densités économiques multinationales tant « il est vrai que se maintient pour tous la menace de l'égalisation par l'anglo-américain » (*ibid.* : 126). Face à la toute-puissance égalisatrice de l'Anglo-Américain, on assisterait à une résurrection du complexe de Fachoda, cette fois dans une conjoncture de mondialisation et dans l'intention de préserver la « symphonie des langues qui serait (toujours) plus belle à vivre que le monolinguisme universel » (*ibid.*). La langue-plantation est porteuse de la logique du bateau négrier qui, dans son monologue dévastateur avec les peuples ravagés, entre souvent en confrontation larvée ou ouverte avec d'autres monologues conquérants. Le syndrome de Fachoda, autrement dit la confrontation entre les puissances coloniales en terres violemment soumises, vient de là. La langue-plantation participe du dispositif mis en place par ce que Glissant nomme le « nomadisme de conquête », la pulsion de domination qui engendre l'empire esclavagiste ou colonial, la pulsion de domination qui est un principe du *Code noir* ou du *Code de l'indigénat*. La langue-plantation deviendrait, si possible, une langue de résistance si elle réussissait à dépasser le monologue dévastateur qui l'attache à l'histoire esclavagiste ou coloniale pour initier une autre mise en relation avec la polyphonie du monde. La proposition généreuse de Jospin selon laquelle le français serait revenu de sa logique du pouvoir pour devenir

un lieu de résistance semble être mise en échec par les mandataires de la France en Haïti.

Le rapport sur les relations franco-haïtiennes trahit une obsession de la France : la peur de la toute-puissance du dollar américain. Haïti acquiert ainsi une importance parce qu'il contribua, par son vote en 1945, à faire du français une des langues du système des Nations Unies. La République d'Haïti garde la même importance dans la stratégie du rayonnement de la France parce que, à l'heure des exceptions culturelles, elle porte le flambeau de la francophonie dans une Amérique dominée par l'espagnol et l'anglais (Rapport : 46-47). Le rapport fait d'autres recommandations qui vont dans le sens d'une consolidation des anciennes positions impériales. Ainsi, les départements français d'Amérique, derniers vestiges d'un empire colonial, sont pressentis comme « *le porte-avion pacifique* [souligné dans le texte] de la solidarité française et européenne » (*ibid.* : 66). Après les escadres envoyées par Napoléon pour rétablir l'esclavage en Guadeloupe et en Haïti en 1802, il est peut-être temps pour la France de proposer une conquête qui emprunterait des modalités pacifiques; il est peut-être temps d'accélérer le mouvement des troupes en passant des bateaux à vapeur de l'époque au porte-avion. Ainsi, le bateau négrier s'est mué en porte-avion : la domination s'est modernisée. La Martinique, la Guadeloupe et la Guyane, contrairement à Haïti, n'ont pas remis en cause de manière victorieuse l'ordre esclavagiste, qui, devenu caduc, a dû être aboli et remplacé par d'autres formes de domination qui assuraient toujours au « Grand Blanc de Paris » sa suprématie sur les anciens descendants d'esclaves. La départementalisation, après avoir conquis les derniers mornes (Kemedjio, 1999 : 143-160), est en passe de devenir la tête de pont d'une logistique de conquête de la citadelle du marronnage qu'est Haïti. Notre suspicion sur la permanence de la langue-plantation est renforcée par la proposition de la création à Port-au-Prince d'une mission diplomatique conjointe à la France et à l'Allemagne qui aurait pour pendant naturel une mission conjointe à Windhoek, en Namibie. Les auteurs du rapport situent de tels actes dans le cadre d'une consolidation des relations franco-allemandes, voire de l'Union européenne. La mémoire historique nous impose cependant de lire dans cette démonstration d'unité un renversement de l'esprit de confrontation qui avait failli tourner à la guerre ouverte entre la France et l'Angleterre à Fachoda. Haïti serait ainsi une occasion de défaire le syndrome de Fachoda, de consolider l'Union européenne en ayant recours à la cartographie colonialiste. Après l'incident de Fachoda,

la Grande-Bretagne, puissance commerciale et politique de premier plan dans le monde au début du vingtième siècle, signe une « entente cordiale » avec la France dans l'intention de contrer la montée de l'Allemagne. L'entente cordiale donne à la France les droits sur le Maroc et à la Grande-Bretagne les droits de regard sur l'Égypte. En 1908, l'entente cordiale se concrétise dans l'exposition franco-britannique de Londres à laquelle ne devaient être invités que les deux puissances coloniales et leurs colonies (Mallon, 2000 : 1). Vers la fin des années 1990, la visite conjointe des ministres français et britannique des Relations extérieures en Afrique a été perçue comme une manifestation du nouvel esprit européen et comme une tentative symbolique qui visait à enterrer l'esprit de Fachoda. On a cru y voir la fin du compartimentage des anciennes colonies selon les frontières linguistiques héritées de la colonisation et consolidées par la distribution géopolitique de la guerre froide. Or la reconfiguration anticipée s'avère être un leurre : l'Angleterre est la puissance déléguée par l'Occident quand il s'agit de Freetown ou du Zimbabwe, alors que tout le monde regarde du côté de Paris depuis le déclenchement de la crise ivoirienne.

L'attrait du culturel, dont l'horizon est français, sature l'univers de l'aristocratie politique et économique de Port-au-Prince. Pendant l'occupation américaine, le culte du Larousse deviendra le lieu ambigu à partir duquel une résistance élitaine haïtienne s'organisera contre les missionnaires du dollar. Dans *L'année Dessalines* et dans la plupart des romans de Jean Métellus, l'unité monétaire de référence est le dollar. Les salaires sont d'abord présentés en dollars, avant d'être convertis en gourdes, indiquant non seulement l'alignement de la monnaie haïtienne sur le dollar, mais surtout la prééminence du dollar dans l'univers économique haïtien. L'annexion de l'économie au dollar a des conséquences dans le champ culturel puisque l'anglais devient la langue des transactions, au point où quelque ministre affairiste envisage de faire de l'anglais la langue officielle du pays « pour faciliter les échanges avec le grand voisin » (Métellus, 1986 : 14). L'antiaméricanisme se transformera donc en une défense de l'héritage culturel français en Haïti. L'antiaméricanisme du docteur Prassinez, propriétaire du journal *Le Courrier du patriote*, s'exprime par le détour de l'antiesclavagisme des écrivains français tels que Lamartine ou Victor Hugo. Une lettre de Hugo à Heurtelou fait allusion à l'esclavage dans le sud des États-Unis pendant que les lettres de Lamartine à ce même Heurtelou sont citées pour combattre la présence américaine (Métellus, 1989 : 231). La formule intellectuelle de la résistance à

l'occupation américaine comporte la référence à l'héroïsme de 1804, le patriotisme haïtien, la dépossession politique et économique, les brutalités des soldats américains, mais aussi à l'autorité morale des intellectuels français. Le raffinement culturel, source de pouvoir symbolique de la France, est implicitement opposé à l'hypertrophie matérialiste de l'approche américaine.

En réponse à un Américain prétendument cultivé qui ne comprend pas que le peuple haïtien possédant déjà une langue s'obstine à parler français, le père Burkel, prêtre français présenté comme un homme de bonne compagnie et lucide, ne comprend pas non plus que les « Américains s'obstinent à parler anglais puisque l'Amérique n'appartenait plus à l'Angleterre » (*ibid.* : 78). Ce qui nous intéresse ici est moins la confrontation entre le prêtre français et l'occupant américain que le commentaire des Cacos qui présentent le prêtre français comme un homme de bonne compagnie et lucide, très sensible à la présence étrangère. Résistants à l'occupation américaine, les Cacos prennent le parti du père Burkel, et donc aussi de la langue française, contre ce qu'ils considèrent comme la mainmise de l'Américain « soi-disant cultivé » sur Haïti. Ainsi, le père Burkel ne comprenait pas que les « Américains soi-disant civilisés puissent commettre froidement tant de crimes. » (*ibid.* : 196). Les Américains restent dans la logique du Larousse, c'est-à-dire de la légitimité culturelle quand ils justifient leur présence par l'ensauvagement de l'Europe transformée en champ de bataille : « on dirait qu'ils n'ont jamais enfanté ces grands penseurs dont nous parlent les livres et encyclopédies. Ils ressemblent à des brutes d'un autre âge (*ibid.* : 245). Un diplomate français de la place de Port-au-Prince suggère que « le gouvernement américain ferait bien de commencer par mieux choisir son personnel s'il veut passer pour un peuple civilisé » (*ibid.* : 180-181). La mystification civilisationnelle recouvre la forfaiture de la dépossession économique et politique d'Haïti par les États-Unis et la France. La fatalité historique est vécue en famines cycliques, en massacres, en paupérisation endémique par les pays qui furent au bout des baïonnettes des *conquistadores*. La conception de la francophonie comme marché des transactions symboliques et financières en fait le lieu où les deux éléments apparemment opposés de notre proposition (le Larousse et le dollar, l'idéalisme culturel français et le pragmatisme utilitaire américain) se résolvent : la monétisation de l'accès au Larousse contribue à le rapprocher du dollar.

La dette inaugurale de la décolonisation lève le masque de la civilisation derrière lequel s'est toujours abrité l'impérialisme français. La dette de la souveraineté que la France impose à Haïti transforme la mystifiante opposition entre la France et les États-Unis en distraction hégémonique qui détourne les peuples et les nations sous tutelle de l'urgence et des impératifs de leur autodétermination. Haïti fut la première nation francophone. Ce qui revient aussi à dire qu'elle fut la première victime de ce qu'on peut appeler le piège francophone, et peut-être aussi de la confrontation-mirage entre le Larousse et le dollar. Avant son atterrissage à Dakar, le président Clinton a en effet téléphoné au président Chirac (*Jeune Afrique*, 1998). Dakar : vieille colonie, pays de Senghor, est à sa manière l'un des berceaux de la francophonie. Le coup de fil avant d'entrer à Dakar me semble un retour de politesse : les États-Unis avaient patiemment attendu le feu vert de la France pour reconnaître Haïti. L'île de Gorée, antichambre du bateau négrier, résonne des gémissements des Africains asservis. L'île de Gorée fut longtemps une place forte de la France négrière. Le coup de fil de Clinton, président d'un pays qui n'a jamais présenté des excuses ou même des regrets protocolaires pour son passé esclavagiste, est une validation de la logique du bateau négrier. Le dollar et le Larousse ne parlent peut-être pas la même langue, mais celle-ci relève certainement du même registre hégémonique, et leurs victimes sont interchangeable quand elles ne sont pas identiques.

Le paradigme haïtien et le monde noir

Il n'y avait rien à dire. Où allaient-ils? Elle s'effondra sur le pont Santo Antonio, un glissement très doux, presque furtif, comme celui d'un animal qui a tenu jusqu'à l'extrême limite de ses forces. Un animal ou un esclave. Parfois, à la fazenda, un homme, une femme s'écroulait ainsi, sans une plainte. [...] Un Noir avait été condamné à mort. Pour la plus grande paix des Blancs [...] Enfin, elle fut assez vaillante pour quitter l'hôpital. C'est alors que Père Joaquim et les religieuses l'informèrent. Compagne d'un féticeiro (sorcier) qui avait défrayé la chronique, elle était déclarée indésirable au Brésil et condamnée avec ses trois enfants à la déportation en Afrique. Le navire sur lequel elle prit place, l'Amizade, avait jeté l'ancre à la pointe de l'île das Cobras. On y embarquait, outre Romana, des Malés qui, une fois de plus, avaient fait couler le sang à Bahia et des familles noires qui étaient parvenues à acheter affranchissement et passeports. (Condé, 1996 : 213-214).

Extrait de *Ségou* de Maryse Condé, le passage ci-dessus raconte le destin d'une ancienne esclave yoruba transbordée au Brésil, violée par le maître blanc et déportée en Afrique après la condamnation à mort et l'exécution de son mari. Ayodélé est déportée en Afrique en compagnie des Malés, Africains asservis qui contestent la logique du bateau négrier par des actes de violente résistance. La déportation des Malés par le Portugal nous rappelle une autre déportation, cette fois orchestrée par l'Angleterre esclavagiste et colonialiste : « On se rappelle qu'un groupe de marrons de la Jamaïque, ceux de Trelawny Town, furent, à la fin du XVIII^e, déportés en Nouvelle-Écosse où beaucoup moururent en raison, entre autres, du climat. Les rescapés de cette triste aventure furent envoyés en Sierra Léone » (Cailler, 1988 : 78). Glissant, quant à lui, rappelle la logique qui a présidé à la fondation du Libéria :

Les Américains blancs auront cru au siècle dernier exorciser le problème noir par le financement du retour des Nègres en Afrique et par la création de l'État du Libéria. Étrange barbarie. Si même on s'estime heureux ou satisfait qu'une partie de la population noire des États-Unis ait par là échappé au sort terrible des esclaves ou des nouveaux affranchis, on ne peut méconnaître ce qu'une telle opération comporte de frustration, dans la mise en scène de la Relation. (Glissant, 1981 : 30).

Ayodélé est déportée en Afrique en compagnie des anciens esclaves qui ont réussi à acheter leur liberté, qui ont réussi à payer la dette qui les maintenait en esclavage, dette qu'ils n'avaient jamais contractée, dette qui pourtant les maintenait dans la servitude. La déportation des Malés qui refusent de reconnaître la dette qui asservit, le retour des affranchis qui ont payé la dette qui affranchit, la déportation de l'indésirable Ayodélé participent de la même logique, celle du bateau négrier. Le retour en Afrique est une décision qui est du ressort de la partie esclavagiste. Ayodélé, les Malés, les affranchis et les Noirs libres (affranchis des États-Unis) furent tous déportés par bateau : Jean-Bertrand Aristide, jugé indésirable dans l'ancienne colonie esclavagiste de Saint-Domingue, a inauguré, malgré lui, l'ère de l'avion négrier.

Jean-Bertrand Aristide a été le premier dirigeant haïtien à faire une visite officielle en Afrique; c'était lors de la prestation de serment de Nelson Mandela, premier président démocratiquement élu d'Afrique du Sud. Aristide était alors en exil à la suite du coup d'État des généraux. Le président Aristide, accueilli à l'aéroport par le

président sud-africain accompagné de son gouvernement, était aussi l'un des invités de Thabo Mbeki, dans son discours annuel au Parlement sud-africain le 11 février 2005. L'accueil réservé au président Aristide se situe dans le cadre de la solidarité envers l'Union africaine et la diaspora noire :

South Africa has had the privilege, in the past eight months, to host President Jean-Bertrand Aristide of Haiti and his family, fulfilling our responsibility to Africa and the African Diaspora. We are indeed very happy that President and Mrs. Aristide are with us in this House today. To contribute to efforts aimed at ensuring that the people of Haiti know peace and prosperity, we are working with the African Union, the Caribbean Community and the United Nations to normalise the situation in that country so that democratic elections can be held later in this year, as scheduled. In the next two months, we will take part in a Caribbean Diaspora Conference, which we hope will lead to a Global Conference in the near future¹¹. (Mbeki, 2005 : 16).

Thabo Mbeki a été le seul président à participer aux cérémonies commémorant le bicentenaire de la révolution haïtienne. Quelques mois après cette commémoration, Aristide allait être contraint de quitter Haïti dans des circonstances qui demeurent à ce jour non élucidées. Aristide aurait été informé, 45 minutes avant l'atterrissage, que la République centrafricaine était sa destination. Ce pays, alors suspendu de l'Union africaine, était dirigé par des militaires qui avaient renversé un gouvernement démocratiquement élu. L'Union africaine (UA) a condamné les circonstances du départ d'Aristide et a demandé une enquête internationale. Alpha Oumar Konaré, président de l'UA, a rendu visite au président Aristide qui allait repartir vers la Jamaïque avant de revenir en Afrique du Sud sur la demande de la Communauté des États caribéens et de l'UA. Le retour du président Aristide en Jamaïque me semblait être une protestation contre la logique du bateau/avion négrier qui avait présidé à sa déportation. Le digne traitement réservé au président Aristide vise à réhabiliter l'acte fondateur du paradigme haïtien. Les concertations entre la France et les États-Unis étouffent l'indépendance haïtienne comme l'acte exemplaire inaugurant le paradigme de la décolonisation. Haïti deviendrait, dans cette stratégie, l'exemple fondateur du paradigme

¹¹ [L'Afrique du Sud a eu le privilège, au cours des huit derniers mois, d'accueillir le président Aristide et sa famille, assumant ainsi ses responsabilités envers l'Afrique et sa diaspora. En effet, nous sommes très heureux que monsieur et madame Aristide soient des nôtres aujourd'hui dans cette auguste chambre. Afin de contribuer aux efforts de paix et de prospérité d'Haïti, nous travaillons de concert avec l'Union africaine, la communauté caribéenne et les Nations unies pour normaliser la situation dans ce pays de sorte que des élections démocratiques puissent se tenir, comme prévu, plus tard au courant de cette année. Dans les deux prochains mois, nous prendrons part à la Conférence de la diaspora caribéenne, qui, nous l'espérons, débouchera sur une conférence globale dans un avenir proche.]

de la désillusion des indépendances. L'occupation est ainsi un message adressé aux Noirs américains alors engagés dans les revendications pour leurs droits civiques : « L'enfer qu'ils nous font connaître vise aussi à démobiliser les Noirs Américains qui demandent à participer à la gestion de la chose publique aux États-Unis. Car, leur dira-t-on, vous n'avez pas vu ce que devient un État noir après plus de cent ans d'indépendance? » (Métellus, 1989 : 198). Quand, en 1801, les Haïtiens proclament une constitution antiesclavagiste, Jefferson, devenu président, « spent an inordinate amount of time and energy attempting to stop any flow of information between the island and mainland America¹². » (Johnson et autres, 1998 : 258). La nomination de Theobald Wedgwood comme consul des États-Unis en Haïti participait de la stratégie de méconnaissance de l'État naissant d'Haïti. En effet, le consul, au mépris du protocole diplomatique, ne portait pas de lettre personnelle de Jefferson à Toussaint Louverture, alors gouverneur général de l'île. Malgré son statut diplomatique, le consul de Jefferson l'invite à reconsidérer sa position :

I daresay, it would have helped matters considerably if you had, in fact, written such a letter, though I understand your refusal to acknowledge in any way whatsoever (or treat as an equal head of state) St. Domingue's governor-general and the bloody Revolution he and his cohorts Jacques Dessalines and Henri Christophe have created on what was once the richest European colonial possession¹³. (*ibid.* : 260).

La stratégie de Jefferson rentre dans un réseau de solidarités destinées à maintenir le système esclavagiste, comme le témoigne son projet « to help Bonaparte re-establish Gallic rule and Negro Slavery on this sea-girt island¹⁴. » (*ibid.*). Le consul américain résume la position de Jefferson, qui considère la révolution haïtienne comme un acte de banditisme et ses leaders comme « property that has illegally seized a freedom it does not deserve, and that their successful example of such insurrection sends a dangerous message to Negroes

¹² [ont dépensé une énergie et un temps fous à tenter d'arrêter toute circulation d'information entre l'île et le continent américain.]

¹³ [Je prends la liberté de vous dire que cela aurait été fort utile si vous aviez effectivement écrit pareille lettre, même si je comprends votre refus de reconnaître de quelque manière que ce soit (ou de traiter comme un chef d'Etat) le gouverneur général de Saint-Domingue et la révolution sanglante que lui et ses alliés Jacques Dessalines et Henri Christophe ont créée sur ce qui fut la plus riche colonie européenne.]

¹⁴ [d'aider Bonaparte à rétablir la loi de la Gaule (française) et l'esclavage des Noirs sur cette île.]

on our shores¹⁵. » (*ibid.* : 264). Les États-Unis allaient finalement reconnaître l'indépendance d'Haïti, « almost sixty years after the fact, in 1862, when the Civil War created an unexpected need for cotton and silenced the South in Washington¹⁶. » (Trouillot, 1995 : 123).

Le coton, qui avait en partie motivé le mépris de l'État haïtien, allait contribuer à lui donner une existence internationale. Cette conception allait avoir, comme on l'a vu plus haut, un effet déterminant dans la nature prédatrice de l'État haïtien.

Quand Mongo Beti se demande si la France ne cherche pas à importer Haïti en Afrique, c'est cette dimension fantomatique qu'il redoute, c'est le fantôme de 1804 qu'il redoute. Haïti est, selon lui, la démonstration d'une particularité de la France impériale, à savoir son incapacité de décoloniser qui engendre des crises pouvant « détraquer le psychisme collectif d'un peuple indigène : l'Indochine, l'Algérie et le Cameroun en témoignent. Haïti n'est peut-être qu'un peuple qui ne s'est jamais remis des traumatismes de sa révolution » (Mongo Beti, 1989 : 125). La démagogie tribaliste, qui rappelle la démagogie raciste, organise l'importation du macoutisme duvaliériste au Cameroun, selon Mongo Beti. Ruben Um Nyobe, descendant de Dessalines, est interdit de séjour dans le Cameroun postcolonial. Pour Mongo Beti, Paul Biya est la réincarnation de Papa Doc :

La dictature camerounaise, comme la dictature en Haïti, offre à l'observateur tous les traits d'une mafia, non d'un pouvoir tribal comme il en fut en Afrique du Sud sous l'apartheid, quand la *tribu blanche*, gorgée de privilèges, y tenait ostentatoirement le haut du pavé, en tant que telle. Rien de tel au Cameroun où les dirigeants sont issus de toutes les ethnies nationales. C'est un clan, comme en Haïti, un tout petit clan s'appuyant sur l'armée, dépourvu de tout scrupule, régnant par la terreur, le sang, le mensonge, la prévarication, la corruption. Son unique devise? Enrichissons-nous et paradons. Son mot d'ordre : morts à nos adversaires, et qu'aucun ne survive. (Mongo Beti, 1993 : 190-191).

Les expériences haïtienne et africaine s'interpellent dans une communauté de divisions sociales ou ethniques que Césaire saisit avec lucidité dans *La tragédie du roi Christophe* (1970 : 49).

¹⁵ [une possession qui s'est illégalement saisie d'une liberté qu'elle ne mérite pas; le triomphe de leur insurrection envoie un dangereux signal aux Noirs de notre rivage.]

¹⁶ [presque soixante ans après le fait, en 1862, quand la guerre de Sécession avait créé une demande inattendue pour le coton et privé le Sud de toute influence à Washington.]

L'installation du duvaliérisme à Yaoundé transforme le Cameroun de 1992 en Haïti africain :

Le Cameroun est en train de devenir un nouveau Haïti, en plein cœur de l'Afrique, sous l'œil à la fois protecteur et complaisant de Paris. [...] Comme en 1802, à Saint-Domingue, qui ne s'appelait pas encore Haïti, l'élan d'une insurrection populaire riche de toutes les promesses a été brisé au Cameroun en 1960 par l'armée française dont le passage a dévasté les corps, et plus encore, les esprits, y semant une confusion génératrice de divisions inextricables. Le peuple haïtien, même devenu indépendant et souverain, n'a jamais pu surmonter ces divisions, il s'y débat toujours, se condamnant ainsi à une stagnation économique et sociale qui n'a pas d'exemple en Amérique. Le Cameroun n'en prend-il pas le chemin, comme on vient de le voir avec l'élection du 11 Octobre 1992? Tout se passe comme si l'on avait décidé d'acculer ce pays, comme jadis Haïti, au désespoir d'une confrontation sans fin entre des hordes prétoiriennes déboussolées et une plèbe de gueux. (Mongo Beti, 1993 : 192).

La « force du premier mouvement nègre » (Métellus, 1991 : 57) provient du fait que Dessalines lui confère la dimension de l'acte inaugural de la décolonisation : « Quoi qu'il adienne nous aurons essoufflé les colons, ébranlé les régimes coloniaux à venir, éventré les exploiters... Je dis que le fléau colonial touche à son crépuscule » (*ibid.* : 37). L'indépendance haïtienne, en brisant la « voûte de la malédiction suprême » (*ibid.*), ouvre le chemin que suivront les peuples colonisés d'Amérique, d'Afrique et d'Asie. Pierre Pluchon, dans *Toussaint Louverture : de l'esclavage au pouvoir*, partage aussi la thèse suivant laquelle l'épopée haïtienne représente une révolution politique, économique, sociale et raciale qui, avec plus d'un siècle et demi d'avance, « préfigure les mouvements de décolonisation et de coopération » (Pluchon, 1979 : 5). Yves Saint-Gérard, dans son ouvrage *Haïti, l'enfer au paradis : mal développement et troubles de l'identité culturelle*, présente Haïti comme une nation malade de son économie de subsistance, de sa culture, de ses croyances et de ses gouvernements successifs. Autant la libération de 1804 constitue un moment de gloire et d'héroïsme qui fait la fierté des Haïtiens, autant la période postindépendance, avec sa misère endémique, représente une véritable « honte nationale ». Comme le dit René Depestre, l'histoire d'Haïti est « both our cross and our happiness, because Haiti has achieved an extraordinary evolution in world history and has never been able to organize its victory over decolonization » (Depestre, 1992 : 551)¹⁷. Le problème de la décolonisation manquée

¹⁷ [à la fois notre chemin de croix et notre délivrance parce qu'Haïti a accompli une révolution extraordinaire dans l'Histoire et qu'elle n'a jamais réussi à achever sa décolonisation]

est un scénario que les pays africains vivront aux lendemains des indépendances.

La situation de Patrice Lumumba et du Congo exemplifie aussi une intention de perpétuation de l'ancienne ordonnance coloniale contre le vœu d'une mise en contact moins opprimante des composantes du village planétaire¹⁸. Le vœu d'une intégration moins conflictuelle des nations et des peuples est exprimé par Patrice Lumumba dans son discours du 30 juin 1960 lequel, à partir du corps colonisé torturé et marqueur de la rencontre violente entre les peuples congolais et le colonialisme européen, demande une voie alternative fondée sur un devoir de mémoire. Lumumba invoque le souvenir du corps indigène brutalisé et du déni d'humanité comme stratégie pour se repositionner dans le monde comme partenaire dont la pleine humanité serait reconnue. Les marqueurs du déni d'humanité, inscrits sur le corps torturé de Lumumba et des Congolais, fonctionnent comme une mémoire qui ne devrait plus être reproduite. Lumumba veut rentrer dans le monde en contestant les modalités de la mondialisation colonialiste et impérialiste théorisée dans le discours de Baudouin, roi des Belges (Peck, 2000). Contrairement à ce que pense Baudouin, Lumumba ne veut pas s'engager dans la voie du retour aux origines tribales. Lumumba ne veut pas s'isoler de la communauté internationale, pour reprendre une expression contemporaine. Lumumba et le roi Baudouin exemplifient ici deux modalités contestées de l'intégration dans la communauté internationale. Le triomphe du modèle du roi Baudouin signifiera aussi la fin du rêve de l'État congolais. Le Congo belge devient une néocolonie intégrée dans la géopolitique de la guerre froide. L'intermède néocolonial s'effondrera avec la déconfiture de Mobutu, qui avait cherché une primauté de son régime sur l'État. La fin du mobutisme ne donnera pas lieu à un État congolais, mais à une fragmentation du territoire congolais selon des lignes d'une rébellion elle-même en pleine atomisation. La désintégration de l'État et du rêve d'une mondialisation moins inégalitaire réinstitue le paternalisme affectif comme modalité privilégiée des rapports entre l'Occident et les peuples appauvris. Comme le montre le cas limite d'Haïti, l'impossibilité de l'émergence d'un État est autant la cause que la conséquence de la volonté de perpétuer la logique de mondialisation initiée par le bateau négrier. L'implantation des ONG, conséquence autant de cette construction différée que de

¹⁸ À ce propos, voir notamment Kemedjio (2002).

l'affectivisation excessive des rapports politiques, est une modalité des relations entre Haïti et les puissances de l'argent, modalité qui ne remet toujours pas en question la logique du bateau négrier.

La prolifération des ONG en Haïti est marquée par des temps forts qui correspondent tous à des moments significatifs dans le déclin de l'État. En 1860, la signature du Concordat entre l'État haïtien et l'Église catholique romaine se traduit par l'implantation des congrégations religieuses européennes dans les secteurs de l'éducation et de la santé. La coopération avec les religieux peut se lire comme une compensation du vide créé par l'absence de la coopération politique entre le jeune État haïtien et la communauté internationale. L'absence de la coopération est elle-même une conséquence de l'isolement diplomatique de l'État haïtien sur la scène internationale par la France, ancienne puissance coloniale, et ses alliés. Dans les années 1950, la prolifération des sectes protestantes est suivie par une multiplication des ONG liées aux églises protestantes nord-américaines. On peut y voir un effet indirect de l'occupation américaine et la conséquente subordination de l'économie haïtienne à la zone dollar, la longue occupation militaire américaine équivalant à une suspension de fait de la souveraineté de l'État haïtien.

Dans les années 1970, sous l'impulsion de la Banque mondiale, une nouvelle doctrine dans la lutte contre la pauvreté privilégie le développement humain au détriment du financement des grands projets qui participaient de la construction étatique. Si on ajoute à ce changement l'intensification de la campagne d'opposition à la dictature duvaliériste, symbole d'un État suspect, corrompu et incompetent, les ONG sont désormais privilégiées dans la distribution de l'aide. Le 7 février 1986, la chute de Jean-Claude Duvalier est suivie par le retour massif des exilés parmi lesquels de nombreux universitaires, professionnels et cadres. Les revenants s'engagent dans la création des associations de défense des droits humains, des centres de recherche et de formation dans le domaine du développement, ce qui se traduit par une nouvelle augmentation des ONG. Sauveur Pierre Étienne se demande à juste titre si les organisations non gouvernementales participent des projets de développement au profit des secteurs défavorisés ou alors si elles ont pour objectif d'épargner les affres du chômage aux diplômés de l'enseignement supérieur. L'interrogation est tout à fait pertinente,

surtout si l'on prend en compte le fait que de nombreux partisans de la dictature, « dans le but évident d'empêcher les secteurs anti-duvaliéristes d'avoir un contrôle absolu sur les groupes de base et de donner ainsi une certaine base populaire au "duvaliérisme sans Duvalier" » (Étienne, 1997 : 163), s'engagent dans la création des ONG. En plus de l'enrichissement personnel qui semble être la visée d'un tel activisme volontariste, on ne peut pas sous-estimer le fait que le repositionnement dans le secteur des ONG peut leur permettre de se construire une nouvelle virginité politique.

Dans les années 1990, la misère pousse des milliers d'Haïtiens à utiliser des embarcations de fortune pour fuir le cauchemar de leur pays et se lancer à l'assaut du rêve américain. Les naufrages en haute mer occasionnent des pertes en vie humaine qui révoltent l'opinion publique mondiale. L'impossible émigration vers les côtes américaines voit une intensification de l'action de nombreuses ONG nord-américaines sur le terrain, et l'arrivée de nouvelles ONG. Le « rêve américain » étant inaccessible, les ONG sont déléguées pour apporter le paradis tant convoité dans les campagnes haïtiennes. La situation des *boat people* d'Haïti exemplifie l'un des paradoxes de la mondialisation que relève Bruce R. Scott dans « The Great Divide in the Global Village » : « the world economy seems more like a gated community than a global village¹⁹. » (Scott, 2001 : 160). Sur un plan plus général, grâce aux nouvelles technologies de communication, les habitants des pays pauvres prendront conscience des écarts entre les pays dits développés et des pays appauvris. La prise de conscience de l'injustice les mobilise sur les chemins de l'émigration, ce à quoi les pays riches répondent par un renforcement des barrières de l'immigration.

La dette imposée par la France peut se lire comme une méconnaissance onéreuse de l'indépendance d'Haïti; en d'autres termes, il s'agit de dénaturer l'exemple haïtien à la face du monde en posant les jalons de ce qui deviendra, avec le temps et jusqu'à aujourd'hui peut-être, le désastre haïtien. La non-reconnaissance de l'indépendance d'Haïti par la France entraîne la même attitude de la part du gouvernement américain. Après l'imposition de la dette qui correspond à une dépossession de la souveraineté haïtienne en 1825, les États-Unis suivront l'exemple de la France et reconnaîtront Haïti en 1861. Le 11 octobre 1993, les marines des États-Unis d'Amérique sont en chemin pour faire appliquer l'accord négocié par les Nations

¹⁹ [l'économie mondiale ressemble davantage à une communauté entourée de murailles qu'à un village planétaire.]

unies pour rétablir l'ordre constitutionnel en Haïti. Une bande d'agitateurs, connus sous le nom de FRAHP, manifestent bruyamment contre le débarquement du premier contingent de la force onusienne. Les marines, devant cette opposition, rebroussent chemin vers leurs bases. Les rapports de presse indiqueront plus tard que le leader des FRAHP, actuellement réfugié aux États-Unis, était un agent de la Central Intelligence Agency (CIA), l'agence du contre-espionnage américain. Le 24 février 2004, un accord est conclu sous l'égide des nations caribéennes (CARICOM) pour restaurer le dialogue entre le pouvoir du président Aristide et l'opposition regroupée au sein de la Convergence dite des 184. L'opposition oppose un droit de veto à cet accord. Le gouvernement américain, comme hier la redoutable armée américaine, devient soudainement impuissant face à l'hétéroclite coalition des opposants haïtiens. Aristide est littéralement chassé du pouvoir sous la menace d'une atteinte à sa vie, le Département d'État américain ayant demandé à la société privée qui assurait sa garde de cesser ses services. Les rapports de presse ont clairement montré que l'opposition haïtienne était financée par l'International Republican Institute pendant que les débats de la Chambre des représentants ont laissé percevoir que la politique du gouvernement américain, de l'embargo sur l'aide à l'absence d'élections, était nettement influencée par cette coalition. Le président américain, après la honteuse déportation du président Aristide vers l'Afrique, s'est empressé de dire aux reporters que la Constitution haïtienne avait été respectée. La seule constitution haïtienne qui ait quelque validité pour les Américains est la loi des baïonnettes, comme l'illustrent les multiples interventions militaires en Haïti. Et ces interventions des puissances de l'argent et de la baïonnette en Haïti visent à rétablir la logique du bateau négrier.

Cilas Kemedjio est professeur associé au Département d'études francophones de l'Université de Rochester. Il est l'auteur de *De la Négritude à la Créolité. Edouard Glissant, Maryse Condé et la malédiction de la théorie* (LIT Verlag, 1999). Ses dernières publications portent sur la ville postcoloniale (Patrick Chamoiseau, Mongo Beti, Lucie Julia, Calixthe Beyala), sur les tactiques de résistance, sur la production de l'ethnicité dans le Cameroun postcolonial, sur Glissant et ses Afriques et sur la survivance des stéréotypes coloniaux dans l'imaginaire français. Il a coordonné le numéro 62 de *Présence francophone* (2004) sur les mythologies postcoloniales et termine un ouvrage sur Mongo Beti et les mythologies postcoloniales.

Références

Atsutsé Kokouvi Agbobl, dans le journal *Africa*, dans sa livraison de mai 1997 (n° 304).

- BAMYEH, Mohammed A. (2000). *The Ends of Globalization*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- CAILLER, Bernadette (1988). *Conquérants de la nuit nue : Édouard Glissant et l'histoire antillaise*, Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- CÉSAIRE, Aimé (1970). *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine.
- CONDÉ, Maryse (1996). *Ségou. Les murailles de terre*, Paris, Pocket.
- D'HAÏTI, Marie-Jeanne (2005). « Haïti – Un an après le départ d'Aristide, qu'est-ce qui a changé? », *Le Devoir*, 1^{er} mars <<http://www.ledevoir.com/2005/03/01/75906.html>>.
- DANTICAT, Edwige (2002). *After the Dance: A Walk through Carnival in Jacmel, Haiti*, New York, Crown Journeys.
- DEPESTRE, René (1992). Propos recueillis dans *Callaloo*, vol. 15, n° 2 : 550-554.
- DUMORNAY, Jacques (1995). *Les États-Unis : de la doctrine de Monroe à la domination mondiale*, Port-au-Prince, [s. éd.].
- ÉTIENNE, Sauveur Pierre (1997). *Haïti : l'invasion des ONG*, Port-au-Prince/ Montréal, Éditions Regain/Éditions du CIDIHA.
- FATTON, Robert Jr (2002). *Haiti's Predatory Republic, the Unending Transition to Democracy*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- Génération* (1997). « Pourquoi l'Afrique centrale de l'an 2000 sera "américaine"? », n° 118, semaine du 30 juin.
- GLISSANT, Édouard (1990). *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- (1981). *Le discours antillais*, Paris, Éditions du Seuil.
- GOUSSE, Edgard Js. Th. (1988). *Non à une intervention américaine en Haïti. Pourquoi les Américains veulent-ils rééditer 1915?*, Montréal, Les Éditions du Progrès, 1988.
- Jeune Afrique* (1998). « Clinton en Afrique : le choc et le show », *Jeune Afrique*, n° 1942, du 31 mars au 6 avril : 10-17.
- (1992). « L'Amérique contre la France », dossier, 3 décembre.
- JOHNSON, Charles, Patricia SMITH et The WGBH Series Research Team (1998). *Africans in America. America's Journey through Slavery*, New York, Harcourt Brace.
- JULES-ROSETTE, Bennetta (1998). *Black Paris: The African Writer's Landscape*, avant-propos de Simon Njami, Urbana et Chicago, The University of Illinois Press.
- KEMEDJIO, Cilas (2002). « The Western Anticolonialist of the Postcolonial Age: The Reformist Syndrom and the Memory of Decolonization in (Post-)Imperial French Thought », dans Elisabeth MUDIMBE-BOYI (dir.), *Remembering Africa*, Portsmouth : 32-55.
- (1999). *De la Négritude à la Créolité. Édouard Glissant, Maryse Condé et la malédiction de la théorie*, Hamburg, Lit Verlag.
- LACOUTURE, Jean et Dominique CHAGNOLLAUD (1993). *Le désempire : figures et thèmes de l'anticolonisme*, Paris, Denoël.

MALLON, Bill (2000). *The 1908 Olympic Games: Results for All Competitors in All Events with Commentary*, Jefferson, McFarland & Co..

MBEKI, Thabo (2005). « Address of the President of South Africa, Thabo Mbeki, at the Second Joint Sitting of the Third Democratic Parliament, Cape Town, 11 February 2005 » <<http://allafrica.com/stories/printable/200502110373.html>>.

MÉTELLUS, Jean (2004). *Entretiens avec Jean Métellus. Des maux du langage à l'art des mots* (avec Françoise Naudillon), Montréal, Éditions Liber.

– (1992). Propos recueillis dans *Callaloo*, vol. 15, n° 2 : 338-341.

– (1991). *Le pont rouge*, Paris, Éditions Nouvelles du Sud.

– (1989). *Les Cacos*, Paris, Gallimard.

– (1987). *Haïti, une nation pathétique*, Paris, Éditions Denoël Gonthier.

– (1986). *L'année Dessalines*, Paris, Gallimard.

– (1981). *Jacmel au crépuscule*, Paris, Gallimard.

Mongo Beti (1993). *La France contre l'Afrique. Retour au Cameroun*, Paris, La Découverte.

– et Odile TOBNER (1989). *Dictionnaire de la négritude*, Paris, L'Harmattan.

PECK, Raoul (2000). *Lumumba*, 115 minutes, français.

PLUCHON, Pierre (1979). *Toussaint Louverture : de l'esclavage au pouvoir*, Port-au-Prince, Éditions de l'École.

Rapport au ministre des Affaires étrangères M. Dominique de Villepin du Comité indépendant de réflexion et positions sur les relations franco-haïtiennes, janvier 2004.

SAINT-GÉRARD, Yves (1984). *Haïti, l'enfer au paradis : mal développement et troubles de l'identité culturelle*, Toulouse, Éché Éditeur.

SCOTT, R. Bruce (2001). « The Great Divide in the Global Village », *Foreign Affairs*, janv.-fév. : 160-177.

SMITH, Stephen (1998). « Pour solde de tout compte », *L'Autre Afrique*, 15 avril : 23.

TROUILLOT, Michel-Rolph (1995). « Haiti's Nightmare and the Lessons of History », dans Deidre MCFAYDEN et Pierre LARAMÉE (éd.), *Haiti: Dangerous Crossroads*, Boston, South End Press : 121-132.

Étude de littérature

Augustin H. ASAAH
University of Ghana

Satire, désordre, folie et régénérescence : lecture de quelques romans africains

Résumé : La satire se fixe l'objectif de réformer par le biais de la dénonciation des tares. Se fondant sur quatre romans, *Tu t'appelleras Tanga* de Beyala, *Destins parallèles* de Touré, *La folie et la mort* de Ken Bugul et *Temps de chien* de Nganang, cet article essaie de démontrer que la satire postcoloniale d'Afrique francophone remplit les conditions du sous-genre. Les quatre œuvres exploitent les armes de la satire comme l'ironie, le contraste, la violence verbale et l'exagération pour mettre à nu la puanteur, la dérive et l'avilissement qui caractérisent l'ordre néocolonial. Conformément à la nature de la satire, le tableau de la dégénérescence collective débouche sur les tentatives de renouvellement et sur les défis au lectorat.

Contre-discours, désordre, folie, lectorat, régénérescence, roman africain francophone, satire, zoomorphisation

Introduction

Fiction surpolitisée, discours misérabiliste, écriture de désenchantement, tels sont les invariants du roman africain contemporain. Incapables de reculer devant la spectacularisation de la misère, les romanciers africains satirisent les paradis anxiogènes créés par les messies néocoloniaux. De *La plaie* (1967) de Malick Fall à *Johnny chien méchant* (2002) d'Emmanuel Dongala, en passant par *Une vie de crabes* (1990) de Tanella Boni, les écrivains francophones d'Afrique subsaharienne dévoilent les tares de la société néocoloniale afin de la lessiver et d'ériger une cité meilleure. Écrivains aux goûts doloristes, ils dépeignent dans leurs œuvres la puanteur, l'aberration et la violence systémiques de l'État. Ce faisant, ils exhibent les traits satiriques inventoriés par Gilbert Highet :

Few people can look at and immortalize on canvas the contents of a garbage can, the colors of an open sore, the lingering currents of a stream of sewage. Yet the satirist must do this. He enjoys it. For him, a rotten fish shining and stinking in the dark pantry is more fascinating than an opening rose¹ (Highet, 1962 : 15).

Présence Francophone, n° 64, 2005

Highet précise encore que l'écrivain satirique recourt souvent aux armes suivantes : inscription de l'actualité, exagération, vigueur stylistique, caricature, parodie, violence verbale, obscénité, expressions familières, paradoxe, antithèse et chute du sublime au ridicule (*ibid.* : 18). À la suite de l'auteur de *Anatomy of Satire*, Nwezeh (1982 : 169) fait observer que la caricature et l'exagération sont les éléments récurrents de la satire. D'après Richard Terdiman (1985 : 295) également, le satiriste emploie souvent l'exagération et la dérision. Tout en déclarant que la satire est moins un genre ou un type de littérature qu'une attitude, Robert Harris (2004 : 6) soutient que la méthode satirique se caractérise par l'ironie, l'hyperbole, l'esprit et l'élan critique.

De tout temps, l'écrivain satirique tend à s'éloigner des cibles de son attaque comme les tyrans, la sottise humaine et les maux sociaux pour mieux les stigmatiser. Toutefois, la virulence même de sa dénonciation ainsi que la vision qui alimente cet esprit de procès rattachent le satiriste à la société. De ce point de vue, le double désir de vilipender et de reconstruire est inhérent à l'esthétique du désordre qu'est la satire. Cela revient à dire que malgré l'agression verbale, le but primordial du satiriste n'est pas le sarcasme gratuit ou pervers, mais plutôt le sarcasme utilitaire. D'où l'opportunité de l'affirmation de Daniel Sangsue (1994 : 54) selon laquelle la cible de la satire est sociale et morale. Il affirme encore que la satire a une cible « "extramurale", [car] elle stigmatise par le ridicule les vices ou la bêtise de l'humanité dans la perspective de les corriger » (*ibid.*). Cette réflexion est entérinée par l'observation de Robert Harris (2004 : 1) sur la visée corrective du satiriste.

La tension entre violence verbale et reconstruction nationale anime également la thèse de Mwatha M. Ngalasso suivant laquelle la virulence verbale satirique « est un acte de libération de l'écriture de toutes les formes d'enchaînement ou d'enfermement [parce qu'elle est] fondée sur la contestation et la dénonciation d'une situation initiale jugée inacceptable et sur le désir de fonder un ordre nouveau considéré comme nécessairement meilleur » (Ngalasso, 2002 : 73). Le dévoilement et le grossissement des tares de l'ordre établi donnent lieu à ce que Francesca Canadé Sautman (2003 : 111) appelle « the

¹ [Très peu de gens peuvent contempler et immortaliser, sous forme de tableau saisissant, le contenu d'une boîte à ordures, les couleurs d'une plaie fétide et les courants persistants et nauséabonds des eaux d'égout. Et pourtant, le satiriste se doit de le faire. Il se délecte à le faire. À ses yeux, un poisson scintillant et puant dans un garde-manger sombre est bien plus séduisant qu'une rose épanouie]

narrative mode of disarray² » qui, en vérité, alimente la dynamique de toute satire.

Ces réflexions nous aident à cerner notre problématique. Il s'agira dans cet article d'examiner la double orientation de la satire francophone postcoloniale : d'une part, le tableau saisissant du désordre et d'autre part, l'invite à la désaliénation sociopolitique. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur quatre romans d'Afrique subsaharienne aux titres provocateurs : *Tu t'appelleras Tanga* (1988) de Calixthe Beyala, *Destins parallèles* (1995) de Kitia Touré, *La folie et la mort* (2000) de Ken Bugul et *Temps de chien* (2001) de Patrice Nganang. La dérive qui traverse ces quatre œuvres satiriques s'accompagnant de zoomorphisation, nous tenterons d'analyser la démence généralisée ainsi que la dégénérescence à caractère canin. Les titres des quatre romans du corpus inspirent les sous-titres que nous avons proposés aux volets de cette étude : le désordre collectif, l'animalisation de l'humain (« Et si on les appelait chiens »), et l'espoir de renouvellement politique par une certaine régénérescence.

Désordre collectif

L'anomalie, dans les quatre textes satiriques, se présente sous deux formes : la démence et la dégénérescence animale. La folie – aux sens concret et figuré du terme – constitue l'un des thèmes de prédilection des écrivains africains. Dans son article consacré au leitmotiv de la folie dans la fiction africaine, Éliane Saint-André Utudjian affirme que l'aspect médical du mal est souvent gommé au bénéfice d'une peinture symbolique : « les écrivains s'intéressent peu [...] à l'aspect purement clinique et pathologique de la démence. [...] Ils préfèrent aux données de la médecine les conceptions qui hantent l'imagination populaire » (Saint-André Utudjian, 1980 : 123). De plus, elle fait observer que la folie revêt trois dimensions principales dans les lettres africaines :

[L]a folie est investie par les écrivains de trois fonctions essentielles. La démence assure dans la littérature une fonction critique, une fonction morale et une fonction esthétique. [...] Les écrivains conçoivent donc la folie de leurs personnages tantôt comme un fléau de l'humanité qui dit la déraison universelle, tantôt comme une sorte de sagesse donnant accès à des vérités morales et un renouveau spirituel et tantôt comme un instrument de fuite dans l'imaginaire (*ibid.* : 132).

² [le mode narratif de désordre]

De ces trois fonctions de la folie, c'est surtout la valeur critique ou satirique que les quatre auteurs mettent à profit. Partant des sèmes de la folie, ils construisent un monde perverti qu'ils se doivent de satiriser. En d'autres termes, les écrivains utilisent la folie comme symbole pour dire et railler l'innommable : l'anomie de l'État postcolonial. L'intérêt qu'ils portent à la déraison générale et métaphorique fait que leurs œuvres offrent une peinture amplifiée de l'aberration. Bref, le leitmotiv de la folie se veut une stratégie discursive importante dans la satire africaine.

Quatre textes. Quatre mondes satirisés qui permettent pourtant d'établir des parallèles de folie au sein de chaque roman. Les cas internes de folie entrent eux-mêmes en parallèle avec les exemples d'anormalité discernables dans les autres textes satiriques. Le sarcasme, l'exagération et la caricature dont dégorgent *Tu t'appelleras Tanga*, *Destins parallèles*, *La folie et la mort* et *Temps de chien*³ font ressortir la folie et révèlent le dysfonctionnement des sociétés africaines contemporaines. Cette démence se manifeste d'abord chez les dirigeants mégalomanes et leurs collaborateurs : ministres, directeurs, associés et forces de l'ordre. Elle caractérise ensuite le sort des indigents en proie à l'institutionnalisation du chaos. On voit ainsi s'installer dans les romans des rapports structurels entre la pauvreté et la folie, au sens propre et au sens figuré.

Dans *Tu t'appelleras Tanga* de Calixthe Beyala, il y a de la part du détenteur de pouvoir, origine d'un surmoi social étouffant, un désir irrationnel de frustrer les faibles dans leurs aspirations. Qu'il s'agisse de Dieu, du chef politique, de l'homme, du père ou de la mère, on assiste au même acharnement à bafouer, dans un cycle de désordre, les désirs des femmes et des enfants. Le monde irrationnel créé par Dieu est celui où les humains se sentent cernés par la mort et où le sujet n'est qu'un objet posé au milieu du désordre. Nulle surprise que les humains soient convaincus de leur condamnation au chaos, ainsi que de l'orientation de leurs pas vers le néant. Nulle surprise non plus que l'impotent Cul-de-jatte soit habité par la volonté d'étrangler Dieu et de le jeter par le feu. Victime des souffrances multipliées, Tanga est convaincue qu'il « n'y a rien sur cette terre qui n'ait sa réplique au ciel » (*Tanga* : 91). En effet, l'absurdité existentielle fait pendant à la folie érigée en institution par les chefs politiques d'Ingué, ce « pays qui marche la tête en bas » (*ibid.* : 126) et où « même Dieu est fou » (*ibid.* : 60).

³ Les références à ces quatre ouvrages seront ainsi amenées : *Tanga*, *Destins*, *Folie* et *Temps*, respectivement.

Les hommes politiques et leurs acolytes, tous acharnés à l'étouffement de la vie, sèment partout la terreur, le désordre et le désenchantement. S'ils n'assassinent pas les jeunes manifestants comme Kamgué, les séides d'Iningué, État à l'étiquette parlante de « pays de fous » (*ibid.*), se disputent pour piétiner les droits humains. À preuve, ils incarcèrent et torturent Anna-Claude, la coopérante franco-juive qui ose faire une manifestation en faveur des enfants assassinés. Satiriste, Beyala tient à présenter les janissaires comme les agents de la folie.

La même dérive se répercute dans la manière tyrannique dont les parents traitent leurs enfants. À la folie maternelle qui exige que Tanga, « la femme-fillette », s'engage dans le commerce horizontal correspond l'aberration paternelle qui atteint son paroxysme dans l'inceste de l'héroïne Tanga. Dans ces circonstances, l'enfant devient vite un don du désordre et la « femme-fillette » constate « l'absurde que m'avaient légué mes parents » (*ibid.* : 138). C'est le même cycle de folie qui se perpétue dans les rapports homme-femme et dans les pratiques comme l'excision et la violence familiale. Réifiée par la phallocratie, la femme, qu'elle s'appelle Tanga, Anna-Claude ou la Camilla, fait mille errances et porte dans l'âme maintes cicatrices.

Le règne de la démence accorde d'autres droits aux détenteurs de pouvoir, les victimes étant souvent qualifiées de folles par leurs bourreaux. Tel est le cas d'Anna-Claude qui est traitée d'aliénée par les autorités politiques. Tel également est le cas de Tanga qui est mise dans la catégorie de dévoyées par sa mère despotique. Cette stigmatisation entre dans la démarche des forts qui consiste à rendre la victime responsable de son oppression, et donc sujette à l'exploitation permanente. La folie devient ici plus une étiquette et une forme de bannissement social lié au contexte politique qu'une maladie. C'est ce que relève justement Claire L. Dehon pour qui « le thème de la folie [dans la littérature africaine] représente une critique de la vie moderne si coercitive et si brutale » (Dehon, 2002 : 243). Après avoir assimilé l'écriture africaine de la folie à « une parodie, une caricature, une satire », Alphonse Mbuyamba Kankolongo (2001 : 81) lui attribue également une dimension politique : la « folie littéraire, c'est-à-dire textualisée, fonctionnelle est donc une métaphore, une symbolique [...] de haute teneur idéologique » (*ibid.* : 82). En ce qui la concerne, Florence Paravy fait remarquer que « le désordre du monde [en littérature africaine] se révèle [...] à travers les images de la folie et de l'inversion » (Paravy, 1999 : 345). La folie se révèle

ainsi, on le voit, plus un problème existentiel et sociopolitique que médical.

Sous la plume satirique de Touré, les images de l'inversion en disent long sur la déraison. L'auteur de *Destins parallèles* propose un État anonyme dirigé par des chefs politiques qui, dans un esprit burlesque, s'assimilent volontiers aux sorciers et aux cannibales. Les trois protagonistes-narrateurs (l'enfant de la rue Ki-Ca, l'intellectuel progressiste Ki-Ca et l'homme politique Ki-Ca) présentent l'état d'anomie de trois perspectives individuelles mais complémentaires. Par-delà l'adéquation « ploutocrate = sorcier = anthropophage », les trois narrateurs s'attachent à montrer que l'élite néocoloniale est incapable d'autodiscipline. Aussi bien au lieu de travail que dans la rue, les nouveaux potentats piétinent les principes fondamentaux afférents à l'ordre et violent les serments politiques. Dénués de prévoyance, leurs programmes et politiques finissent par créer un monde de larmes caractérisé essentiellement par l'aliénation, la délinquance, la pauvreté extrême et l'atrophie des enfants. Le troisième Ki-Ca, chef politique, ne souligne-t-il pas que son pays est fondé sur le désordre?

Ce n'est pas seulement dans *Destins parallèles* que le comportement de l'élite politique s'impose comme antithétique au bon sens et à l'ordre. Dans *La folie et la mort*, Ken Bugul fait de l'aliénation la pierre angulaire du roman, l'intègre au titre et se propose d'établir une corrélation entre démence et trépas. Nous nous trouvons ainsi en présence d'un univers cauchemardesque, où comme le souligne Célérier (2002 : 62), « la marque du vivant est le choix assumé entre la folie et la mort ». Le monde kafkaïen du roman est régi par deux édits arbitraires. Le premier demande à ce que l'on tue les fous, ceux qui raisonnent comme ceux qui ne raisonnent pas. Le deuxième veut que les fous, qu'ils raisonnent ou qu'ils ne raisonnent pas, tuent ceux qui ne le sont pas. Dans la mesure où le Guide, à grand renfort de propagande, se fait passer pour le seul humain à avoir un cerveau qui fonctionne, tous les citoyens deviennent d'office des fous, donc passibles d'exécution. Éclate ici toute l'étendue macabre de la condition (post)coloniale. Est guide celui qui sait tuer et rendre fou le plus. Mais il n'y a pas que cela. Yaw, l'un des quatre protagonistes du roman, discerne dans la folie une signification positive qui constitue un dépassement de la mort. De même, pour certains citoyens, le premier décret a été conçu pour liquider les opposants politiques, car la dissidence se fait un crime de lèse-

majesté. Dans ce sens, l'édit est liberticide parce que conçu pour tuer les fous aux allures raisonnables et déraisonnables, c'est-à-dire les dissidents réfléchis et irréfléchis.

Cependant, le terme *folie* conserve souvent sa dénotation négative. La voix narrative annonce dès le début que les personnages évoluent dans « un pays fantôme, absurde, ridicule et maudit comme il y en avait un bon nombre sur ce Continent » (*Folie* : 11). Pire encore, la même voix fait observer que « la vie fonctionne dans un désordre épouvantable où nous ne sommes que des dés jetés au hasard » (*ibid.* : 122). La folie du Grand Timonier engendre une dérive nationale : la décapitation des enfants, le commerce de crânes coiffé par le Guide à vie, l'errance des sujets... La situation démentielle étant ce qu'elle est, Fatou Ngouye est lynchée sans justification par une horde houleuse. Mom Dioum est étranglée par son amant Yaw dans un accès de folie à l'asile de fous. Ce dernier est lui-même abattu comme une bête sauvage par un cerbère du dictateur. Il en va de même de Yoro, assassiné par les sicaires du despote. On note également que la propagande orwellienne radiodiffusée ne cesse d'aliéner les citoyens.

La vérité ironique du roman est que le Grand Timonier, dont les consignes sont utilisées pour déterminer les sujets fous et les victimes, n'est pas seulement le vecteur de folie et de mort, mais devient la source même de la démence. Par ailleurs, en se faisant aider par des collaborateurs divers, sécuritaires comme commerciaux, le tyran rend bancales, à son insu, les bases de son omniscience affichée. Le recours à l'aide des associés et des égorgeurs, tenus pour fous par la logique de la propagande présidentielle selon laquelle c'est le Grand Timonier seul qui est intelligent, remet aussi en question l'infaillibilité et la santé mentale même du Guide qui cumule tous les traits de Néron, de Caligula et des despotes de l'histoire postcoloniale.

L'élan satirique chez Ken Bugul permet donc de lever le voile sur la folie du Guide et le règne du désordre auquel il préside. À l'instar de nombreuses autres œuvres, la satire postcoloniale francophone est marquée par un certain engagement social et un besoin d'épurer la société de ses maux. Régis par une stratégie de transgression et par une imagination rebelle (Midiohouan, 1984 : 12), *La folie et la mort* et les trois autres romans satiriques s'insèrent, en fait, dans ce

que Sautman (2003 : 111) appelle le discours africain de résistance qui se donne la vocation d'exprimer l'innommable. Une telle fiction devient un contre-discours qui conteste l'idéologie totalisante des dictateurs. Bref, cette création de subalternes et de rebelles qu'est l'œuvre satirique se veut contre-hégémonique dans le sens qu'entend Gramsci. Esprit averti, le satiriste est conscient de la vulnérabilité foncière du totalitarisme et se tient disposé à la révéler ou à la grossir car, comme le précise Richard Terdiman (1985 : 56), nul discours dominant ne peut se soustraire à la contestation. Dans le même ordre d'idées, Ross Chambers (1991 : xi) note qu'aucune hégémonie, quel que soit son pouvoir ou son système de surveillance, n'est à l'abri des perturbations.

Pour ce qui est de *Temps de chien*, Nganang, dénonciation satirique oblige, s'attache à mettre en scène, dans sa chronique animale, l'égaré de la classe dirigeante, des citoyens et des bêtes. La dynamique de la folie, ici comme ailleurs, a pour source le chef d'État, décrit dans le roman comme un « lion fou » (*Temps* : 296). Nul étonnement à ce que les suppôts, toxicomanes invétérés, s'engagent dans des actes comme le meurtre des garçons, le viol des femmes et la répression des manifestations populaires. Les forces de l'ordre sont devenues les forces du désordre.

Le Guide et ses copilleurs dans cette nation dite kleptomane sapent non seulement les richesses du pays, mais détruisent aussi l'esprit des citoyens. Obligé de vivre un quotidien de cauchemar, le peuple affamé constate également que la pauvreté est génératrice de folie : « la profondeur vertigineuse de la misère des sous-quartiers était le socle qui fabrique les hallucinations les plus démentielles » (*ibid.* : 281). Et le chien-narrateur d'affirmer que la dimension de folie dans la rue n'a d'égale que le creux des ventres. Face à la folie générale, les indigents s'adonnent à la boisson, seul paradis accessible aux pauvres hères, paradis artificiel qui finit souvent par aggraver leur douleur. Sans ou avec cette poésie de pauvres qu'est la boisson, des insoumis comme le Corbeau et le petit homme bavard essaient d'exciter la colère collective contre le chaos.

Mais l'aliénation collective fait que la marche de l'opposition contre le tyran et les forces du désordre est dirigée, selon la presse, par un fou. L'imbrication démente-lucidité ici n'est pas sans évoquer la corrélation qu'établit Foucault entre déraison et raison. L'aliénation,

affirme-t-il, devient parfois « une des formes mêmes de la raison » (Foucault, 1972 : 44). Par ailleurs, Nganang exploite tous les effets satiriques d'un chien curieux placé au milieu des inconnus, en l'occurrence, des humains, pour observer leur folie. Il y a toute une longue tradition universelle qui utilise les animaux (fables), les intrus (*Une vie de boy* de Ferdinand Oyono) et les marginaux (*La plaie* de Malick Fall) aux fins satiriques.

L'amplification satirique de la folie dans les quatre récits est également assurée par la multiplicité des protagonistes dans la mesure où chacun d'entre eux s'attache à présenter son point de vue sur le mal : Tanga et Anna-Claude dans le roman de Beyala, les trois Ki-Ca dans celui de Touré. Dans les textes de Ken Bugul et de Nganang, on a respectivement affaire à Mom Dioum, Fatou Ngouye, Yaw et Yoro, et à Mboudjak et consorts. Enfin, si Beyala et Bugul recourent souvent à l'esprit, contrairement à Touré et à Nganang qui utilisent l'humour caustique, chacun d'entre eux, de par la nature même de son art, met en avant la folie de la société qu'ils raillent tous au nom du bon sens. Saint-André Utudjian l'a bien dit : « La peinture de la folie sert aux écrivains à entamer le procès impitoyable d'une société capable d'engendrer un tel fléau » (Saint-André Utudjian, 1980 : 133).

Et si on les appelait chiens

La dégénérescence animale est la deuxième composante de la représentation satirique de l'anomie. La préoccupation d'exprimer l'innommable et de présenter un tableau frappant de l'inversion explique l'intérêt que les écrivains africains portent au phénomène de zoomorphisation. Dans les romans qui font l'objet de notre analyse, quatre tendances majeures de zoomorphisation se dessinent. On voit d'abord la réduction des hommes au niveau de chiens par la classe dirigeante. Apparaît ensuite l'autoassimilation des laissés-pour-compte aux chiens. La troisième modalité coïncide avec le recours, de la part des démunis, au désignant *chien* comme terme d'injure réciproque. Enfin, dans un mouvement de révolte, les victimes identifient les chefs politiques et leurs tortionnaires aux chiens.

Parallèlement à la désignation des opposants politiques comme fous pour faciliter l'élimination de ces derniers et au ravalement général des pauvres au même statut, l'oligarchie néocoloniale dans les romans

du corpus rabaisse les hommes au rang de chiens. Le rabaissement des sujets à l'état de chiens par les tortionnaires facilite l'oppression et l'assujettissement des masses populaires. Tout donne à croire que la politique d'aviilissement facilite l'incarcération, la forme totalitaire de mise en laisse. Celle-ci, dans l'imagination populaire, est la marque même de la servitude canine.

Dans le roman de Beyala, l'unijambiste accueille Tanga dans son royaume de chien de Cul-de-jatte avant de procéder à la tenir en laisse pour faciliter l'exploitation sexuelle de sa victime. Pour sa part, le chef geôlier, représentant du tyran, veut remplacer son chien perdu par Anna-Claude parce que, aux yeux du responsable pénitentiaire, il existe peu de différence entre sa victime et la bête. Partout, les bourreaux tirent meilleur parti du dicton selon lequel « qui veut noyer son chien l'accuse de la rage ». Anna-Claude et Tanga sont qualifiées de folles avant d'être enchaînées comme des chiennes. Le Corbeau et ses sympathisants, dans la fable de Nganang, sont traités d'éléments féroces avant leur incarcération. L'emprisonnement de Mom Dioum et de Yaw et leur condition de cobaye, dans *La folie et la mort*, n'échappent pas non plus à cette logique. Inspirés par l'esprit satirique, les motifs carcéraux et bestiaux dans les romans font le procès de l'ordre établi. En effet, en montrant le régime sous un jour défavorable, la représentation hyperbolique qu'est la configuration animale des sujets subvertit le discours hégémonique et souligne l'injustice sociale.

Il existe par ailleurs un autre aspect non moins important de l'incarcération et de la zoomorphisation dans les quatre romans. L'assujettissement des citoyens à une vie sans joie dit la condamnation des indigents à une vie de boue. On donne raison à Laënnec Hurbon pour qui « Vivre au niveau des besoins primaires (sans eau, ni électricité, ni écoles, ni hôpitaux, ni système sanitaire, dans la promiscuité), c'est au sens strict survivre dans un camp de concentration sans barbelés » (Hurbon, 2002 : 118). On comprend donc que les écrivains établissent des rapports satiriques entre la folie, la condition canine, l'incarcération et la paupérisation. Vivant comme des bêtes, la racaille finit par s'approprier l'acception dévalorisante du terme *chien*. Dans *Tu t'appelleras Tanga*, l'héroïne adopte un chien pour la simple raison que le chien, comme la canaille, est maudit et mutilé. Tout se passe comme si la vie de charognards et de coprophages menée par les galeux d'Iningué comme Pieds-gâtés n'était rien d'autre qu'une vie de chien. Tanga souligne donc

son statut de saprophage en ces termes : « Je me dégoûte. Je marche en détestant chacun de mes pas de femme. Des pas de femmes ou de charogne? Je suis comme elle. Je me repais de ce qui pue et donne l'asticot. Épave pourrie. Chienne perdue » (*Tanga* : 90).

Il en est de même de *Destins parallèles* où les « damnés de la terre », accusés à s'écroûter dans la misère, considèrent leur existence comme celle de coprophages. L'interrogation formulée par l'intellectuel Ki-Ca relative à la vie de chien que mènent les laissés-pour-compte est semée de tropes scatologiques. Nul hasard à ce qu'un Caucasien tienne des propos désobligeants à l'endroit des Africains faméliques. Nganang pousse l'équation « humain malheureux = chien » plus loin dans sa fable satirique. *Temps de chien* aurait pu bien s'intituler « Vie de chien » ou « Vie de canaille ». En satiriste, l'auteur s'applique à démontrer que les termes « chien » et « canaille » ont tous les deux la même étymologie : *canis*. En prenant pour protagoniste un chien, Nganang crée un certain écart ironique entre la bête et l'être humain mais en même temps, en hominisant Mboudjak, il abolit la distance entre ce héros-narrateur et les humains persécutés. Mboudjak sait parler comme ces derniers, fait cause commune avec eux et écrit magistralement comme un polémiste.

Ainsi, tous les tourments comme l'humiliation, l'enfermement et la faim qui enveniment la vie de Mboudjak, chien anthropomorphisé, deviennent aussi ceux des Africains faméliques. Un personnage affirme justement qu'un être humain affamé est un animal (*Temps* : 200). Le roman est marqué par l'esprit de procès, car le protagoniste-narrateur y dénonce l'état d'avilissement auquel les dirigeants politiques ont réduit les pauvres. Landry-Wilfrid Miampika reconnaît à *Temps de chien* cet aspect satirique lorsqu'elle fait observer que « Patrice Nganang [...] prouve que la condition en Afrique noire est parfois à la limite de la condition animale » (Miampika, 2001 : 135). Du reste, le lecteur n'est pas insensible aux clins d'œil intertextuels et moqueurs à la vie de chiens menée par Toundi et les autres colonisés dans *Une vie de boy*, roman subtilement contestataire d'un autre satiriste, Ferdinand Oyono. Dans l'œuvre de Nganang pourtant, le roi des chiens semble être soit un suppôt du despote, soit le roi lui-même.

Chose curieuse, les meurt-de-faim utilisent souvent le mot *chien* comme terme d'injure pour jeter l'opprobre sur les adversaires réels

ou supposés, notamment dans les œuvres satiriques de Touré et de Nganang. Dans *Destins parallèles*, Lucienne se voit traitée de fille de chienne ironiquement par sa propre mère, calomnie qui, aux yeux de celle-ci, est des plus dégradantes. La même belliciste fait entendre à la tante du petit Ki-Ca que cette dernière mène une chienne de vie. À cette agression verbale, la tante de Ki-Ca riposte, par la formule imprécatoire « Chienne, putain! » (*Destins* : 18), que son adversaire est l'incarnation même de l'avalissement. On constate donc que les misérables se laissent emprisonner et influencer par les connotations péjoratives, d'inspiration féodale, du terme *chien*. En outre, on voit que pour le petit Ki-Ca, Zoumanan, l'amant insatiable de sa tante, a l'aspect d'un monstre, d'un chien. De même, le deuxième Ki-Ca recourt à une image canine pour appréhender l'infidélité et la voracité sexuelle de sa petite amie Cathy. Celle-ci fait figure d'une chienne en chaleur devant la meute de ses soupirants.

L'appropriation de l'acception dépréciative du terme *chien* par les faibles sert également à remettre en question l'autorité morale et politique des forts. Si l'État fasciste dans *Temps de chien* abrute les citoyens dans le but de faciliter leur asservissement, ceux-ci utilisent, en contrepartie, le mot *chien* pour exprimer la dégénérescence de leurs bourreaux. Aussi le dissident identifie-t-il les policiers lâches aux chiens. Dans son discours subversif, un autre opposant politique intarissable fait entendre à l'assistance que les dirigeants politiques ne sont ni moins ni plus que des chiens, injure qui ne fait qu'indigner le chien-narrateur. Pour sa part, celui-ci à deux reprises présente cet insoumis comme « un petit homme à la tête de bouledogue » (*Temps* : 235, 271). Mais ce chien-héros se fait un devoir d'affirmer que les aboiements de ce bouledogue rageur ainsi que ceux d'autres contestataires se conjuguent à la révolte de Mboudjak pour subvertir le règne du mal institué par le despote.

Les quatre textes prouvent donc, on le voit, que les chefs politiques n'échappent pas toujours au système de folie et de ravalement qu'ils ont érigé. S'ils traitent les faibles de fous et de chiens, les victimes, dans un mouvement de vengeance, utilisent les mêmes termes dévalorisants pour les détenteurs du pouvoir. Cette animalisation de l'humain correspond à l'un des traits principaux du roman africain postcolonial qui est marqué, selon Florence Paravy, par des symboles hyperboliques de dérive et de perversion bestiale. Pour elle,

Le monde paraît souvent condamné à s'enfoncer lentement dans l'excrément, la boue, les immondices. La rencontre de l'eau et de la terre, loin d'être fécondante, est mortifère, et englué l'être dans une intolérable impuissance. L'angoisse que suscite la perception de cet univers en pleine décomposition appelle les images de l'invasion animale, du grouillement informe, malsain et chaotique. La dynamique de la verticalité joue ici dans le sens de la chute, physique, morale et spirituelle (Paravy, 1999 : 353).

Par ailleurs, l'aspect merveilleux des quatre romans en accroît la qualité d'exagération. La métempsycose et le caractère onirique qui marquent *Tu t'appelleras Tanga*, la dimension surnaturelle dans *Destins parallèles*, le règne macabre de l'insolite dans *La folie et la mort* ainsi que l'anthropomorphisation du chien et la présence d'un génie de poubelle dans *Temps de chien* approfondissent la peinture de l'avalissement populaire. Les auteurs cherchent par ces moyens à assurer l'efficacité de la raillerie dont les cibles primaires sont les détenteurs du pouvoir.

Si l'on s'en remet aux critères de Gilbert Highet relatifs à la satire, l'on ne manquera pas de noter que l'inscription de l'actualité, la grossièreté des mots, la vigueur du style et les expressions familières qui abondent dans ces textes en rehaussent la verve satirique. La verdeur du discours de Tanga dans l'œuvre de Beyala recoupe les propos scabreux du petit Ki-Ca dans *Destins parallèles*. La veine satirique se manifeste également dans la définition populaire du sida comme « salaire insuffisant difficilement acquis » (*Temps* : 49), donc comme maladie économique infligée aux pauvres par les nantis. D'ailleurs, pour Patricia Célérier, « la représentation [en fiction africaine] de la violence passe par une palette d'expressivités : horreur, cynisme, sarcasme, cri, tragi-comédie et burlesque » (Célérier, 2002 : 62). Si cette remarque vaut pour les quatre romans du corpus, une distinction pourtant s'impose. Alors que les deux écrivains mâles, Touré et Nganang, se montrent, en gros, plus subtils et humoristiques dans leur peinture du désordre collectif, les deux romancières, Beyala et Ken Bugul, se particularisent par la peinture brutale mais spirituelle du même mal.

En effet, les multiples blessures auxquelles sont assujettis le corps et la psyché des femmes ne sont pas sans avoir influé sur la représentation fictionnelle de l'absurde, de la violence et de la fécondité. Célérier note à cet égard que dans les écrits de Beyala et de Ken Bugul, l'expression de la violence se fait « au moyen de changements typographiques (italiques, variations de la taille, caractères, etc. »

(*ibid.*). Chez les deux romancières, on remarque, en général, un ton sérieux dans l'appréhension violente du mal africain, ce qui motive cette réflexion de Natasa Raschi : « Les récits des héros en lambeaux [dans *La folie et la mort*] nous rappellent les cercles de l'enfer de Dante » (Raschi, 2001 : 131). De même, le récit déchirant de Beyala inspire à Paravy ces remarques : « Tanga décrit un monde nauséabond, répugnant, où l'être devient à la fois charogne et charognard. [...] La perception de la corruption omniprésente est [...] intériorisée et imprègne totalement la conscience de soi » (Paravy, 1999 : 332). Sous cet éclairage, si *Destins parallèles* et *Temps de chien* peuvent se situer aux échelons inférieurs de la satire juvénalienne, *Tu t'appelleras Tanga* et *La folie et la mort* semblent en occuper les rangs supérieurs.

Vers la régénérescence

En effet, alors qu'un certain optimisme marque la fin de *Destins parallèles* et de *Temps de chien*, tout autre est le cas de *Tu t'appelleras Tanga* et de *La folie et la mort*. Malgré la clause « Quelle vie de chien! » (*Destins* : 382) dans *Destins parallèles*, la dévolution du pouvoir et le transfert d'identité du prophète au deuxième Ki-Ca, intellectuel aux allures progressistes, représente une lueur d'espoir au sein de la diégèse. Par contre, le transfert de personnalité de la moribonde Tanga à Anna-Claude semble inopérant puisque cette dernière reste ligotée dans les ténèbres carcérales du Guide à vie. Pour ce qui est de *Temps de chien*, Mboudjak, dans les dernières pages du roman, tient à convaincre le lecteur de l'ardeur contestataire irrépressible des démunis contre « un lion fou » aux abois.

Dans les romans de Beyala et de Ken Bugul, on assiste à l'étranglement de la vie par la mort et l'absurde, ce qui fait que les tentatives de révolte se soldent par un échec cuisant. La mort de Tanga et l'emprisonnement ininterrompu d'Anna-Claude n'avancent pas, dans le texte, la cause sociopolitique des femmes-victimes ni celle des marginaux. S'agissant de *La folie et la mort*, l'on voit que les meurtres de quatre protagonistes (Mom Dioum, Yorro, Yaw, Fatou Ngouye) soulignent l'étouffement de la vie par l'État d'anomie. Ainsi, les deux romancières semblent présenter leurs protagonistes comme des sujets inaptes à la gestion du malheur.

Mais il y a mieux. Malgré leurs notes finales différentes, ces quatre romans, fidèles à la tradition satirique, renferment tous des modèles qualitatifs, implicites ou explicites, qui servent de repoussoirs positifs à la dérive institutionnalisée. Les modèles positifs sont représentés par les idéaux des héros. Avec *Tu t'appelleras Tanga*, Beyala propose les points de vue et les actes de l'héroïne et d'Anna-Claude comme des graines susceptibles d'inspirer la régénérescence collective. La bonne volonté et la vision sociopolitique de Tanga et d'Anna-Claude – ainsi que leur action sociale en faveur des sans-abri et des affamés – témoignent du modèle positif. Ce sont ces indices qui font dire à Pierrette Herzberger-Fofana que, malgré la présentation de l'abîme de détresse morale et matérielle des bas-fonds de l'Afrique, ce roman est inondé de « souffle d'espérance [et constitue] un chant d'espoir, [...] un hymne à l'Amour dans toute l'acception du terme » (Herzberger-Fofana, 2000 : 439).

Dans *Destins parallèles*, le repoussoir positif au monde à l'envers se voit surtout dans la vision du prophète, les messages du deuxième Ki-Ca et l'esprit du petit Ki-Ca. C'est la raison pour laquelle Francis U. Angrey soutient que, malgré son atmosphère lugubre, le roman de Touré est « un document sociologique et politique qui semble proposer des schèmes d'action pour améliorer le sort misérable des populations en Afrique » (Angrey, 2003 : 171). Il en va pareillement de *La folie et la mort*, où les idéaux des opposants politiques ainsi que le bon sens représentent les embryons d'un avenir meilleur. Tel également est le cas de *Temps de chien*, où les perspectives de renouvellement sont ardemment incarnées par les militants et le chien-narrateur. Xavier Garnier discerne dans cette « parole dévastatrice » de Nganang un élan vers le sublime, « l'aspiration vers l'idéal et à la pureté » (Garnier, 2003 : 98). En présentant des modèles qualitatifs qui sont en même temps antithétiques à l'anomie fictionnelle (et référentielle), Nganang, comme les autres auteurs, définit l'une des conditions fondamentales de la satire, à savoir la présentation d'un critère satirique, car comme l'affirme Ryken : « Satire always has a stated or implied satiric norm —a standard by which the object of attack is being criticized. The satiric norm is the positive model that is offered to the reader as an alternative to the negative picture that always dominates a satiric work⁴ » (Ryken, 1984 : 161).

⁴ [La satire a toujours une norme satirique déclarée ou implicite – un modèle utilisé par le satiriste [et le lecteur] pour critiquer l'objet de risée. La norme satirique est le repoussoir positif proposé aux lecteurs comme contrepartie de la peinture négative qui domine toujours dans l'œuvre satirique]

Cette réflexion rejoint le point de vue de Robert Harris (2004 : 3) selon lequel la satire exige, de façon explicite ou implicite, le retour à l'ordre, l'affirmation des normes et l'impératif des réformes. Les quatre satiristes recourent souvent au paradoxe et au contraste pour la mise en relief des repoussoirs positifs. Ainsi, qu'ils soient cruellement pessimistes (Beyala et Ken Bugul), qu'ils soient relativement optimistes (Touré et Nganang), les quatre romanciers ambitionnent, de par la nature même de la satire, de contester l'anomie fictionnelle et partant, l'anomie référentielle qui a influencé la genèse de la première. Sous cet angle, malgré leurs orientations différentes et l'absence de messianisme net, *Tu t'appelleras Tanga*, *La folie et la mort*, *Temps de chien* ainsi que *Destins parallèles* participent, par leur spectacularisation satirique de la misère populaire, d'une volonté de choquer afin de reconstruire. Dans leurs commentaires respectifs sur le roman émouvant de Ken Bugul par exemple, Midiohouan et Raschi ne perdent pas de vue les aspects constructifs de la satire. Raschi termine sa note de lecture de *La folie et la mort* ainsi :

Nous ne pouvons pas nier jusqu'à quel point cet ouvrage incroyablement cru et cruel nous a bouleversé, parce que, tout en nous présentant des faits et non pas des solutions, c'est à notre conscience qu'il demande de s'impliquer à fond pour qu'aucune forme d'injustice ne passe jamais plus inaperçue (Raschi, 2001 : 131).

Quant à Midiohouan, il soutient que « Ken Bugul [...] choisit de sortir de soi pour apprendre à regarder la société en face, de dévoiler la réalité atroce que vivent ses compatriotes, hommes et femmes, avec l'espoir de la voir changer au bonheur de tous » (Midiohouan, 2001 : 28). On comprend donc que, quelle que soit leur brutalité discursive, *Tu t'appelleras Tanga* et *La folie et la mort* acquièrent une visée correctrice.

On le remarque, la satire postcoloniale ne reconforte pas. Tant s'en faut. Elle place une grande responsabilité sur le lecteur par les fonctions référentielles et conatives du discours satirique. C'est en effet sur ce lecteur que comptent les satiristes pour mener à terme la révolte contre la folie, la mort et la zombification érigées en système par les guides et par leurs avatars de démocrates non éclairés. Harris déclare (2004 : 3), à cet égard, que les buts du satiriste resteront inatteignables tant que le public restera indifférent au message

satirique. Ce changement qualitatif repose aussi, selon Ngalasso, sur un certain pacte de lecture qui exige une certaine action :

L'écriture de la violence apparaît [...] comme une façon de lutter, avec les mots, contre la décrépitude de la pensée, le cynisme des idéologies et l'absurdité des actions de ceux qui ont en charge le destin de leurs concitoyens; comme une thérapeutique collective par la conscientisation des citoyens-lecteurs. Encore faut-il que ceux-ci soient formés au difficile exercice de la lecture, qu'ils entendent le message en un langage qui leur soit accessible et qu'ils soient en nombre suffisant pour prétendre changer réellement le cours des événements (Ngalasso, 2002 : 73-74).

Les quatre satiristes ayant fourni au lectorat francophone des textes en langue limpide, il incombe à celui-ci d'assumer sa responsabilité de vigilance militante. Écrites à la première personne, ces œuvres créent d'ailleurs l'impression de témoignage et acquièrent par là même une certaine vérité censée émouvoir le lecteur et l'engager dans l'action salvatrice. Il importe également de signaler que les dédicaces de ces quatre romans rattachent ceux-ci à l'espoir et à la vie. Beyala dédie son roman à l'enfant Edwy, Touré aux enfants inconnus et déshérités des capitales africaines, Bugul à un panthéon de progressistes, de martyrs, d'amis, « à nous tous », et Nganang à un homme, Muepu Muamba. Ces dédicaces ont le mérite de relier la fiction au monde référentiel, c'est-à-dire aux agents vivants et concrets du monde qui reste à reconstruire.

Conclusion

Œuvres de résistance, *Tu t'appelleras Tanga*, *Destins parallèles*, *La folie et la mort* et *Temps de chien* dépeignent, en les grossissant, la décomposition, l'animalité, la mort et la dérive que l'on associe souvent à l'ordre néocolonial. La spectacularisation de la misère et le réalisme participent du style satirique. Celui-ci passe en effet par un style choc : titres aux dimensions hyperboliques, caricature, virulence, ironie, paradoxe. C'est dire que chaque œuvre, du fait de sa facture satirique, révèle un monde d'excès et d'inversion marqué par les images de la folie et de l'animalité.

Au-delà de la dynamique du choc, Beyala, Touré, Ken Bugul et Nganang se donnent comme objectif la reconstruction de la cité moyennant l'intervention et la vigilance perpétuelle du lectorat.

Exploitant les ressources de la satire, ils misent, à leurs manières différentes, sur la coopération du public pour décrotter la crasse dépeinte dans leurs œuvres. Ainsi, si la satire ne ménage pas l'État postcolonial, elle ne console pas non plus le lectorat, puisqu'elle confère à ce dernier une tâche lourde, celle d'assainir le système et de veiller au règne de l'ordre. Certes, on peut déplorer avec Nina Hellerstein (2002 : 952) « la facilité à créer le tragique » de la part d'écrivains contemporains. Mais il y a aussi lieu de se rappeler les propos du regretté Sony Labou Tansi. L'auteur de *L'État honteux* fait observer que l'écriture émétique, dont il est si féru, vise avant tout à faire naître une nouvelle société. « J'écris, ou je crie, déclare-t-il, un peu pour forcer le monde à venir au monde » (Tansi, 1985 : 5). Par ces mots, il confirme sa foi dans la capacité – aussi infime qu'elle soit – de la satire à instaurer un ordre qualitatif.

Augustin H. Asaah enseigne la littérature africaine francophone et la traduction au Département de langues vivantes de l'Université du Ghana à Legon. Ses articles ont paru dans plusieurs revues.

Références

- ANGREY, Francis U. (2003). « Les masses populaires et leur destin inamovible : une lecture socio-politique de *Destins parallèles* de Kitia Touré », *La revue nigériane d'études françaises*, Badagry, vol. 1, n° 8 : 164-172.
- BEYALA, Calixthe (1988). *Tu t'appelleras Tanga*, Paris, J'ai lu.
- BONI, Tanella (1990). *Une vie de crabes*, Dakar/Abidjan, NEA.
- BUGUL, Ken (2000). *La folie et la mort*, Paris, Présence africaine.
- CÉLÉRIER, Patricia (2002). « Engagement et esthétique du cri », *Notre librairie*, Paris, n° 148 : 60-63.
- CHAMBERS, Ross (1991). *Room for Maneuver: Reading (the) Oppositional (in) Narrative*, Chicago, University of Chicago Press.
- DEHON, Claire L. (2002). *Le réalisme africain : le roman francophone en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan.
- DONGALA, Emmanuel (2002). *Johnny chien méchant*, Paris, Le Serpent à Plumes.
- FALL, Malick (1967). *La plaie*, Paris, Albin Michel.
- FOUCAULT, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- GARNIER, Xavier (2003). « Patrice Nganang : des dignités dévaluées à la honte sublimé », *Notre librairie*, Paris, n° 150 : 98-100.
- HARRIS, Robert (2004). « The Purpose and Method of Satire », *Virtual Salt*, 20 août 1990. <www.Virtualsalt.com> 1-13.

HELLERSTEIN, Nina (2002). « Entretien avec Yasmina Reza », *The French Review*, Carbondale, vol. 75, n° 5 : 944-945.

HERZBERGER-FOFANA, Pierrette (2000). *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*, suivi d'un *Dictionnaire des romancières*, Paris, L'Harmattan.

HIGHET, Gilbert (1962). *The Anatomy of Satire*, Princeton, Princeton University Press.

HURBON, Laënnec (2002). « Violence et raison dans la Caraïbe : le cas d'Haïti », *Notre librairie*, Paris, n° 148 : 116-122.

MBUYAMBA KANKOLONGO, Alphonse (2001). « La folie en littérature africaine d'expression française (1960-1990) », *Langues et Littératures*, Saint-Louis (Sénégal), n° 5 : 75-83.

MIAMPIKA, Landry-Wilfrid (2001). « Note de lecture : *Temps de chien* », *Notre librairie*, Paris, n° 144 : 134-135.

MIDIOHOUAN, Guy Ossito (2001). « Ken Bugul : de l'autobiographie à la satire socio-politique », *Notre librairie*, Paris, n° 146 : 26-27.

— (1984). *L'utopie négative d'Alioum Fantouré : essai sur Le cercle de tropiques*, Paris, Silex.

NGALASSO, Mwatha Musanji (2002). « Langage et violence dans la littérature africaine écrite en français », *Notre librairie*, Paris, n° 148 : 72-79.

NGANANG, Patrice (2001). *Temps de chien*, Paris, Le Serpent à Plumes.

NWEZEH, E. C. (1982). « Satire in Post-Independence West African Fiction », *Ufahamu*, Los Angeles, vol. 11, n° 2 : 162-171.

OYONO, Ferdinand (1956). *Une vie de boy*, Paris, Julliard.

PARAVY, Florence (1999). *L'espace dans le roman africain francophone contemporain*, Paris, L'Harmattan.

RASCHI, Natasa (2001). « Note de lecture : *La folie et la mort* », *Notre librairie*, Paris, n° 144 : 130-131.

RYKEN, Leland (1984). *How to Read the Bible as Literature*, Grand Rapids, Academie Books.

SAINT-ANDRÉ UTUDJIAN, Éliane (1980). « Le thème de la folie dans la littérature africaine contemporaine (1960-1975) », *Présence africaine*, Paris, n° 115 : 118-147.

SANGSUE, Daniel (1994). *La parodie*, Paris, Hachette.

SAUTMAN, Francesca Canadé (2003). « The Race for Globalization: Modernity, Resistance, and the Unspeakable in Three African Francophone Texts », *Yale French Studies*, Princeton, n° 103 : 106-122.

TANSI, Sony Labou (1985). *L'État honteux*, Paris, Seuil.

TERDIMAN, Richard (1985). *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press.

TOURÉ, Kitia (1995). *Destins parallèles*, Abidjan, NEI.

Comptes rendus

NAUDILLON, Françoise (2004). *Entretiens avec Jean Métellus Des maux du langage à l'art des mots*. Montréal, Éditions Liber, 200 pages.

Pour Jean Métellus, l'engagement multidimensionnel dans la vie intellectuelle, artistique et scientifique est imputable à la « curiosité d'esprit qui [lui] a fait parcourir plusieurs sentiers de l'activité littéraire et scientifique, cette tension perpétuelle entre la création, la contemplation, l'observation, l'exercice de la profession médicale, l'enseignement de la linguistique normale et de la pathologie du langage » (188-189). *Entretiens avec Jean Métellus. Des maux du langage à l'art des mots* déroule les contes vrais d'une enfance marquée par la sévérité presque inhumaine des instituteurs dont les corrections étaient à la limite du sadisme. Le traumatisme des punitions ébranlera la confiance du jeune Métellus en ses capacités intellectuelles et lui fera contempler la vocation familiale de boulangier (57). Le même traumatisme provoque une peur de l'église qui impose à Métellus la conviction de « cultiver seul [son] mysticisme » (57), laquelle le conduit vers les chemins de la Rose-Croix. Si le syndicalisme du jeune enseignant de mathématiques le mène sur les chemins de l'activisme, les « errements et errances » (41) de la section jacmélienne du parti communiste l'amènent à rompre avec tous les mouvements. Suspect de toute organisation, Métellus est jaloux de son indépendance, son « seul titre de gloire » (115). Les convulsions politiques qui emportent le populiste Figolé ouvrent la voie à François Duvalier qui arrive au pouvoir en 1957. Métellus apporte initialement son soutien à Duvalier avant de prendre ses distances. Dénoncé pour avoir refusé de se soumettre aux entraînements militaires imposés à tous les fonctionnaires par Duvalier, il prend la route de l'exil. Jean Price-Mars, alors ambassadeur d'Haïti à Paris, le dissuade de partir en Espagne et facilite son installation sur le territoire français.

La France qui accueille Métellus est celle des dérives nationalistes pendant la guerre d'Algérie avec des « répercussions affreuses de cette guerre sur les Nord-Africains qui vivaient en France » (48), mais aussi la France de Sartre dont l'*Orphée Noir* est une « condamnation de la machine à fabriquer des nègres » (117) et du tiers-mondisme. La fréquentation intime du tout-Paris littéraire et intellectuel (Sartre et les *Temps modernes*, *La Quinzaine littéraire*, Maurice Nadeau, Michel Leiris, André Malraux) lui ouvre le chemin de l'édition et lance sa carrière littéraire, lui qui aime se définir comme un « écrivain mâtiné de Balzac et de Rousseau » (126). Disciple de la négritude césairienne qui prend corps avec la révolution haïtienne, Métellus se définit comme « nègre et haïtien imprégné de culture française comme l'histoire l'a voulu » (146). Son écriture est une prise en charge de ce douloureux et complexe héritage. Métellus nous fournit des explications de texte d'*Orphée Noir* de Sartre, de Césaire dramaturge de la citadelle du roi Christophe et biographe de Toussaint Louverture, des débats sur le créole à travers les positions de Félix Morisseau-Leroy. Les regards que

Métellus porte sur ces écrivains révèlent la trame intertextuelle qui est un principe de son propre travail d'écrivain. Le recours fréquent à la citation lui permet de circonscrire le dialogue qu'il entretient avec son texte-ancêtre. Le critique Métellus découvre de nouvelles pistes qui confirmeront ou infirmeront ses hypothèses antérieures ou alors le pousseront vers de nouveaux territoires analytiques. Ainsi, la conversation entre Françoise Naudillon et Métellus devient le lieu d'écriture d'une histoire de la littérature haïtienne francophone. Métellus dévoile ses ancêtres littéraires, les conditions qui favorisent son entrée dans le microcosme littéraire parisien, ses relations avec la négritude et les figures de proue de l'époque, la réception de ses textes et les déclics qui inspirent tel roman ou tel personnage. On peut faire remarquer que la prolifération des citations ou du discours analytique se fait au détriment de l'échange qu'on aurait souhaité voir plus spontané. Le rythme brisé de l'entretien est un moindre mal qui est vite oublié devant la richesse et la pertinence de l'aventure analytique entreprise par le romancier-poète.

Le présent ouvrage, venant après *Sous la dictée du vrai. Entretiens avec J. H. de Poncheville* (Desclée de Brouwer, 1999), relance la question de la pertinence des entretiens avec les auteurs. La critique dite textuelle récuse toute primauté du propos de l'auteur dans l'exégèse du texte. La souveraineté du texte n'admet pas de détermination biographique, transformant ainsi l'éclairage de l'auteur sur son texte en entreprise de lecture qui ne saurait revendiquer de primauté par rapport à d'autres lectures. La primauté du texte comme approche critique pourrait, dans sa quête du réseau textuel qui rend toute écriture possible, saluer les références de Métellus à ses auteurs préférés comme contribution fondamentale dans la connaissance de son œuvre. L'immersion de Métellus, en tant que producteur et critique, dans le « grand mouvement esthétique haïtien » (174) étoffe davantage cette toile intertextuelle. Si on souscrit à la vieille et respectable critique biographique qui cherchait derrière chaque personnage ou situation imaginaire des traces de la biographie de l'auteur, la parole de l'auteur prendrait une précieuse pertinence. Chaque anecdote aurait potentiellement le pouvoir de dévoiler le mystère de la création romanesque. Les confidences de Métellus nous informent que Rousseau est l'inspirateur de son roman *Une eau forte* (Gallimard, 1983), que le professeur Garcin se profile dans *Charles-Honoré Bonnefoy* (Gallimard, 1990), alors que Louis Vortex, dans *La famille Vortex* (Gallimard, 1982), *Louis Vortex* (Messidor 1992) et *L'année Dessalines* (Gallimard, 1986), trouve son origine dans la veillée des exilés haïtiens méditant jour après jour les stratégies à déployer contre le duvaliérisme. Le personnage de Clarisse, dans *La vie en partage* (Desclée de Brouwer, 2000), est influencé par la rencontre de Métellus avec J. P. Bouvet. *Au Pipirite chantant* (Lettres nouvelles, 1978) est un hommage que Métellus rend aux gens ordinaires rencontrés dans la boulangerie familiale.

Métellus, à partir de judicieuses questions de Françoise Naudillon qui témoignent d'une magistrale maîtrise de l'œuvre de Métellus et de la peinture haïtienne, articule la conception qui est au fondement de son travail d'écrivain. Métellus récuse toute écriture intimiste parce que le courage nécessaire pour engager le tête-à-tête avec lui-même lui fait défaut. Paradoxalement, l'écriture, antidote contre l'exil, fonctionne chez lui comme un enracinement dans les profondeurs du moi. L'écriture de Métellus est aussi l'ultime parade contre « l'état de déséquilibre complet » (114) provoqué par la violence politique. Les figures héroïques qui peuplent l'imaginaire de Métellus procèdent de son ancrage dans les parages de la négritude. Rendre hommage aux artisans de la libération des peuples noirs est une entreprise pédagogique visant à les sauver de l'oubli pour les faire rentrer dans la conscience du monde, à saluer leur courage afin de défaire les murs d'incompréhension qui entourent leur perception même dans l'imaginaire des communautés noires. La création artistique représente pour Métellus un espace privilégié pour influencer le mouvement de l'existence dans le sens d'une libération de l'être humain :

la véritable création artistique est l'aboutissement d'une liberté, elle est une pure invention de l'homme colleté à l'histoire, en lutte pour sa vie et sa survie. Tout acte créateur est l'affirmation d'un destin ou d'une destinée, une appropriation individuelle, un acte unique, une conquête, une sorte de secousse explosive, un réaménagement du monde (167).

Essayiste, poète, romancier, dramaturge, critique d'art, Métellus s'inscrit en faux contre l'arbitraire séparation de l'univers artistique, sous prétexte de spécialisation. Toutefois, le lecteur exigeant regrettera l'absence d'illustration visuelle des tableaux décrits, absence qui rend plutôt abstraites les descriptions savantes et enthousiastes que le « regard pénétrant » (179) de Métellus porte sur la peinture haïtienne.

Si on lit avec beaucoup d'attention les confidences de Métellus sur sa création ou son regard d'analyste sur la littérature, la peinture et la culture haïtienne, francophone ou française, on ne peut manquer de constater que ses prises de position sur la place du créole dans la société manquent d'originalité. L'opposition des limites conceptuelles et techniques du créole au français, langue de communication internationale et de la science, sonne davantage comme une sublimation d'un état de fait qui conforte l'hégémonie francophone dans un pays majoritairement créolophone.

La conversation entre Françoise Naudillon et Jean Métellus dépasse le stade de l'entretien journalistique et sacrifie à la rigueur et au sérieux qu'on est en droit d'attendre de toute entreprise critique. Il s'agit d'une contribution critique importante dans la connaissance de l'œuvre de Métellus, des rapports entre les écrivains francophones et le monde littéraire

parisien, des arcanes du monde de l'édition et enfin de ce que Métellus nomme le « grand mouvement esthétique haïtien ».

Cilas Kemedjio
University of Rochester

Centre d'études linguistiques et littéraires francophones et africaines (2004). *Entre deux rives, trois continents*, mélanges offerts à Jack Corzani, textes réunis par Dominique Chancé et Dominique Deblaine, préface de Musanji Ngalasso-Mwatha, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 376 p.

Ce livre est un volume de mélanges offerts au professeur Jack Corzani, qui fut, entre autres distinctions universitaires, directeur du Centre d'études linguistiques et littéraires francophones et africaines (connu sous le nom de CELFA) à Bordeaux. C'est d'ailleurs ce centre, aujourd'hui dirigé par Musanji Ngalasso-Mwatha, qui en assure la publication, à la suite d'une journée d'hommage organisée en 2002.

Les vingt-cinq textes qui constituent le recueil ont été réunis par deux universitaires basés à Bordeaux, Dominique Chancé et Dominique Deblaine. Les textes forment *a priori* un ensemble assez hétéroclite n'ayant, selon les mots de Dominique Chancé, « guère d'autre fil conducteur que le lien qui unit les contributeurs au récipiendaire, lien de travail, d'admiration, de formation et parfois lien amical et purement personnel » (29). C'est évidemment une des lois du *Festschrift*. Après une section d'introduction factuelle à l'homme, à l'œuvre et aux circonstances de l'hommage (le départ à la retraite de Corzani en 1998, après plus de trente ans de carrière), la vingtaine de textes d'*Entre deux rives, trois continents* est présentée en trois parties : une première, « Un passeur », dans laquelle les études et témoignages se rapportent très explicitement à l'homme et à son œuvre; une seconde, « D'une rive à l'autre », réunissant des études sur la littérature francophone du vingtième siècle, en particulier antillaise; une troisième, « Redécouvertes de l'Autre », rassemblant des études consacrées à des textes plus tangentiels thématiquement ou chronologiquement au champ de la francophonie contemporaine.

Quiconque ne connaîtrait pas Jack Corzani apprendra dans cet ouvrage qu'il fut l'un des pionniers de la littérature dite aujourd'hui « francophone ». Corzani s'est en effet distingué par ses travaux de recherche dans le domaine antillais, en particulier par une thèse d'État soutenue en 1976 et qui a donné lieu deux ans plus tard à la publication de son *opus magnum* :

La littérature des Antilles-Guyane françaises, une encyclopédie littéraire en six volumes. Depuis plus d'un quart de siècle, celle-ci fait le bonheur des chercheurs dans la métropole, aux Antilles, en Guyane et en Afrique, comme en témoignent de nombreux contributeurs.

Si l'on a plaisir à lire les hommages de collègues, tels mots de A. J. Arnold – d'un éminent encyclopédiste à un autre! –, la prose de Dominique Deblaine ou le poème de Max Rippon dans la première partie, l'intérêt, pour les critiques, réside surtout dans tous ces autres textes d'où ressort l'empreinte intellectuelle laissée par Corzani sur deux, voire trois générations de chercheurs. André Ntonfo, par exemple, aujourd'hui professeur à l'Université de Yaoundé, présente Jack Corzani comme un semeur de vocations, disant sa reconnaissance d'avoir été

profondément introduit dans le champ littéraire antillais, sur le terrain où il a semé, non seulement en dirigeant [s]es travaux dans le domaine, mais aussi en donnant une impulsion, voire une caution de qualité, aux études antillaises au Département de Littérature négro-africaine [...] grâce à ses missions d'enseignement (80).

L'impact de Corzani sur Ntonfo, puis toute une génération d'étudiants dans les années 1980, a ainsi été déterminant pour certains des « antillanistes africains » (lire camerounais) dont l'autorité est aujourd'hui reconnue dans le monde entier, comme Romuald Fonkoua en France (Cergy-Pontoise, Strasbourg) et Cilas Kemedjio aux États-Unis (University of Rochester).

Ailleurs, deux auteurs replacent les travaux de Corzani dans le contexte des remous provoqués par le pamphlet *Éloge de la créolité* publié par les Martiniquais Bernabé, Chamoiseau et Confiant en 1989. Pour Dominique Chancé, spécialiste en littérature antillaise, et auteur du très remarqué *L'auteur en souffrance* (PUF, 2000), les travaux de Jack Corzani dans *La littérature des Antilles* ont posé explicitement la question de l'existence et de la spécificité d'un corpus de littérature antillaise, ou créole, quelque douze ans avant les revendications extrêmement médiatisées des « créolistes ». Autrement dit, et c'est aussi la démonstration d'Henriette LeVillain, autre contributrice de ce volume, bien avant *Éloge*, *Lettres créoles* et tout le mouvement de la créolité de la fin des années quatre-vingt, Corzani avait sinon problématisé, en tout cas pressenti la singularité d'une littérature antillaise distincte du corpus « négro-africain » et caractérisée, entre autres, par la figure ambivalente et cependant cruciale de Saint-John Perse.

L'opposition entre, d'une part, les écrivains de la créolité et, d'autre part, un « pionnier » métropolitain comme Corzani, motive ainsi de nombreux textes de ce volume. Marie-Christine Hazaël-Massieux choisit par exemple

de discuter l'œuvre de Michèle Lacrosil, écrivaine guadeloupéenne née au début du vingtième siècle (1915), que Corzani mentionne dans le deuxième tome de sa célèbre encyclopédie. « Les écrivains de la créolité ne trouveraient certainement pas leur compte dans les romans de Michèle Lacrosil » conclut l'auteure (234), après avoir démontré l'importance – toute paradoxale – du créole dans le cheminement identitaire des protagonistes de Lacrosil. De son côté, Estelle Maleski contraste les trajectoires parallèles de Patrick Chamoiseau et de son compatriote Tony Delsham, deux auteurs ayant exploité les modalités du roman « policier ». Bien que « poussés par un même souffle, animés par un même cri », les deux écrivains demeurent, selon Estelle Maleski, « malgré tout séparés par deux stratégies » (220), le premier bénéficiant d'une reconnaissance toute parisienne consacrée par le prix Goncourt en 1988, le second, malgré – ou plutôt à cause de – sa popularité aux Antilles, étant voué à l'invisibilité dans les cercles critiques. Il s'agit bien, pour Maleski comme pour Hazaël-Massieux ou Chancé, d'établir un contraste entre, d'une part, les écrivains d'une « créolité » arbitrairement définie et médiatiquement manufacturée par des écrivains bénéficiant, pour toutes sortes de raisons idéologiques, de la tutelle de la métropole et, d'autre part, des chercheurs comme Corzani ayant mené une réflexion rigoureuse, érudite et exhaustive sur la « créolité », du très canonique Saint-John Perse à des auteurs moins méconnus comme Lacrosil. Lorsque Maleski écrit en guide de conclusion :

Résumer la littérature antillaise à ses auteurs les plus célèbres, à ceux qui ont le privilège d'être reconnus et encensés en métropole, à ceux qui se revendiquent d'un courant littéraire bien déterminé, à ceux qui trouvent leur place au sein de La littérature, celle dite « noble » et que l'on récompense par des prix prestigieux serait une erreur (222),

l'on sent bien que ces lignes renvoient aussi au statut de Corzani dans les Lettres françaises et francophones. Dans son texte intitulé « Sir Jack », Claude Thiébault note en effet que les travaux de Corzani n'ont pas eu, en leur temps, la réception qu'ils méritaient. Parlant de « silence-radio » et de « non-réception » (49) inexplicable des travaux de Corzani dans les milieux universitaires dans les années soixante-dix, Thiébault constate que c'est seulement à partir du moment où émerge le mouvement de la créolité, soit une décennie plus tard, que Corzani accède à une certaine visibilité. En d'autres termes, les créolistes ont une dette intellectuelle et historique vis-à-vis de Corzani. Car s'ils ont été en mesure, dans les années quatre-vingt, de renvoyer à une archive littéraire créole, et d'invoquer, entre autres, Saint-John Perse comme écrivain créole, c'est grâce à l'entreprise fondatrice de l'encyclopédiste métropolitain, celui qui, « avant eux a nommé Saint John Perse » (50).

D'autres essais retiendront également l'attention : celui, original et érudit, de Marie-Christine Rochman, où l'auteure présente un certain abbé Bioret,

qui fut prêtre en Martinique de 1907 à 1913 et écrivit un opuscule en hommage aux victimes de l'éruption de la Montagne Pelée; celui de Jacques de Cauna intitulé « Baudelaire, Jeanne Duval et Haïti, une nécessaire relecture » dont j'ai personnellement beaucoup appris. Si l'on en croit les récentes recherches de l'auteur, il semble effectivement qu'il y ait de quoi « relire » Baudelaire : sa célèbre « mulâtresse » ne serait pas originaire des Mascareignes, comme le veut le l'histoire, mais de la ville de Jacmel, en Haïti. Celui de Claude Lesbats sur la représentation de l'Afrique dans trois récits de la *Nouvelle Revue française* publiés entre les deux guerres mondiales, ou encore, le plus comparatiste, celui de Michel Prat qui se propose d'analyser l'image de l'Amérindien dans les littératures antillaise et latino-américaine. On aura envie d'aller se plonger, ou se replonger, dans les volumes de la *Littérature des Antilles-Guyane françaises* pour y découvrir, comme ces contributeurs, des sources d'inspiration et des trésors littéraires qui attendent d'être exhumés.

Au final, au détour de chacun des vingt-cinq articles, la réflexion sur l'Histoire, la spécificité, les paradoxes et l'inépuisable potentiel critique du champ même de la littérature antillaise se confirme. Se confirme aussi le portrait, pressenti dès les premiers témoignages, d'un homme, d'un professeur, d'une rigueur et d'une générosité extrêmes, dont l'influence sur toute une communauté de chercheurs est à la mesure de l'œuvre qu'il laisse à méditer, c'est-à-dire, monumentale.

Lydie Moudileno

University of Pennsylvania

LAWSON-HELLU, Laté (2004). *Roman africain et idéologie : Tchicaya U Tam'si et la réécriture de l'histoire*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 233 p.

Roman africain et idéologie : Tchicaya U Tam'si et la réécriture de l'histoire déroute par le côté quelque peu général de son titre. Le sous-titre aurait bien pu tenir lieu de titre, et encore... Dans cet ouvrage en effet, Laté Lawson-Hellu étudie les quatre romans de Tchicaya U Tam'si : *Les cancrelats* (1980), *Les méduses ou les orties de mer* (1982), *Les phalènes* (1984) et *Ces fruits si doux de l'arbre à pain* (1987). L'étude dégage maints aspects communs à ces quatre romans, qui, en fait, constituent une série. L'approche critique est à la fois structuraliste et sociocritique.

Du reste, c'est la première fois qu'un ouvrage entier est consacré aux romans de Tchicaya U Tam'si, écrivain congolais qui s'est d'abord fait connaître par ses talents de poète. Il est évident que la critique, jusqu'ici,

n'a pas accordé l'attention méritée aux écrits de cet artiste qui, très souvent, sont jugés hermétiques.

L'ouvrage de Lawson-Hellu dégage des constantes dans la création romanesque de Tchicaya U Tam'si. Sont nombreux les motifs que relève le critique, question de démontrer la cohésion et la cohérence de cette création romanesque. Il étudie par exemple la narration des faits historiques allant de l'époque coloniale (fin du XIX^e siècle) jusqu'à l'Afrique des révolutions manquées des années 1960 et examine la mise en scène des turpitudes de la nouvelle bourgeoisie congolaise tant sur le plan du manquement à l'éthique individuelle que de l'irresponsabilité vis-à-vis de la nation. Sont également analysées l'inscription du Congo au cœur de la création romanesque de Tchicaya U Tam'si; « la permanence, dans les romans, de la figure essentielle du chef de famille » (63); le recours à une écriture à la fois surréaliste, poétique et orale; l'évocation quasi obsessionnelle de Loango, le pays des origines; sans mentionner la saga des personnages qui se font écho d'un texte à l'autre. En somme, l'ouvrage dévoile la richesse et la complexité de l'inspiration créatrice chez Tchicaya U Tam'si.

Seulement, l'approfondissement de l'analyse reste discutable étant donné la soumission de Lawson-Hellu aux carcans des grilles d'analyse et les contraintes de la camisole de force des enseignements subis. Cette sacralisation des théories littéraires a pour effet d'assécher l'analyse. L'impression qui s'en dégage est que les romans de Tchicaya U Tam'si n'ont d'autres buts que d'illustrer la pertinence et la validité des théories convoquées. On se serait attendu à une exploration approfondie des textes en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur veine créatrice, quitte à se servir des outils d'analyse que propose quelque école.

Le socle de la poésie qui prépare Tchicaya U Tam'si à la création romanesque n'est même pas évoqué, alors que plusieurs critiques s'accordent à reconnaître cet héritage poétique qui, transporté dans l'écriture du roman, fait de l'écrivain congolais un des maîtres incontestés de la prose poétique de son temps. En revanche, la part de littérature orale est bel et bien démontrée, surtout dans l'analyse de *Ces fruits si doux de l'arbre à pain* où le chevauchement entre le texte principal et les textes secondaires, par un effet de mise en abyme, enrichit l'œuvre, dévoile le génie créateur du romancier et atteste la revendication de son patrimoine culturel.

On pourrait tout aussi bien déplorer l'évacuation de la figure mythique de Patrice Lumumba dans cette étude qui, pourtant, affiche son ambition idéologique dès le titre. La passion qui anime l'écrivain et sa vision du monde ont été largement façonnées par la figure mythique de Lumumba auprès de qui il a milité. L'entrée de Tchicaya U Tam'si en littérature n'a fait

que raviver, sur le plan artistique, le mythe de Lumumba. On se serait attendu à un développement un peu plus fourni de cette filiation idéologique. Du reste, une telle piste d'analyse semble être une des clés de *Ces fruits si doux de l'arbre à pain*, le dernier roman de Tchicaya U Tam'si.

En outre, les écrits de Tchicaya U Tam'si sont si riches en paradoxes et en absurdités, sans compter la personnalité particulière d'un artiste hors norme qui s'inscrit au cœur même de sa création. Cette réalité est à peine évoquée par le critique qui, du même coup, passe sous silence le refus de l'écrivain congolais d'adhérer à quelque mouvement littéraire, fût-ce la négritude. Ce cheminement singulier et cette liberté d'allure n'apparaissent pas nettement dans le travail de Lawson-Hellu. Plutôt que d'instruire le procès de l'esclavage et de la colonisation, comme il est de tradition parmi ses pairs et nombre d'intellectuels africains, Tchicaya U Tam'si, assez paradoxalement, scrute les causes endogènes qui vouent l'Afrique au rôle peu reluisant d'éternelle victime de l'histoire face à l'homme blanc. C'est dire que la subordination à la grille théorique amène le critique à occulter tout un faisceau de relations entre Tchicaya U Tam'si et son œuvre.

Autant de spécificités que ne souligne pas le travail de Lawson-Hellu, faute aussi de rapprochements avec les autres romanciers africains. C'est à peine si, à la fin de l'ouvrage, le critique atteste l'importance de Tchicaya U Tam'si dans la littérature congolaise, avec la vénération que lui voue Sony Labou Tansi. Pourquoi ne pas établir cette notoriété, d'entrée de jeu, dans une espèce d'état de lieu sur la question?

Sur le plan stylistique, le texte reprend, à tout bout de champ, les expressions du genre « l'Afrique va mal » (81) et « l'efficace idéologique » (177) sans que l'on ne puisse en saisir la signification. On devine aisément que l'ouvrage est une thèse de doctorat remaniée à des fins de publication. La conversion d'un genre à l'autre est loin d'être parfaite au regard de l'inflation du jargon théorique qui subsiste. Le livre n'est pas exempt de rhétorique creuse. Loin d'être synthétique, la bibliographie trahit par ailleurs l'orientation eurocentrique du travail.

Tout compte fait, l'ouvrage de Lawson-Hellu est un travail de pionnier. Le critique a l'indéniable mérite de s'être attaqué à un écrivain réputé hermétique. Quiconque voudra entreprendre une étude sur Tchicaya U Tam'si se doit de s'y référer. La qualité éditoriale du livre mérite d'être saluée, avec une mise en pages qui respecte les règles de l'art.

André Djiffack
University of Oregon

TAOUA, Phyllis (2002). *Forms of Protest, Anti-Colonialism and Avant-Gardes in Africa, the Caribbean, and France*, Portsmouth, Heinemann, 278 p.

Comme le titre le suggère, *Forms of Protest...* est, pour dire le moins, un ouvrage englobant et passablement ambitieux. La nature plutôt austère des parties, « The Interwar Years », « The Postwar Years », « Decolonization and After¹ », ne nous aide pas à saisir d'emblée le véritable objet et la portée de l'étude. Et il faut aller jusqu'au bout de l'ouvrage pour en comprendre l'importance. *Forms of Protest...* tient autant de l'histoire littéraire, de l'histoire des idées que des analyses de texte au sens propre du terme. L'ouvrage couvre un champ extrêmement vaste et un nombre impressionnant d'écrivains, allant d'André Breton à Sony Labou Tansi, en passant par Aimé Césaire, Michel Leiris, Albert Camus, Alain Robbe-Grillet, Mongo Beti, etc. L'auteure s'est d'ailleurs bien gardée de nous donner un corpus en bonne et due forme. Pas mal de concepts et d'écoles littéraires sont convoqués et mis en perspective. Ainsi en va-t-il du surréalisme, de la Négritude, du nouveau roman, de la notion d'engagement en littérature, du concept de l'altérité, etc. Comme elle l'indique d'entrée de jeu, son ambition est de montrer l'impact du discours dissident né en Occident et plus précisément en France sur les stratégies de libération que développent les écrivains africains et antillais de langue française : « *Forms of Protest* examines how writers from France and the former colonies have defended discourses of liberation in dialogue with one another over the course of the twentieth century² » (xvi).

Il s'agit donc d'une étude hautement contrastive, d'un travail de littérature comparée qui met en jeu trois champs : la littérature française et les courants dissidents (surréalisme, nouveau roman, etc.) qui la traversent, ainsi que les littératures africaine et antillaise. Question : pourquoi ce grand écart qui part de la France et va jusqu'aux anciennes colonies d'Afrique et aux Antilles? La Négritude qui est à l'origine de ces deux littératures suffit-elle à expliquer pareille démarche à une époque où chacune de ces littératures a tendance à revendiquer son autonomie? Si tel est le cas, quel rapport pourrait-on véritablement établir entre Césaire et Mongo Beti ou Sony Labou Tansi? Engagement et dissidence, certes, mais en quoi le type d'engagement que révèle l'œuvre de Sony Labou Tansi se rapproche-t-il de celui de Mongo Beti et celui de Mongo Beti de celui des écrivains de la Négritude? Comment expliquer que la dimension antillaise de l'étude se réduise à Césaire et à la Négritude, alors que le volet africain est nettement plus dense?

¹ [« Les années d'entre-deux-guerres », « Les années d'après-guerre », « Les années suivant la décolonisation »]

² [*Forms of Protest* étudie comment les écrivains de France et des anciennes colonies ont développé des discours de libération se faisant écho l'un l'autre au cours du vingtième siècle]

L'étude de Taoua est sans doute le fruit d'un travail de qualification au sein du système universitaire américain à une époque où ce système exige que le chercheur continue de s'enraciner dans les études françaises « classiques et fondamentales », sans pour autant négliger les littératures émergentes d'Afrique et des Antilles. De ce point de vue, l'ouvrage de Taoua est le résultat de ce que l'université américaine peut avoir de plus admirable, c'est-à-dire la recherche de haut niveau, mais aussi de passablement pernicieux, soit la nécessité de rester attentif aux exigences du marché de l'emploi. Le marché détermine parfois la nature sinon le sujet de recherche, obligeant ainsi le chercheur qui aurait pu/dû se concentrer sur un sujet plus circonscrit à intégrer d'autres champs, question de s'inscrire dans les courants porteurs!

Quoi qu'il en soit, cet ouvrage pose les jalons d'une vaste recherche qui mériterait d'être approfondie. De nos jours, on parle de plus en plus de littérature francophone et l'on s'achemine même vers l'autonomisation d'une discipline du même nom, surtout dans les universités américaines. Taoua nous rappelle qu'on ne devrait/pourrait pas ignorer les liens qui unissent les littératures africaine et antillaise à la littérature française. Bien qu'elle s'en tienne aux « Forms of Protest... », on pourrait trouver d'autres liens de parenté. L'auteure revient avec précision et force détails sur les rapports entre Aimé Césaire et André Breton en rappelant comment ce dernier « découvre » le *Cahier d'un retour au pays natal*. Elle étudie l'impact de *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris sur la vie intellectuelle française et revisite le mouvement de la Négritude pour remettre en perspective ses enseignements, autant sur la culture africaine que sur les penseurs français, Breton et Sartre en l'occurrence.

Sans oublier de souligner les ambiguïtés de Camus face à la guerre d'Algérie, l'auteure décrypte le rôle des existentialistes sur la pensée anticoloniale et analyse la place des théories de Frantz Fanon et d'Albert Memmi dans la lutte des peuples dominés : « Sartre's preface to *Damnés de la terre* is rightfully considered a decisive moment in this ongoing process of conceptual redefinition involving French intellectuals on the Left and anti-colonial activists³ » (135). Mongo Beti s'inscrit dans la tradition sartrienne et trouve presque naturellement sa place dans cette partie de l'étude. Ce redoutable polémiste a donné naissance à une forme de protestation qui marquera à jamais la littérature africaine. Taoua montre avec sagacité le sort qu'il fit au très timoré Camara Laye dans l'un de ses essais et comment il traite les missionnaires et autres administrateurs des colonies dans ses récits.

³ [La préface de Sartre aux *Damnés de la terre* est considérée à juste titre comme un moment décisif du mouvement perpétuel de redéfinition conceptuelle des intellectuels français au sujet des militants de gauche et anticolonialistes.]

Dans la dernière partie de l'ouvrage, Taoua se penche sur le nouveau roman et s'attarde sur Robbe-Grillet : « His name appears on what was the most significant anti-war manifesto [...] From his place in the limelight, Robbe-Grillet was able to usurp the role of arbiter of the politics of literary aesthetics at what was the most decisive moment in the process of decolonization⁴ » (180). Et comme pendant africain à Robbe-Grillet, l'auteure articule son dernier chapitre sur Sony Labou Tansi, l'un des plus latino-américains des écrivains africains, le Kongo dont la résistance a consisté à tropicaliser la langue française. Le grand écart est donc confirmé.

En dépit d'un agencement passablement artificiel des chapitres du fait justement de l'immensité du champ embrassé, l'ouvrage de Phyllis Taoua est une recherche savante, fondée sur des concepts parfaitement maîtrisés, sur une documentation étendue et pertinente. L'auteure nous invite à repenser l'histoire de la littérature africaine et à rechercher les véritables ancêtres esthétiques et idéologiques de nombre d'écrivains qui font partie de ce qu'on appelle désormais littérature francophone.

Ambroise Kom

College Of The Holy Cross

CASTILLO DURANTE, Daniel (2004). *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, 212 p.

Dans *Les dépouilles de l'altérité*, Daniel Castillo Durante propose, à la lumière du concept de « dépouille », une nouvelle façon de concevoir la dialectique entre le même et l'autre. Organisé en sept chapitres, ce livre d'essais embrasse les différentes logiques d'assimilation et d'exclusion de l'altérité. Du stéréotype à la littérature, en passant par l'anonyme, la sexualité, la guerre, l'économie et les arts visuels, *Les dépouilles de l'altérité* constituent, dans son ensemble, une réflexion sur les principaux enjeux culturels de la société occidentale contemporaine. Dans l'interaction entre le soi et l'autre, le même s'approche d'autrui avec une idée préconçue. Il en résulte que ce dernier n'est représenté que par une copie. Dépossédé de sa différence, l'autre devient ainsi une *dépouille*. C'est justement lorsque l'art cherche à « re-présenter » que la notion de « dépouille » prend tout son sens. Envisagées métaphoriquement, les dépouilles sont le résultat d'une perte que les paroles artistiques (notamment littéraires et visuelles) s'engagent en vain – il faut bien le dire – à tenter de récupérer. D'ailleurs, confronté à l'impossibilité de représenter le réel autrement que par le mode de la copie, l'art mis au service de la parole est « condamné » à ne représenter que des dépouilles.

⁴ [Son nom figure sur ce qui semble le manifeste le plus important contre la guerre [...] De sa position de premier plan, Robbe-Grillet était en mesure d'usurper le rôle d'arbitre des politiques d'esthétique littéraire au moment le plus décisif de décolonisation]

Le chapitre premier passe en revue les différentes approches théoriques de l'altérité. En fonction essentiellement de quatre points de vue (épistémologique, phénoménologique, ethnologique et postcolonial), le concept de dépouille s'avère dans l'essai de Castillo Durante riche, polyvalent et très utile si l'on veut comprendre les enjeux posés par la migration dans le contexte de la mondialisation. Dans sa recherche sur l'altérité, l'auteur répond à trois questions fondamentales : « Peut-on connaître autrui? Peut-on comprendre autrui? Peut-on considérer autrui comme un *passeur* [...]? » (21).

Dans le deuxième chapitre, le livre se penche sur les liens entre le langage et l'altérité. Le langage y découvre le stéréotype comme clef de voûte de la représentation d'autrui. Partant du fait que le stéréotype ne fonctionne que dans une logique de répétition, il se dévoile comme un lieu d'*altération*.

Le chapitre trois – grâce à la figure de l'anonyme – analyse les mécanismes dont se sert la société postindustrielle pour exacerber le marché de la consommation. Dans le cadre de nos civilisations occidentales contemporaines régentées par la course au profit, l'anonyme sait encore se dérober à la dialectique de reconnaissance. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il apparaît souvent sous la forme d'une altérité en trompe-l'œil. Les cathédrales, probablement le signe le plus imposant de la chrétienté, sont l'œuvre de créateurs anonymes. Il en est de même pour les Portraits du Fayoum (I^{er} au IV^e siècle après J.-C.) qui s'avèrent les vestiges les plus saisissants de l'Égypte au carrefour de plusieurs cultures (grecque, romaine, copte, égyptienne).

Le quatrième chapitre aborde l'altérité dans son rapport à la sexualité. Le regard est posé comme le lieu à partir duquel le désir prend forme. Celui des femmes indiennes habitant les hauts plateaux andins du Pérou qui cherchent à se dérober au regard de l'autre apparaît comme l'expression d'un repli sur le passé. Quant au regard sombre et perçant des Portraits du Fayoum, il nous interpelle en fonction d'une intensité contemporaine qui nous fait frémir. Témoignages d'une volonté de séduction d'une altérité entre la vie et la mort, ces portraits anciens (peints à l'encaustique sur des plaquettes de bois ou sur de la toile de lin) constituent de véritables représentations de ce que sont « les dépouilles de l'altérité ». En ce sens, on peut dire qu'ils sont de l'ordre d'une « thanatographie », c'est-à-dire d'une écriture de la mort, pour la mort. L'auteur a également recours à la littérature pour illustrer son propos. En revisitant le mythe de Don Juan, « héros de la sexualité nomade » (83), on est confronté à la représentation d'un désir qui, chez Molière comme chez Tirso de Molina, excède les limites de la sexualité. En somme, « des Portraits du Fayoum à Don Juan, l'autre déjoue l'irréparable de la mort par un excès de sexualité qui peut se lire aussi dans les plis d'un suaire » (96).

En se penchant sur le sens de la guerre au cœur de la modernité, le chapitre cinq traite du rôle des médias pour lesquels « le carnage, c'est le message » (99). Ainsi est analysée la logique qui sous-tend l'altérité polémique, c'est-à-dire l'affrontement et le conflit entre le soi et l'autre. Un néologisme y est proposé : « sémiocratie »; c'est le signe comme pouvoir susceptible de contrôler les membres d'un même État. Or, le pouvoir le plus puissant des médias dans la guerre est celui de déréaliser le référent. Les images de la guerre en Irak comme celles des attentats terroristes du 11 septembre 2001, à force d'être réitérées, finissent par saturer le regard du spectateur. C'est comme si le terrorisme ainsi que la guerre (vécus en temps réel) devenaient un film de science-fiction ou un jeu vidéo. Ce phénomène de déréalisation – engendré par les nouvelles technologies de l'information (NTI) – est illustré par le néologisme « nintendisation ». La guerre (en ligne) constitue un déni de l'altérité où l'autre est *dépouillé* de toute spécificité. Or, il n'y a rien d'étonnant, précise l'auteur, à ce que les jeunes de la « génération.com » développent avec le temps un rapport au monde qui n'est pas celui du *réel* mais bien d'un *cyberréel* où tout devient possible, y compris la participation à la guerre. Aussi ce chapitre étudie-t-il – moyennant la *polémologie* – la guerre en tant que pierre angulaire à la base des États modernes.

La surconsommation d'images stéréotypées fait du sujet occidental un « *imagophage* acharné » (126). Le chapitre six montre comment les pratiques visuelles de Spencer Tunick, Ricardo Carpani, Antonio Berni, Kurt Schwitters ainsi que les Portraits du Fayoum remettent en question cette « cécité mentale » (129) qui appauvrit l'Occident. En effet, une politique de « *dépétrification* du regard » (129) sous-tend la philosophie de ces artistes. Le travail du photographe Spencer Tunick entend justement *dépouiller* le sujet des symboles vestimentaires le rattachant à une société pour laquelle l'individuel prime sur le collectif. Bien que « l'apostrophe du nu » (129) dérange et déstabilise tout à la fois, elle parvient néanmoins à libérer autrui de l'emprise du même; là où s'estompe le masque prend forme l'altérité. Alors que Tunick favorise le rapport au corps dans un environnement urbain, l'œuvre de Carpani « dépayse » et vulnérabilise le corps en le représentant vêtu de la tête aux pieds au milieu de la jungle. Ce retour du refoulé (l'indien) montre l'impasse de l'Argentine contemporaine où l'altérité est mise en échec par un capitalisme sauvage. Les tableaux de Berni, quant à eux, reconfigurent la *dépouille* en art. Résultats d'une technique de collage d'objets recyclés puisés à même les dépotoirs, ces tableaux dévoilent l'interaction entre l'individu et le détrit. La démarche de Schwitters est rapprochée de celle de Berni dans la mesure où elle s'inspire de l'ordure. Rattaché au dadaïsme, Schwitters revendique, par le biais d'une esthétique du déchet, « un regard dépétrifié sur l'altérité » (153). Enfin, dans une perspective artistique, les Portraits du Fayoum font également appel à un mécanisme de recyclage. D'abord destinés à la mort, c'est-à-dire à être inhumés avec la dépouille de ceux qu'ils

représentaient, ils nous interpellent à partir d'un regard empreint d'un désir de « re-connaissance ».

C'est en s'appuyant essentiellement sur la figure de l'étranger que Castillo Durante étudie, dans le dernier chapitre, la problématique de l'altérité dans le contexte littéraire. L'étranger – qu'il le veuille ou non – est confronté à une perte qu'il n'arrive jamais à surmonter. Incapable de faire le deuil d'un temps, d'un lieu, d'une langue et d'une culture qui lui sont chers, l'étranger sombre dans la mélancolie. C'est dans cette perspective que la littérature mobilise sa fonction réparatrice. En *re-présentant*, la parole littéraire réactive des savoirs que l'étranger croyait perdus. Ainsi, « on *re-présente* l'autre seulement quand il n'est plus là. *Re-présenter* d'ailleurs, dans ce contexte précis, veut dire reconstruire ce que la vue ne saisit plus. C'est la mise en place d'une perspective forcément dépravée, en trompe-l'œil, faisant appel à une anamorphose » (167). La littérature, en *dépouillant* donc le sujet étranger de ses peurs, de ses angoisses les plus viscérales, contribue à combler le vide du passé. Voilà ce que l'analyse des *Confessions* de Rousseau, de *L'étranger* de Camus, de *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière, du *Pavillon des miroirs* de Sergio Kokis, de la *Métamorphose* de Kafka et de *Truismes* de Marie Darrieusecq permet de montrer. Ces œuvres littéraires, issues de milieux et d'époques différents, illustrent l'impact de l'altérité en tant qu'*altération* au cœur de la représentation des pratiques culturelles.

En bref, cet essai interdisciplinaire sur l'altérité devrait intéresser autant les sciences sociales que les sciences humaines. Concept souple et stratégique, la « dépouille » met en perspective le rapport entre le même et l'autre.

Julie Delorme
Université d'Ottawa

Livres reçus

Études

ADAM, Gérard (2004). *L'arbre blanc dans la forêt noire*, Bruxelles, Éditions Labor, 868 p.

BEECKMANS, Roger (2004). *Des écoles dans le vent*, Bruxelles, Éditions Labor, 121 p.

BIONDI, Carminella et Elena PESSINI (2004). *Rêver le monde, écrire le monde*, Bologna, CLUEB, 149 p.

BONN, Charles (éd.) (2004). *Migrations des identités et des textes entre l'Algérie et la France, dans les littératures des deux rives, Tome 1*, Paris, L'Harmattan, 312 p.

BONN, Charles (éd.) (2004). *Échanges et mutations des modèles littéraires entre Europe et Algérie*, Paris, L'Harmattan, 329 p.

BOURAOU, Hédi (2004). *Illuminations, Autistes, Pensées-Éclairs*, Toronto, Éditions du Gref, 86 p.

CALAME, Claude (éd.) (2004). *Poétique d'Aristophane et langue d'Euripide en dialogue*, Lausanne, Études de Lettres, 142 p.

DELCOURT, Marie (2004). *La vie d'Euripide*, Bruxelles, Éditions Labor, 253 p.

DELPERDANGE, Patrick (2004). *Comme une bombe*, Bruxelles, Éditions Labor, 198 p.

EEKHOUD, Georges (2004). *La nouvelle Carthage*, Bruxelles, Éditions Labor, 480 p.

EMMANUEL, François (2004). *La partie d'échecs indiens*, Bruxelles, Éditions Labor, 272 p.

NEVEU, Franck (2004). *Dictionnaire des sciences du langage*, Paris, Armand-Colin, 319 p.

PAVEAU, Marie-Anne et Georges-Élia SARFATI (2003). *Les grandes théories de la linguistique, de la grammaire comparée à la pragmatique*, Lassay-Les-Châteaux, Armand-Colin, 256 p.

PEETERS, Benoît (2004). *La bibliothèque de Villers*, tombeau d'Agatha Christie, Bruxelles, Éditions Labor, 130 p.

RODENBACH, Georges (2005). *Bruges-la-Morte*, England, Dedalus, 166 p.

SCHRAÛWEN, Liliane (1996). *Briser la fenêtre*, Bruxelles, SPRL Les Éperonniers, 199 p.

SOHA, Daniel, (2004). *Chroniques tziganes*, Toronto, Éditions du Gref, 336 p.

TOSATO-RIGO, Danièle et Nicole STAREMBERG GOY (éd.) (2004). *Sous l'œil du consistoire : sources consistoriales et histoire du contrôle social sous l'Ancien Régime*, Lausanne, Études de Lettres, 216 p.

Périodiques

Australian Journal of French Studies (2004), « The Baudin Expedition 1800-1804 », vol. XLI, n° 2, 206 p.

Australian Journal of French Studies (2004), « Soi-Disant: Writing Screening, Theorizing the Self in French », vol. XLI, n° 3, 114 p.

Ça Ira (2004), n° 17, 44 p.

Estudios de Lengua y Literatura Francesas (2004), n° 15, 259 p.

Francofonía (2004), « Langue, corps et identité dans la littérature belge de langue française », n° 13, 321 p.

IBLA, revue de l'Institut des belles-lettres arabes (2004), vol. 67, n° 194, 256 p.

Langues et Linguistique (2004), vol. 30, 157 p.

Le Maghreb littéraire, revue canadienne des littératures maghrébines (2004), vol. VIII, n°s 15-16, 362 p.

Revue des lettres belges de langue française (2003), « Les mots de la faim : les écrivains et la nourriture », n° 23, 158 p.

LittéRéalité (2004), vol. XVI, n°s 1-2, 198 p.

Paul Claudel Papers (2004), vol. 2, 121 p.

Protée, revue internationale de théories et de pratiques sémiotiques (2004-2005), « La rumeur », vol. 32, n° 3, 132 p.

University of Toronto Quarterly (2004-2005), vol. 74, n° 1, 633 p.

University of Toronto Quarterly (2004), vol. 73, n° 4, 114 p.

APPEL D'ARTICLES

L'exposition postcoloniale : nouvelles représentations du corps africain

Tout un imaginaire du corps a servi de support aux discours de/sur l'altérité dans le contexte (post)colonial, de l'anthropologie européenne à la poésie de la Négritude, en passant par l'iconographie coloniale et le surréalisme. Alors que prolifèrent de nouvelles fictions, de nouvelles images et de nouveaux discours sur l'Afrique, qu'en est-il des représentations du corps – masculin et féminin – dans le contexte contemporain? Si le corps africain constitue aujourd'hui encore un site privilégié des discours xénophobes et des affirmations identitaires, quelles sont les modalités caractéristiques de la mise en jeu des corps dans les textes et images ayant trait à l'Afrique? Comment, s'agissant d'un corps historiquement façonné et stigmatisé par les idéologies racisantes des derniers siècles, la représentation tente-t-elle de s'affranchir à la fois des stéréotypes et des tabous?

Le but de ce dossier sera, suivant ces questions préliminaires, d'examiner les lieux et formes où le corps africain postcolonial s'exhibe – ou se refuse – explicitement. Les articles pourront traiter, mais pas exclusivement, des thèmes suivants : l'exotisme et ses avatars; le corps et la mémoire/l'Histoire; la présence/l'absence de la race; l'érotisme et la(les) sexualité(s); le corps-marchandise; le corps républicain.

Nous intégrerons également à ce dossier des notes de lecture et comptes rendus d'ouvrages récents sur la question.

Les propositions d'article (environ 20 lignes) devront être envoyées par courriel avant le 31 juillet 2005.

Les articles seront à remettre au plus tard le 15 janvier 2006.

Responsable du dossier :

Lydie Moudileno
Romance Languages
546 Williams Hall
University of Pennsylvania
Philadelphia, PA 19104-6305

Courriel : moudilen@sas.upenn.edu

Index

Descripteurs

Afrique 33, 86
Autorité 11
Boat people 74
Citoyens de la seconde génération 74
Colonialisme 53
Contre-discours 132
Crise identitaire 74
Démystification 53
Dérive 86
Désordre 132
Destin commun 33, 86
Dette imposée 101
Dézombification 86
Diaspora noire 101
Écriture transitive 86
Éducation 11
Émigration 74
Esclavage 11, 53
États africains 33
États-Unis 101
Exclusion 11
Exil 74
Fatalité historique 101
Folie 53, 132
Force 11
France 101
Imaginaire 33
Immigration 74
Indépendance 33
Indépendances africaines 53
Instabilité politique 33

Lectorat 132
Liberté 11
Loi 11
Malentendu humanitaire 101
Mémoire historique 101
Miroir 33
Modèle/contre-modèle 33
Monde rural 74
Mythe 53
Néocolonialisme 53
Occupation américaine 101
Prophète 11
Réalisme merveilleux 86
Régénérescence 132
Responsabilité 11
Révolution 33, 53, 101
Rire macabre 86
Roman africain francophone 132
Satire 132
Sauveur 11
Stratégie 33
Subversion 33
Zombification 86
Zoomorphisation 132

Noms

A
Abécassis, Armand 30
Achkar, David 65, 66, 68
Agnant, Marie-Cécile 78
Ahidjo, Ahmadou 9, 66, 98
Alexandre, Sandy 82
Alexis, Jacques Stéphen 88-92, 94, 99

- Amin, Idi 98
 André, Jacques 22, 26
 Anglade, Mireille Neptune 16
 Angrey, Francis U. 146
 Antoine, Régis 90, 93
 Arendt, Hannah 11, 12, 23, 28
 Aristide, Jean-Bertrand 6, 9, 17, 27-29, 30, 42, 56, 74, 97, 99, 101, 102, 103, 105, 108-112, 120, 121, 128
 Aristide, Mildred 110, 111
 Aristote 12, 19
 Asaah, Augustin H. 132, 149
 Athis-Moser, Ursula 83
- B**
 Bamyeh, Mohammed A. 104
 Barros, Jacques 16, 76
 Barthélémy, Gérard 50, 73, 75, 76, 83
 Baudouin, roi 125
 Baudot, Alain 40
 Bellegarde, Dantès 42
 Beti, Mongo *voir Mongo Beti*
 Beyala, Calixthe 128, 132, 134-136, 140, 141, 144-148
 Bissot, Jean-Pierre 37
 Biya, Paul 9, 66, 123
 Bokassa, Jean-Bedel 9, 56, 58, 66, 98
 Bonaparte, Napoléon 38, 50, 58, 116
 Boni, Tanella 132
 Boyer, président 41, 108
 Brierre, Jean 77
 Brutus, E. 18, 23, 24
 Bugul, Ken 132, 134, 137, 138, 140, 144, 145, 147, 148
 Burt, Al 28
- C**
 Cailler, Bernadette 120
 Cantave, Sophia 82
 Caroit, Jean-Michel 56
 Carpentier, Alejo 93
 Carrié, Pierre 78
- Casimir, Leslie 82
 Castoriadis, Cornélius 12
 Célérier, Patricia Pia 137, 144
 Césaire, Aimé 7, 24, 35, 36, 44, 53, 55-60, 63-65, 67, 68, 70, 73, 101, 102, 114, 123
 Chagnollaud, Dominique 113
 Chambers, Ross 139
 Chamoiseau, Patrick 128
 Charles X 105, 108
 Charles, Jean-Claude 83
 Chauvet, Marie 46, 78
 Chirac, Jacques 119
 Christophe, Henri 8, 37, 39, 50, 56-59, 62, 63, 65-68, 73, 97, 105
 Cincinnatus 24
 Cinéas, J. B. 46
 Clémenceau, George 113
 Clinton, Bill 119
 Condé, Maryse 74, 120
 Conrad, Joseph 67
 Conteh Morgan, John 61
 Coulthard, George Robert 40
 Cumberland, W. W. 42
- D**
 D'Haïti, Marie-Jeanne 102
 Dakeyo, Paul 101, 102
 Damas, Léon Gontran 114
 Danticat, Edwidge 8, 73, 75, 78, 81, 111
 Davertige *voir Villard, Denis*
 Dehon, Claire L. 136
 Delarose Makambo, Anastasil 8, 86, 99
 Depestre, René 8, 47, 61, 76, 86-91, 94-97, 108, 124
 Dessalines, Jean-Jacques 9, 24, 36, 37, 39, 47, 56, 58, 62, 73, 93, 103, 105, 106, 123, 124
 Devaux 105
 Diakitè, Tidiane 87
 Diederich, Bernard 28
 Diop, Cheik Anta 114
 Doho, Gilbert 7, 53, 71
 Dominique, Jean 74

- Dongala, Emmanuel 65, 132
Dorsinville, Roger 77
Dubique, Acéphie Venise 21
Dumornay, Jacques 108
Durkheim, Émile 19
Duvalier, François 6, 18, 24, 27-29, 36, 42, 47, 49, 77, 99, 103
Duvalier, Jean-Claude 6, 20, 26, 30, 42, 56, 74, 76, 77, 99, 107, 126
- E**
Elias, Norbert 16
Étienne, Sauveur Pierre 126, 127
- F**
Fall, Malick 132, 140
Fame Ndongo, Jacques 92
Fanon, Frantz 53, 54, 62, 65
Fatton, Robert 112
Féquière, Fleury 17
Fick, Caroline E. 15
Foucault, Michel 139, 140
Fouchard, Jean 17
Frankétienne 8, 15, 21, 47, 87, 90, 92, 94, 95
Freud, Sigmund 22
- G**
Gabral, Amílcar 62
Garnier, Xavier 146
Gaulle, Charles de 68, 93, 109
Gerima, Haile 69
Gilly, Adolpho 62
Girardet, Raoul 23
Glissant, Édouard 35, 41, 48, 104, 113-115, 120, 128
Gnassingbé, Etienne Eyadéma 98
Goodman, Amy 110
Gourraige, Ghislain 40
Gousse, Edgard 107
Gracchus, Fritz 22
Grammont, Vincent 14
- H**
Hadjadj, Bernard 6, 10, 11, 31
Harris, Robert 133, 146, 147
- Hellerstein, Nina 149
Herzberger-Fofana, Pierrette 146
Heurtelou, Maude 82
Highet, Gilbert 132, 133, 144
Hogar, Nicolas 38, 39
Holy, Gérard 15
Hurbon, Laënnec 15, 141
- I**
Icart, Jean-Claude 73, 76, 77, 80, 84
- J**
Jefferson, Thomas 122
Johnson, Charles 122
Jonassaint, Jean 83
Jospin, Lionel 114, 115
Jules-Rosette, Bennetta 102
Julia, Lucie 128
- K**
Kabila, Laurent Désiré 66
Karone, Yodi 47
Kemedjio, Cilas 9, 99, 101, 116, 125, 128
Kimbidima, Julien Omer 8, 87, 97, 98
Koffi-Tessio, Marie-Hélène 8, 73, 84
Kojève, A. 25
Kom, Ambroise 44
Konaré, Alpha Oumar 121
Kourouma, Ahmadou 47, 65
- L**
La Fontaine, Jean de 45
Lacouture, Jean 113
Laferrière, Dany 77, 83, 92
Laraque, Paul 78
Laroche, Maximilien 88
Latour, France 82
Laye, Camara 46, 92
Lespès, Anthony 46
Louverture, Toussaint 24, 37, 56, 58, 62, 122
Lumumba, Patrice 9, 62, 65, 67, 125

M

Madiou, T. 25
 Mallon, Bill 117
 Mandela, Nelson 121
 Martin-Granel, Nicolas 88, 94, 95, 97, 98
 Mbeki, Thabo 120
 Mbuyamba Kankolongo, Alphonse 136
 Membety, Djibril Diop 53
 Menga, Guy 8, 87, 90, 92, 93
 Métellus, Jean 8, 41, 47, 73-80, 84, 87, 94, 102, 103, 105-107, 117, 122, 124
 Miampika, Landry-Wilfrid 142
 Midiohouan, Guy Ossito 138, 147
 Mitterand, François 109
 Moïse, Claude 27, 28
 Mongo Beti 46, 47, 66, 103, 105, 123, 124, 128
 Montas, Michelle 74
 Morisseau-Leroy 77
 Mouralis, Bernard 53
 Mukong, Albert 66

N

Najman, Charles 7, 53, 55, 57, 58, 60, 65, 67, 68, 70
 Nanga, Bernard 94
 Ndao, Cheik 60
 Néher, A. 29
 Ngalasso, Mwatha Musanji 133, 148
 Nganang, Patrice 132, 134, 139-144, 146-148
 Ngandu Nkashama, Pius 8, 86, 87, 90, 92-96, 98
 Nkrumah, Nkwame 54, 56
 Ntonfo, André 10, 33, 51
 Nwezeh, E. C. 133
 Nyobe, Ruben Um 9, 47, 62, 123

O

Ollivier, Émile 8, 73, 75, 77, 78, 80, 83
 Ousmane, Sembène 46
 Oyono, Ferdinand 46, 99, 140, 142

P

Palcy, Euzhan 56, 59, 65
 Paravy, Florence 136, 143, 144, 145
 Peck, Raoul 66, 67, 125
 Pétain, maréchal 109
 Pétion, Alexandre 37, 39, 105, 108
 Phelps, Anthony 47, 77
 Pluchon, Pierre 124
 Pompilus, Pradel 40
 Price, Hannibal 35, 50
 Price-Mars, Jean 13, 45, 88
 Przeworski 21

R

Raschi, Natasa 145, 147
 Raynal, abbé 24
 Reich, Willhem 21
 Rodney, Walter 54
 Roumain, Jacques 46, 50
 Roumer, Émile 38
 Rousseau, Jean-Jacques 19
 Royer, Jean 83
 Ryken, Leland 146

S

Saint-André Utudjian, Éliane 134, 140
 Saint-Amand, Edris 46
 Saint-Gérard, Yves 124
 Sangsue, Daniel 133
 Sautman, Francesca Canadé 133, 139
 Schoelcher, V. 24
 Scott, Bruce R. 127
 Segal, Aaron 42
 Sembène, Ousmane voir *Ousmane*
 Senghor, Léopold Sédar 45, 119
 Seseko, Mobutu 9, 65-67, 98, 125

174

Index

Smith, Stephen 109
Soulouque, Faustin Elie 73, 97
Spivak, Gayatri Chakravorty 56, 61

T

Talmadge, Guy C. 77
Tansi, Sony Labou 65, 89, 98, 149
Tcheuyap, Alexie 53
Teno, Jean-Marie 66
Terdiman, Richard 133, 139
Thoby-Marcelin, Philippe 46
Thoby-Marcelin, Pierre 46
Tobner, Odile 103
Toura, Baba 47
Touré, Kitia 132, 134, 137, 140,
143, 144, 146, 147, 148
Touré, Sékou 56, 65, 66, 68
Traoré, Moussa 66
Trouillot, Michel-Rolph 37, 38, 41,
106, 123

V

Vilaire, Etzer 40
Villard, Denis 78
Villaret, M. 17

W

Wedgwood, Theobald 122
Weinsler, Brian 42
Wiwa, Ken Saro 62
Wrong, Michela 67

Y

Yacine, Kateb 114

ABSTRACTS

Bernard HADJADJ
UNESCO

Construire la liberté ou le défi haïtien

Abstract: The major challenge of Haitian society remains building liberty after emerging from slavery and acquiring independence. Two centuries after the birth of the first Black Republic, the new social contract that rose from this spirit of “living together” is still in penury. The author examines the principal obstacles on the way to building freedom: namely, the inclusion of a large number of the excluded, which implies the dismantling of misery and the promotion of learning; the institution of authority through law and responsibility which presupposes the end of the “master” figure as a symbol of power, as well as that of a false prophet. Hence, the moving away from a society characterised by persecution to that of one marked by responsibility based on justice.

Key Words: Authority, education, exclusion, freedom, law, power, prophet, responsibility, saviour, slavery

André NTONFO
Université de Yaoundé I

Haïti et l’Afrique noire : de la primauté à la marginalité, du modèle au contre-modèle

Abstract: As we know, Haiti, the first Black republic in the world, commemorated the bicentennial of its independence in 2004. This paper examines how that unique experience has been received by the Black world in general and by independent African states in particular, as well look at the place that Haiti occupies in their imagination. This paper will examine Haiti’s role as an ideological place of structuring and as a real space for experimentation with post-colonial strategies applied to independent Black nations, especially in sub-Saharan Africa. The author will demonstrate how Haiti, from its position as a pioneer for these nations, came to be ignored, subverted and today, transformed into a counter-model relegated to the dustbin of the human world. Furthermore, looking at the common aspects of the two entities, the question will be raised of whether Haiti can be considered as a sort of mirror for the future of African states.

Key Words: African States, common destiny, imagination, independence, mirror, model/counter-model, political instability, revolution, strategy, subversion

Gilbert Doho

Case Western Reserve University

Le fou, le rebelle, l'enfant et la révolution haïtienne

Abstract: The proliferation of fools in independent African nations' capitals and major cities should have entailed profound analyses. The period after 1804 in Haiti and after 1960 for Africa is marked by irrationality. From this point of view, Aimé Césaire, doom prophet, uses the Haitian past to warn newly independent African nations. The attempt to understand the phenomena has so far been based on psychoanalysis and other euro-centric methods. In this paper, we will attempt to centre our approach on the gaze and thought of the lunatics themselves in order to understand the madness that has taken hold of post-colonial periods. The author will examine the gaze of the lunatic and the child in Aimé Césaire's *Tragedy of King Christopher* (1963) and Charles Najman's *Royal Bonbon* (2003) with the objective of deconstructing the myths that have immobilized Haiti and Africa.

Key Words: African independence, colonialism, demythification, madness, myth, neo-colonialism, revolution, slavery

Marie-Hélène KOFFI-TESSIO

Princeton University

Haïti et sa diaspora ou le pays en dehors

Abstract: The article looks at the causes of large migratory movements in Haiti. Anthropologist Gérard Barthélemy suggests that emigration from the countryside stems from aspects of rural society, namely the need to accumulate wealth to start one's own production unit and the need to chase out those who will not stick to and perpetuate the rules of the community. However, according to Jean Métellus and Jean-Claude Icart, migration movements are tightly linked to political and historical upheavals, which force people out of the country in search of safety and survival. For many migrants, the consequence is a feeling of loss and exile. This article also explores writings by three authors —Émile Ollivier, Jean Métellus and Edwidge Danticat— and the ways their characters, real or fictional, try to come to terms with the loss of the fatherland and the creation of a new identity.

Key Words: Boat people, emigration, exile, immigration, issues of identity, rural world, second-generation citizens

Anastasil DELAROSE MAKAMBO

Université de Yaoundé

**Réalisme merveilleux et rire macabre
contre la zombification**

Abstract: The substance of this analysis is to use fiction, especially the novel, to observe Haiti and Black Africa some 200 years and 40 years, respectively, after independence. The contemporary novelists of these two time periods stress “zombification”, which is their common destiny. They denounce it by means of several scriptural strategies, such as magic realism and macabre laughter. The first contributes to reveal “zombifying” authorities such as houngans, wizards, politicians and their militia. The second is used to make “zombificators” ridiculous by showing how their ranting leads them to appear weak before their rebel victims.

Key Words: Africa, common destiny, dezombification, drifting, macabre laughter, magic realism, transitive writing, zombification

Cilas KEMEDJIO

University of Rochester

**Du bateau négrier à l’avion négrier :
Haïti, les puissances esclavagistes et le monde noir**

Abstract: The main argument of this study may be outlined as follows: colonized communities in the world economy being integrated by means of “historical fatality” from slavery to colonialism and neo-colonialism. The counter-movement of decolonization, as exemplified in the Haitian revolution, was meant to propose a more humane outbreak of enslaved peoples on the world scene. The account of globalization reveals that Haiti was forced into the world economy through the modality of extortion, which denied the most vulnerable members of Haitian society their basic humanity. The failure of the Haitian revolution to reverse the course of historical fatality opened the door to neo-colonialism, which can help explain the kidnapping and deportation of President Jean-Bertrand Aristide aboard a slave plane. Remembering the Haitian paradigm of the slave ship is fundamental in the understanding of the post-colonial African and Haitian condition.

Key Words: American occupation, Black diaspora, historical fatality, historical memory, human misunderstanding, imposed debt, South Africa

Augustin H. ASAAH

University of Ghana

**Satire, désordre, folie et régénérescence : lecture de quelques romans
africains**

Abstract: Satire has the goal of reforming society and humans through the exposure and denunciation of evils. Using four novels, Beyala’s *Tu t’appelleras Tanga*, Touré’s *Destins parallèles*, Ken Bugul’s *La folie et la mort* and Nganang’s *Temps*

de chien as reference points, this article attempts to demonstrate how postcolonial Francophone African satire meets the criteria of the sub-genre. The four works deploy weapons of satire such as irony, contrast, verbal violence and exaggeration to lay bare the stench, madness and degeneration associated with neo-colonial order. As in all satirical works, the tableau of collective misery here encompasses a challenge to readers to effect change.

Key Words: Counter-discourse, disarray, Francophone African novel, madness, readership, regeneration, satire, zoomorphisation

PROTOCOLE DE RÉDACTION

1. Page de titre. Inscrire sur la première page, en haut à gauche, vos nom, adresse et courriel; plus bas, le titre (60 lettres au maximum) de l'article suivi du résumé et des descripteurs.

2. Résumé. Fournir un résumé de l'article (50 à 100 mots) et en donner une version anglaise.

3. Descripteurs. Identifier de 5 à 10 descripteurs (ou mots clés) qui situent le contenu (domaine géographique, sujet, auteurs, théorie, etc.). En donner une traduction anglaise.

4. Mise en pages. Présenter le manuscrit dactylographié à double interligne avec marge de 3 cm, 25 lignes par page. On doit pouvoir en faire des photocopies claires.

5. Intertitres. Coiffer d'intertitres les principales parties de l'article.

6. Citations. Lorsqu'une citation a plus de 4 lignes, la mettre en retrait sans guillemets, suivie de l'appel de la référence (voir n° 11). Mettre entre crochets [] les lettres et les mots ajoutés ou changés dans une citation, de même que les points de suspension indiquant l'omission de un ou plusieurs mots.

7. Tableaux. Rendre les tableaux et les graphiques lisibles au premier coup d'œil.

8. Mise en relief. Mettre en italique les titres de livres, revues et journaux, les mots étrangers, les mots et expressions qui servent d'exemples dans le texte; mais « mettre entre guillemets » (sans les souligner) les titres d'articles, poèmes et chapitres de livres ainsi que les mots et expressions qu'on désire mettre en relief. Dans une étude de linguistique, <mettre entre parenthèses pointues ou anti-lambdas> la signification d'un mot ou d'une expression.

9. Informations sur l'auteur. Indiquer votre profession et vos principales publications. De 25 à 50 mots.

10. Notes. Numéroter consécutivement les notes du début à la fin de l'article. La première peut servir à identifier le fonds qui a subventionné la recherche ou la société devant laquelle a été présenté le texte sous forme de communication. L'appel de note doit suivre le mot avant toute ponctuation. Ne pas indiquer les références en note de bas de page, mais insérer les appels dans le texte et les références complètes dans la liste des références (voir n°s 11 et 12).

11. Appel des références. Appeler les références dans le texte (non pas en note au bas de page) en plaçant entre parenthèses le nom de l'auteur, l'année de publication et le numéro de la page : (Auteur, année : page).

12. Liste des références. Dresser la liste des œuvres citées et des publications utilisées pour préparer l'étude; les classer dans l'ordre alphabétique des auteurs, par ordre décroissant d'année de publication. Si plusieurs ouvrages d'un même auteur sont publiés la même année, indiquer une lettre après l'année pour les distinguer.

Exemples : ARNOLD, A. James (1995). « The Gendering of *Créolité* », dans Maryse CONDÉ et Madeleine COTTENET-HAGE (dir.), *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995 : 21-40.

DÉJEUX, Jean (1989a). « L'accord culturel franco-algérien de 1983 », *Présence Francophone*, Sherbrooke, n° 34 : 91-104.

13. Copie informatique. Tous les textes acceptés pour publication devront être fournis dans un fichier, systèmes IBM compatible ou Macintosh.

CHEMINEMENT DES ARTICLES

1. Appel de textes. *Présence Francophone* souhaite recevoir de ses lecteurs et de ses abonnés des articles originaux (30 pages au maximum) et des comptes rendus. Les textes doivent se conformer à la *Politique rédactionnelle* pour le contenu et au *Protocole de rédaction* pour la forme. La revue ne publie pas d'entrevues. Elle accepte les textes envoyés par télécopieur, par courriel et les textes sur disquette (WordPerfect ou Word).

2. Accusé de réception. Sur réception d'un texte, on fait parvenir un accusé de réception.

3. Première lecture. L'article est lu en premier lieu par un membre du comité de rédaction qui évalue sa conformité avec la *Politique rédactionnelle* de la revue. Si le texte n'est pas retenu, l'auteur en est informé. Le manuscrit n'est pas retourné.

4. Deuxième lecture. L'article est ensuite soumis à un comité de lecture, regroupant des spécialistes du sujet, pour évaluation et commentaires (il est donc important de présenter un texte clair qui puisse être photocopié).

5. Décision de publier. Sur réception des évaluations des membres du comité de lecture, le comité de rédaction décide de publier ou non l'article. L'auteur est informé de la décision et reçoit un résumé des parties pertinentes des évaluations. On peut demander à l'auteur de retravailler son article ou de le présenter en se conformant aux *Instructions aux auteurs*.

6. Intervention du comité de rédaction. La rédaction se réserve le droit de modifier les titres, intertitres, résumés et descripteurs.

7. Assignation au numéro. L'article prêt pour publication est assigné à un numéro de la revue en tenant compte de la place disponible et de l'intérêt de l'article.

8. Épreuves. Les épreuves sont envoyées à l'auteur pour correction. Celui-ci doit les retourner dans les plus brefs délais.

9. Durée du cheminement. Le temps écoulé entre la réception de l'article et sa publication peut varier de quelques mois à une année ou deux, selon l'état du manuscrit, les corrections exigées, la rapidité de l'auteur à nous répondre et l'espace disponible dans la revue.

10. Exemplaires en hommage. L'auteur d'un article reçoit deux exemplaires du numéro où a paru son article.

11. Reproduction d'un texte. Toute reproduction de l'article dans une autre publication doit faire mention de sa publication antérieure dans *Présence Francophone*.

