

Maximilien LAROCHE

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

(2002)

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



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

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

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

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

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Peterson BLANC, bénévole, Licencié en sociologie-anthropologie de la Faculté d'ethnologie de l'Université d'État d'Haïti, animateur du Groupe de Recherche Intégrée [RAI]
[Page web](#). Courriel: blancpeterson12@yahoo.fr

à partir du texte de :

Maximilien LAROCHE

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE.

GRELCA (Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe).
Québec : Département des littératures, Université Laval, 2002, 233 pp. Collection Essais, no 18.

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



Courriels : Maximilien Laroche : maximilien.laroche@sympatico.ca
Ricarson DORCE, Dir. Coll. Études haïtiennes : dorce87@yahoo.fr
Florence Piron, prés. Association science et bien commun :
Florence.Piron@com.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 14 avril 2018 à Chicoutimi, Québec.



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

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

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



Page Facebook :

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

Courriels :

Rency Inson Michel : rencyinson@gmail.com

Anderson Laymann Pierre : andersonpierre59@gmail.com

Wood-Mark Pierre : pierrewoodmark@gmail.com

Un grand merci à [Ricarson DORCÉ](#), directeur de la collection “*Études haïtiennes*”, pour nous avoir prêté son exemplaire de ce livre afin que nous puissions en produire une édition numérique en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.



jean-marie tremblay, C.Q.,
sociologue, fondateur
Les Classiques des sciences sociales,
14 avril 2018.

Ce texte est diffusé *en partenariat* avec [*l'Association science et bien commun*](#), présidée par Madame Florence Piron, professeure à l'Université Laval, et [*l'Université d'État d'Haïti*](#).



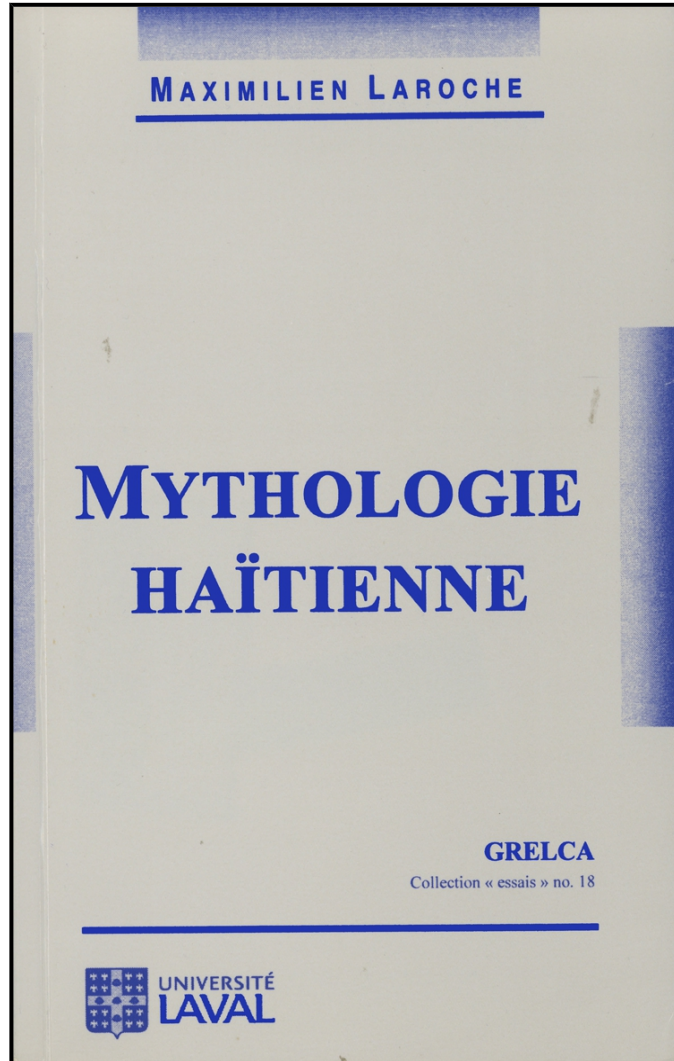
Merci à l'Association d'avoir permis la diffusion de ce livre dans Les Classiques des sciences sociales, grâce à la création de la collection : “*Études haïtiennes*”.

Jean-Marie Tremblay, C.Q.,
Sociologue, professeur associé, [UQAC](#)
fondateur et p.-d.g, [Les Classiques des sciences sociales](#)
14 avril 2018.

Maximilien LAROCHE

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

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE



GRELCA (Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe).
Québec : Département des littératures, Université Laval, 2002, 233
pp. Collection Essais, no 18.

[8]

Impression : AGMV Marquis
 Membre de Scabrini Média

Édition : Groupe de recherche sur les littératures de la
 Caraïbe (GRELCA)

Département des Littératures
Université Laval
Sainte-Foy (Québec)
Canada G1K7P4

Copyright GRELCA 2002

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

Dépôt légal, 3^{ème} trimestre 2002

Bibliothèque nationale du Canada

Bibliothèque nationale du Québec

ISBN 2-922736-00-8

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE
Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Quand des figures naturelles ou surnaturelles alimentent des discours et leur donnent formes et contenus, on peut parler de Mythologie. Le Bizango, caméléon volant, est une des figures et formes dont le peuple haïtien se sert pour éclairer son Histoire.

Professeur de littérature à l'Université Laval, Maximilien Laroche a fait paraître, entre autres, *L'Avènement de la littérature haïtienne* (1987) ; *La Découverte de l'Amérique par les Américains* (1989) ; *La Double Scène de la représentation* (1991) ; *Dialectique de l'américanisation* (1993) et *TEKE* (2001).

GRELCA

Collection « essais » no. 18



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

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

[233]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE
Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Lwa](#) [9]

[Legba et Marassa](#) [11]

[Mythologie vodoun et mythologie haïtienne](#) [15]

[Que savons-nous du Bizango ?](#) [31]

[Manières de table, de lit, de dire](#) [57]

[Nourritures terrestres, nourritures célestes, nourritures d'es-thètes](#) [59]

[Érotique et Politique](#) [81]

[Le non-dit du discours haïtien](#) [119]

[Zoopoétique](#) [147]

[Mabouya](#) [149]

[Anganman](#) [153]

[Bizango, le caméléon volant](#) [161]

[Combats](#) [175]

[Comment vaincre si on a raison](#) [177]

[Les Mémoires de Toussaint Louverture, dans la perspective du jeu de Kay](#) [201]

Table des Matières [233]

[9]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Première partie

LWA

[Retour à la table des matières](#)

[10]

[11]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Première partie : LWA

Chapitre 1

Legba et Marassa

[Retour à la table des matières](#)

En passant de l'Afrique à l'Amérique et pour s'adapter à l'espace du Nouveau Monde, l'Haïtien a été obligé de faire une sélection parmi les lwas africains. Il a gardé Legba et non pas Eshu à qui il a substitué les marassa, les esprits de la gémellité. Legba, qu'on appelle familièrement Papa Legba, est un vieillard. On aurait pu dire qu'il est l'ancêtre dont la sagesse est le signe de la permanence.

Les marassa, qui sont des triplets et non simplement deux jumeaux, sont innombrables quand on les range par catégories. On parle en effet de marassa-ginen, de marassa-bwa, de marassa-fey et de bien d'autres sortes encore. Et comme ces esprits sont des enfants capricieux et susceptibles, facilement irritables et vindicatifs, ils représentent l'imprévisibilité de la subjectivité et l'irrationalité de l'Histoire. Legba/Permanence et Marassa/Changement donc ! Pourtant Legba ouvre la voie au changement. C'est que le vodoun est fondamentalement dialectique. On change pour demeurer, pour survivre !

[12]

Le rituel de lancement d'une cérémonie vodouesque combine l'invocation à ces deux types d'esprits. « Les jumeaux (marassa), vivants et morts sont investis d'un pouvoir surnaturel qui fait d'eux des êtres d'exception. Dans le panthéon vaudoun, une place privilégiée leur est réservée à côté des grands « mystères ». D'aucuns prétendent même

que les marassa sont plus puissants que les loa. Ils sont invoqués et salués au début d'une cérémonie, tout de suite après Legba ; en certaines régions, à Léogane notamment, ils ont la préséance sur cette divinité. »¹. Ainsi la cérémonie vodouesque, placée sous le double signe de Legba, qui ouvre les barrières et donne accès à l'espace, et ensuite des marassa, qui, eux, protègent des caprices du temps, constitue une initiation à la métamorphose puisqu'elle provoque la transe, suscite la possession et conduit au salut ou du moins à la guérison des maux physiques et temporels. Elle est un mode opératoire de l'adaptation de l'Africain à la vie en Amérique.

On peut observer dans le vodoun un processus de transculturation dont Wole Soyinka a tracé l'esquisse en parlant d'Ogoun comme du lwa de l'électricité et de l'atome. L'énergie électrique est une image moderne et vraisemblable des pouvoirs traditionnels d'Ogoun qui est l'esprit de la guerre, du feu et du tonnerre. Dans ce dernier cas, ne s'agit-il pas d'électricité ? . Quant à l'atome qui est l'arme de la guerre nucléaire, n'est-il pas le substitut moderne de [13] l'énergie électrique et du feu en général ? Donc parler d'Ogoun, dans les termes de la métaphore de Soyinka, c'est tout simplement représenter la transculturation de la mythologie africaine et, par cette modernisation, donner à un lwa considéré comme belliqueux un visage à la fois militaire et pacifique.

Soyinka ne fait que signaler l'exigence de transculturation qui se pose à toute société en lutte pour sa survie. Et c'est ce que nous constatons dans le vodoun haïtien. En effet si le symbole de la barrière est capital dans la cérémonie vodouesque qui ne peut commencer sans les invocations aux esprits appropriés : Legba et les marassa, pour qu'ils ouvrent les barrières de la vie et de l'espoir et favorisent l'adaptation à un nouvel espace et à un temps nouveau, on se rend compte que dans les personnages de Legba et des marassa, personnages de vieillard et d'enfants, dans ces figures mythiques en somme, il y a une symbolisation de ce qui est fondamental et de ce qui est transitoire.

Réduire tout obstacle, toute barrière, à une mécanique dont on aura maîtrisé le fonctionnement au point d'en faire un jeu ; faire de l'ouverture de la barrière un mécanisme autorégulé, automatique, n'est-ce pas là le rêve humain par excellence ? Les feux de circulation, dans les ci-

¹ Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p. 129.

tés modernes, sont un exemple de barrière ramenée à une mécanique dotée d'une intelligence humaine. Ces feux sont en effet assez souples pour s'adapter aux flux de la circulation automobile, aux désirs en somme des voyageurs qui [14] deviennent les maîtres de leurs trajectoires en contrôlant parfaitement leur système de communication.

Si l'on considère le discours populaire comme la représentation imagée de la réalité collective, on s'aperçoit que pour être mythique ce discours ne demeure pas moins conscient de la complexité et même des contradictions de cette réalité. Que dans ce discours populaire on tienne un président en exercice et son prédécesseur pour des marassas laisse supposer qu'à côté, au-dessus, et en tout cas pas loin d'eux (à Washington sans doute ?), se trouve un Legba et que c'est à la conjonction des efforts de ce Legba et des Marassas que parviendront à s'ouvrir les barrières d'Haïti.

[15]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Première partie : LWA

Chapitre 2

Mythologie vodoun et mythologie haïtienne

[Retour à la table des matières](#)

Milo Marcelin est le premier à avoir dressé un inventaire exhaustif des lwas du vodoun. Il a donné aux deux volumes décrivant les attributs de ces esprits de la religion populaire des Haïtiens le titre pertinent de *Mythologie vodou*². Car il faut distinguer mythologie vodoun et mythologie haïtienne. Si la première engendre la seconde on peut dire que la seconde englobe la première.

Un récit sur Ogoun ou sur Dambalah fait partie du corpus de narrations qui constituent les croyances de la religion vodoun. Un récit sur les zombis ou les bizangos, par exemple, est un dérivé des croyances vodouesques. Car c'est en fonction de ces croyances que sont possibles les récits sur ces personnages ou sur leurs actions. Il n'y a de zombification possible [16] que dans le cadre de la croyance vodouesque à une division de l'âme humaine en petit et en gros bon-anj et donc à la possibilité de se saisir de l'une de ces deux forces pour commander au destin d'un être humain.

² Milo Marcelin, *Mythologie vodou* (rite Arada) vol. 1, Port-au-Prince, éditions haïtiennes, 1948 ; Milo Marcelin, *Mythologie vodou* (rite Arada) vol. 2, Pétion ville, éditions du Canapé-Vert, 1950.

Ces récits de zombis ou de bizangos ont des significations historiques et sociales. Le symbolisme général dont ils relèvent leur donne des répercussions sur l'ensemble de la culture haïtienne et en font des outils d'action dans l'activité quotidienne. Par-là nous débordons le cadre de la mythologie religieuse du vodoun pour entrer dans ce que nous pouvons plus largement considérer comme la mythologie haïtienne qui embrasse d'autres champs de l'imaginaire que celui de la croyance religieuse. En touchant à l'ensemble de la vision du monde de la société haïtienne, cette mythologie mobilise les Haïtiens, vodouisants ou non, de manière consciente ou inconsciente.

La mythologie haïtienne présuppose donc une mythologie vodoun. Mais on peut raconter une histoire de zombi sans faire référence au vodoun. On a même vu se développer depuis quelque temps, au cinéma ou dans le roman, des histoires de zombis qui prenaient de plus en plus de distance par rapport aux « dogmes » du vodoun quand elles ne contredisaient pas carrément ceux-ci. Les variations de plus en plus personnelles des écrivains ou des scénaristes sur le thème de la zombification sont des exemples de cette deuxième génération de récits que permettent les mythes vodoun. À la facette religieuse des histoires de [17] Iwas, les récits de la mythologie haïtienne ajoutent une facette laïque. Ces récits traitent d'un ciel à hauteur des nuages et aussi des allées et venues entre ce ciel et le sol, le terre-à-terre, là où les êtres humains s'arrangent, en s'appropriant de pouvoirs célestes, la capacité de transformer la terre en Paradis pour eux et en enfer souvent pour les autres.

Le rapport entre mythologie vodoun et mythologie haïtienne présente des analogies avec le rapport entre la mythologie du vodoun haïtien et celle du vodoun dahoméen. On peut caractériser la mythologie du vodoun haïtien comme une mythologie secondaire par rapport aux mythologies des vodouns africains. La religion populaire des Haïtiens est une métamorphose de celles des Africains car les mythologies s'engendrent les unes les autres aussi bien à l'échelle internationale que sur le plan national. Le phénomène de la transculturation obéit aux impératifs de l'Histoire et celle-ci impose ses contraintes tant sur le plan des relations entre nations qu'entre les classes, à l'intérieur des nations. De là des variations non plus seulement sur un thème mais à l'intérieur d'un même thème. Le zombi peut en être un exemple autant que le Bizango. Hier, figures religieuses ou sociales des communautés

africaines, aujourd'hui, personnifications des réalités historiques du peuple haïtien, ces figures évoluent, changent, se métamorphosent tout en traduisant les rêves de changement des hommes d'hier et d'aujourd'hui, d'ici comme de là-bas.

[18]

Nous sommes des enfants d'Afrique autant par nos corps et nos peaux, que par nos croyances et notre culture. Mais dans cette métamorphose qui fait mourir à la grand-mère Afrique pour renaître par la mère Haïti, qui fait passer d'une grand-mère séduisante à une mère souffrante, le paradoxe, c'est que nous sommes peu ou prou, à la fois et successivement, petits-fils, fils et nos propres pères. Si bien que du mythe du Zombi à celui du Nouvel Adam nous sommes en phase avec toutes les mythologies secondaires d'Amérique.

C'est le paradoxe, et sans doute le propre aussi, du mythe que d'être l'instrument qui nous façonne en même temps que nous le façonnons. Voilà pourquoi il faut raisonnablement voir dans le mythe non pas une histoire fautive mais l'histoire à laquelle croit surtout celui qui la raconte et qu'il faut considérer non pas comme un énoncé fixe, un récit aux éléments stables et invariables mais, ainsi que le propose Jean-Louis Siran³ comme un schéma narratif s'incarnant dans des récits en constante évolution. Le schéma narratif qu'est le mythe est un donc aussi un schéma dynamique parce qu'il offre non seulement une interprétation mais une possibilité d'intervention dans notre existence historique. Ainsi on peut comprendre la variété des récits incarnant un même schéma, à un même moment, et surtout cet auto-engendrement des mythes qui, au fil des circonstances historiques, se [19] transforment de primaires en secondaires, s'adaptent sans cesse au renouvellement de l'Histoire, c'est-à-dire à la vie.

Les mythes profitent à tous et pas simplement à ceux qui les inventent. Il est fort probable que ce ne sont pas les Haïtiens qui tirent le plus grand profit de certains de leurs mythes. Comment comparer, par exemple, le profit que retirerait tel bòkò d'avoir réduit tel de ses voisins à l'état de zombi et celui qu'en tirent un écrivain et un producteur hollywoodiens dont le premier ferait un scénario que le second porterait à l'écran ? En termes de dollars gagnés (dollars étatsuniens, bien

³ Jean-Louis Siran, *L'illusion mythique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, coll. Les Empêcheurs de penser en rond.

entendu, et non pas haïtiens !), il n'y a aucune comparaison possible. Certains diront, et avec raison, qu'on observe là aussi qu'il vaut mieux être le manufacturier premier-mondiste d'un produit fini que le producteur tiers-mondiste du produit brut. La validité du raisonnement marxiste est ainsi démontrée. Mais cela démontre aussi le fait que la mythologie est partie prenante de notre vie quotidienne et même de nos chiffres d'affaires. Parler du Bizango, ne serait-ce que du point de vue des récits mettant en scène ce personnage, n'est pas simplement, comme me l'avait dédaigneusement laissé entendre un contradicteur, tenir des propos sur des contes. Notre ignorance de l'importance des contes peut avoir plus de conséquences que nous ne le supposons.

L'appropriation du mythe du zombi par le cinéma d'Hollywood relève de ce que l'on dénomme globalisation, laquelle, dans ce cas précis, révèle bien [20] sa nature de nouvelle forme d'exploitation. Heureusement que certains producteurs natifs ont encore assez d'imagination pour réagir. On pourrait, de ce point de vue, faire une analyse non conformiste du roman *Hadriana dans tous mes rêves*⁴ de René Depestre. Dans un contexte de rivalité avec des compétiteurs étrangers qui n'hésitent pas à pratiquer du dumping en inondant le marché des livres, du cinéma, de la télévision et même des bandes dessinées, de leurs propres versions du mythe du zombi, l'auteur d'*Hadriana* fait preuve d'inventivité en n'hésitant pas à s'écarter de l'orthodoxie du mythe vodoun. En effet, il ne s'agit plus dans son roman de la métamorphose d'une malheureuse victime destinée à faire l'objet d'une exploitation économique, politique ou sociale, mais de celle d'une belle Franco-Haïtienne dont un vilain sorcier aurait voulu faire sa proie mais qui finira par tomber dans les bras du jeune et sympathique Haïtien qui la convoitait depuis longtemps. Tant au point de vue romanesque qu'historique, le champ du rêve s'élargit. Il ne s'agit plus de songer du point de vue d'un pauvre paysan, c'est le cas d'ordinaire, à résister à de vils exploiters, mais de ravir sa belle à des adversaires disposant de pouvoirs magiques.

La mythologie haïtienne ouvre un espace de création pour les écrivains en posant cependant des problèmes. Par exemple les histoires de zombi nous disent que dès que celui-ci a goûté à du sel il sort de [21] sa torpeur. Que se passe-t-il alors ? Le mythe tombe en panne en ne prévoyant rien pour l'après-zombification. Et c'est sans doute pour

⁴ René Depestre, *Hadriana dans tous mes rêves*, Paris, Gallimard, 1988.

cette raison que Frankétienne termine *Dezafi*⁵ par le réveil des zombis qui ont goûté au sel. Autre problème : qu'arrive-t-il à celui qui donne du sel au zombi ? Celui-ci doit-il épouser la fille du geôlier, par exemple, si celle-ci est sa libératrice, comme c'est le cas dans *Dezafi* ? Dans ce dernier cas, il s'agit peut-être moins d'une carence du mythe que d'un problème de mécanique romanesque. Car il est bien évident qu'on n'aime pas par reconnaissance pour service rendu. Klodonis, le héros de *Dezafi*, qui ne devient pas amoureux de sa libératrice mais la remercie, si nous pouvons ainsi parler, en la giflant nous semble un vrai fils de François Duvalier. Celui-ci ne professait-il pas que la reconnaissance est une lâcheté. Pour un lecteur un tant soit peu sentimental, même sans être un fanatique des romans Harlequin, il aurait été logique de voir le roman de Frankétienne se terminer sur une note plus heureuse. Du genre : Siltana et Klodonis s'épousèrent, vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants. Mais pour arriver à un tel happy end, il aurait fallu régler ce problème de mécanique romanesque ou de vraisemblable que constituait le fait qu'ils ne s'étaient jamais vus avant que Klodonis ne soit placé dans le troupeau de zombis de Zofè. En les liant auparavant par un amour mutuel, [22] la dézombification serait devenue la levée d'un obstacle à leur union et la solution à un double problème : sentimental et narratif.

Comme on voit, utiliser la mythologie, c'est aussi bien la développer que l'adapter : aux exigences de l'idéologie comme de la technique romanesque. Et finalement, c'est cela, la création : joindre l'ancien au nouveau, pour ne pas dire l'agréable à l'utile.

Pierre Mabille, dans son introduction à l'ouvrage de Louis Maximilien, *Le vodou haïtien*, déclare : « J'ai été personnellement frappé de l'indigence des mythes vaudoux. Les loas ont une histoire rudimentaire, peut-être cette carence de la mythologie tient-elle à la présence permanente des forces qui se mêlent sans cesse aux hommes et participent sans se faire prier aux cérémonies communes. »⁶

Cette déclaration paraît d'autant plus étonnante que Félix Morisseau-Leroy, lui, préfaçant, au même moment, l'ouvrage de Milo Mar-

⁵ Frankétienne, *Dezafi*, Port-au-Prince, Éditions Fardin, Port-au-Prince, 1975.

⁶ Louis Maximilien, *Le vodou haïtien*, rite Radas-Canzo, Port-au-Prince, Imprimerie de l'état, s.d.(1945), p. XVI.

celin sur la *Mythologie vodou* s'émerveille au contraire de l'extraordinaire richesse des mythes vodoun : « Ce livre est le premier train du dépouillement du matériau vodou entrepris par Milo Marcelin. Deux autres volumes sur le seul rite rada sont déjà prêts pour l'impression. Le vodou, religion populaire haïtienne, comporte trois rites : le rada, le congo et le petro. La mythologie complète ne comptera pas moins [23] de mille pages écrites de même encre pure. L'organisation, la sélection et la classification de l'ensemble du minerai dont dispose le jeune écrivain occuperont toute une vie d'homme. » ⁷

Pierre Mabile s'attendait peut-être à trouver un récit complet et définitif pour chaque loa et surtout une liaison organique entre ces récits qui ferait de chacun d'eux un chapitre de la grande Histoire du vodoun. Si la mythologie est un discours sur les mythes, c'est-à-dire au fond un meta récit, un récit sur des récits, alors ces récits incomplets, fragmentaires sur des loas qui ne sont pas finalement intégrés dans une grande aventure collective avec ses débuts, ses péripéties et sans doute son dénouement, cela pouvait bien paraître indigent à Mabile qui cherchait peut-être dans la mythologie vodoun un substitut de la mythologie gréco-romaine. L'indigence dont parle Mabile n'est peut-être finalement que l'absence chez lui d'une capacité à lier organiquement des mythes qui lui paraissent lacunaires mais qui ne le sont nullement pour ceux qui y croient.

L'idée qu'un mythe considéré sous la forme d'un récit isolé présente toujours un caractère fragmentaire n'était pas encore acceptée et le caractère non seulement elliptique mais inachevé des mythes haïtiens ne lui était pas non plus perceptible.

[24]

Patrick Taylor, dans le chapitre, *Mythology and Résistance*, de son ouvrage *The narrative of Liberation*, dit à propos de la mythologie haïtienne : « Unlike the mythology of many people, Haitian mythology is not generally related in the form of stories. As Alfred Métraux indicates there are few actual myths to be heard in Haiti. This is because of the disruption brought about by the Middle Passage. Haitian mythology remains implicit; the center of its presentation is the ritual process itself, particularly possession. Followers of the loa know how their loa dress, talk, act, and even eat; they know the ritual symbols

⁷ Milo Marcelin, *Mythologie vodou* (rite Arada), vol. 1, p. 7.

and sacred drawings, the music and the songs to which the loa respond. Out of all these manifestations the mythological nature of the loa can be reconstructed. Religious songs, in particular, preserve the tradition by describing the loa and telling stories about them. As the « holy word » of vaudou theology, song make use of aesthetic devices to recollect and recreate the « living memory » of vaudou tradition. However, without the unifying influence of a priestly hierarchy, the vaudou text developed in different ways in different areas and remained open to a variety of expressions. »⁸

Taylor explique fort bien les causes du caractère elliptique de la mythologie vodoun qui ne développe pas de grands récits mythologiques par suite de la rupture opérée dans la conscience des déportés [25] d'Afrique et aussi par le fait que pratiquement tout cela était non pas conservé dans des textes écrits mais énoncé oralement et remémoré concrètement à travers des gestes, des actes et des comportements. Ce faisant, il nous rappelle ce que disait Alfred Metraux : « Il n'existe pas, quoi qu'on dise, une doctrine et une liturgie vaudou auxquelles prêtres et prêtresses sont tenus de se conformer. Ce n'est là qu'une illusion très répandue et dont il convient de se garder. »⁹ Il nous fait songer aussi à ce que Price-Mars disait de l'Haïtien : « ... je crois en vérité, qu'on pourrait très justement définir l'Haïtien : un peuple qui chante et qui souffre, qui peine et qui rit, un peuple qui rit, qui danse et se résigne. »¹⁰ On pourrait donc dans cette ligne de pensée définir le vodoun comme une religion chantée et dansée. Les écritures qui s'accumulent sur le vodoun tendent à faire oublier que le vodoun est une religion orale et que le fait de l'analyser comme une religion à part entière crée l'illusion qui porte à la considérer du même regard que les religions qui ont pour base un Livre.

Constituant la base de l'oraliture populaire, et nourrissant les récits, contes et légendes du folklore de sa vision du monde, le vodoun doit être abordé comme toute tradition orale par son aspect pragmatique, par le fait qu'il s'énonce autant par paroles que par gestes, attitudes et

⁸ Patrick Taylor, *The narrative of Liberation*, perspectives on Afro-Caribbean literature, popular Culture and politics, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 99-100.

⁹ Alfred Metraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p. 19.

¹⁰ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, essais d'ethnographie, New York, Parapsychology Foundation Inc. 1954, p. 18-19.

comportements et [26] qu'il doit se saisir autant dans le dit que dans le non-dit.

La notion de mythe doit donc tenir compte de cette dimension orale de la culture haïtienne et c'est pourquoi la définition que donne Jean-Louis Siran du mythe comme schème narratif, et je dirais même : schème narratif et dynamique, convient particulièrement aux mythes haïtiens. Ce ne sont pas des récits erronés, comme un sens trop répandu du mot mythe voudrait le faire croire, mais tout simplement des récits s'articulant sur des schèmes de narration, de compréhension et d'interprétation du monde dont le narrateur se sert pour sa transformation et pour celle du monde.

Le mythe attend d'être narré. Étant toujours à reprendre, il demeure provisoire. Le mythe d'Ogoun chez Wole Soyinka et chez Roussan Camille ? Il est le même et il est différent. ¹¹ La mythologie en Afrique et en Haïti ? Semblable et distincte ! Les mythes se déplacent mais reprennent partout la même course. Ils nous obligent donc à reprendre la même Histoire sans cesse mais différemment chaque fois.

Dans le journal *Le National*, le docteur Price-Mars fit paraître, à partir d'octobre 1953, une série d'articles sous le titre : « La Vie et la mort des Mythes ». Fort de sa longue expérience, il ne craignit pas, dans le troisième de ces textes qui parut dans le [27] numéro du 27 octobre 1953, d'annoncer la mort de certains mythes :

Faut-il invoquer ici l'histoire, peu à peu oubliée, des innombrables loups-garous qui, autrefois, disait-on, sillonnaient l'atmosphère de nos villes et de nos campagnes ? Faut-il invoquer les fables étourdissantes relatives aux transformations humaines en bœufs ou en porcs qui, arrivés à l'abattoir, manifestaient leurs origines humaines ? Faut-il ressusciter les contes fantastiques des maris qui, peu à près leurs nuits de noces, constataient, effarés, la désertion répétée du lit nuptial par leurs femmes, puis à force de perquisition, finissaient, certaines nuits, par découvrir la peau fraîchement écorchée de la dulcinée emportée en quelque sarabande satanique ? On ajoutait que quelques-uns de ces Messieurs arrosaient méchamment les peaux ainsi délaissées de vinaigre pimenté. Nous en a-t-on rebattu les oreilles avec les prouesses abracadabrantes de ces GALIPOTES qui franchissaient des

¹¹ Maximilien Laroche, *Le Patriarche, le Marron et la Dossa*, Québec, GRELCA, 1988, p. 97-119.

centaines de kilomètres avec la rapidité d'un Clipper ? Ils ne semblaient exister d'ailleurs que pendant les troubles civils pour aller explorer les camps ennemis incognito. Aura-t-on oublié, par hasard, que l'imagination populaire avait jadis inventé des voitures qui circulaient la nuit sans chevaux ? Nous avons tout simplement devancé la construction de l'automobile.

[28]

Que sont devenues de telles croyances si fortement enracinées dans notre communauté il y a un demi-siècle ?

Elles se sont évanouies avec l'ère rayonnante de l'énergie électrique maîtresse de la Cité.

Aucun loup-garou ne s'aviserait de s'égarer dans notre ciel pour éviter de subir le choc d'une rencontre avec un avion de l'Armée en patrouille nocturne. Aucun GALIPOTE ne risquerait ses bottes de cent lieues sans s'obliger à une conjonction avec les as du volant qui, du nord au sud, de l'est à l'ouest, nuit et jour, parcourent nos routes en autos, camionnettes ou camions,

Que sont devenues ces absurdes croyances ?

Elles se sont évanouies ou s'évanouissent lentement avec le progrès des mœurs et la conquête des lumières.

Autant de mythes qui meurent. Autant de mythes morts.

Vie et mort des mythes, disait le docteur Price-Mars. Il aurait dû ajouter le mot renaissance. Vie, mort et renaissance des mythes. Car rassuré par « les progrès des mœurs et les conquêtes des lumières » qu'il constatait en 1953 et pleinement confiant dans la protection, même pendant la nuit, que lui assurait l'Armée, Price-Mars ne s'attendait pas, quelques années plus tard, à voir cette même Armée et sa police [29] politique remettre en circulation ces voitures qui circulaient jadis sans chevaux et sous Duvalier vont le faire sans chauffeurs.

Mythologies premières, secondes... toujours nouvelles, pourrions-nous dire !

La route du mythe est sinueuse comme la vie. Sa route est la vie même. Voyager crée l'Histoire et recrée la famille car nous devons sans cesse recréer nos familles pour nous maintenir en vie. Qu'elle soit physique ou intellectuelle, biologique ou esthétique, notre vie est frayage. Nous sommes toujours en train de frayer, de nous reconstituer en recomposant nos familles, en les élargissant jusqu'aux limites de la planète.

La fraie : état primai ! La grande masse mouvante, grouillante du carnaval aquatique originel ! La mythologie vodoun a bien raison de croire que sous les eaux, « anba dlo », c'est là seulement, si on est déjà né, que l'on peut aller quérir la vie nouvelle : fortune, invincibilité, invulnérabilité.

Èzili, nennenn O ! w a prale nan dlo ?

Ki kote w ap kite m ?

Qui eut dit, qu'en un coin de terre de la Caraïbe, l'Afrique pouvait recommencer l'univers ?

[30]

[31]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE**Première partie : LWA****Chapitre 3**

Que savons-nous du Bizango ?

[Retour à la table des matières](#)

D'où vient le mot Bizango et que signifie-t-il ? Si l'on se réfère à la tradition orale, le Bizango est le personnage d'un récit que l'on pourrait entendre raconter à peu près de la manière suivante :

Depuis longtemps, Ti Jean entendait dire que Dorméus était un loup-garou. Un beau jour, il décida d'en avoir le cœur net. Il se mit à observer les moindres gestes de son voisin. Il passa ainsi des jours et des jours sans rien relever d'anormal. Alors il eut l'idée de le surveiller de nuit. C'est ainsi qu'un soir, il le vit sortir de chez lui un peu avant minuit. Il le suivit jusqu'à un carrefour. Là, il le vit commencer à exécuter toutes sortes de gestes étranges. Quand il eut prononcé très distinctement : « Bizango, wete po, mete po ! », tout son corps se dévêtit de sa peau et, métamorphosé en une sorte d'oiseau, d'un bond, il s'envola au loin.

Ti Jean passa toute la nuit à attendre. Avant le lever du jour, il vit revenir son [32] voisin. Celui-ci, après avoir procédé au même cérémonial que la veille, mais en sens inverse, reprit son apparence normale et rentra chez lui.

Une fois revenu de sa surprise, Ti Jean conçut un plan pour mettre un terme aux activités maléfiques de Dorméus. Il l'attendit, le soir suivant, au même carrefour. Il le vit répéter les mêmes opérations que la veille et quand il se fut une nouvelle fois envolé au loin, il se dépêcha de s'approcher de la peau qui était restée là sur place. Il l'aspergea copieusement d'un mélange de sel et de piment qu'il avait préparé et regagna son poste d'observation.

Au petit matin, Dorméus essaya de rentrer dans sa peau mais sans succès. À chaque fois qu'il tentait de revêtir cette peau imbibée de sel et de piment, il était forcé de la rejeter car sa chair prenait littéralement feu. Après plusieurs tentatives infructueuses et la lumière du jour augmentant, il alla se cacher dans un coin sombre.

Ti Jean attendit qu'il fit tout à fait clair pour alerter les premiers passants. On se précipita vers la cachette de Dorméus. Celui-ci, recroquevillé sur lui-même, était déjà mort.

De cette histoire, je retiens un schéma narratif, c'est-à-dire quelques éléments générateurs de la signification. D'abord la métamorphose de Dorméus qui lui permet en se changeant en loup-garou [33] d'acquérir des pouvoirs magiques. Ensuite le changement de peau qui est l'opération clé permettant l'acquisition de ces pouvoirs.

Le Bizango agit-il seul, comme Dorméus ou en bandes ? À mon avis, cela dépend. Selon qu'on le représente comme la figure individualisée ou collective de la toute-puissance. Car, mis à part cette représentation d'une forme individuelle ou collective du danger, l'élément clé du récit, le processus d'acquisition des pouvoirs, demeure le même, comme on le verra dans la description des cérémonies des sociétés secrètes. Seul ou en association avec d'autres, un individu, pour devenir fort, doit se métamorphoser en changeant de peau. Dans une perspective haïtienne, celle de L'union (des noirs et des jaunes) qui fait la force, ce changement de peau contredit la logique de l'acquisition de la force. Au lieu d'additionner les peaux, Dorméus les soustrait. Heureusement que la symbolique du Bizango est réversible. Car en même temps qu'il indique un poison, il en montre l'antidote puisque si la force de Dorméus est de pouvoir s'enlever la peau, c'est aussi le point faible par lequel Ti Jean parvient à le vaincre en l'empê-

chant de revêtir sa peau de camouflage. Ainsi la figure du Bizango devient doublement significative.

Maintenant d'où vient le mot Bizango ? De zângbêtò ? Guérin Montilus¹² qui a étudié les origines [34] dahoméennes du vodoun haïtien a fait voir que certains mots du créole haïtien résultent de la déformation de mots fon. Ainsi Allada a donné Rada et le terme abobo, qui n'est utilisé en Haïti que dans le rituel du vodoun, est couramment prononcé, dans un marché de Lomé par exemple, quand les gens veulent simplement qu'on les laisse passer. Mais outre la transculturation des mots, il y a surtout celle des coutumes.

La société zângbêtò, nous dit Geoffrey Parrinder, semble être originaire de chez les peuples des lagunes, à l'ouest de Lagos ; c'est parmi les Gû de Porto-Novo qu'elle revêt sa plus grande force...Le nom Zângbêtò signifie « chasseurs de la nuit »...On dit qu'ils sont des esprits venant d'au-delà de la lagune ; ceci désigne peut-être un retour depuis le pays des morts, en traversant les eaux.¹³

Peut-être que le mot Vlengbendeng aurait la même origine que bizango puisque Parrinder conclut sa notice sur les sociétés secrètes en ajoutant ceci : « Aujourd'hui, les membres du zângbêtò remplissent l'office des gardiens de nuit dans les villes et les villages. Les femmes et les non-initiés sont tenus de demeurer portes closes pendant que la société circule. Dans les villes tous les gens qui rentrent chez eux à une heure tardive sont arrêtés et interrogés par ces [35] gardes. Une société du même genre, Glibgêdê ou Bwêligêdê, monstre mythique sans tête, sorte de balle vivante, ayant dégénéré, fut dissoute par le gouvernement. »¹⁴

Zângbêto-Bizango, Glibgêdê/Bwêligêdê-Vlengbendeng correspondent certainement à des traditions qui nous sont venues d'Afrique. Même l'évolution du rôle social des zângbêtò semble préfigurer celle

¹² Guérin Montilus, *Mythes, écologie, acculturation en Haïti*, essai sur la réinterprétation des mythes du Golfe de Guinée dans le vodou haïtien sous l'influence des Fon du Dahomey, thèse de Ph.D. Zurich, 1973, 213 p.

¹³ Geoffrey Parrinder, *La religion en Afrique occidentale*, Payot, Paris, 1950, p. 159.

¹⁴ *Ibid.* p. 162.

des Bizango. Mais si la pratique des Bizango haïtiens semble d'origine dahoméenne il est plus probable de faire remonter l'étymologie du mot bizango au nom d'un autre peuple africain, les Bissagots. C'est en tout cas l'hypothèse que privilégient actuellement de nombreux chercheurs.

En effet sur l'origine du nom Bizango, tout le monde semble maintenant s'accorder pour dire qu'il vient du nom des habitants des îles Bissagots, situées entre la Sierra Leone et les îles du Cap Vert. Ces Bissagots seraient donc des Guinéens (Bissau). Voilà qui leur conférerait déjà un titre d'ancêtres des Haïtiens. Moreau de St. Méry, signale de plus leur caractère belliqueux :

Presque en face des Mandingues, et en tirant au Midi, sont les îles des Bissagots ; dont la traite appartenait aux Portugais. Il en vient fort rarement, ainsi que des parties voisines, [36] des Sosos, et quelques nègres très guerriers qui ont dans leur pays l'usage de boucliers de peaux d'éléphant de toute leur hauteur, et derrière lesquels ils sont à l'épreuve de la balle.¹⁵

Moreau de Saint-Méry ne relie pas ces esclaves bissagots à l'existence de sociétés secrètes mais Michel Laguerre, dans *Voodoo and Politics in Haiti*¹⁶, signale leur participation aux communautés de marrons et nous laisse donc comprendre que ces communautés chez qui prévalait la règle du secret seraient à l'origine des actuelles sociétés secrètes haïtiennes. Le nom de Bizango viendrait finalement de ces Bissagots.

¹⁵ Moreau de St Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Paris, Société de l'Histoire des colonies française et Librairie Larose, 1958, p. 49.

¹⁶ Michel S. Laguerre, *Voodoo and Politics in Haiti*, New York, St.Martin's Press, 1989, p. 71-81.

Wade Davis¹⁷ et Rachel Beauvoir-Dominique¹⁸, en fonction de cette réputation passée des Bissagots mais surtout du rôle actuel des Bizango, estiment fondée cette association des Bizango actuels et des Bissagots de l'époque esclavagiste. Pierre Anglade, [37] qui s'appuie aussi sur Odette Mennesson-Rigaud, peut donc se sentir tout à fait justifié, dans son *Inventaire étymologique des termes créoles des Caraïbes d'origine africaine*¹⁹, d'associer les deux termes Bissago et Bizango dans sa notice explicative et de faire ainsi du deuxième un dérivé du premier.

Si le mystère du nom peut être considéré comme résolu, que savons-nous de plus ? Une société secrète, par définition, n'étant pas une association reconnue par la loi, il n'est possible ni d'en connaître les statuts ni de prendre connaissance des procès-verbaux de leurs réunions. Nous sommes donc réduits à nous en remettre à ceux qui ont parlé des Bizango. Que nous racontent-ils ? Nous constatons que bien souvent ils en parlent, eux-mêmes, par ouï-dire de sorte que leurs propos bien souvent sont des discours sur des discours sur des discours...Ce qui prouverait que nous sommes bien en terrain mythique.

Pierre Anglade, dans la notice déjà mentionnée, indique le sens que la « croyance populaire » donne au mot bizango : « Bizango : Sorciers qui opèrent de nuit en bande ; rituel anthropophagique selon la croyance populaire. »

Telle n'est pas l'opinion de Deita qui, dans sa *Légende des loas* affirme au contraire :

[38]

Les Bisangot sans poils. Les membres de cette société ne sont pas anthropophages. Ils donnent des « coups d'air », « Kout lè ». Cela consiste à diriger vers une personne spécifique un poison qui se dégage en gaz. Cette

¹⁷ Wade Davis, *Passage of Darkness*, the ethnobiology of the haitian zombie, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1988, p. 241-284.

¹⁸ Rachel Beauvoir-Dominique, Underground realms of being : vodoun Magic, dans Donald J. Cosentino, editor, *Sacred Arts of haitian vodoun*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural history, p. 153-177.

¹⁹ Pierre Anglade, *Inventaire étymologique des termes créoles des Caraïbes d'origine africaine*, Paris, L'Harmattan, 1998.

émanation est aspirée et absorbée par les pores. Ce poison n'est pas forcément mortel. Le but est de porter la victime à recourir aux soins d'un bôcor, lui-même faisant partie de la société. Le bisangot n'atteindra jamais un inconnu, autrement comment pourrait-il conseiller une visite chez le bôcor ? D'un autre côté, le bisangot acculé à tuer n'hésitera pas à se défendre. La société rassemble généralement les membres les plus patriotes.²⁰

Pourtant cette croyance populaire à l'action nuisible des Bizango est attestée par les enquêtes d'autres chercheurs. Selon Alfred Métraux :

Les paysans haïtiens éprouvent la plus grande répugnance à sortir seuls la nuit. Ils redoutent moins de rencontrer des fantômes ou des mauvais esprits que de tomber inopinément sur une colonne de criminels d'un genre particulier que l'on appelle, selon les régions, zòbop, bizango, galipote, cochons sans poil, vlanbindingue, bossou, macandal ou enfin voltigeurs... Les individus ainsi désignés sont des sorciers qui ont pris un « point [39] chaud »... et qui, de plus appartiennent à des sociétés secrètes dont les membres, liés entre eux par les forfaits commis en commun, se soutiennent... Ces sociétés secrètes, héritières directes des sociétés des sorciers de l'Afrique occidentale, existent-elles réellement ou ne sont-elles que le produit de l'imagination populaire travaillée par la crainte de la magie ? Les innombrables récits circulant sur le compte des zòbop relèvent de la fable mais il n'est pas impossible que certaines personnes s'associent en secret pour se livrer à la sorcellerie ou utilisent les croyances aux sociétés pour semer la terreur autour d'elles. La preuve qu'il ne s'agit pas là uniquement de superstitions nous est fournie par les passeports de zòbop confisqués dans les hounfò ou remis aux curés par des vodouistes repentis.²¹

Double prudence chez Métraux de soupçonner d'abord qu'il puisse y avoir beaucoup d'affabulation dans les histoires de Bizango mais également de ne pas écarter l'hypothèse de l'existence d'associations de malfaiteurs et de l'utilisation de la magie par eux. Les craintes que l'auteur du *Vaudou haïtien* exprimait en 1958 allaient d'ailleurs bien vite se confirmer. Deux ans plus tard, les premières rumeurs sur [40] l'existence d'autos loups-garous qui enlevaient les opposants de Duva-

²⁰ Déita, *La légende des loas du vodou haïtien*, Port-au-Prince, 1993, p. 309.

²¹ Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p. 259-260.

lier commençaient à se répandre et l'on se mettait aussi à raconter des histoires fantastiques sur de mystérieux Tontons macoutes dont on a longtemps ignoré la véritable identité avant d'apprendre qu'il s'agissait non pas d'esprits malfaisants mais de membres de la police politique du régime qui camouflaient leurs crimes sous le couvert de récits légendaires.

On comprend alors la véhémence de l'informatrice que cite Laennec Hurbon, dans *Le Barbare imaginaire* :

Il y a en Haïti, des sociétés secrètes, qu'on appelle zòbop, chanpwèl, bizango. Les bizango sont les pires. Quand ils te prennent, ils te mangent sur place... On dit que les chanpwèl savent manger des gens, on dit ça et cela se fait vraiment. Parfois on te mange, on te transforme en bœuf... On peut te prendre et te vendre... On dit que les chanpwèl protègent des gens. Ce n'est pas vrai. Ils ne peuvent te protéger, puisqu'il s'agit de quelque chose qui se passe la nuit. Les chanpwèl ne sortent pas ouvertement pour que tout le monde les voient. ²²

De Deita ou de cette informatrice, qui dit vrai ? En effet si Deita affirme que le poison des Bizango [41] n'est pas forcément mortel, elle admet implicitement qu'il peut l'être à l'occasion. De plus elle reconnaît, dans une formule pour le moins paradoxale, que le « bizango acculé à tuer n'hésitera pas à se défendre ». Soulignons surtout qu'avant de donner la parole à son informatrice, Hurbon recommande de « procéder au repérage de la problématique du réel et de l'imaginaire dans les récits et légendes de sorcellerie en Haïti. ». Car s'il peut sembler que le problème est de savoir si oui ou non les Bizango mangent ou non les personnes qu'ils capturent, Jean Kerboull nous fait comprendre que la question est bien plus complexe. Alors même que le Bizango aurait bel et bien mangé un être vivant, il s'agirait encore de savoir s'il s'agit ou non d'un être humain. Car les hommes pouvant être métamorphosés en animaux, selon les croyances vodouesques, il y a risque de prendre un animal qu'on dévore pour une personne humaine. Autrement dit, et c'est le côté fantastiquement humoristique de l'affaire, un Bizango pourrait, dans le cadre des croyances même qui

²² Laennec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, éditions Henri Deschamps, 1987, p. 175-191.

le constituent en personnage mythique de cannibale, manger un bœuf qu'il prendrait pour un homme. Écoutons ce que dit Kerboull :

Dans un contexte social dominé par la peur du voisin, intoxiqué par la suspicion, la mythomanie a beau jeu. Comme les sorcières de Breughel, les membres des Sans Poils disent s'envoler. S'envolent-ils pour autant ? Ils se transforment, selon eux, en animaux et peuvent aussi métamorphoser leurs ennemis [42] en bêtes. Le font-ils effectivement ? De même, massacrent-ils des humains sous leur forme propre, à des fins inavouables ?

Sous leur forme propre, disons-nous. On a vu des tribunaux haïtiens relaxer des prévenus, accusés d'assassinat, qui s'étaient défendus en alléguant qu'ils n'avaient tué que des cochons, des chèvres en maraude dans leurs plantations, redevenus êtres humains après le coup fatal.

Quand les membres des sectes, à l'inverse, prétendent avoir tué et dépecé leurs semblables, il se peut fort bien qu'il s'agisse d'animaux, de « bakas », censés être des hommes.²³

D'où il appert que non seulement ceux qui ne font pas partie des sociétés secrètes de Bizango s'imaginent plus qu'ils ne connaissent vraiment ce qu'est ce personnage, mais que ce dernier, victime en quelque sorte de son propre mythe, pourrait fort bien se figurer moins comme il est vraiment que comme le représente son image mythique. Ainsi il ne nous reste, pour cerner les caractéristiques du Bizango, qu'à nous accrocher à certains détails des discours sur ce personnage.

Retenons d'abord, dans la description de Deita, l'association qu'elle établit entre Bizango et Sans [43] Poils, en parlant de Bisangot sans poil. D'habitude on distingue les Sans Poils ou plus exactement les Chanpwèl des Bizango et des Zòbòp. Mais Deita réunit Bizango et Sans Poils dans une dénomination unique. Cela paraît à la fois bizarre et logique. Bizarre, dans la mesure où l'on s'était habitué à séparer les chanpwèl des Bizango. Logique par contre, quand on sait que le Bizango est censé, d'après la croyance populaire, se débarrasser de sa peau. Pourquoi certains ne le feraient-ils pas seulement de leurs poils, comme pour les cochons abattus dont on gratte la peau ? Wade Davis

²³ Jean Kerboull, *Le vaudou : magie ou religion*, Paris, Robert Laffont, 1973, p. 120-121.

traduit d'ailleurs « San poèl » par « those without skin » et reconnaît que Bizango et chanpwèl sont des noms interchangeables.

Cela fait bien voir qu'en matière de mythes, l'imagination collective ne s'embarrasse pas toujours d'une méthode de classification rigoureuse, d'autant plus que le mythe n'est pas un récit unique mais une constellation d'histoires où des personnages aux noms différents mais aux attributions tantôt identiques tantôt différentes peuvent n'être au fond qu'une seule et même figure de discours.

C'est sur cette base que nous réfléchirons sur le personnage du Bizango qui est personnage de discours d'abord puisque, sauf erreur, personne n'a encore placé un bizango sous observation dans un laboratoire, pour le voir se dévêtir puis se revêtir de sa peau, avant de décrire scientifiquement sa métamorphose et d'analyser ses pouvoirs.

[44]

Avec le personnage du Bizango, nous devons, comme le fait Laennec Hurbon dans *Le barbare imaginaire* mettre en parallèle les logiques de l'imaginaire et du pouvoir ou encore nous plonger en plein « Sacré sauvage », selon le terme de Roger Bastide. Ce dernier décrit d'ailleurs ce sacré sauvage comme s'incarnant fort bien dans la « mythologie moderne ». Car tout d'abord, dit Bastide, « Il nous faut partir de la remarque si juste de Karl Marx que notre civilisation, loin de détruire les mythes, les a multipliés. Mais toute civilisation n'est-elle pas créatrice de mythes, parce qu'elle est l'œuvre de l'homme, et que (toujours selon Bastide, citant cette fois Bergson) « l'homme est une machine à inventer les dieux. » ».

Voici d'ailleurs comment Bastide caractérise la mythologie moderne :

Ce qui me paraît définir la mythologie moderne, c'est son caractère de stratification. Elle comporte certes, des pans entiers d'anciens mythes, restés inusés malgré l'évolution et contre l'évolution ; mais elle comporte aussi des mythes nouveaux-ce qui faisait dire justement à Karl Marx, dans phrase que nous avons citée en commençant, que notre civilisation en avait multiplié le nombre. Et comment n'y aurait-il pas en effet création incessante de mythes s'il est vrai que la mythologie est une nécessité ontologique de l'homme ? Et ici nous dépassons un marxisme qui ne voudrait voir dans notre mythologie [45] d'aujourd'hui qu'une simple réaction

contre l'aliénation, par conséquent d'autant plus proliférante que nous sommes davantage aliénés, ce qui fait qu'une société nouvelle, socialiste, devrait en définitive la faire disparaître inéluctablement. Alors que nous pensons au contraire qu'elle ne pourrait, elle aussi, qu'apporter à son tour, comme la société capitaliste, que de nouveaux « signifiants » ou de nouveaux « déplacements de sens. »²⁴

Si nous nous arrêtons un instant à réfléchir sur ces propos, nous voyons qu'il faut d'abord rejeter la mythologie au sens d'idéologie (ou de vision inversée, aliénée et aliénante de la réalité). Songeons ici, à la correction de sens qu'exige Jean-Louis Siran²⁵, pour qui le mythe est fondamentalement un schéma narratif. Ce n'est donc pas parce que quelqu'un voit et raconte les choses différemment de nous que sa vision est fautive et son discours, mythologique, c'est-à-dire erroné.

Finalement, en suivant le raisonnement de Bastide, nous devons conclure que si mythologiser est le propre de l'homme, au lieu de critiquer les mythes des autres, il est plus utile de chercher à comparer les mythes anciens et modernes afin de voir dans ces derniers les stratifications qui nous indiqueraient les [46] déplacements de sens effectués dans les nouveaux récits. Dans *Le miracle et la métamorphose*²⁶, je proposais de considérer les mythologies américaines comme des mythologies secondaires succédant à des mythologies primaires. Il est aisé de constater la stratification des mythes africains ou européens dans les mythologies d'Amérique. Le Bizango en serait un bon exemple où images d'Afrique et d'Haïti se joignent pour recomposer une nouvelle représentation d'une figure mythique déjà connue en Afrique dans le zângbètò ou le Gligbêgêdê. Notre imaginaire bricole sans cesse et rafistole les bribes d'images passées que nous gardons pour les ajuster aux nécessités du présent.

On peut comprendre l'image positive que donnent Deïta ou Wade Davis du Bizango. Le texte de Rachel Beauvoir-Dominique intitulé : « Underground realms of being vodoun magic »²⁷ l'explique fort bien.

²⁴ Roger Bastide, *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997, p. 81-91.

²⁵ Jean-Louis Siran, *L'illusion mythique*, op. cit., p. 16, 29.

²⁶ Maximilien Laroche, *Le miracle et la métamorphose*, essai sur les littératures du Québec et d'Haïti, Montréal, Editions du Jour, 1970, p. 231-239.

²⁷ Rachel Beauvoir-Dominique, op. cit., p. 153-177.

À partir de l'origine de la dénomination des sociétés secrètes haïtiennes, le peuple bissagot de Guinée-Bissau, réputé pour son indomptable opposition à toute domination, en Afrique comme en Haïti, et de l'alliance qui aurait été conclue entre Bissagots et Amérindiens, de leur lutte commune contre les colons espagnols puis français, Beauvoir-Dominique peut avec vraisemblance, dépeindre la société secrète des bizango haïtiens comme le fer de lance de la [47] résistance à la colonisation saint-dominguaise. Ce faisant les Bissagots-Bizango haïtiens n'auraient fait que perpétuer le rôle de gardiens de l'intégrité sociale que jouaient déjà en Afrique des sociétés secrètes. Le mythe étant fondamentalement patchwork ou puzzle, on ne doit pas donc s'étonner de ce syncrétisme qui colle des éléments de diverses provenances avant de les ajuster à la réalité du moment.

Il n'en reste pas moins que de l'Afrique à Saint-Domingue d'abord, puis de la colonie française à la république indépendante d'Haïti, les réalités et donc les significations ont changé alors que des pratiques se maintenaient. De là à penser que de défensives à offensives et même à répressives, ces pratiques ont pu changer de sens sans changer de forme, il n'y a qu'un pas.

Le récit le plus authentique, dont nous disposons sur les Bizango, devrait en principe, être celui de Wade Davis dans son livre *Passage of Darkness* puisqu'il affirme que « the following description and analysis of the organisation and fonction of the Bizango secret societies is based on my own participant observation and is heavily dependent on the contacts that I established within these societies. »²⁸ Voilà donc un témoignage authentifié par l'observation des pratiques des Bizango et même [48] par la participation à ces pratiques sans parler des informations confidentielles dont dit disposer l'auteur.

Davis nous dit cependant que son intention n'est pas de présenter un rapport exhaustif de son expérience. « My primary purpose here is not to present a complete study of the Haitian secret societies. It is rather, to présent an outline of the structure and functions of these groups only insofar as regards their sociopolitical status and their role in zombification. »²⁹ Il restreint donc sa description au seul examen

²⁸ Wade Davis, *op. cit.* p. 241.

²⁹ Wade Davis, *op. cit.* p. 243.

du fonctionnement administratif de ces sociétés, à leur rôle sociopolitique et à leur participation à des entreprises de zombification.

Le chercheur ajoute même, ce qui aurait pu être tout à son honneur, s'il était un journaliste soucieux de protéger ses sources : « For obvious ethical reasons, and in order to respect and protect the generosity of my informants, much of what I learned about the inner workings of the Bizango must remain confidential. »³⁰ On admettra cependant que cela peut sembler bizarre de cacher des éléments découverts au cours d'une recherche scientifique et réduire la portée de celle-ci quand volontairement on choisit de ne pas faire état de tous les résultats obtenus. Connaître le rôle social et politique des Bizango ne nous renseigne guère sur la nature véritable de leurs pouvoirs mais seulement sur les effets de ceux-ci sur la collectivité. Or on sait qu'il est toujours possible d'exercer une [49] influence sans posséder véritablement les pouvoirs qui la justifieraient. Notre époque est suffisamment familière avec les techniques de manipulation des images pour le savoir. Et en Haïti, François Duvalier l'a bien montré.

Wade Davis fournit quand même des indications sur le déroulement des cérémonies auxquelles prennent part les Bizango et cela permet de voir les points d'ancrage de la symbolique populaire du mythe du Bizango. Tout d'abord il signale le rituel du « wete po, mete po ! » :

Then, at a specific moment, the president or occasionally the secretary demands that the evening's work begin. The tone of the gathering shifts. The songs, dances, and drumbeats change to those of the Bizango, and the easy, relaxed mood sharpens as the conch shell trumpets and the sisal whip issue an ominous warning to those outside the society enclosure not to interfere. To keep out intruders the sentinel positions himself outside the sealed entrance to the temple. Those inside shed their own clothes to don the ritual red and black garb of the society, and they emerge from the inner sanctum of the temple transformed. The Creole expression describing this act is Wete Po, Mete Po to remove the skin to put on a new skin and the metaphor is apt. In leaving their own clothes, the members in effect shed their personas, and [50] they emerge as anonymous members of the society who are identified not by name but by their rank and position in the hie-

³⁰ Wade Davis, *op. cit.* p. 243.

rarchy. Indeed, in the first part of the ritual the president formally introduces each member by rank, and the member turn salutes the society.³¹

Dans cette partie de la cérémonie, Davis ne voit qu'une façon métaphorique pour les membres de la secte de se débarrasser de leur individualité et de n'être plus que des incarnations d'une fonction sociale. En somme il voit du théâtre et une métamorphose fictive là où l'imagination populaire, elle, pense qu'il y a métamorphose réelle d'un être humain qui se dépouille effectivement de son humanité pour se changer en esprit malfaisant. Pourtant Davis reconnaît que les Bizango usent de magie. Jusqu'à quel point celle-ci est-elle efficace ?

On peut comprendre que l'imagination populaire prenne pour réel ce qui peut passer pour une simple mise en scène. Celle-ci d'abord s'entoure de secret : l'entrée du temple est interdite à ceux qui ne sont pas membre de la secte. Et surtout ce rituel s'articule autour d'un objet particulièrement macabre, bien propre à solliciter la participation de l'Esprit malin ou du moins à en suggérer la présence :

[51]

A central element in the Bizango seance is the « adoration » of the sacred coffin, the madoulè. At some point in every gathering the coffin, which is normally kept under lock and key in its own sanctuary, is paraded before the society. In turn each member is expected to pay his or her respects, a complex and stylized series of gestures and genuflections that are among the secret knowledge imparted during initiation. As each member completes his or her « work » with the madoulè, he or she is expected to leave a small financial offering. Following the adoration, a strict accounting of the money is duly recorded by the treasurer.³²

Outre ce macabre tour de piste qu'on fait faire à un cercueil auquel on rend hommage, et pour lequel on paie une obole, il y a finalement cette attitude globale du Bizango de renverser l'ordre des choses en adoptant un langage où toutes les significations sont inversées :

³¹ Wade Davis, *op. cit.* p. 262.

³² Wade Davis, *op. cit.* p. 262.

Central to the Bizango signs and signals of recognition is a notion of opposites. In a ritualistic exchange between two members, for example, heaven becomes the earth, the mouth becomes the anus, front is back, up is down, the eyes are ears, the knee is the elbow, the hand is the foot and the foot the hand. The sky becomes the ground, night is day, the stars [52] sky becomes the ground, night is day, the stars rocks and the rocks stars. These inversions are incorporated into phrases of greeting and also into more elaborate tests that consist of set of questions and answers. These are proverbial in nature and involve various elements of Bizarre ritual ; they are surprinsigly similar in structure to those used in West Africa among the Poro. ³³

Ou bien tout cela n'est que théâtre et la mythologie populaire ne fait que pousser à son extrême l'illusion théâtrale en prenant le pouvoir fictif mis en scène pour une réalité. Ou il y a quelque vérité là-dessous, et alors la sagesse populaire met en garde contre un danger réel. Par exemple un informateur d'Alfred Metraux signalait que l'utilisation d'un langage inversé par les Bizango était non pas un écran permettant de garder le secret sur leurs propos mais un moyen machiavélique pour piéger réellement leurs victimes. On peut donc dire que le débat sur les pouvoirs véritables des Bizango n'est pas tranché par le témoignage de Davis, et on comprend la prudence, allant jusqu'à la pusillanimité, de l'Haïtien qui, dans le doute, ne fait pas que s'abstenir de penser mais prend plutôt le parti de penser le pire pour se tirer au mieux du danger appréhendé.

Wade Davis, en fin de compte, ne nous renseigne que sur le rôle social, et selon lui positif, du Bizango. [53] Il ne nous éclaire pas sur les pouvoirs magiques de celui-ci. Nous pouvons dire cependant qu'il nous fournit quand même des indices qui permettent de comprendre comment le non-initié peut raisonnablement penser qu'il a tout à craindre du Bizango. Les actes de celui-ci, marqués au coin du secret et d'un symbolisme funèbre, et jusqu'à son langage fait pour dérouter, tout contribue à terroriser et fournit à l'imagination populaire des motifs pour nourrir ses craintes.

Si nous revenons aux propos de Roger Bastide pour éclairer ceux de Davis qui signale la similitude des pratiques des Bizango haïtiens

³³ Wade Davis, *op. cit.* p. 253.

et de leurs homologues africains, nous saisissons une de ces strates qui révèlent le passage d'une mythologie primaire à une mythologie secondaire, américaine, comme je disais, ou moderne, comme dit Bastide. Dans le contexte vodou-chrétien d'Haïti et non plus seulement vodouique de l'Afrique ; dans le passage de la condition pré-esclavagiste à celle du post-esclavagisme ; dans ce voyage du 15^{ème} siècle au 20^{ème} siècle, bien des transformations et des adaptations ont été faites pour métamorphoser un mythe africain en mythe haïtien.

On peut même comprendre l'inversion du mythe primaire dans le mythe secondaire si, comme le fait Laennec Hurbon, dans *Culture et dictature en Haïti*, [54] *l'imaginaire sous contrôle* ³⁴, on tient compte de l'accélération de l'Histoire qui peut provoquer de véritables crises du symbolique. En effet, une augmentation de l'effet de terreur suscité par le renforcement des mythes sur le Bizango, en conséquence d'une activité accrue des sociétés secrètes, doit se comprendre en fonction du contexte historique de la dictature duvaliériste. Au cours de cette période, l'imaginaire populaire et la réalité sociopolitique se sont conjugués pour faire de ce qui semblait une fiction théâtrale, une terreur quotidienne bien concrète.

Que savons-nous finalement des Bizango ? Sur la foi du témoignage de Wade Davis, nous pouvons peut-être commencer à penser que le paradoxe d'un peuple de 6 millions d'habitants se tenant, tout compte fait, assez tranquillement après la débandade des tontons macoutes et de l'armée des Duvalier, n'est pas simplement explicable par la présence des marines états-uniens dans les grandes villes du pays. Le peuple des campagnes se tenait coi parce que, de nuit comme de jour, sur terre et dans l'air, les patrouilles de Bizango poursuivaient sans doute leur mission. Sur les véritables pouvoirs de ces patrouilleurs, nous continuons de n'en savoir guère plus que ce que nous dit la vox populi. L'efficacité de leurs pouvoirs ne continue pas moins de se vérifier. Peut-être parce qu'il s'agit d'un pouvoir symbolique, celui du mythe, qui s'avère toujours plus efficace [55] qu'un simple pouvoir juridique. Le consensus sur lequel s'appuie le mythe étant bien plus concret que les prescriptions des Constitutions et des lois comme ont pu le démontrer, ces derniers temps, les avatars de la démocratie parlementaire en Haïti.

³⁴ Laennec Hurbon, *Culture et dictature en Haïti*, Paris L'Harmattan, 1979.

[56]

[57]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Deuxième partie

Manières de table, de lit, de dire.

[Retour à la table des matières](#)

[58]

[59]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Deuxième partie : Manières de table, de lit, de dire

Chapitre 4

Nourritures terrestres,
nourritures célestes,
nourritures d'esthètes

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

Franz Kafka, *La Métamorphose*.

[Retour à la table des matières](#)

Nous parlons de notre sexualité comme nous le faisons de ce que nous mangeons. Ainsi, nous dit Jean Pouillon ³⁵, les manières de table sont en même temps les manières de lit et les manières de dire.

Si notre manière de parler est la clé de notre culture comment parlons-nous en Haïti ? « Wi pa [60] monte mòn ! » Affirme-t-on. Rien n'est sûr donc puisque la parole n'est pas certaine. Elle l'est d'autant moins que notre langue maternelle commence à peine à être codifiée.

L'un des portraits les plus représentatifs du mangeur haïtien, nous le retrouvons dans la description d'une réception, scène que nos écri-

³⁵ Jean Pouillon, Manières de table, manières de lit, manières de langage, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, Destins du cannibalisme, no 6, automne 1972, p. 9-25.

vains semblent particulièrement priser puisque de Justin Lhérisson à Frankétienne, nous la retrouvons inmanquablement dans leurs récits.

Observons le personnage de Frère Tuyélampe dans *La famille des Pitite-Caille* de Justin Lhérisson³⁶. C'est un mangeur solitaire, un dévoreur, autrement dit un prédateur. En créole haïtien, on parlerait de piller (piyajè). Sans doute est-il prévoyant, doté même d'un certain sens de la solidarité. Mais il s'agit d'une solidarité tribale, étroite et égoïste, limitée aux seuls membres de sa nichée, sa famille restreinte. En empochant des victuailles, tout en s'empiffrant, il rapportera une part à ceux qu'il a laissés à la maison. Mais en procédant de la sorte, il fait la preuve qu'il n'est pas un commensal pour les autres invités. Il serait plutôt un rival car il n'est pas le mangeur convivial qui partage un repas avec d'autres. Il rafle tout ce qui passe à sa portée. À cette fin, nous dit Lhérisson, il a eu l'ingénieuse idée de doubler ses poches de toile cirée. En 1906, c'était là une technique d'avant-garde. Aujourd'hui que notre [61] prédateur a chez lui, qui sait ? un réfrigérateur, peut-être même un congélateur grand format, que sa voiture l'attend à la porte, il serait en mesure d'emporter la table, le garde-manger, toutes les provisions de son amphitryon. Et pour peu qu'on déplace la métaphore du mangeur de la scène familiale à la scène politique on voit qu'elle file si parfaitement qu'elle a même déjà été enregistrée dans le discours populaire.

Pas étonnant que le vocabulaire de ce mangeur, quand il devient coucheur, soit marqué par la même violence prédatrice. En créole haïtien, « manje », c'est à la fois bâfrer, tuer et faire l'amour. Un critique ironiste s'est demandé si les poètes haïtiens qui évoquent plus volontiers la femme fruit que la femme-fleur n'étaient pas plus intéressés par un amour « plat tonique » que platonique³⁷.

Une esthétique de la manducation³⁸, qui ferait changer d'orientation au sentiment amoureux et passer de la dévoration glotonne à la dégustation gastronomique, exigerait une auto-éducation, la mise en

³⁶ Justin Lhérisson, *La famille des Pitite-Caille et Zoune chez sa nainnaine*, Paris, Les éditions Caribéennes, 1978.

³⁷ Maximilien Laroche, *Le miracle et la métamorphose*, essai sur les littératures du Québec et d'Haïti, Montréal, éditions du Jour, 1970, p. 33-57.

³⁸ Maximilien Laroche, *La découverte de l'Amérique par les Américains*, Québec, GRELCA, 1989, p. 16-24.

scène des manières de table et de lit, l'édification d'une rhétorique consacrant la convivialisation des mœurs.

[62]

Je pensais à tout cela en songeant au livre de Robert Malval, *l'année de toutes les duperies*³⁹ qui, à son tour, m'avait rappelé un passage du premier tome de *L'Autobiographie des écrivains d'Haïti* qui cite Lucien Montas :

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

[63]

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

Une direction parmi encore d'autres.

Une tentative de faire fructifier le champ romanesque haïtien qui se caractérise par sa pauvreté.⁴⁰

³⁹ Robert Malval, *L'année de toutes les duperies*, Port-au-Prince, Éditions Regain, 1996.

⁴⁰ Christophe Charles, ed, *Autobiographie des écrivains d'Haïti*, tome 1, Port-au-Prince, Editions Christophe, 1995.

Bien sûr, j'avais le pressentiment de cette raison. J'avais lu, au moment des dernières élections primaires états-uniennes, un étonnant commentaire de l'autobiographie du général Colin Powell. Alors que tout le monde se demandait si le premier général noir à devenir le chef du Pentagone allait solliciter l'investiture comme candidat républicain à la présidence des États-Unis, paraissait un article commentant sa biographie. À ceux qui croyaient que le général allait répondre à l'invitation de tous ceux qui le pressaient de se déclarer, et ses chances paraissaient vraiment bonnes, l'analyste du livre de Powell prévenait ses supporters qu'ils ne devaient pas s'attendre à ce que le général se laissât conduire par l'enthousiasme. De son origine jamaïcaine, disait-il, le général avait tiré la leçon qu'il fallait partout et toujours agir avec une extrême prudence. Ce qui [64] traduit en langage haïtien aurait pu se résumer par la formule bien connue chez nous : « mache sou pinga pou w pa pile si m te konnen. »

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

Mais en même temps, à l'égard de tous ces mémoires écrits par des hommes politiques, je ne pouvais m'empêcher d'éprouver la plus grande suspicion. L'opinion de Justin Lhérisson sur l'emprise de la politique sur la vie haïtienne n'a en effet rien pour nous rassurer quant à l'objectivité de nos mémorialistes :

La politique ! mais on ne s'occupe que de ça ; on met et on voit ça dans tout et partout ; on ne respire que ça ; on ne vit que de ça et ça est tout.

Comme les animaux de la Fable, si [65] nous n'en mourons pas tous, tous nous en sommes frappés.⁴¹

À cause de cette emprise de la politique sur la vie haïtienne, l'homme qui passe pour fort, très fort, l'homme fort par excellence, donc l'homme politique, c'est celui qui parle beaucoup, et de toutes choses, ou, toujours selon Lhérisson : « les personnages qui n'ouvrent la bouche que pour n'en laisser choir que des oh ! ... et des ah ! ... ou qui, grâce à un maniement habile de leur cure-dent,-ingénieuse soupape de sûreté,-ne lâchent, par petits jets intermittents, que des phrases-formules ne pouvant en rien les compromettre. »⁴²

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

Je n'attendais donc rien de particulier du livre de Robert Malval, tout au plus de vérifier cette élégance de style dont plus d'un le félicitaient. J'ai été surpris d'y trouver une absence de cette langue de bois à laquelle nous avons été habitués depuis quelque temps, et je dirais même une certaine fraîcheur de ton [66] qui résulte sans doute de la modération de l'auteur qui ne démasque, après tout, pas tant que cela les dupeurs dont il nous parle. Car s'il décrit leurs palinodies, leurs faux-fuyants et finalement leur manque de convictions profondes, il ne va pas jusqu'à lever le voile sur les raisons souterraines qui font de leurs déclarations et comportements un jeu de dupes. Après avoir lu *L'année de toutes les duperies*, nous pouvons dire que si, dans certains cas, ce que nous y lisons n'a rien pour nous surprendre, compte tenu de l'horreur des crimes bien connus de certains, dans d'autres cas, la conduite ou les propos de tel ou tel personnage vedette qui avait pu nous laisser perplexes reçoit, sous la plume de Robert Malval, un éclairage plausible. Peut-être aurait-on pu espérer que les arrière-plans internationaux et particulièrement états-uniens de la crise haïtienne soient davantage éclairés. Mais le véritable mérite du livre de Malval est de situer d'un point de vue haïtien, et même strictement port-au-

⁴¹ Justin Lhérisson, *op. cit.*, p. 59.

⁴² *Ibid.*, p. 23.

princien, sa relation des événements. Il n'est pas mauvais que l'on nous rappelle que nous sommes les premiers artisans de nos malheurs. Ainsi cesserons-nous de voir partout la main de la CIA et surtout nous nous arrêterons de paresseusement craindre le grand Satan en nous disant qu'on ne peut rien contre lui. Comme l'enseigne Roland Giguère, « la main du bourreau finit toujours par pourrir ». Même le président des États-Unis ne savait pas comment dénouer l'imbroglio haïtien. La Providence a voulu qu'il ait besoin d'une victoire sur le plan international, alors il a envoyé les marines à Port-au-Prince. Bondye bon, certes ! Mais il n'est pas mauvais non plus de lui donner un coup de main. Et Robert Malval le souligne [67] en rappelant certaines initiatives dynamiques qu'il a suggérées mais que l'on n'osa même pas envisager, semble-t-il.

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

Il est vrai, et l'auteur de *l'année de toutes les duperies*, le confesse : bien manger et bien boire sont [68] des activités bénies de Dieu. En tout cas même ses premiers serviteurs, les prêtres, et au plus haut échelon, savent comment reconforter et l'esprit et le corps. Il raconte ainsi comment au cours d'une visite au Vatican, il eut l'occasion de faire une prière dans la chapelle privée d'un haut dignitaire ecclésiastique. Et, nous dit-il, « je sortis de cette rencontre, ragaillardé par tant

de beautés morales et par un petit verre de liqueur dont les prélats ont si souvent le secret. »⁴³

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

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

[69]

Nourritures terrestres et nourritures célestes

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

⁴³ Robert Malval, *op. cit.*, p. 402.

Il y a, pour parler comme Merleau-Ponty, une manière de manger qui dérive de la situation du paysan, de la pénurie alimentaire dont il est victime. Cette manière de manger, de produire, de vivre, constitue très proprement une culture de la faim. Culture qui n'est qu'un moment de l'Être haïtien. Le moment de la sous-consommation. ⁴⁴

Relisant ces propos de Claude Souffrant, je me suis souvenu des premières pages de *Compère général Soleil*, de Jacques Alexis, qui sont une évocation [70] hallucinante de la course désespérée d'un homme affamé, traqué par une meute de policiers.

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

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

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

Hilarion court toujours, décidé, il parle et rit tout seul, « comme c'est amusant ! ... » Oui, la bamboche, les putains saoules, les jeunes gens de famille, les dollars, les chulos, le rhum soda, les marines, le jazz, les bouzins espagnoles, les sexes, les vomissures, les grouillades, la bière « Présidente Especial ! »

⁴⁴ Claude Souffrant, *Littérature et société en Haïti*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1991, p. 263-276.

[71]

Oui, la bamboche, oui, la misère, oui la faim ! Ah ! Ah ! laissez-moi rire, rire avec leur jazz, rire avec ma faim, mon grand goût qui me déchire le ventre.

Maintenant, Hilarion a le cœur tranquille, comme s'il avait de la grenade sur le cœur, comme on dit chez nous, de la grenade bien sucrée. Hilarion marche dans Port-au-Prince aux rues comme des veines charriant le sang royal du devant jour qui pointe. C'est interminablement long, une nuit d'hiver tropical ! ⁴⁵

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

Nourriture terrestre, nourriture céleste ! L'homme haïtien voit la guerre comme une dévoration cannibalique. Ne dit-on pas couramment : « Yo manje li » pour signifier que les dirigeants politiques ont éliminé un de leurs adversaires ? Mais qu'est-ce que le culte du vodoun sinon une constante célébration de l'acte de manger ? Manje-lwa, manje-marasa, charit. Pour avoir la paix du corps ou de l'esprit, les Haïtiens offrent à manger aux esprits. Une cérémonie vodoun [72] est un rite sacrificiel où l'on offre aux lwas un animal. Cela peut se prolonger ou se compléter par les aumônes, les offrandes que l'on dépose aux carrefours des rues ou qu'on distribue aux pauvres sur les parvis des églises. La Saint-Jacques, à La Plaine du Nord, est le cadre de ces offrandes faites simultanément à Ogoun et au saint catholique.

Il est frappant, à ce propos, de constater que si à la messe catholique, c'est Dieu qui nous reçoit à sa table, à la cérémonie vodouesque, ce sont les hommes qui reçoivent les esprits. Et c'est pourquoi les *charit*, ces dons que l'on fait aux mendiants sur les parvis des églises, en dehors donc du lieu saint mais en un lieu mitoyen entre le sacré et le profane, sont un exemple intéressant de syncrétisme. Non seulement fait-on offrande au lwa vodouesque, Ogoun, par exemple, mais au saint catholique, Jacques le Majeur. Et cette offrande aux esprits et

⁴⁵ Jacques Stephen Alexis, *Compère général Soleil*, L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1982, p. 12-16.

aux saints est en même temps un don fait à des hommes par d'autres hommes. Les hommes mangent entre eux ou du moins certains partagent leur nourriture (sirop d'orgeat, maïs grillé, riz et pois, poulet...) avec d'autres hommes en l'honneur de Dieu, des saints et des esprits. Cet acte permet à certains, les bien nourris de substituer aux êtres célestes, des hommes, les affamés. Et ce banquet partagé est censé plaire aux habitants du Ciel. Ainsi tout le monde est content : les demandeurs, donateurs de nourriture, les receveurs, les crève-la faim, et les rétribueurs, ces habitants du Ciel qui écouteront favorablement la prière des premiers.

[73]

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

Malheureusement c'est la guerre qui prévaut toujours en Haïti Et plutôt que de se donner à manger, les hommes se mangent. Que la symbolique de l'amour, dans l'oraliture et dans la littérature haïtiennes, soit placée sous le même signe par lequel le réel politique se représente, celui de la guerre, il n'est pour s'en convaincre que d'interroger le lexique haïtien qui dans la langue créole associe trop souvent faire l'amour à faire la guerre puisque souvent les images associées à l'acte sexuel, dans la bouche d'un énonciateur mâle à tout le moins, connotent des images d'agression, de violence et de destruction. Ainsi faire l'amour, ce serait faire la guerre.

On peut aussi interroger la thématique des chansons populaires où l'image de la femme (fanm kolokent) est associée à une menace d'autant plus redoutable qu'elle se cacherait sous des apparences de faiblesse ou se servirait des armes déloyales de la [74] trahison. De sorte que la fameuse image de la femme fruit, bonne à croquer, même si elle universelle, pêche, si l'on peut ainsi parler, par faute d'être dialectique dans la bouche de ceux qui l'utilisent. Les poètes du peuple

comme ceux de l'élite bourgeoise, ont toujours su parler de « leurs marabouts aux seins de mandarines » ou encore de leur fanm zaboka, fanm zannanna, mais ils n'ont pas toujours su, sauf Emile Roumer, filer cette image jusqu'à son point de réversibilité. Seul en effet l'auteur de *Marabout de mon cœur* a su filer la métaphore de la femme comestible et la pousser jusqu'à son point de réversibilité : celui de l'homme comestible. Car, dans ce champ clos où se déroule la rencontre amoureuse comment définir qui mange qui, en dernier ressort ? Bien des apparences sont trompeuses et la question mériterait d'être débattue. Les premiers concernés, si j'en crois mon intuition, préféreraient même longuement en débattre.

Ce qui nous donne tout le loisir de revenir au livre de Robert Malval qui porte à penser que non seulement il y aurait nécessité, en Haïti, de détacher l'amour de la guerre, mais qu'il faudrait sérieusement songer à le rattacher plutôt à la religion sinon même à la mystique. C'est ce dont *l'Année de toutes les duperies* fournit un bel exemple. Un autre point qui m'avait tout de suite frappé, c'est le côté, me semblait-il, un peu fleur bleue, que pouvaient prendre, dans un livre de souvenirs politiques, et portant sur une période si cruelle de l'Histoire d'Haïti, les références que l'auteur fait au rôle qu'il attribue à sa femme. Non seulement ne rate-t-il pas une occasion [75] de toujours mentionner celle-ci, de souligner combien elle l'a assisté et soutenu de ses conseils, de son indéfectible encouragement, mais il tend peu à peu à dresser d'elle l'image d'une inspiratrice. De sorte qu'il n'est pas exagéré au bout du compte de dire qu'en termes très romanesques, et je dirais même de roman de chevalerie médiévale, Robert Malval se peint en chevalier pourfendant des dupeurs pour la plus grande gloire de sa dame et inspiratrice en qui il ne serait nullement interdit, si l'on veut bien, encore une fois, filer une métaphore familière aux poètes, une incarnation de sa patrie bien-aimée.

Rappelons, pour mémoire, que Robert Malval commence son livre en faisant état, en quelque sorte, de ses titres de noblesse haïtienne :

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

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

Et tout de suite après, il définira les liens qui l'attachent à sa femme :

[76]

L'autre chance de ma vie fut de rencontrer celle qui allait devenir ma femme, Linda Frisch, arrière arrière arrière-petite-fille de l'historien haïtien Thomas Madiou et arrière-petite-nièce du poète jacmélien Alcibiade Pomeyrac, n'avait que 18 ans quand je l'épousai en 1968. Elle embrassera d'emblée mes idées et partagera ce rêve d'un État de droit.⁴⁶

Je m'arrêterai à cette dernière phrase pour souligner d'abord que le mot rêve est le titre du premier chapitre dont les propos que je viens de citer constituent les premières pages. Pour dire ensuite qu'il ne faut pas sous-estimer l'association qui est faite ici du rêve amoureux et du rêve politique, et donc de l'image de la patrie aimée et de celle la femme adorée. Les poètes sont familiers de cette association. Il faut surtout se garder de la considérer avec condescendance. On ne peut ignorer que c'était une telle association, s'incarnant dans le rêve d'une patrie figurée comme femme, qui a constitué tout le programme politique et militaire, sa base fondamentale en tout cas, de l'homme du 18 juin 1940. L'essentiel de la profession de foi du général Charles de Gaulle, futur libérateur de son pays, se résume en cette phrase célèbre de son fameux appel : « ... une certaine idée de la France ». Un certain rêve, lui aurait plutôt soufflé Robert Malval ou auraient dit les autres chefs d'état occidentaux : Roosevelt, [77] Churchill qui écoutaient parler le général exilé dans une station de radio étrangère. D'ailleurs, n'est-ce pas cette image du pays femme aimée qui faisait, dans le même temps, aux États-Unis, l'essentiel de la rhétorique du principal partenaire de Robert Malval ?

⁴⁶ Robert Malval, *op. cit.*, p. 15.

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

« Yon sèl dwèt pa manje gonbo ». De même que Robert Malval fait partager ses repas à ses alliés comme à ses adversaires, il fait partager ses victoires à la dame de son cœur. Tout partage est un repas et tout repas est un partage. Le *charit* sur le parvis des églises en est un bon exemple. Partage sous l'égide des lwas, des saints, du Dieu chrétien, de la justice sociale et républicaine, de l'égalité socialiste ou de la fraternité internationaliste, c'est comme on voudra. Mais le plus sûr moyen de combiner nourritures terrestre et céleste pour les partager, c'est encore d'en faire une nourriture d'esthète. C'est en sens qu'on peut parler d'une esthétique de la manducation que je crois préférable à ce cannibalisme politique ou amoureux qui prévaut actuellement en Haïti ou même à cette anthropophagie culturelle qu'affectionnent tellement mes amis brésiliens. Notre tradition de mémorialistes est longue, disais-je. Peut-être que le livre de Mémoires de Robert Malval est un signe [78] encourageant dans la trajectoire de cette tradition. L'un de nos premiers mémorialistes politiques, Boisrond-Tonnerre, à sa chute du pouvoir, fut tué, dans son cachot, à coups de baïonnettes. Si l'on peut, selon la métaphore créole, dire que ses adversaires l'ont mangé, il faut croire qu'après s'être servi de leurs baïonnettes pour le dépecer, ils ont dû s'attabler et s'armer de leurs fourchettes pour le dévorer. Deux siècles plus tard, si des Haïtiens peuvent arriver à s'entendre pour ne dévorer que ce qui est décemment mangeable et même pour laisser tomber des miettes pour les autres, peut-être que les lwas l'agrèeront et, qui sait, même Dieu pourrait bénir ce *charit*...

Si Haïti est peuplée d'affamés, le paradoxe, c'est que les Haïtiens, en même temps que gourmands, sont gourmets. L'Histoire de Ti Loute, ce docteur es kale wès, rapportée par Dantès Bellegarde dans son anthologie des *Écrivains haïtiens*⁴⁷ est un bel exemple de cette volonté de faire du goût de manger une forme de la joie de vivre. Les Haïtiens crient leur faim mais sans s'empêcher de tourner la métaphore de manger sous toutes ses formes. On s'en sert pour s'encoura-

⁴⁷ Dantès Bellegarde, *Écrivains Haïtiens*, 1ère partie, Frédéric Doret, Le conte du paresseux, Port-au-Prince, éditions Henri Deschamps, 1950, p. 187-180.

ger à se défendre, à lutter : « Di Bouki : bonjou, li manje-w ; pa di li bonjou, li manje-w ; pa di li bonjou ! », pour inciter à faire l'amour... mais surtout pour inviter au partage : « Yon sèl dwèt pa manje gonbo ».

[79]

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

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

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

En ce sens, la duperie dont parle Robert Malval c'est celle de ces discoureurs aux paroles creuses qui ne font que gonfler nos estomacs de vent. Ils nous font croire qu'il suffit de parler, de s'étourdir de mots, pour s'emparer d'une place forte. Men « Yo pa pran Lenbe a kout po kann », dit la sagesse populaire, parce que la bagasse de la canne à sucre n'a plus de jus pour fortifier nos bras.

[80]

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

Ban m pa m san dous

M a mete siwo ladan l.

[81]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE**Deuxième partie : Manières de table, de lit, de dire****Chapitre 5**

Érotique et politique

[Retour à la table des matières](#)

Les romanciers haïtiens, par leur thématique politique, ont toujours été engagés dans un plaidoyer en faveur des opprimés, des exploités, des paysans et des ouvriers. Pour cette raison ils se sont, jusqu'à tout récemment, peu préoccupés d'érotisme. Justin Lhérisson n'a pas moins, très tôt, consacré la figure populaire de Cadet Jacques comme l'image du militaire despote et violeur de femmes.

La poésie, par contre, autant dans sa tradition populaire, et donc en haïtien, que dans sa veine élitiste, en français, a plutôt traduit une inspiration machiste. Le célèbre chanteur « Koupe-Klwé », a illustré fort bien cette tradition où non seulement abondent les « Sovè yo bare nan mache anba », « les chakchoutè qui ne ratent jamais leur cible, qu'ils soient couchés, debout, à bicyclette ou autrement mais aussi les rodomontades de ceux qui n'hésitent pas à affirmer : « Nan peyi pa m fanm pa konmande ». Les autorités politiques ont souvent été obligées d'intervenir pour interdire sinon de chanter du moins de diffuser à la radio plus d'une chanson à l'érotisme [82] un peu trop affiché et qui révélaient un machisme quelque peu intempestif.

Même dans les journaux, on a vu certains lecteurs s'indigner de la publication de poèmes jugés trop osés. Magloire Saint Aude, en 1950,

dans un de ses *Ombres et reflets*, est ainsi intervenu pour défendre le poème « Loa d'amour » de Paul Laraque que des lecteurs trouvaient trop audacieux.

Ces controverses à propos de l'érotisme de certains poèmes ont débordé les frontières d'Haïti puisque déjà, en 1920, un critique canadien, Louis Dantin, présentant *l'Anthologie* de Louis Morpeau, estimait que pour les poètes haïtiens l'amour était moins platonique qu'un plat tonique.

Ce jeu de mots attire l'attention sur un type d'images utilisées par nos poètes : celle de la femme-fruit. Ce sera là, dans les années 60 le sujet d'un débat non plus sur le contenu érotique mais sur le style de cet érotisme. Les femmes sont-elles fruits ou fleurs ? On peut en effet s'interroger sur l'existence d'un style européen qui privilégierait l'image de la femme-fleur par opposition à un style haïtien, mais plus généralement américain ou à tout le moins latino-américain, qui, lui, affectionnerait davantage la représentation de la femme comme fruit. Et on voit tout de suite les conclusions logiques : fruits bons à manger, à croquer et fleurs bonnes à sentir et à admirer.

[83]

C'était au fond se demander si la poésie haïtienne devait être caractérisée comme érotique et intéressée alors uniquement par la chair, le fruit, bon à consommer séance tenante et non pas comme poésie amoureuse et donc préoccupée davantage par les sentiments, l'idéal, l'amour éternel, celui qui unit à jamais l'âme et l'esprit de Roméo et de Juliette, de Dante et de Béatrice, de Pétrarque et de Laure.

Soulignons que les femmes se sont fort peu fait entendre dans ce débat qui a semblé surtout mobiliser des hommes. Et lorsque de rares voix féminines se sont élevées, ce fut pour se joindre au chœur des voix masculines. Je pense, par exemple, à la chanson « W a mete suk sou bonbon m » de la chanteuse Anna Pierre dont le succès doit être attribué, pour une part, au fait qu'elle venait conforter une vision mâle bien établie. La question reste néanmoins posée de savoir si cette vision de femme-fruit n'est pas partagée par les deux sexes et si elle n'est sexiste ou machiste qu'en autant qu'elle n'a été jusqu'à présent développée que par des hommes et surtout par quelques-uns d'entre eux aux vues plutôt étriquées. Emile Roumer a bien choisi de représenter la marabout de son cœur comme comestible mais pour finir par

montrer dans son célèbre poème que ce pêcheur qui se vantait d'aimer les thazars bien frits doit reconnaître que c'est lui, en fin de compte, qui se laisse attraper et non la proie qu'il prétendait capturer. Dans ce jeu de pêche à la ligne qu'est le rapport amoureux, souvent tel est pris qui croyait prendre.

[84]

On peut faire ressortir que l'amour, sous sa forme la plus idéalisée ou platonique, est au fond une théâtralisation. C'est une mise en scène adaptée aux besoins et aux goûts de certains individus mais aussi de leur société. La poésie amoureuse est un théâtre que plusieurs facteurs ou plutôt plusieurs apprentissages concourent à mettre en place. Toute évolution de la société et de ses mœurs correspond à de nouveaux apprentissages dans le domaine des idées et des sentiments. Mais ceux-ci sont en rapport étroit avec l'état de l'économie, de la politique et de la culture. Ce qui entraîne des rapports entre les classes qui sont à l'origine des nouvelles attitudes dans le domaine de la langue et de l'esthétique.

Si l'on prend l'exemple de l'Europe, on peut dire, en matière d'esthétique et de linguistique, qu'il n'est pas sans importance que les poètes provençaux, chantres de l'amour courtois, se soient inspirés de la lyrique arabe et que Dante et Pétrarque se soient abreuvés de la poésie des troubadours et qu'enfin les poètes français de la Renaissance aient pris modèle sur les Italiens. Dans le domaine politique, social ou économique, on sait que l'apparition de l'amour courtois est liée aux guerres que les croisés allaient livrer en Orient et pendant lesquelles ils laissaient en Europe des épouses solitaires à les attendre. Par contre l'amour précieux au dix-septième siècle est une des conséquences du retour de la paix dans des sociétés qu'avaient déchirées les guerres de religion.

En Haïti, par exemple, on pourrait s'interroger sur le contexte social, économique et culturel qui a aidé à [85] survaloriser l'image du mariage par rapport à celle du placage qui, elle, était dévalorisée. Les choses ont changé. Quand c'est la femme haïtienne qui émigre la première et ensuite aide son partenaire à sortir d'Haïti pour venir l'épouser, on comprend que ce dernier ne puisse plus, aussi insolemment qu'autrefois, proclamer : « Madan marye, fanm deyò pi dous ». Quand la dure nécessité de gagner sa vie hors d'Haïti bouleverse les rôles ma-

trimoniaux, oblige à briser des tabous, comme celui du « gason tèt kaderik », du « mouche fanmôt », alors on cesse de chanter : « Si w pa konnen lave pase, ale kay manman w. » Tout le monde s'appelle maintenant Anjèlik ou, si vous préférez, tout un chacun doit faire l'apprentissage des rôles nouveaux que les nouvelles conditions de vie imposent.

La mode n'est donc pas aussi superficielle qu'elle paraît parfois puisque si l'on ne chante plus certaines chansons, si l'on ne véhicule plus certains préjugés, si l'on ne ressasse plus certains clichés ne ce n'est point tellement par une décision éclairée mais parce qu'ils sont tout simplement inadaptés aux temps nouveaux. Remarquez qu'adaptation est un mot qu'il faut entendre dans deux sens : s'adapter aux temps nouveaux et adapter les temps nouveaux à soi. Ainsi il peut y avoir évolution sans que rien ne bouge. Prenons l'exemple de la chanson de Michel Marthelly : « Pa manyen fanm lan ». On pourrait dire que c'est un cas où la loi évoquée pour défendre de toucher à une femme semble relever « d'un droit de l'homme » qui s'apparente tout à fait au droit du mâle tel qu'on [86] l'entendait autrefois. Dans la chanson « Baryè », ce droit du mâle s'exprimait plus directement et même brutalement car on réclamait à la femme de restituer ce que le mâle lésé avait investi alors que dans « Pa manyen fanm lan » on fait humoristiquement appel à une loi qui protégerait la propriété privée du mâle.

L'image de la femme ou, si l'on préfère, celle des relations amoureuses, est donc reflétée dans les œuvres de la littérature ou de l'oralité qui suivent la courbe de l'évolution de la société haïtienne en représentant les adaptations que les acteurs du jeu social apportent aux rapports traditionnels. Cette adaptation n'est pas une évolution à sens unique, comme nous venons de le voir. Peut-être parce qu'il n'y a encore qu'un seul sujet qui soit vraiment mis en cause. Le débat sur l'amour s'est plutôt circonscrit jusqu'à présent à un monologue du sujet masculin. Et l'on ne peut considérer qu'il y a transformation quand le changement ne met en cause qu'une seule partie. La voix féminine s'est jusqu'à maintenant fort peu fait entendre. L'image de la femme ne pouvant être dissociée de celle de l'homme, nous saurons quelle transformation s'est opérée dans les relations amoureuses quand et la femme et l'homme nous diront, de concert, quels changements ils ont connus.

Ni exclusivement dévouée à l'érotisme ni dénuée de platonisme, la poésie haïtienne, tout comme le roman, suit donc la courbe de l'évolution de la société haïtienne. Il est cependant compréhensible que le roman donne une représentation plus actualisée de la situation sociale. Alors que la poésie, le genre lyrique [87] plus précisément, exprime la sensibilité individuelle dans ce qu'elle comporte souvent de nostalgique ou de passéiste, le roman dépeint la société, en donne une photographie correspondant forcément à l'état des choses au moment de la mise en écriture. L'apparition d'un récit érotique avec René Depestre, Dany Laferrière ou Alix Renaud, correspond à un état de l'évolution de la société haïtienne. Il n'est d'ailleurs pas sans signification de relever le fait que si le courant érotique semble jusqu'à présent s'illustrer dans l'écriture masculine, les femmes y arrivent, elles aussi. Et déjà, Nadine Magloire avait fait scandale, en 1975, avec son récit « *Le sexe mythique* ». Mais bien avant cela, en 1968, Marie Chauvet, dans *Amour, Colère, Folie*, avait abordé les thématiques érotique et politique d'une façon si bouleversante que son livre avait été prestement escamoté par François Duvalier.

Erotisme et politique, sont deux thèmes qui semblent s'exclure mutuellement. Et pas seulement en Haïti où la persistance d'un récit marqué par l'engagement politique a freiné l'inspiration érotique chez les écrivains. Ailleurs aussi il en va de même puisque parler de littérature érotique équivaut à évoquer une littérature désengagée. Dans les années soixante, au temps du *flower power*, ne disait-on pas : « Faites l'amour et non la guerre ». La guerre, on le sait est le bras armé de la politique, et c'est pourquoi l'amour considéré comme un délassement, une pause du guerrier, ne pouvait qu'être accessoire pour celui qui privilégiait la politique, l'inverse étant vrai pour celui qui rejetait la guerre et forcément la politique.

[88]

Si érotisme et politique s'excluent, alors leur coexistence pacifique est impossible. Justin Lhérisson, dans *La Famille des Pitite Caille* affirmait qu'en Haïti, la politique occupait tout l'espace de notre vie.

Renoncer à la politique ! Vivre en dehors de la politique ! Quoi de plus facile à dire, mais de plus malaisé dans ce pays !

La politique ! Mais on ne s'occupe que de ça ; on met et on voit ça dans tout et partout ; on ne respire que ça ; on ne vit que de ça ; tout est ça et ça est tout. Comme les animaux de la fable, si nous n'en mourons pas tous, tous nous en sommes frappés.⁴⁸

Si la politique est toute la vie, on comprend qu'elle ne puisse laisser de place à l'érotisme. Mais de quelle politique s'agit-il ? De celle qui vise à satisfaire un intérêt personnel, individualiste au sens le plus étroit, et même sexiste du maie ? En ce cas elle exclue forcément la femme, à tout le moins comme acteur ou agent de pouvoir, comme l'égal du mâle. Écoutons ce que dit un personnage de Lhérisson :

...sans me pèmett de mett mon gros pouce dans votre minnage, je vous dirai que dans les affè polutiques, in homme né doit jamais fourrer sa femme. La femme n'est pas faite [89] pou ça ; femm rainmin paie, et les djoles allèlès sont comme les bouches cabritt : ils gâtent toujou les combinaisons. Il y a encore plis : la femme ne doit jamais savoi ce'in homme fait avec son agent. C'est in principe.⁴⁹

On peut s'indigner du sexisme de Boutenègre mais il y a néanmoins chez lui une logique et elle tient à sa conception de la politique. Celle-ci étant la guerre, elle ne peut que s'opposer à l'amour. Écoutons-le compléter son argumentation :

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

Je sais ce que je dis. Mon opinion, c'est que quand in homme fait la polutique, li doué marré rein li. Ine fois dans lé feu, li doué combat jusqu'au dénier catouche...⁵⁰

⁴⁸ Justin Lhérisson, *La Famille des Pitite-Cailles et Zoune chez sa nainnaine*, Paris, éditions Caribéennes, 1978, p. 59.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 32-33.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32-33.

Ce qui fera répliquer à Eliezer Pitite Caille :

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

[90]

Et Boutenègre pourra conclure :

Ce ça, l'homme, c'est l'homme, et dépi toutt temps femm pas commandé.⁵¹

Il ne servira à rien de partir en guerre contre de telles conceptions. On peut toujours se consoler en se disant que leur temps est compté. Mais rien n'autorise à croire qu'il est déjà passé. Et surtout cela renforce la nécessité de maintenir la distinction entre érotisme et amour qui n'ont pas les mêmes visées. Quand il s'agit d'érotisme la visée est égoïste tandis qu'elle est altruiste ou communautaire, pour ne pas dire familial, quand il s'agit d'amour. Quand on évoque le couple en effet, on est bien près de parler de famille puisque l'arrivée d'un tiers, l'enfant, change le couple en parents.

Ces considérations me permettent d'en venir au premier roman que je veux examiner : *À corps joie* d'Alix Renaud et de poser la première problématique à laquelle le récit érotique confronte le sujet de l'action, et par son intermédiaire, le lecteur du roman.

Produire ou détruire ?

L'érotisme nous fait occuper tout l'espace de notre corps et, au besoin, tout l'espace du corps d'un vis-à-vis. Dans le but de produire du plaisir. Le nôtre ! Par nous et pour nous ! Mais aussi, à l'occasion, par [91] un autre et même pour lui. Aucune production ne va cependant sans destruction. L'image de la petite mort à laquelle on fait allusion à

⁵¹ *Ibid.*, p. 32-33.

propos des rapports sexuels est une illustration de cet aspect destructeur. Le premier dilemme auquel l'érotisme nous confronte, c'est donc celui de produire ou de détruire. C'est le sens de : « Faites l'amour, pas la guerre ! » qui oppose construction à destruction.

À y regarder de plus près cependant on s'aperçoit que ce dont il est question, c'est finalement de la destruction du propre sujet de l'activité érotique. Cela force à reformuler le dilemme et à passer de « Produire ou détruire ? » à « Produire ou se détruire ? » Car non seulement pour produire on détruit en général mais on risque de se détruire soi-même. L'activité érotique ainsi reconsidérée devient une opération où, paradoxalement et contrairement à ce que croyait l'utopie hippie, faire l'amour équivaut à faire la guerre d'abord à un autre, son rival ou même son partenaire, mais parfois aussi à se faire la guerre à soi-même. Nous allons prendre le roman d'Alix Renaud, *A corps joie*, pour examiner cette double guerre.

La structure d'*A corps joie* est assez complexe en ce qu'elle cache son sens véritable sous des significations apparentes. Le héros, Rudy (est-ce un rude qui s'adoucit ?), après s'être séparé de sa première femme rencontre Stéphanie avec qui il commence une nouvelle relation matrimoniale. Mais après six mois, nouvelle séparation. Non pas [92] définitive, comme on le verra plus loin, car cet éloignement permet au personnage principal de rencontrer Henriette et par l'intermédiaire de celle-ci, Sonja, sa sœur, qui servira de maillon grâce auquel, il va réformer sa chaîne d'amour. Car si Sonja réalise la gageure de séduire Stéphanie et d'établir avec elle une relation homosexuelle, c'est pour mieux la ramener à Rudy qui, à la fin du récit, parvient à créer une véritable commune amoureuse où se trouvant à être le seul mâle, il est comme un pacha dans son harem. Sauf que ce harem n'a rien d'un regroupement obéissant à la règle de la force. Tout y est librement consenti : les relations homosexuelles entre les participantes et les rapports hétérosexuels de Rudy et de ses compagnes.

Notons rapidement quelques significations « apparentes ». Le premier mariage de Rudy serait plutôt une première naissance pour lui plutôt qu'une mort de son premier amour. Il se sépare d'une femme enceinte de lui. Or cette femme disparaît avec un guitariste américain. Y a-t-il là une figure antiphrastrique du traumatisme de la naissance ? Le sujet serait représenté comme le fils vivant dont la mère s'éloignerait puisqu'elle ne peut pas être la femme que désire désormais ce sujet.

Ainsi elle s'éloignerait en emportant l'image passée, la double mort du sujet ?

Autre signification apparente : la deuxième rupture, celle de Rudy avec Stéphanie, en est-elle vraiment une puisque Rudy récupère la jeune femme à la fin du récit ? Stéphanie nous dit que Rudy s'était [93] éloigné d'elle parce qu'il avait l'impression d'être encore marié. Puisqu'elle revient à Rudy, dans de toutes nouvelles conditions, ne peut-on pas penser que Rudy voulait plutôt changer les règles du jeu (du mariage) avec Stéphanie ? Comme celle-ci cohabite désormais avec d'autres compagnes (concubines ?) on peut se demander si Rudy ne désirait pas finalement, et pour lui tout seul, un mariage « ouvert » (non open !) à d'autres femmes. Car dans les relations mises en place à la fin du récit, tout le monde fait l'amour à qui mieux mais il n'y a dans toute cette foule qu'un seul homme pour toutes les femmes. Rudy est clair sur ce point, et même catégorique :

- Tu seras le seul homme !

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

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

- Qui ? hurlai-je.

- Elle battit des paupières à plusieurs reprises.

- Daniel ! ... c'est un ami.

- Pas question !

- Mais...

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

[94]

Elle dit oui d'une toute petite voix et suggéra deux ou trois autres prénoms très féminins. J'opinai.⁵²

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

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

- Esclave ! criai-je.

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

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

... ..

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

- Ne m'appelle plus jamais esclave, murmura-t-elle, même pas pour rire.⁵³

L'incident est significatif, et du machisme de Rudy et de la ferme volonté de Sonja de s'y opposer, [95] mais surtout du compromis finalement accepté de part et d'autre.

Car le récit révèle finalement un compromis. Rudy réalise au fond le rêve de Don Juan et de Cadet Jacques : régner sur un empire de femmes. Mais si son pouvoir est sans partage, sa volonté n'est pas sans limites. Au fond il n'exerce que le pouvoir que ses sujettes veulent bien lui reconnaître. Et de fait sans la collaboration en chaîne de Sonja et d'Henriette, il n'aurait pu reconquérir Stéphanie. À tout

⁵² Alix Renaud, *À corps joie*, Histoire de l'œil, Montréal, Les éditions Balzac, 1994, p. 134-135.

⁵³ *Ibid.*, p. 37-38.

prendre Rudy n'est pas autre chose que le secrétaire général d'un parti dont chaque membre est un agent recruteur. Et dès lors que les membres de son parti lui ont clairement fait comprendre qu'il devait renoncer au titre de maître et ne pas en user, même pour rire, il entérine la décision de ses partisans. Il n'est que l'élu de leur cœur, au sens le plus strictement électoral. À défaut de voir un démocrate dans le héros d'*À corps joie*, on doit bien reconnaître en lui au moins un despote éclairé.

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

[96]

Mais tout d'abord rien n'interdit à l'utopie de se localiser où elle veut. La fiction, pour être vraisemblable n'a qu'une exigence à satisfaire : que le désir fou soit changé en réalité possible. Ainsi un rêve haïtien peut bien se réaliser au Québec. Il suffit au lecteur haïtien de pouvoir reconnaître son rêve

Or un détail passerait aisément inaperçu et pourtant elle est de taille : Stéphanie est une « Haïtienne ». À tout le moins de cœur ! mais c'est suffisant, en fiction. Toute l'action romanesque à beau se dérouler au Québec, Stéphanie porte en son cœur « un plus petit commun dénominateur » d'Haïti.

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

- Je m'appelle Rudy ! a clamé l'inconnu en riant de toutes ses dents, qu'il avait d'ailleurs très belles. ⁵⁴

[97]

Allégresse de la narratrice faisant tournoyer son sac à main antillais ; touristes qui gesticulent (qui tournoient ?), qui parlent fort : des touristes antillais ? haïtiens ? Ils rient surtout. Ils disparaissent et à leur place que voit la narratrice : un homme qui rit. L'allégresse qui était passé du cœur du personnage, et par son sac, à un groupe de personnages vient de se matérialiser en un rieur qui lui fait face. Cette apparition soudaine d'un inconnu surgissant comme du fond de la mémoire de la narratrice, est-ce le déclic du temps et de l'espace qui fait partir ou repartir l'aventure de la vie des deux personnages ? Ou alors est-ce une mise en scène pour les ramener à l'année précédente, au temps passé et au bonheur ? Cet espace d'un cillement est-il celui dont parlait Jacques Stephen Alexis, qui permet de faire démarrer ou redémarrer l'histoire des relations du couple haïtien ?

Peut-être bien ! De toutes façons ni l'auteur ni le lecteur n'ont à justifier leurs associations d'idées. Celles-ci sont libres désormais dans un roman qui n'est plus engagé parce qu'il n'est pas commis d'avance à la défense de certaines causes. La fiction érotique marque en effet l'avènement du ludique au détriment de l'engagement, la prééminence de la volonté individuelle sur l'autorité collective et le triomphe du désir de liberté sur celui d'égalité et de fraternité.

Mais la fiction, qu'elle soit érotique ou non, ne peut se passer d'un cadre social. Or un tel cadre est le plus souvent situé en dehors du contexte social haïtien [98] dont les lignes de force : contrainte économique (misère et sous-développement), contraintes socio-ethniques (rapport de classes et de couleurs), contraintes culturelles (rapport entre alphabétisés et analphabètes) sont autant de freins à liberté du sujet haïtien.

Comme il n'existe nulle part au monde un sujet entièrement libre, disposant du cadre idéal d'une société sans contraintes, celui-ci fait donc toujours des variations sur le cadre de sa société d'origine qu'il voudrait changer en Paradis. Certains écrivains, des Orientaux notam-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 9-10.

ment, ont rêvé de cet Eden sur l'évocation duquel se termine *A corps joie*. Voilà pourquoi on peut hasarder le mot harem pour décrire l'espace imaginé par la fin du roman d'Alix Renaud. Dans *Épouses et concubines* l'une des plus récentes évocations d'un harem chinois, Su Tong ne décrit pas un rêve différent de celui d'Alix Renaud. Et s'il y avait quelque doute sur la possibilité d'attribuer un sens politique à une fiction érotique, A. Cheng, romancier chinois contemporain, nous rassure sur la polysémie des histoires érotiques :

On dit que seul l'homme connaît l'érotisme. Un animal d'une certaine espèce ne va pas entrer en rut à la vue d'animaux d'une autre espèce en train de s'accoupler. Ce n'est pas le cas de l'homme, car il a une certaine force d'imagination. L'homme se distingue justement de l'animal parce qu'il connaît l'érotisme. La formule souvent utilisée en Chine continentale : « La littérature, c'est [99] la littérature de l'humain » peut être interprétée sans faire d'erreur de sens comme : la littérature doit comporter de l'érotisme.⁵⁵

Rudy, l'Haïtien, l'anti-Cadet Jacques, serait-il un despote plus éclairé que le mari du roman de Su Tong ? L'érotisme, la fiction et l'utopie se combinent en lui pour produire le fantasme de réussir là où les autres ont échoué. Son rêve est de trouver la formule de ce que les Arabes, les Chinois ont cherché en vain ! La guerre, c'est le bras armé de la politique, dit-on. Et faire la guerre ou la politique, c'est occuper le terrain, tout le terrain, assure-t-on. Alors, c'est bien ce que fait Rudy qui entend être le seul à commander au pays des femmes. *À corps joie* traduit fort bien cette utopie du genre érotique. Exprimé en terme politique, on peut parler de despotisme éclairé pour ce mâle qui impose sa loi à l'assemblée des femelles. On aurait pu tout aussi bien en parler en terme religieux puisque c'est là un rêve de toute-puissance et de toute-liberté. La fiction érotique, au plus intime d'elle-même, secrète une contradiction qui est aussi sa faille secrète, celle à laquelle elle achoppe inévitablement. Le héros n'y peut produire son plaisir en réalisant son rêve de liberté qu'en détruisant et la liberté des autres et la sienne propre, puisqu'il doit faire des autres, comme de soi, des es-

⁵⁵ A Cheng, *Le roman et la vie*, Sur les coutumes séculières chinoises, Paris, éditions de PAube, p. 128

claves. Sinon il faut en venir à un compromis. Et c'est le cas pour Rudy et ses concubines.

[100]

Se reproduire et jouir

À la première contradiction : « Produire ou se détruire ? » s'ajoute cependant une seconde : « Se reproduire ou jouir ? » qu'un autre roman, *Mûr à crever* de Frankétienne, va nous permettre d'examiner à travers le portrait d'un bien curieux personnage :

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

Verdieu Belhomme sort rarement du bourg. Il ne va plus à la Capitale, ça fait dix années bien comptées. Il se complaît dans son existence de rat des champs. N'espérant quoi que ce soit. N'attendant que la mort. Souvent il se met à regretter sa naïveté d'avoir écouté ce prêtre blanc qui lui avait conseillé de se marier. De n'avoir qu'une femme, par respect des lois de Dieu et de la morale chrétienne. Il a obéi stupidement au prêtre qui ignore tout de cette terre étrange d'Haïti Thomas. Qui ne comprend pas que la morale du paysan haïtien est de prendre le plus de maîtresses femmes [101] possibles qui lui pondraient des niches d'enfants. La grande loi de l'économie rurale et familiale axée sur le grappillage. La royale solution au problème de la main d'œuvre. Verdieu Belhomme se demande souvent comment il a été si bête pour violer cette loi paysanne suprême, en suivant le conseil perfide de ce prêtre qui l'a jeté dans l'égarement et la misère. Aujourd'hui, il ne serait pas ce qu'il est, un paysan ruiné. Il serait comme son voisin Chérilus, un Saint Jean-Baptiste bouche d'or, avec ses trente sept enfants. Ah ! Les enfants ! La richesse des pauvres. Le bâton d'appui de la vieillesse.

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

Depuis longtemps, la joie le fuit. Lorsqu'il va à son maudit jardin ou qu'il en revient, il ressemble tout pur à un coq-savane. Bec à terre. Désarçonné. Meurtri de coups d'éperons. Aïe ! Quelle terre rebelle ! Quelles tribulations pour un vivant ! La vie plus raide, [102] plus pesante qu'un cerceuil-madouleur sur la tête. La terre stérile, une vieille en ménopause. Quand il boit son clairin, il tremble des doigts, un rictus amer aux lèvres. Quelle déveine ! Un passage étroit entrave ses membres. Les mauvais chemins brisent son élan. On dirait qu'une invisible machine broie sa vie comme les tiges de canne au moulin. L'engrenage se resserre. Il ne lui reste ni jus ni mélasse. Il songe avec regret qu'il est réduit, depuis quelque temps, à une pile de bagasse bonne uniquement à brûler pour chasser les moustiques. Sa vie, ridicule. Insignifiante comme ce bayahonde incliné jusqu'à la déchéance mortelle. Recouvert de mousse, de barbe hirsute. Il a cessé d'être un bel arbre bien droit. Sa chair, déchiquetée par des coups de hache. La bouche, écrasée. Les gencives, édentées. Le corps, cousu de cicatrices. Culbuté par les crocs-en-jambe. Heurtant les souches de bois. Sa vue ne dépasse guère la haie de candélabres qui borde son ajoupas. Ses activités s'arrêtent à l'enclos de son jardin, son paysage quotidien. La misère aux trousses, fidèle. La désolation ceinturant de barbelés ses reins brisés. La détresse jusqu'aux racines.⁵⁶

« Pitit se riches » affirme un dicton populaire. Sur la foi de cet énoncé de la culture populaire haïtienne, [103] Verdieu Belhomme, et avec lui sans doute un trop grand nombre d'Haïtiens, pense donc pouvoir se reproduire et jouir. Autrement dit, il croit résoudre une deuxième contradiction de l'érotisme, celle de se reproduire et de se détruire qui prolongerait la première.

⁵⁶ Frankétienne, *Mûr à crever*, Port-au-Prince, éditions Mémoire, 1994, p. 149-151.

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

Heureusement que l'érotisme qui produit et détruit est aussi l'occasion de se reproduire. Mais comme c'est au risque de se détruire, on feint d'ignorer cette possibilité de reproduction. En général, le risque (ou la chance) de reproduction est occulté dans le récit érotique. Voilà pourquoi les précautions contraceptives ou prophylactiques y sont rigoureusement bannies. Le plus souvent le narrateur feint de croire que ces précautions sont inutiles. Le vraisemblable de l'esthétique érotique est sans doute à ce prix. Mais on peut soupçonner aussi que c'est là une façon de mieux s'imaginer qu'on s'est affranchi des contraintes sociales. Qu'il n'y ait aucune contrainte future à redouter d'une possible [104] reproduction ou procréation, voilà qui permet à la production du plaisir de se déployer sans autre obstacle que la limite de nos désirs. Ainsi le plaisir érotique peut s'assimiler à l'exercice d'une parfaite, c'est-à-dire toute-puissante liberté. Il peut devenir ainsi cette toute-puissance intérieure à laquelle je me livre en aveugle comme au destin que je me forge moi-même.

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

Les sociologues Peter Berger et Hansfried Kellner⁵⁷ ont dit du mariage qu'il était un mode de construction de la réalité. De la réalité sociale, s'entend. On peut comprendre pourquoi l'érotisme répugne tellement à se représenter dans le cadre du mariage. Du même coup on saisit pourquoi l'état s'est toujours préoccupé de réglementer strictement

⁵⁷ Peter Berger et Hansfried Kellner, Le mariage et la construction de la réalité, *Diogenes*, no 46, avril juin, 1964, p. 3-32.

le droit du mariage, ce droit de la société, fût-ce au prix d'une limitation sévère au droit individuel à l'érotisme.

[105]

Dès la constitution de 1801, charte du pays autonome qu'entendait fonder Toussaint Louverture, il est dit dans l'article 2 : « L'état et le droit des enfants nés par mariage seront fixés par des lois qui tendront à répandre et à entretenir les vertus sociales, à encourager et à cimenter les liens de famille ».

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

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

Entre les deux Constitutions, il y a eu comme le passage d'une postulation idéaliste de la réalité à la prise de conscience objective de ses contradictions. Sous le régime colonial, on vivait sous le règne de l'érotisme. Et c'était celui des esclavagistes blancs. Les esclaves qui luttèrent certes pour se débarrasser de l'oppression de leurs maîtres mais parfois aussi pour le droit à jouir des mêmes privilèges qu'eux n'étaient pas prêts à renoncer à celui de laisser libre cours à leur érotisme. La conséquence sera ce désordre social représenté par les bâtards. Et si le législateur de 1801 avait cru, un peu naïvement, pouvoir d'un trait de [106] plume faire disparaître cette contradiction, force avait été à l'auteur de la Constitution de 1806 de faire des compromis. Car le fait qu'il reprenne la même déclaration favorable au mariage qu'en 1801 tout en aménageant un espace pour les enfants nés hors du mariage équivalait à statuer sur le mariage et son contraire, à leur concéder chacun une place. Et l'on peut dire que ce ne sera qu'un siècle plus tard, en 1944, que sera finalement trouvée la formulation définitive du compromis cherché dès le lendemain de l'indépendance.

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

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

[107]

Sous son air d'allégorie, *Stella* passe cependant sous silence les aspects érotiques de l'histoire qui nous est racontée. Le législateur, lui, n'a pas le loisir de faire un tel oubli. Et si après deux siècles, une solution toute juridique a pu être trouvée, il n'est pas certain que la solution sociale, elle, soit déjà en vue. Car finalement c'est de la construction d'une réalité qu'il s'agit. Et si la réalité haïtienne est si chaotique, c'est que sa construction est encore loin d'être achevée. Et de cela témoignent la majorité des citoyens qui sont les bâtards de la nation non pas tellement parce que leurs parents n'ont pas été mariés mais parce qu'ils subissent les conséquences du fait que le pays est aux mains de quelques familles seulement et non de toutes. Ce qui veut dire que le pays n'a guère encore réussi à « répandre, à entretenir les vertus sociales, en encourageant et en cimentant de véritables liens de famille entre tous les Haïtiens », comme on le souhaitait en 1801. Les familles ne sont pas égales parce qu'il n'y a pas encore de commun dénominateur familial entre les Haïtiens. Ou plutôt la famille, dans la conception qui est opératoire en Haïti, n'existe qu'à l'état d'échantillons représentés par quelques familles seulement. Nous tardons à arriver à ce moment où Haïti ne serait qu'une seule et grande famille et où tous les Haïtiens seraient également parents.

[108]

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

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

Haïti a la fortune de pouvoir compter au moins quatre pères : Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe et Alexandre Pétion. Ce dernier fut le moins conquérant en amour. Henri Christophe fut doublement malheureux, et comme père de famille et comme père de la nation. Toussaint Louverture, lui, a connu le déchirement, au moment où il affrontait les Français, de voir l'un de ses enfants se ranger à ses côtés alors que l'autre prenait le parti de ses adversaires. Quant à sa vie amoureuse, si elle fut comblée, selon ce que l'on dit, il a su la tenir secrète. Il reste Jean-Jacques Dessalines, le libérateur du pays, qui n'a pas la réputation d'avoir été un mari modèle, même s'il put compter sur l'indéfectible soutien de l'impératrice Marie-Claire Heureuse. De Dessalines, l'Histoire garde donc la mémoire d'un impénitent séducteur de cœurs féminins. Pourtant, c'est de lui que l'historien Louis Mercier a dit qu' : « On n'est pas Haïtien si on n'est pas dessalinien. »⁵⁸

[109]

« Comment faire l'amour tout en faisant la guerre ? » Voilà la question que Rudy s'est posée, tout comme Dessalines. Toutefois ce dernier se demandait aussi, comme Dieuveille Belhomme : « Et les enfants de l'amour, devront-ils être à mon service ? »

« Nous avons battu les Français. Il nous faut maintenant séduire les Haïtiennes ». Tel aurait pu être le mot d'ordre des soldats haïtiens, au lendemain de la bataille de Vertières. Seul Jean-Jacques Dessalines, rusé compère, semble s'être donné pareil objectif. En effet, dès le 2 janvier 1804, on l'a vu s'appliquer à démontrer ses talents de danseur. À son avis, la guerre étant finie, il fallait changer de tactique sinon de

⁵⁸ Louis Mercier, On n'est pas Haïtien si on n'est pas dessalinien, extrait, *Le National*, dimanche 2 mai 1954, p. 13.

stratégie. Même si l'on déclarait qu'au premier coup de canon d'alarme la nation devait se mettre debout, on n'avait plus d'ennemi. Du moins à l'intérieur du pays. On pouvait donc y passer de la guerre à l'amour. Dans les tourbillons des calendas où il entraînait les belles Haïtiennes, le libérateur du pays comptait faire tomber pas mal de cœurs féminins. De fait, il y parvenait. Par chance, l'impératrice Marie Claire Heureuse avait l'esprit large. Certains n'hésiteront pas à dire qu'en la circonstance elle a su faire preuve d'un sens patriotique particulièrement aigu. N'a-t-elle point adopté Célimène, la fille que l'empereur a eue d'une rivale ?

Au lendemain de l'indépendance, le fait est que parmi les Haïtiens, j'entends ici les mâles, il n'existait malheureusement aucun consensus sur les objectifs des individus. On ne parlait que d'objectifs collectifs. [110] Ce faisant, on oubliait quand on ne le dépréciait point, un objectif comme celui dont témoignait le comportement de Dessalines. Ainsi a-t-on vu Henri Christophe pousser l'opposition à son empereur jusqu'à parler de lui sur un ton méprisant comme d'un vulgaire danseur. Mal lui en aura pris de traiter avec tant de légèreté une affaire aussi sérieuse que la danse. La raison en est bien sûr qu'il n'avait sans doute pas lu Molière, et encore moins Justin Lhérisson. Sans quoi, non seulement aurait-il parlé autrement de son empereur et de sa passion pour la danse mais il aurait peut-être été lui-même enclin à faire preuve de plus de souplesse dans sa propre conduite des affaires de l'état. Étant donné qu'il n'a pas connu un sort meilleur que son chef, cela relativise sa critique et de la politique et de la chorégraphie dessaliniennes.

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

[111]

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

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

[112]

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

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

tiquer véritablement la cause du contentieux qui les oppose à leurs concitoyennes.

Passer de l'état de colonie à celui de pays indépendant équivalait à passer de la guerre à l'amour. Le mâle haïtien changeait de domaine mais il ne s'en aperçut point. Car, à en croire nos auteurs de romans, il a continué à faire la guerre, koupe tèt boule kay, là où désormais il lui fallait faire l'amour. Sans doute croyait-il que ses victoires militaires lui garantissaient des triomphes amoureux. Le colonel Cadet Jacques, dans *Zoune chez sa nainnaine* (1906), [113] est un rustre et un malappris. Un gaffeur surtout. Non pas seulement parce qu'après avoir séduit la maîtresse de la maison, il prétend en faire de même avec la pupille de celle-ci, ce qui est déjà une faute morale, mais parce qu'il a cru user avec l'une comme avec l'autre de la même tactique : la force. Là où avec une femme d'un certain âge, avec qui il usait d'ailleurs de ménagement puisqu'il n'utilisait qu'une forme de pression socio-économique, cela pouvait encore passer, avec une jeune femme, vouloir procéder manu militari, c'était courir tout droit à l'échec.

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

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

[114]

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

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

Pitite-Caille qui « n'était pas un nègre d'Haïti pour rien » l'avait toujours compris ainsi : pour lui, en effet, « faire un mauvais pas dans une affaire quelconque ne pouvait procéder d'autre chose que de ne pas savoir danser.⁵⁹

Non seulement en lisant ce passage le colonel Cadet Jacques aurait pu penser à l'exemple illustre de Dessalines se convertissant après l'indépendance de guerrier en danseur, pour passer de la guerre contre les Français à l'amour avec les Haïtiennes, mais il aurait pu s'inspirer des leçons que nous donne l'œuvre de Justin Lhérisson. Par ses variations sur Molière et par la protestation que fait l'un de ses personnages, Boutenègre, quand il s'écrie : « La France, cé la [115] France, Haïti, cé Haïti », Lhérisson nous enseigne qu'il faut apprendre des Français. Apprendre à les battre en les imitant, mais surtout apprendre à les dépasser en faisant nos propres variations sur leurs thèmes, c'est-à-dire sur la manière de séduire les Haïtiennes.

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

⁵⁹ Justin Lhérisson, *op. cit.*, p. 41.

méthode française, à l'égard des Haïtiennes en tout cas, peut se renouveler.

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

Il y a une nette saveur conquérante dans la plupart des récits érotiques récents. Quand Depestre parle de géolibertinage, il rêve d'un Alexandre peut-être bien tempéré mais qui ne s'est guère amendé. Chez Dany Laferrière, la perspective est inversée puisqu'il ne [116] s'agit plus d'un Alexandre partant à la conquête du monde féminin mais d'une victime déjà conquise et soumise aux femmes blanches et qui s'offre à elles comme proie facile. On a beaucoup glosé sur les connotations raciales de *Comment faire l'amour à un nègre sans se fatiguer*. Et l'auteur, le premier ! Ce qui appert, à replacer ce récit dans une perspective haïtienne, c'est la paradoxale association d'une résistance et d'une soumission à la fatalité. Venger la race, certes ! Mais tel qu'on me le permet. Le rêve même d'être Alexandre est bel bien entermé.

À corps joie évite les allusions raciales mais n'est pas exempt d'un reste de volonté de puissance. Sauf que celle-ci se fait plus moderne, pour ne pas dire plus intelligente et même astucieuse. En plus d'éviter les références raciales, on peut dire que la géographie du récit est plus onirique que réaliste. Les déplacements des personnages de Montréal à Sillery ne semblent pas avoir d'autres significations que de tracer une commode opposition entre l'atmosphère trépidante de Montréal et le cadre bucolique de Sillery, plus propice aux ébats amoureux. Ce déplacement se comprend d'autant plus que le rêve amoureux, nous l'avons vu, est la figure d'une utopie.

Imaginer de nouvelles relations entre Haïtiens et Haïtiennes est-ce un pari plus fou que celui de rêver de voir tous les Haïtiens établir entre eux des rapports nouveaux, c'est-à-dire démocratiques ? Et finalement imaginer que la relation amoureuse puisse nous en donner la représentation la plus convaincante, est-ce si invraisemblable ? A. Cheng de nouveau, nous [117] souffle une réponse ironique mais qui

fait bien voir combien l'érotisme est incontournable. En effet après avoir souligné la précarité de toute hypothèse, puisque sa vérité est aléatoire tant qu'elle n'a pas été confirmée par des expérimentations, il ajoute : « Vous voyez, je ne peux m'empêcher de faire des hypothèses historiques. En fait, il en est des hypothèses comme de l'érotisme, seul l'homme en est capable »⁶⁰. D'où l'on peut induire que la représentation érotique est l'hypothèse par excellence de la vie du couple, c'est-à-dire la représentation la plus suggestive du microcosme social.

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

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

[118]

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

Dessalines, comme Rudy, le héros *d'À corps joie*, a réalisé l'exploit d'être ce despote éclairé que les femmes elles-mêmes, son épouse en tout cas, élisaient. En même temps, en tant que père de la nation, il ne voyait pas, comme Dieuville Belhomme, que c'était à sa progéniture à lui assurer sa vie. Au contraire, il a donné sa vie pour assurer un meilleur avenir à ses enfants. Dessalines, au fond, dans sa vie, propose

⁶⁰ A. Cheng, *op. cit.*, p. 133.

un mode de résolution de la double contradiction du récit érotique haïtien. La production du plaisir n'est pas destruction si le procréateur accepte que la reproduction qui en résulte lui impose d'abord la responsabilité d'assurer la jouissance des procréés avant qu'il ne puisse réclamer de ceux-ci qu'ils lui assurent un droit à la jouissance. Voilà bien pourquoi faire l'amour, c'est d'abord se faire la guerre.

[119]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE**Deuxième partie : Manières de table, de lit, de dire****Chapitre 6**

**Le non-dit
du discours haïtien**[Retour à la table des matières](#)

Le non-dit n'est pas nécessairement le non-fait. On peut faire sans dire. Et même faire tout le contraire ou autre chose que ce que l'on dit. On peut donc dire et faire ; dire et ne pas faire ; ne pas dire et ne pas faire ; ne pas dire et faire. Voilà pourquoi : dire ou ne pas dire, c'est toujours faire.

Les raisons de ne pas dire peuvent cependant varier. Ce qui est tu l'est souvent parce que non-su. Ou encore le non-dit peut être du au fait qu'on ne peut pas ou qu'on ne veut pas dire. Ou même parce que le dit n'est pas audible. Ainsi du diseur on peut devoir passer à l'auditeur. Tantôt avoir à considérer l'ignorance du diseur, son empêchement, son autocensure, volontaire ou involontaire, tantôt, l'incapacité de l'auditeur à ouïr ou même devoir considérer le contexte du discours. Le lieu, le moment, les personnes présentes, et même absentes, peuvent aider à dire ou imposer le silence.

Ce qui n'est pas dit peut donc se présenter sous différentes formes et pas seulement sous celle du [120] silence. Et même là encore, Racine le disait : « J'entendrai des regards que vous croyez muets ». Il y a des silences plus éloquents que des paroles et des mimiques qui

parlent.. Il y aurait donc beaucoup à dire sur le non-dire pour faire avouer la vérité que tait le non-dit.

Je me contenterai cependant d'examiner le non-dit involontaire, celui qui résulte d'une ignorance, d'une méconnaissance, d'une mésinterprétation. Dans ce cas le non-dit s'assimile à une erreur que nous commettons, l'envers en quelque sorte d'un lapsus puisque cette fois nous n'avouons pas sans le vouloir en disant mais en cachant, en ignorant par une sorte de non-dit préalable qui nous retient de dire. On ne révèle pas fortuitement en disant ce qu'il ne faut pas dire mais se persuadant qu'il ne faut pas dire et en procédant systématiquement, selon une ignorance et une méconnaissance, à une suppression du dire. Ainsi ce que nous tenons pour une nécessité nous empêche de découvrir une vérité encore plus nécessaire. On s'interdit, ce faisant, de découvrir une vérité qui serait plus nécessaire encore. Parler pour ne pas dire, le non-dit d'une parole équivoque, du propos ou de l'intention qui erre en croyant cheminer vers la vérité.

À l'origine de ce texte, il y a une remarque d'Edouard Glissant notant qu'il y avait un non-dit dans le discours haïtien qu'il faudrait bien mettre à jour. Je commencerai donc par une citation du *Discours antillais* qui me paraît propre à lancer la réflexion sur ce sujet.

[121]

Quand l'apprentissage de la lecture, puis de la connaissance, est accordé à une fraction d'une communauté à tradition orale (et ceci par enseignement élitare), les déséquilibres qui en proviennent ne sont pas généralisés. Une partie de cette élite « délire » sur sa science toute neuve ; le reste de la communauté préserve pour un temps, et à côté de ce délire, son équilibre.⁶¹

J'aurais souhaité qu'un tel propos du *Discours antillais* d'Edouard Glissant soit un énoncé du discours haïtien. Mais en Haïti, ce serait plutôt un exemple de non-dit. Dans la foulée des citations que je ferai de l'ouvrage de Glissant, je n'irai pas forcément aussi loin que l'auteur nous entraîne. En effet un autre passage du même livre, à propos du « retour et du détour » parle « de la conquête sur le non-dit ou sur

⁶¹ Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 21-22.

l'édit » comme des « deux modes principaux de la répression. »⁶² Je ne développerai pas cet aspect répressif du non-dit. Par contre, je profiterai de l'exemple du *Discours antillais* pour ne pas me tenir aux seuls exemples tirés des discours officiels tenus en français.

[122]

Non-dit du discours ou Non-discours ?

Edouard Glissant est peut-être indulgent de prendre pour acquis qu'il y a un discours haïtien. Car s'il faut en croire Justin Lhérisson, il faudrait parler tout simplement de non-discours. L'ironique romancier de *La Famille des Pitite-Caille*, tient des propos qui, pour être désopilants ne laissent pas moins perplexe le lecteur qui se rend compte de leur pertinence même aujourd'hui. Jugez-en par vous-mêmes :

Plait-il à un ennemi, connu ou inconnu, de vous nuire ? Tout ce que vous aurez fait ou tout ce que n'aurez pas fait, tout ce que vous aurez dit ou tout ce que vous n'aurez pas dit : l'exclamation la plus machinale, le geste le plus instinctif, tout enfin sera contre vous un chef d'accusation : comme Monsieur Jourdain qui faisait de la prose sans le savoir, vous aurez proféré des *propos séditeux*, incité au désordre, fait de *l'opposition systématique* sans le moins du monde vous en douter...⁶³

En conséquence d'une telle situation, on comprend l'attitude qu'il présente comme idéale :

...aux yeux de celui-là, il avait l'étoffe d'un homme politique parce que dans ce pays, sont considérés généralement comme tels, les [123] citoyens qui parlent beaucoup, et de toutes choses, ou les personnages qui, avec un air de penseur, n'ouvrent la bouche que pour n'en laisser choir que des oh ! ...et des ah ! ... ou qui, grâce à un maniement habile de leur cure-dent, - in-

⁶² *Ibid.*, p. 36.

⁶³ Justin Lhérisson, *op. cit.*, p. 59.

généreuse soupape de sûreté, - ne lâchent, par petits jets intermittents, que des phrases-formules ne pouvant en rien les compromettre. ⁶⁴

On peut donc parler ou ne pas parler, cela revient au même. Parler sans rien dire ou ne pas parler mais laisser supposer qu'on n'en pense pas moins. Toute l'efficacité du discours étant dans le non-dit, ce qui est proféré ou mimé n'est que la mise en scène d'un discours implicite. Tout est dans la mise en scène et non dans les mots éventuellement prononcés qui sont pur verbiage ou réduits à l'insignifiance de quelques interjections : oh !., ah ! ...

Lhérisson nous décrit le cadre des discours dans une société de tradition orale, diglotte et surtout néo-colonisée. Ces trois dimensions du contexte sociolinguistique sont fort bien soulignées dans son roman dont la première caractéristique est d'être un secret trahi. En effet ce que nous lisons est une confidence faite par Golimin au narrateur sous la promesse que ce dernier ne révélerait pas sa source : « Seulement, promets-moi, mon jeune ami, si tu [124] répètes mes confidences, de ne jamais citer mon nom. » ⁶⁵ Or le premier mot de *La Famille des Pitite-Caille* est le nom de Golimin. Le narrateur du récit commence donc par renier sa promesse. Serait-ce que le discours haïtien, l'audience étant un genre narratif typiquement haïtien, ne peut se tenir qu'en rompant un secret, en reniant une promesse ? On a déjà dit que la langue haïtienne, autrement dit le créole, était une langue forgée par les esclaves pour se concerter contre les maîtres esclavagistes. Maintenant qu'il n'y a plus d'esclaves, il faudrait donc passer du discours du complot à un discours ouvert, au risque de trahir des secrets.

L'audience haïtienne que Justin Lhérisson a voulu faire passer de l'oral à l'écrit a sans doute, à l'oral, un caractère de secret à partager sans le briser. Or la vraisemblance du récit écrit interdit de maintenir le mystère sur les sources de la narration. La mise en écriture dévoile donc un caractère du récit oral qui continue d'être le mode de communication sociale par excellence en Haïti. On peut dire alors que l'écriture ne donne pas une représentation adéquate du réel puisqu'elle fait contrevenir dès le départ aux règles de fonctionnement de la communication dans ce réel.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

Deux autres aspects du récit de Golimin renforcent cette contradiction de départ entre le récit oral qu'est l'audience et la narration écrite qu'est le roman. D'abord la confidence de Golimin concerne [125] peut-être tout le monde mais ne s'adresse pas à tous : « Je t'apprendrai des choses étonnantes concernant la famille des Pitite-Caille... », « ... dans ce pays, on a la vilaine habitude, quand on est engagé, d'engager ses amis. Et puis, ici tout le monde étant plus ou moins parent, la prudence recommande, avant de parler de Pierre à Guibert, de s'assurer toujours si Guibert n'est pas cousin de Pierre. »⁶⁶

À lire ces propos, il semble que parler d'une famille, c'est parler contre elle. Telle est l'opinion sinon de ceux qui parlent mais de ceux qui écoutent et en tout cas de ceux qui font l'objet d'un discours. Parler alors, c'est prendre une position antagoniste dans une querelle de familles. On ne parle que pour défendre sa famille sinon il n'y a qu'à se taire ou du moins à le feindre en réclamant de taire ses paroles ou de n'en point révéler la source. D'où un deuxième aspect : l'interdiction de comparer.

Ou bien l'on fait preuve d'aliénation comme Eliézer Pitite-Caille qui n'arrête pas de comparer Haïti à la France ou bien on se refuse à comparer, comme le fait Boutenègre quand il interrompt une des envolées de Pitite-Caille : « N'allez pas pli loin avec votre la France... La France, ce la France, Haïti, ce Haïti.. »⁶⁷ Il s'agit là au fond moins d'un refus de penser que de l'aveu implicite d'une absence de critères fiables de comparaison.

[126]

Coincé entre une double interdiction, clanique et nationale, de parler, le sujet du discours, plus soucieux de se couvrir que de couvrir son sujet s'en remet à la mise en scène, au non-dit, pour suggérer ses positions ou mieux encore pour donner l'illusion à celui qui l'écoute qu'il partage ses positions.

Fort heureusement on ne s'en tient pas toujours à ce degré zéro du discours qui consisterait à ne prononcer, de temps en temps, que quelques interjections peu compromettantes ou un flot de paroles insignifiantes. Il est donc possible de saisir un discours haïtien et d'y dé-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 52.

busquer des non-dits qui seraient comme des zones d'ombres. Cela nous oblige à revenir sur le sens à donner au non-dit.

En principe, le non-dit devrait correspondre à un non-vu, un non-su, à une ignorance en somme. Mais par ce que nous lisons chez Lhérisson, nous comprenons que ce n'est pas toujours ni même le plus souvent le cas. Le non-dit peut correspondre à un vu, un su, refoulé, caché. En français, on connaît l'expression : « Toute vérité n'est pas bonne à dire ». Le créole haïtien parle plutôt de Jako rèpèt, pour désigner celui qui parle à tort et à travers, sans réfléchir, sans prudence. Et il est significatif, dans une chanson datant de 1982, intitulée Réte sezi (Bouche bée) du groupe musical Djet X, d'entendre conseiller en musique aux Jako rèpèt d'adopter l'attitude décrite par Lhérisson :

[127]

<p>Gen de koze ou tande Tou sa w ka di se : houn !</p>	<p>(Parfois, pour toute réponse On ne peut que dire houn !)</p>
--	---

Le non-dit, c'est donc le non vu, le non su qui ne peut être dit forcément. Mais c'est aussi le vu, le su, ce qui est même entendu mais n'est pas répété. Une analyse du non-dit concerne alors autant l'ignorance que la renonciation à manifester la connaissance. Cela correspond à deux situations dont l'une traduit une aliénation et la seconde, une auto-aliénation. Le second cas renvoie manifestement à un mode de répression non seulement subi mais accepté.

Se sa mwen t al wè,
yo ban mwen yon ti kout pye...

On connaît la formule rituelle par laquelle les conteurs haïtiens terminent leurs récits : « Se sa mwen t'al wè, yo ban mwen yon ti kout pye, yo voye mwen tonbe jouk isit rakonte nou sa. » (C'est ce à quoi j'assistais, quand d'un coup de pied on m'a projeté jusqu'ici pour vous raconter ce que j'ai vu.)

Dans la formule de conclusion du kont, il y a une double référence à des voix collectives. Se sa mwen t al wè, yo ban mwen yon ti kout pye, yo voye m tonbe jouk isit rakonte *nou* sa. Mwen, yo, nou. Mwen, c'est [128] à la fois je et moi qui parlent. Yo, c'est eux qui me délèguent. Et nou, c'est nous tous, moi compris, mais c'est aussi, en créole haïtien, vous autres à qui je m'adresse. Il y a donc référence du discours à eux, un collectif, et adresse de ce discours à un autre collectif : nous. À noter que mwen faisant la liaison entre ces deux collectifs tout en faisant partie de chacun d'eux la communication plutôt que bipolaire serait circulaire. Il s'agirait de traiter une information, de la disséminer dans un grand ensemble bien plus que de la faire passer d'un émetteur à un récepteur fortement différenciés sinon même opposés.

Ce qui fait problème, c'est le mode de traitement, le mécanisme, le geste par lequel yo communique avec nou, et qui consiste à botter le derrière de mwen (Yo ban mwen yon ti kout pye). Il y a usage de force par yo sur mwen. En quoi peut donc bien consister cette force ?

En 1929, dans *Ainsi parla l'oncle* Jean Price-Mars disait : « À la rigueur, l'homme le plus distingué de ce pays aimerait mieux qu'on lui trouve quelque ressemblance avec un Esquimau, un Samoyède ou un Tougounze plutôt que de lui rappeler son ascendance guinéenne ou soudanaise. »⁶⁸ Il est certain que l'Haïtien qui s'adresserait à ses compatriotes en langue toungouze, qui se déguiserait en Samoyède, ou plus grave encore, se prendrait pour un Esquimau, tiendrait un discours bourré de non-dits. Mais une [129] telle mascarade pourrait aussi bien résulter de l'adhésion volontaire de ce locuteur à une situation que d'un cas de force majeure. Ce qui importe avant tout c'est de savoir jusqu'à quel point le sujet concerné est conscient de participer à un jeu de masques.

Frantz Fanon, en parlant de peaux noires et de masques blancs, a comme frappé en médaille le concept de bovarysme culturel de Price-Mars. Edouard Glissant, quant à lui, parle du détour qui est le recours de ceux dont la domination par un autre est occultée. Ainsi le non-dit du discours de celui qui use de détour est le résultat d'un non-vu, non-su donc, la conséquence d'une cécité, inconsciente ou délibérée, peu

⁶⁸ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, essais d'ethnographie, New York, Parapsychology Foundation Inc, 1954, p. III.

importe ! qui condamne à la mutité. Et pour peu qu'un tel état soit confortable, soit pour un individu soit pour un groupe dans cette collectivité que forme le Nou, on voit très bien mwen, le sujet, subissant de bon gré la violence de yo ou se faisant même son complice, acceptant en somme allègrement de se faire botter le derrière.

Le non-dit qui relève du non-su, conscient ou inconscient, introduit dans le langage du sujet un « facteur fantôme » qui hante le discours et qu'on ne peut entrevoir qu'en constatant le renversement, l'inversion ou la distorsion du sens des mots. Ce facteur fantôme, on n'en tient le plus souvent pas compte dans les équations posées dans le discours. Ainsi on ne s'aperçoit pas que celui qui parle joue bien plus à être qu'il n'est ce qu'il prétend.

[130]

La situation pourrait se résumer de la sorte : l'Haïtien qui tient un discours devrait savoir et surtout faire savoir quelle distance il met entre mwen et nou dans le nou qu'il utilise, étant donné que ce pronom est à la fois un nominatif et un vocatif et qu'à ce dernier titre il englobe les singuliers dans le collectif mais sans les absorber, supposant plutôt un dialogue entre eux. Et bien entendu, cet énonciateur devrait savoir et faire savoir quel coup de pied ou sacrifice il est prêt à endurer pour voir ce dialogue effectivement mené. Il devrait dire au nom de qui, à qui et pourquoi il parle. Sans jeu et en laissant tomber les masques.

Mais c'est cela qui est occulté et passé sous silence chez des locuteurs qui feignent de parler au nom de tous alors qu'ils ne parlent que pour eux-mêmes ; qui font mine de dialoguer tandis qu'ils monologuent sans vergogne.

Il y a une structure de narration, en même temps structure d'énonciation, qui constitue sans doute une originalité, mais qui est un risque et même un danger, dans le discours haïtien. Celui qui parle se présente souvent dans un rôle préprogrammé et d'autant plus rassurant qu'il se pare du titre de Pè, de Papa, de Tonton ou de Dok. Il s'arroge alors une autorité incontestable puisqu'elle est parentale notamment. Mais qu'en est-il au fond ?

[131]

The world and I

Dans sa livraison du mois de février 1998, la revue *The world and I*, un mensuel publié à New York par News World Communication, fait paraître un article au titre pour le moins surprenant : « Haïti : U.S. embarrassment ? ». En quoi Haïti serait-elle un embarras pour les États-Unis ? Ceux-ci se sentiraient-ils chargés d'un fardeau, comme jadis les colonisateurs disaient l'être des colonisés ou disaient que la race blanche l'était de toutes les autres ? La conclusion de l'article fait reconnaître un paternalisme que le titre annonçait dès la page couverture :

Le dilemme pour le Congrès des États-Unis est de décider s'il doit continuer à fournir une aide qui est détournée de ses fins ou au contraire de suspendre toute aide, au risque de voir l'édifice déjà branlant s'écrouler.⁶⁹

C'est vouloir sauver les Haïtiens malgré eux ou même, diraient certains, contre eux. En tout cas sans [132] leur demander leur avis. Le dilemme étant strictement intérieur à la conscience des membres du Congrès, il s'agit d'un problème qui les concerne exclusivement, selon toute apparence, et dont les Haïtiens sont exclus. Exemple typique de discours monologique !

Comme sujet, le paternaliste ne voit, en face de lui qu'un monde d'objets. Il n'y a selon lui que « The world and I ». De la sorte, il tend à donner de lui-même une image monolithique, globalisante afin de rapetisser celle du groupe d'en face, auquel il s'oppose.

Un mot m'a frappé dans *Le discours antillais*, c'est celui d'élites. Il fut un temps où ce mot était fort prisé en Haïti. Au point que l'Oncle

⁶⁹ « The dilemma for (U.S.) congressional action on Haïti is to choose between continuing to provide support for a policy whose foundations are corroded versus pushing for an alternative course by withholding resources and because the edifice is so fragile-running the danger of seeing Haiti deteriorate even further » said The CSIS, in Tom Carter, Haïti : U.S. embarrassment ? *The world and I*, february 1998, vol. 13, no 2, a publication of The Washington Times Corporation, p. 60-65.

s'en est servi, en 1919, dans le titre d'un ouvrage, *La vocation de l'élite*, dont l'objet est fort bien désigné par ce mot d'élite et par le caractère quasiment religieux que lui donne le terme de vocation. L'auteur, dans sa préface, fournit d'ailleurs des explications sur le sens de cette vocation :

L'une des choses qui m'ont le plus impressionné, au retour de ma mission en France, il y a deux ans, c'est le désarroi dans lequel j'ai trouvé l'élite de ce pays depuis l'intervention américaine dans les affaires d'Haïti.

S'il faut rappeler l'expression ambitieuse de Janvier, à savoir que nous représentons [133] dans l'Histoire universelle une curieuse « expérience sociologique », et bien qu'il soit de très bon ton, en ce moment, de bafouer la générosité de pareilles idées, j'espère qu'on n'en voudra pas tout de même aux hommes de pensée qui, de temps à autre, essaient de faire la mise au point des doctrines scientifiques dans lesquelles l'exemple de notre peuple est signalé comme une preuve de l'aptitude ou de l'inaptitude de la race noire à progresser.⁷⁰

Je n'insisterai pas outre mesure sur l'aura négritudiniennne de ces réflexions qui datent du premier tiers du XXème siècle ; ni sur l'expression « curieuse expérience sociologique » qui à tout le moins révèle un point de vue comparatif assez curieux lui-même quant aux rapports posés entre le comparant implicite et le comparé évident qu'est Haïti ; ni même enfin je ne pointerai du doigt la double origine manifeste des réflexions et comparaisons qui sont clairement indiquées dès le début de la citation. Je préfère remarquer qu'Edouard Glissant, dans *Le discours antillais*, prend bien soin d'employer le plus souvent le mot « élites », au pluriel, alors que Price-Mars et ses contemporains l'utilisaient au singulier. Et je constate qu'aujourd'hui, même si les Haïtiens n'emploient plus aussi fréquemment le mot élite aux connotations trop évidemment antidémocratiques, à l'extérieur d'Haïti, on continue pourtant de le faire. À [134] l'occasion des événements entourant le renversement du président Aristide par une camarilla de militaires, on s'est mis à parler aux Etats-Unis de MRE, « *most repugnant elite* ». En apparence, on la critiquait, cette élite, mais en pratique on lui gardait son

⁷⁰ Jean Price-Mars, *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince Imprimerie Edouard Chenet, 1919, p. I et IV.

image globalisante et dominante et on continuait de l'opposer au reste de la nation.

L'usage qui consiste à représenter Haïti comme un monde bipolaire et non comme une unité diverse persiste donc. Et si ce discours est fréquent dans les médias étrangers, il y a aussi, en Haïti, un discours sur Haïti, tenu par des Haïtiens, qui en est l'analogue. En fait ce discours haïtien n'est qu'une sous-catégorie de l'autre. Ce qui, incidemment permet de constater que même ceux qui condamnent le bovarysme culturel peuvent ne le faire qu'en paroles sans parvenir encore à s'en débarrasser. Leur discours, dans cette perspective de séparation entre *The world and I*, est un monologue. Ils s'adressent à eux-mêmes en faisant semblant de parler à d'autres.. Dans des discours de ce type, Il y a je et le monde, un sujet et un objet et non point un dialogue de sujets égaux entre eux.

On peut se rendre compte de l'ambiguïté de ce monologue, dans le discours sur la transition démocratique. En principe, démocratique et populaire devraient être synonymes puisque ces deux adjectifs, par les mots grecs dont ils tirent leurs origines, renvoient à la collectivité des citoyens, tout au moins au plus grand nombre d'entre eux. Sans doute avec démocratique il y a une nuance qui fait considérer l'organisation institutionnelle du pouvoir collectif et [135] alors ce mot est l'antonyme d'aristocratique. Mais là encore, la préférence donnée à la règle de la majorité dans une collectivité divisée en aristocrates minoritaires et démocrates majoritaires, fait persister et prédominer comme avec populaire, le sens de majorité ou de collectivité des citoyens.

Or on constate avec étonnement qu'un certain discours tend à distinguer et même à opposer, en Haïti, aujourd'hui, un mouvement démocratique et un mouvement populaire. Jacques Stéphen Alexis mettait pourtant en garde contre toute division artificielle des Haïtiens et soulignait que l'élite n'était pas si différente qu'on voudrait le faire croire du reste du peuple :

Il est courant de dire dans certains milieux haïtiens qu'il y aurait pratiquement deux cultures qui cohabiteraient en Haïti... Nous disons, nous, que les classes dirigeantes haïtiennes sont de culture haïtienne bourgeoise, sous leur vernis tout apparent de leur culture française et leur cosmopolitisme. Toutes les réactions intimes, politiques, artistiques, religieuses, sen-

timentales, sociales, de ces gens correspondent à la structure particulière semi-féodale et précapitaliste d'Haïti.⁷¹

[136]

On aboutit autrement au paradoxe de faire des démocrates, les opposants du peuple, de la masse. Mais de ce paradoxe, le discours haïtien est familier puisque les gens des villes, enfermés dans quelques localités situées le long des côtes, ont l'outrecuidance de considérer l'ensemble des citoyens habitant le reste du territoire, autrement dit les campagnards, comme les gens du dehors (moun andeyò). Il y a inversion du sens des mots et renversement des rapports réels, pour quelques-uns, à traiter de marginaux, le plus grand nombre..

Un discours qui se bâtit sur de tels renversements de sens est bien sûr monologique, parle au nous de majesté peut-être mais n'est pas le résultat d'un dialogue entre plusieurs je se parlant d'égal à égal. Un je peut bien se représenter et s'énoncer comme Nous mais il ne faudrait pas que son discours ne soit que méditation et soliloque sur *The world and I* II n'y a pas en ce cas seulement séparation de quelques-uns des autres mais complot des premiers contre les seconds.

Engagement

Le mot engagement a trois sens dans le contexte haïtien. D'abord un sens historique, ancien, celui des engagés du temps de la Flibuste qui étaient des Européens aliénant leur liberté pour 3 ans afin de pouvoir payer leur passage de France à Saint-Domingue. Dans le temps de leur engagement, ils avaient pratiquement un statut d'esclaves sauf que [137] leur condition était temporaire. C'était le prix à payer pour venir faire fortune dans le Nouveau Monde.

Il y a d'autre part le sens moderne du mot qui renvoie par exemple à l'engagement des écrivains militants de la génération de 1946 jusqu'à celle des antidualiéristes des années 60. Jacques Roumain, René

⁷¹ Jacques Stephen Alexis, Prolégomènes à un manifeste du réalisme merveilleux des Haïtiens, *Présence Africaine*, no 8-9-10, juin novembre 1956, p. 27-56.

Depestre, Jacques Stéphen Alexis, Félix Morisseau-Leroy, Paul La-raque, Marie Chauvet peuvent figurer au palmarès de ceux qui durent payer de leur vie parfois, ou de l'exil le plus souvent, leur engagement au côté des classes exploitées. Dans ce sens, engagement, au contraire du sens ancien, est synonyme de liberté puisqu'un sujet exerce son choix jusqu'à faire volontairement le sacrifice de sa vie ou de sa liberté. On peut même parler de libération dans ce deuxième cas par opposition à l'aliénation dans le premier.

Mais il existe en Haïti un troisième type d'engagement, ni ancien ni récent, toujours actuel et populaire. Il s'agit de l'engagement de l'individu ayant acquis un « point chaud ».

Ce genre d'engagement, Alfred Métraux nous en parle dans son livre sur le vodoun haïtien. Il présente, selon lui, un « caractère faustien » puisqu'il s'agit d'un accord qui lie aux puissances du mal et qui comporte généralement l'obligation de donner en pâture au baka un être humain, de préférence un membre de sa famille : père, mère, épouse, enfant et, à leur défaut, un ami ou un voisin.

[138]

Les trois sortes d'engagement comportent un trait commun : celui d'être un contrat avec des clauses prévoyant l'exécution de certaines tâches. C'est un dire avec des clauses de faire.

Et c'est de ce point de vue que l'engagement peut présenter un caractère de piège pour celui qui le contracte. L'engagé d'autrefois avait la liberté de disposer librement de sa force de travail, mais seulement après l'exécution de son contrat ; l'engagé politique d'aujourd'hui peut voir cette liberté mise en doute par la possibilité que son comportement puisse passer pour le change qu'il donne sur ses véritables intentions ; l'engagé, au sens du vodoun, lui, ne sait pas toujours de manière certaine à quoi il s'engage.

À vrai dire, celui qui s'engage ne s'avise pas toujours de la nature du marché proposé, explique Métraux. Pour mieux le tromper, le sorcier use d'un langage ambigu dans lequel « coq et poule » signifient « père et mère » ; une paire de « poulets » demandés, condamne ses enfants à mort sans le savoir. L'ambitieux qui sollicite un « point » traite avec des forbans dont il doit se méfier. C'est à lui de découvrir, parmi les exigences de son

partenaire, celles qui, sous une apparence anodine, dissimulent des embûches. La vie des siens dépend de sa sagacité ; mais naturellement, il existe toujours des individus [139] dépravés qui, par ambition, sacrifient sans scrupule leur famille.⁷²

Puisqu'il n'y a pas de dire qui ne suppose un faire, la mythologie populaire haïtienne indique du même coup ce qui donne la mesure de tout engagement : le rapport entre les paroles et les actes. Dans un monde d'apparences où les signes plutôt que d'annoncer la réalité servent à la camoufler, l'engagement comporte des risques et des dangers aussi bien que des avantages pour tous mais il peut surtout entraîner des illusions chez ceux qui courent le risque d'être dupes.

On s'aperçoit que tout repose finalement sur l'adhésion, sincère ou factice, du sujet au monde dont il prétend s'occuper, en paroles. Du degré d'inclusion de mwen dans le nou dont il parle et auquel il s'adresse. Et de cela, la mythologie populaire haïtienne nous dit que nous ne pouvons malheureusement rien prédire. Encore moins peut-on le faire, si comme le prétend un dicton populaire : « Wi pa monte mòn » (Dire oui n'engage à rien). À peine peut-on, dans le présent, prendre conscience de l'engagement du sujet qui parle par des signes avant-coureurs, prémonitoires, et surtout par son action concrète, celle qui se fait déjà, qui se passe dans le temps même du discours.

[140]

Il est intéressant, à cet égard, de voir le rôle attribué aux songes dans les récits populaires, comme dans cette anecdote que rapporte Métraux :

⁷² Alfred Métraux, *Le vodou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p. 256.

Un grand « machinateur » (magicien) de Marbial avait pour disciple un jeune homme appelé Amantus. C'était un « vaillant garçon » qui, dévoré d'ambition, ne craignait ni sorciers ni esprits. Son maître lui témoignait de l'amitié et lui avait communiqué une partie des « connaissances ». Cependant, par prudence, il se gardait de lui révéler la nature du « point »-source de ses richesses. Amantus fit de son mieux pour gagner l'entière confiance du bòkò, sans jamais y parvenir. Il se décida alors à l'épier jour et nuit. Sa patience fut récompensée : il découvrit que le pouvoir du bòkò dépendait d'une pierre qu'il tenait soigneusement cachée. Profitant d'un jour où il était seul au hounfò, Amantus la déroba. La nuit suivante, il vit en songe un énorme chien à tête humaine qui lui dit « A partir de ce soir, c'est toi qui seras mon maître. Tes affaires iront pour le mieux, car tu es en règle avec moi. Le bòkò, privé de sa pierre, vit sa chance décliner. Il perdit un procès et fut ruiné. Son disciple par contre s'enrichit rapidement et devint l'un des notables de la région. Or, comme il se promenait un soir dans une des ses grandes bananeraies, une voix le prévint « C'est le moment de régler nos comptes. » Il ne tint pas cas du mystérieux avertissement. Mal lui en [141] prit : il contracta une maladie si grave qu'une bonne moitié de sa fortune passa à payer les médecins et les pharmaciens. Il avait espéré qu'une fois guéri, il lui serait facile de rétablir sa situation, mais une épi-zootie décima son bétail. Accablé de dettes, il dut vendre ses plantations à bas prix et, progressivement, tomba dans la misère la plus abjecte. Le talisman cessant d'être l'instrument de sa chance n'engendrait plus que ruine et malheurs, ne sachant ni comment s'acquitter envers le génie de la pierre ni comment apaiser son courroux, il se réfugia au sein d'une secte protestante. Il se fit baptiste et, à partir de ce jour, ne s'occupa ni de loa ni de magie. ⁷³

Le songe est la métaphore que nous forgeons pour relier dire et faire. Le chien à tête humaine du songe d'Amantus n'est pas sans faire penser à certaines figures à la fois zoomorphes et anthropomorphes des grandes mythologies : la sphinge, par exemple. Ces figures formulatrices d'énigmes sont plutôt énonciatrices de réponses à des questions que nous préférons éviter mais dont notre subconscient ne cesse

⁷³ *Ibid.*, p. 258-259.

de nous faire la lancinante répétition : à quel prix, ce bonheur ? Avec quel faire, ce dire ?

[142]

Car le prix, c'est toujours un travail à accomplir pour le capital de bonheur que nous escomptons. C'est trop souvent ce que le diseur oublie, par mauvaise foi, de mentionner et que le dicton populaire : « Wi pa monte mon » rappelle, et que la simple raison individuelle aurait pu nous remettre à la mémoire mais que notre subconscient collectif est obligé de nous rappeler à l'aide de ces figures de monstres.

Le non-dit du discours haïtien n'est pas tant une absence de dit qu'un non-ouï. Car ce qui est dit est toujours une répétition (transformation aussi parfois) de ce qui a été ouï. Mais il n'est pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Le non-vu, le non-su et finalement le non répété ou non dit est donc fainéantise, absence d'effort, de travail, de création. Une volonté de ne pas faire.

Mais le faire lui-même étant toujours un faire avec, nous ne pouvons rien faire avec ceux qui ne sont point pour nous des zanmi-kanmarad. Avec quiconque dont on dira : « Li pa kanmarad mwen ! », il n'y a pas de dialogue possible, pas de discours d'égal à égal. Ou alors il y aura, comme le discours du sorcier à l'engagé qu'il veut illusionner, propos à mots couverts, à sens camouflés.

Métraux parle de sorcier-forban et d'engagé ambitieux et même dépravé. Le problème du non-dit nous plonge au cœur de notre relation avec le monde, c'est-à-dire avec les autres. Car le monde n'est pas [143] formé seulement d'objets faisant face à un sujet unique. Personne n'est maître du monde.

Conclusion

Et maintenant, essayant de ramasser mes idées pour arriver à une conclusion, je me mets à imaginer la situation suivante. Un individu, nous le nommerons Sujet 1, a trouvé un moyen commode pour se nourrir. Un autre individu que l'on appellera Sujet 2 doit, à l'aide d'une cuillère, prendre des aliments dans une assiette et les lui mettre dans la bouche.

Le sujet 1 est-il un handicapé qui se fait aider par un bon samaritain ou un vil exploiteur qui abuse de son compagnon ? Comme je ne fais que commencer à songer à cette fiction, je vous laisse le soin d'imaginer la réponse. Par ailleurs toute histoire devant comporter des péripéties, j'en propose une première : Sujet 2, tout soudain, décide de ne pas continuer à remplir sa fonction. Que se passe-t-il ? Là encore, je m'arrêterai... ne pouvant deviner la suite et vous laisserai le choix de poursuivre le fil de l'intrigue. Une chose cependant pour moi est évidente. Quelque puissent être les raisons de Sujet 2, elles ne seront jamais celles de Sujet 1. Les deux sujets pourront discuter, arriver même à des compromis, mais l'objectif de Sujet 1 sera toujours de revenir à la situation initiale qui, elle, l'accommodait vraiment. Les discours des deux bords portant sur le même litige seront forcément liés. De même les non-discours. De [144] sorte que l'on ne peut vraiment étudier le non-dit de l'un, de Sujet 2, par exemple, sans connaître le non-dit de son vis-à-vis. L'occultation ou l'ignorance du non-dit du discours de Sujet 1 risque de faire du discours de Sujet 2 un sous-dire. Si nous nous taisons comme conséquence des non-dits d'un discours antérieur dominant, nos silences sont acceptations, involontaires peut-être, d'une domination non objectivée.

En ce sens, le non-dit du discours haïtien, c'est notamment la tentation du néo-marronnage⁷⁴, autrement dit de l'auto-zombification. Le marron est un esclave à demi libéré et le zombi, un esclave révolté à demi. Entre le marron et le soldat de la guerre de l'indépendance, la différence est que le premier reconnaît la suprématie du colon et de l'esclavagiste puisqu'il ne combat que pour limiter cette suprématie tandis que le second rejette cette suprématie et prétend l'abolir. Une opposition tempérée par une pratique, d'une part et de l'autre, une opposition de principe et radicale. L'un se contenterait volontiers de vivre dans les marges, dans la périphérie du pouvoir de son ancien maître, l'autre prétend établir un contre-pouvoir égal à celui qu'il ne considère plus comme maître mais comme un adversaire, donc un égal. Dans le discours, cela se traduirait dans un cas par le non-dit qui est l'acceptation tacite du discours dominant du maître [145] auquel on prétend se soustraire mais sans le réfuter ; dans l'autre cas, au

⁷⁴ Mac-Ferl Morquette, *Les nouveaux marrons*, essai sur aspect de la crise politique : 1989-1998, témoignage/analyse d'un député de la 45^{ème} législature, Port-au-Prince, L'Imprimeur II, février 1999.

contraire, il y aurait un dit développant explicitement un contre-discours ou même un discours autre que celui tenu par les anciens maîtres de la parole. Tout faux-fuyant, tout louvoisement n'est que marronnage, espoir d'éviter les effets d'un discours qu'on n'ose réfuter. Le marron doit envisager de donner un jour l'assaut final. En attendant, il ne peut que temporiser, procrastiner.

C'est peut-être ce qu'Edouard Glissant voulait laisser entendre quand il parlait du non-dit comme d'un mode principal de la répression. De l'auto-repression, pourrait-on même suggérer.

Ah ! vraiment, ce ne sera pas une mince tâche que de mettre au clair tous les non-dits du discours haïtien qui est forcément engagé dans un dialogue avec d'autres discours.

En ce sens aussi, il y aurait encore une deuxième conclusion à tirer. Cette fois en forme d'autocritique. Vous n'aurez pas été sans remarquer que tout en esquissant une critique des règles du discours haïtien, je n'ai pu m'empêcher d'y souscrire moi-même, volens nolens, puisque je me suis présenté à vous en disant : « Se sou sa li (Edouard Glissant) te konseye m pale, m vin jouk isit di nou sa ». ⁷⁵

[146]

⁷⁵ « C'est une idée d'Edouard Glissant. J'ai tenté de l'illustrer pour vous. »

[147]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Troisième partie
ZOOPOÉTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[148]

[149]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE
Troisième partie : Zoopoétique

Chapitre 7

MABOUYA

[Retour à la table des matières](#)

En Haïti, toutes les espèces de lézards partagent l'opprobre jeté sur l'anganman, notre caméléon créole.

Doulè pa-m pa doulè mabouya
Doulè pa-m, li gwosè on wòch

dit Georges Castera ⁷⁶, qui jette un regard soupçonneux sur le mabouya. Pourtant ce « Saurien plus grand que zandolit, mais plus petit que aganman » selon le *Diksyonnè* de L. Pèleman ⁷⁷, n'a rien d'inquiétant. Il devrait même passer inaperçu tellement il est inoffensif. Le problème est qu'il frétille. Et dès lors qu'il n'inquiète pas, il fait rire. Du coup, on le soupçonne d'inconstance. Comment interpréter autrement la mélodie de Tabou Combo intitulée *Mabouya* ? Mélodie, en effet, cette « chanson » qui est à peine un air sur lequel le chanteur se contente de répéter : « Gade yon [150] mabouya ! », nous invitant à regarder plus qu'à écouter et convaincu sans doute que cette image d'une femme qui danse vaut plus que mille mots.

⁷⁶ Georges Castera, *Doulè pa-m...*, *Rèl*, Port-au-Prince, Éditions À Contrecourant, 1995, p. 27.

⁷⁷ L. Pèleman, *Diksyonnè, kréyòl-fransé*, Port-au-Prince, Bon Nouvel, 1978.

Le mabouya frétille et ainsi il substitue le changement des rythmes à celui des couleurs. L'inconstance est suggérée par la multiplicité des mouvements et non plus par la variation des teintes de la peau.

Ce qui me porte à croire que si un jour un Rimbaud haïtien se mettait en tête de composer un sonnet de voyelles créoles, il substituerait, lui aussi, les rythmes aux couleurs :

A : konpa, papa, met pa.
 E : apiye, pa frape
 È : fè nwè, fè klè, pa pè.
 I : plezi, sezi, dan ri.
 O : dodo, boléro, bo.

Et puisqu'il n'y a pas de U, notre poète improvisera une finale trompetant en crescendo : WaWa, WeWi, WoWou et saxonasalisant en decrescendo : Wan, Wen, Wô !

Est-ce à cause de la cigarette Camel et donc de la langue anglaise ? Ou de l'espagnol camello et camaleon ? Je n'arrive pas à prendre le mot caméléon pour un synonyme d'anganman ? Seul ce dernier me paraît être un parangon du camoufleur. L'anganman, à mon sens, c'est-à-dire pour mes oreilles et pour mes yeux, est celui qui plus que de changer de couleurs [151] déploie sous nos yeux un écran de couleurs changeantes pour mieux dissimuler sa véritable couleur. C'est un illusionniste. Il nous fait un cinéma pour donner le change. Le changement est sa façon de conserver son identité ou, si l'on préfère, de parvenir à ses fins.

Emile Roumer, dans un article paru dans *Le Nouvelliste* du 3 décembre 1974, intitulé « Aganman », s'est livré à un exercice d'interprétation véritablement agamanesque. Traduisant en haïtien le poème, « Lagarto verde », de Luis Pales Matos, il nous montre, par un étourdissant jeu de miroirs réfléchissants, que du dedans, au dehors, c'est-à-dire de la scène nationale haïtienne à la scène internationale ou au moins caribéenne, et de ce dehors présent à un dedans passé, les anti-créolistes haïtiens sont représentés dans le portrait que l'écrivain portoricain traçait d'un bovaryste de la cour du roi Christophe.

Ce comte de Limonade, qui a peut-être inspiré Aimé Césaire pour sa scène du maître à danser dans *La tragédie du roi Christophe*, se pare à la vérité de toutes les couleurs. Il est qualifié de lézard vert, pourtant le poème nous dit qu'il porte un habit rouge. Il change de couleurs comme un caméléon mais il frétille aussi comme un ma-bouya. Toute sa feinte souplesse, nous dit encore le texte, n'est là que pour masquer la rigidité épileptique de sa mâchoire féroce. Et finalement aussi inconstant en poses qu'en paroles, [152] il minaude en parlant mais bien vite il peut laisser échapper une grossièreté ⁷⁸.

Le poème de Luis Pales Matos associe, en une étrange correspondance de figures zoopoétiques, le lézard vert à un macaque, porteur de cocomacaque. Ce qui n'est pas sans rappeler ce président qui se vantait d'être tigre parce que fils de tigre (pitiit tig se tig) mais dont le peuple se gaussait en disant qu'il n'était qu'un macaque dont on avait coupé la queue, le ke makak, étant, on le devine, par apophonie et paronomase, assimilé au cocomacaque.

D'un reptile à un primate et de la queue d'un animal à un instrument de répression policière, l'imaginaire du peuple et des poètes franchit sans encombre les distances et met autant de célérité à démasquer l'hypocrite oppresseur que celui-ci à changer de visages. Les victimes font donc preuve de la même agilité à lever les masques que leurs bourreaux à s'en couvrir le visage.

À caméléon, caméléon et demi. Il n'y a pas d'autre formule pour battre l'adversaire sur son propre terrain. N'est donc pas caméléon uniquement celui qui se déguise. L'est tout autant celui qui lève les masques au fur et à mesure qu'un autre les pose. La dénonciation du caméléon a donc pour contrepartie l'éloge de celui qui perce son mystère et qui est son double.

⁷⁸ Emile Roumer, Aganman, *Le Nouvelliste*, 3-12-1974, p. 1, 2.

[153]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE**Troisième partie : Zoopoétique****Chapitre 8**

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

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

Les mythes voyagent avec les Hommes. Et comme eux, ils se mélangent. Le phénix est-il grec de naissance ou ne serait-il pas plutôt chinoise d'origine ? En effet, en Chine, le phénix est le double, au sens de compagnon, du dragon. En Haïti, il devient le double, au sens de substitut, du serpent. Le phénix de Christophe est un alter ego de la pintade de Dessalines, dont celle de Duvalier n'est qu'un avatar, mais à qui le kòk kalite lavalassien vient redonner sa stature. L'oiseau aux trois plumages, cher au vodouisants, s'est glissé entre-temps entre ces visions du volatile totémique pour nous faire trouver dans la [154] diaprure de son plumage tantôt les signes de sa ruse tantôt ceux de son courage, au fond ceux de sa mort et de sa renaissance incessantes dans le combat lui-même incessant de la collectivité qu'il figure.

Le Bizango renvoie, par antiphrase, comme l'ombre à la lumière, à cette figure sans cesse changeante de la mythologie de la renaissance en Haïti. À la face redoutable, obscure et mystérieuse du réel histo-

rique, s'oppose l'autre figuration du réel : celle du désir et du rêve. Et alors Ogoun, Mètres Èzili, Simbi, tous les lwa, lumineux, triomphants surgissent. Aux êtres de la nuit s'opposent ceux du jour ; aux figures aquatiques, celles de la terre ; aux êtres volants, ceux qui rampent. La nuit nous cache les mille feux, les mille couleurs du jour. L'Histoire est un mensonge au regard de nos utopies.

En Afrique, le caméléon qui est un symbole mythique, est passé, dans un pays au moins, au rang de figure concrète de la vie collective. Au Bénin, le président Mathieu Kérékou est communément désigné comme le président caméléon. Après avoir dirigé le pays selon les principes de la doctrine marxiste, ce qui lui vaudra de perdre le pouvoir quand le vent tournera en faveur du capitalisme, n'a-t-il pas été réinstallé au pouvoir à la suite d'élections démocratiques ? Le verdict populaire semble donc confirmer l'idée du président Kérékou qui affirmait que « La branche ne se cassera pas dans les bras du caméléon. »

Mais le pays où le caméléon règne vraiment dans la mythologie, c'est le Malawi. Dans la plupart des [155] pays africains on trouve des contes, des récits et des légendes qui mettent en scène le caméléon comme émissaire de Dieu. Mais au Malawi le poète, Jack Mapenge, a été capable d'en faire la figure de Dieu lui-même et bien sûr celle de l'artiste aussi ⁷⁹.

« Ukaipa nkhope, dzima nyime » dit un proverbe nyanga du Malawi. Ce que Steve Chimombo traduit par « Si ton visage déplaît, apprends à chanter ». Conseil que n'aurait pas désapprouvé Freud qui parle de sublimation chez l'artiste. Mais ici, il ne s'agit pas simplement d'opérer une transmutation de ses émotions en actions mais d'établir toute une stratégie de séduction. Si tu ne peux arriver à tes fins par l'image alors passe par le chant. C'est le conseil que donne le rossignol au caméléon qui lui demandait comment s'attirer les faveurs du public. Bientôt, nous dit la légende, la forêt n'eut plus d'oreille que pour le chant du caméléon qui sut si bien chanter et danser le « bangwe » qu'il a sauvé les animaux d'un dangereux python qui dévoraient tous les

⁷⁹ Steve Chimombo, The chameleon in Lore, Life and Literature, the poetry of Jack Mapenge, *Journal of Commonwealth Literature*, vol XXIX, no 1, 1994, p. 102-115.

agneaux et les chèvres sur son passage. Il l'endormit avec son chant. Et qui plus est le python s'assoupit avec le sourire.

On peut supposer que la force du caméléon ne réside pas dans sa seule capacité de chanter mais aussi dans son pouvoir de changer d'habit, de couleurs et d'images ; dans sa capacité au fond de se [156] métamorphoser sous nos yeux. À ce titre, le caméléon est un Legba qui s'ouvre à lui-même toutes les barrières.

Un critique Brian McHale⁸⁰ a choisi une image contemporaine pour décrire le passage du Modernisme au Postmodernisme. Nous sommes tous, pense-t-il, à une croisée de chemins et au changement des feux de circulation, certains traversent ou pas la rue. Feux de circulation ou barrières, demanderions-nous ? Certains croient que les feux de circulation fonctionnent automatiquement, parce qu'ils sont autorégulés mais d'autres pensent plutôt qu'il y a toujours un garde-barrière, un agent pour régler la circulation. Et c'est à lui qu'ils adressent leurs prières avant de traverser le carrefour.

Les mythologies divergent selon que nous plaçons ou non un garde-barrière aux carrefours de notre vie. De même, certains liraient l'histoire du Colonel Chabert soit comme le récit d'une erreur judiciaire soit comme une histoire de zombi. Autre pays, autre mythologie. Autre Histoire, nouvelle figure mythologique aussi. En traversant l'Atlantique, Ogoun s'est métissé. Et si pour Soyinka, il est désormais le lwa de l'électricité et de l'atome, pour Roussan Camille, il est devenu pèlerin et libérateur comme Bolivar, Dessalines ou Toussaint Louverture.

[157]

Les temps changent et les enjeux aussi. En 1933, Milo Rigaud se posait la question : *Jésus ou Legba ?*⁸¹ En 1997, il faudrait plutôt se demander s'il faut croire au garde-barrière du jeu politique traditionnel ou aux feux de signalisation automatiques de la globalisation économique.

⁸⁰ Brian McHale, "Change of dominant from Modernist to Postmodernist", dans Hans Bertens and Douwe Fokkema, éd., *Approaching Postmodernism*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1986, p. 53-79.

⁸¹ Milo Rigaud, *Jésus ou Legba ?*, Port-au-Prince, 1933.

Les jeux mêmes changent. En 1906, Boutenègre, personnage de *La Famille des Pitite-Caille*, au terme d'une longue tirade, déclarait : « La politique, c'est ine jouète... » et il admettait : « ...et dans toutt jouète, gagnin gain, gagnin pète. » Mais aujourd'hui, le jeu est devenu si rude que les combattants ne peuvent plus se battre en solitaires. Boutenègre, on s'en souvient, réclamait fièrement pour les maies haïtiens d'être les seuls maîtres du champ politique : « ...dans les affè politiques, in homme né doit jamais fourrer sa femme. »⁸² Or les choses ont bien changé depuis. Robert Malval, dans son livre, *L'Année de toutes les duperies*⁸³, fait de sa femme son égérie et n'hésite pas à lui attribuer au moins la moitié de son mérite. Duvalier faisait rendre un culte à sa femme. Cependant il massacrait sans pitié les femmes et les enfants des autres. Ainsi il montrait que son sens de la famille ne dépassait pas le cadre étroit de sa petite tribu. Or ce qui semble nous manquer encore dans le domaine politique, c'est le sens de la famille élargie.

[158]

Et c'est pourquoi le rapport nouveau, dans la représentation publique de l'homme politique et de sa femme, avec sa famille en somme, est tellement significatif d'une vision renouvelée et élargie du champ politique.

En 1946, le peuple tout entier chantait à son président : « Estimé, Papa, woule m de bò ». Les Haïtiens, comme les Béninois plus tard, voyaient en leur président un caméléon. Les rapports entre le chef de l'état et son peuple pouvaient encore s'assimiler à un jeu. Estimé ne venait-il pas de remporter une double victoire au profit de la nation ? Il avait, à l'intérieur, réussi apparemment à amadouer les militaires et, à l'extérieur, il venait de payer la dette de cinq millions. Un demi-siècle après, qu'en est-il des rapports du chef et de la nation ?

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

⁸² Justin Lhérisson, *La famille des Pitite-Caille*, p. 51-52.

⁸³ Robert Malval, *L'année de toutes les duperies*, Port-au-Prince, Édition Regain, 1996.

Lò w ap mache fè atansyon
Pase ou se yon atraksyon
Kote ou rale nèg kou leman
Ki fè yo tounen anganman

Aujourd'hui, l'anganman haïtien peut-il prétendre ainsi s'en remettre au sort et à la chance, c'est-à-dire au Bondye bon ? Jacques Stephen Alexis donnait à l'Haïtien la mission de « trouver l'imagerie dans laquelle envelopper son expérience, refléter sa conception du monde et de la vie, sa foi, son [159] espérance, sa confiance en l'homme, en une grande justice, et l'explication qu'il trouve aux forces antagonistes du progrès ». Il parlait également de la culture comme d'un vêtement. Il aurait pu dire : une peau. Par ces métaphores d'enveloppe, de vêtement, de peau, c'est demander à l'anganman haïtien de choisir très consciemment de se parer des couleurs inédites du merveilleux.

[160]

[161]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE
Troisième partie : Zoopoétique

Chapitre 9

Bizango, le caméléon volant

[Retour à la table des matières](#)

« La branche ne se cassera pas dans les bras du caméléon » affirmait le président béninois Mathieu Kérékou. Le peuple alors se mit à chanter une chanson où l'on priait pour qu'il n'y eût aucun vent qui vienne secouer la branche. Certains y ont vu une satire de la déclaration présidentielle.

Au pouvoir sans limite du caméléon qui fait corps avec la branche, prenant sa couleur et l'embrassant jusqu'à se confondre avec elle, on peut donc entrevoir des points de faiblesse : l'intervention d'un tiers : le vent, délégué par Dieu peut-être ?

Et si le caméléon avait des ailes ? De fait, le Bizango haïtien vole. Il échappe ainsi à toute menace à sa puissance : soit en se collant à la branche qu'il embrasse soit en se décollant de la branche pour la laisser tomber en s'envolant. Ainsi donc, face à cette menace universelle il fallait trouver une parade, elle aussi universelle.

[162]

Et c'est là que la figure du Bizango devient significative. Si ce personnage mythique incarne le danger de voir notre semblable se métamorphoser en diable pour nous dévorer, il existe un moyen de triompher de l'apparemment invincible Bizango. Il n'est certes pas facile de

vaincre celui qui, de jour, dissimule son identité sous une peau factice et, de nuit, change encore cette identité, en se débarrassant de cette peau mais en se couvrant des ténèbres de la nuit. Sans compter qu'en volant, il se donne les moyens de fondre comme le malfini sur sa proie.

Pourtant là même où se trouve sa force nous pouvons trouver sa faiblesse. Il n'est que d'identifier la vraie nature du Bizango, de le surveiller et sitôt qu'il s'est délesté de sa peau, de répandre sur celle-ci une décoction de sel et de piment qui aura l'effet de le réduire à l'impuissance, comme un philtre ou une baguette magique. En effet, de retour de sa ronde, au lever du jour, il lui faudra remettre sa peau pour retrouver son apparence humaine. Alors, cela lui sera impossible. Sa chair à vif, brûlée par le sel et le piment, il restera dénudé et périra sous les premiers rayons du soleil.

Le caméléon volant

Symboliquement le Bizango est bien un caméléon. Il n'y a cependant pas de lézard volant en Haïti. Mais l'imaginaire mythologique procède selon sa logique propre et pour constituer un bestiaire [163] fabuleux elle ne cherche pas à compenser des besoins réels de manière réaliste.

Ce caméléon qu'est le Bizango dispose de deux atouts. Le premier est en rapport avec l'espace. En changeant de peau, le Bizango escamote l'espace ou, si vous préférez, il disparaît. Car enlever sa peau ou mettre un masque, c'est se déguiser, se rendre invisible, être là sans paraître. Le deuxième atout, c'est la capacité de voler du Bizango qui lui donne la maîtrise du temps puisqu'il dispose ainsi de l'arme de la vitesse et de la surprise. Invisibilité donc et rapidité. Ces deux atouts lui donnent la capacité de mener une guerre-éclair contre un adversaire incapable de parer des coups qu'il ne voit pas venir.

Voilà pourquoi la riposte contre le Bizango comporte deux aspects. D'abord utiliser le sel et le piment pour l'empêcher de revêtir sa peau, c'est comme l'empêcher de réintégrer l'espace normal de la vie. S'il meurt au lever du soleil, c'est parce qu'il s'était retiré de son corps comme du monde. De son espace extra corporel, il pouvait disposer

d'un pouvoir sans limite. Mais voilà qu'on le bloque dans cet espace anormal au moment où le monde, au lever du jour, retrouve sa normalité. La nuit n'était propice qu'aux activités qui sortent de la normale. Il faut donc faire preuve de patience, attendre de saisir le secret du Bizango et le retour du jour. Maîtriser l'espace et le temps à rebours de l'action du Bizango. Là où il joue sur l'invisibilité et la nuit, parier sur le dévoilement [164] du secret et le retour du jour. Enfin à l'effet de surprise opposer la patience.

La stratégie est la même : la ruse. Mais la tactique consiste dans le renversement des procédés de l'adversaire. Si pour parler de la guerre on emploie souvent l'expression : théâtre des opérations, c'est qu'il y a dans toute guerre, comme au théâtre, une part d'action et une part de mise en scène. L'action, c'est pour le temps et la mise en scène, pour l'espace. Contre le Bizango, il faut mener une double action sur une double scène. Le Bizango est un hypocrite redoublé, un traître au carré, un monstre à deux visages : l'un qu'il montre et l'autre qu'il cache. Mais attention ! S'il se montre à découvert, c'est que la nuit et l'obscurité le couvrent. Et quand il se montre au grand jour, c'est sous un masque trompeur puisque c'est sous le vêtement d'une peau qui n'est pas censée être amovible. Ses ailes, il les cache mais, grâce à elles, ce caméléon peut voler. Ce qui lui permet de déplacer partout sa trahison en ne nous présentant qu'un visage à la fois et jamais le même.

De la trahison

L'Histoire de nos pays américains donne à penser que la trahison n'est pas le simple phénomène de passage d'un point à un autre mais la possibilité d'un double passage, d'un va et vient. Ce qui a pour conséquence de nous obliger à considérer un même pôle de deux points de vue opposés et donc à voir le [165] traître souvent comme un sujet à blâmer et à louer en même temps.

Calabar, le héros des luttes entre Portugais et Hollandais, à l'époque coloniale du Brésil, était-il un traître pour avoir pris le parti des Hollandais ? Chico Buarque, Brésilien d'aujourd'hui, ne le pense pas. Il trouve même dans son comportement matière à un « éloge de la trahison ». Autant dire que ce personnage historique aurait fait une

bonne trahison, ce qui serait une contradiction dans les termes à moins qu'il ne faille comprendre qu'il n'a pas vraiment trahi puisque la trahison d'hier est la fidélité d'aujourd'hui. Il n'y avait qu'apparence de trahison puisque, par avance, il allait dans le sens de l'Histoire.

C'est l'opinion que devait avoir Jean-Jacques Dessalines, le libérateur d'Haïti, quand il déclarait à ses soldats, peut-être déconcertés de le voir faire le va et vient entre Toussaint et Leclerc, qu'il pouvait sembler trahir la cause de l'indépendance cent fois en passant du côté des Français mais qu'il allait reprendre cent fois contre eux la lutte pour la liberté.

La trahison ou, pour parler plus précisément : la contradiction entre apparence et réalité, doit se juger selon un point de vue qui peut varier selon le point d'observation où l'on se place. Ainsi une trahison peut non seulement ne pas en être une finalement mais elle peut même varier d'apparence sans changer de nature ou d'objectif. Dans sa signification profonde elle peut se maintenir tout en changeant d'apparence, [166] en se redoublant donc. C'est ce que nous vérifions aussi bien dans le cas de Dessalines, en positif, qu'au négatif dans celui du Bizango qui doublement trahit, selon que nous sommes de jour ou de nuit et selon qu'il porte ou non sa peau. S'il lui faut la nuit enlever sa peau, c'est qu'il était déjà, de jour et avec sa peau, un traître qui doit, pour continuer sa trahison tantôt enlever tantôt mettre sa peau. Et il faudrait alors se demander si cette trahison permanente n'est pas tout simplement la poursuite d'un objectif fondamental : la survie du caméléon. Et c'est à ce moment que l'on pourrait se demander si cette quête de la survie est ou non une entreprise de sauvetage collectif, comme dans le cas de Calabar ou de Dessalines ou encore de Toussaint Louverture, de Jean-François et de Biassou, qui eux-mêmes avaient fait le va et vient entre les Français et les Espagnols, avant que Dessalines ne le fasse entre la soumission et la rébellion.

Il s'agit là d'une situation que non seulement l'Histoire politique ancienne nous permet de vérifier mais que la politique récente confirme. François Duvalier qui, pour mener sa politique intérieure noiriste, se montrait complaisant envers la CIA en massacrant tous ceux qu'il accusait d'être communistes, ne trahissait-il pas doublement quand, par la suite, il s'est confirmé que tout comme ses prédécesseurs, il avait bien préparé la retraite des siens en Europe ? Le livre récent de Robert Malval, *L'Année de toutes les duperies*, montre aussi, par le tableau

qu'il brosse des duperies des uns et des autres, au-dedans comme au dehors d'Haïti, que le caméléon est roi en ce pays.

[167]

Si la politique peut conduire à faire le va et vient entre le national et l'international, la religion, elle, fait louvoyer entre le ciel et la terre. Quand on parle de « mwatye Bondye /mwatye Sòlòkòtò », il s'agit en somme de ménager la chèvre et le chou en matière de pratiques religieuses. On passe d'une croyance à une autre mais au fond sans changer d'allégeance à ses intérêts très matérialistes. Ce qui témoigne d'une foi pour le moins tiède dans les deux cas.

L'Histoire politique nous fait voir comment la même ambivalence se retrouve dans le langage et associe dirigeants et dirigés dans une sorte de complicité qui lie émetteurs et récepteurs du discours collectif. Quand Dumarsais Estimé se fit élire à la présidence en 1946, ce fut avec le concours de la junte militaire qui occupait le pouvoir. Au début, le peuple ne porta pas le nouvel élu très haut dans son estime. Mais bien vite celui-ci parvint à retourner en sa faveur l'opinion publique au point que les masses populaires s'étaient mises à chanter en son honneur : « Estimé, papa ! Woule m de bò ». D'allié des militaires, le chef de l'état s'était changé en ami du peuple et celui-ci l'en félicitait. En termes contradictoires d'ailleurs puisque le verbe « woule » (rouler) signifie tout aussi bien tromper et trahir que cajoler et séduire. En somme le peuple, récepteur du discours du pouvoir, lui répondait en l'encourageant à continuer de faire ce qui pouvait bien n'être que tromperie mais ô combien agréable ! L'habile politicien avait su retourner le peuple en sa faveur. Ce dernier n'était pas totalement dupe mais il appréciait l'habileté caméléonesque de [168] l'homme. Les situations parallèles que nous pouvons relever en Afrique comme en Amérique latine, dans le passé comme dans le présent, nous montrent bien que le caméléon est roi ici comme ailleurs.

La situation haïtienne s'apparente à une pièce où le metteur en scène commence à peine à effectuer sa mise en place. On répète des rôles tout nouveaux. Ce qui n'empêche pas cette répétition de se faire dans le sang et les larmes. On n'a guère encore la conviction pour bien jouer et on le fait avec toutes les arrière intentions, la duplicité et les duperies qu'on connaît. Ce qui entretient une illusion qui n'est pas que

théâtrale et est souvent responsable du fait qu'on est souvent pris à son propre piège.

De la conversion

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

Et si l'image du caméléon peut être réhabilitée, celle du Bizango doit être démystifiée car elle est tout le contraire d'une figure du destin ou de la fatalité. Le succès dont jouit le personnage du trickster dans les pays dominés, montre que la qualité qui est valorisée, c'est l'intelligence, pour ne pas dire la ruse. Bouki sera toujours ridicule et Malis, admirable, même si le [169] premier est toujours une victime et le second, un exploiteur. On ne peut pas expliquer autrement la faveur dont jouissent auprès du public les personnages de *Bakoulou*, en Haïti, et de *Malandro*, au Brésil. L'indulgence, et même la sympathie qu'on éprouve à leur égard, quand ce n'est pas carrément de l'admiration qui leur est vouée, est en contradiction avec la réprobation que devraient susciter leurs comportements déplorables à plus d'un titre.

Le paradoxe de cette approbation populaire de figures de trompeurs, dans le domaine sentimental, correspond à celle de l'approbation de politiciens roublards. On peut alors se demander si le caméléon n'est pas considéré de façon négative dans la perspective par trop théorique qui serait celle de l'écriture. Car dans un cadre que l'on pourrait, par commodité, qualifier d'oral, c'est-à-dire dans la vision pragmatique qui privilégie l'efficacité de la ruse assurant, même à court terme, la victoire dans des luttes inégales, le caméléon n'est point mal vu. Ainsi la tradition orale africaine donne du caméléon une représentation nuancée parce que pragmatique sans doute. Le comparant au chien, animal plus rapide mais frivole, les contes africains dépeignent le caméléon comme lent mais sage. Ces contes le présentent toujours en tandem avec un autre animal comme un des messagers de Dieu.

On peut se demander alors s'il ne faut pas chercher dans le syncrétisme de l'oral et de l'écrit qui caractérise l'écriture haïtienne l'explication d'un [170] phénomène finalement assez étonnant. Le personnage caméléonesque du Bakoulou réussit l'exploit peu commun de passer inaperçu. Le comble de la ruse du caméléon serait donc qu'il parvienne à dissimuler sa véritable nature. Car après tout le propre du caméléon est de nous en mettre plein la vue en nous étourdissant par un étalage de couleurs. Reprenons par exemple la lecture de quelques textes déjà cités. Dans *Lola*, la chanson de Zo Sallave, le sujet du discours met sa bien-aimée en garde contre les anganman :

Lò w ap mache fè
atansyon
Pase ou se yon atrasyon
Kote w rale nèg kon leman
Ki fè yo tounen anganman

Quand tu passes,
prends bien garde !
tu es une attraction,
tu attires comme un aimant
et tu changes tes admirateurs
en caméléons.

Ce sont des caméléons dangereux parce que bakoulou :

M pap bat ba kon
amatè
k ap mache fè malè.

Je ne suis pas de ces vils séducteurs
Ki n'apportent que le malheur.

Le terme bakoulou est ici rendu à la fois par amatè qui est synonyme de séducteur et par fè malè qui rend l'idée de tromperie, étant entendu que le vil séducteur est un bakoulou, ce terme étant plus volontiers utilisé dans le vocabulaire amoureux que dans d'autres domaines. Ainsi donc le sujet du

[171]

discours proteste de sa bonne foi et s'engage même à bien se conduire. On est alors d'autant plus surpris de l'entendre presque du même souffle jurer d'être honnête et affirmer qu'il rêve d'être Malis.

Mwen dèyò pou m fè
sakrifis
Mwen vle tounen
konpè Malis
Ki di pye kout se pran devan
Kote k gen konkirans

Je suis prêt à tous les
sacrifices
et suis les conseils
du sage
qui recommande à la tortue
de ne pas musarder comme le
lièvre.

Bien sûr il justifie son désir d'être un konpè Malis par la nécessité de faire face à la forte concurrence de ses rivaux et surtout pour ne pas perdre de temps alors que les autres, eux, se dépêchent. Mettons au pire qu'il se place sous l'égide d'un patron bien peu recommandable et qu'au mieux, même en matière amoureuse, il fait preuve d'un pragmatisme qui fait contraste avec ses protestations d'amour. Mais c'est l'acceptation de ce pragmatisme qui fera passer inaperçue sa volonté d'user de ruse au besoin, même si c'est pour le bon motif.

Un autre cas de tromperie pour le bon motif peut être observé dans « *Mariana* » de Paul Laraque. Nous constatons là aussi que le bakouloutisme parvient à passer inaperçu. En effet le sujet constate qu'il se transforme mais en même temps se rend compte que sa partenaire n'en est pas consciente. Alors il laisse [172] faire ou plutôt laisse dire sa bien-aimée qui le louange pour ce qu'il n'est pas. Il se garde bien de la tirer d'erreur. Il sauve donc la face et, ce faisant, se conduit typiquement en caméléon. Ce comportement amoureux qui consiste à donner le change est un comportement de ruse. Il y a de quoi être perplexe de voir que d'un côté comme de l'autre, pour gagner un cœur ou le garder, on use de ruse. On peut taire sa ruse, comme dans *Mariana* ; la confesser ingénument, comme dans *Lola* et même la reconnaître comme tromperie dont on se félicite d'être l'objet. Dans *Katòz fevriye*, chanson composée pour célébrer la fête de la Saint Valentin, Rodrigue Milien imagine une amoureuse qui n'hésite pas à dire à celui qu'elle aime : « Pète-moi, j'aime ça ! (Embobine-moi, j'aime ça !) » Mais après tout, la foule ne disait-elle pas : « Estimé, papa, Woule m de bò ! » Et La Fontaine, dans une de ses fables, n'avouait-t-il pas qu'il n'est pas de plus grand plaisir que de se conter à soi-même d'agréables mensonges. Cela prouverait que le caméléon n'est pas que négatif

puisque nous n'hésitons pas, au besoin, à jouer ce rôle pour nous-mêmes.

Le caméléon change de couleur de peau pour donner le change. Comme ces soldats qui portent des tenues de camouflage. Mais on peut donner le change aussi bien en gardant ses couleurs qu'en changeant d'allégeance. Cela peut se faire pour la bonne comme pour la mauvaise cause. Et puis on peut être caméléon, consciemment ou involontairement. Mais le paradoxe suprême, c'est que parfois on ne peut se convaincre soi-même de son identité qu'en trompant [173] les autres. On se change en donnant le change aux autres. Il nous faut parfois les illusions des autres pour garder nos rêves. C'est ce que révèle « *Mariana* » ou « *Katòz fevriye* » qui démontrent que c'est là le principe même de ce rêve qu'est l'amour humain à propos duquel on a bien raison de parler souvent de « tendre complicité ». Le mot complicité suggère en effet qu'il y a tromperie quelque part mais acceptée et même réclamée par le trompé.

Il y a donc du positif dans le comportement du caméléon. On a pu même parler de « la stratégie du caméléon ». ⁸⁴ Comme d'un mode de survie là où l'apparence prime de sorte que le mensonge n'est pas le propre de l'homme mais une règle de tout le monde vivant. En ce sens, la simulation peut être tenue pour le laboratoire, le ballon d'essai, de la métamorphose qui résulte de la nécessité de s'adapter. ⁸⁵

Une dimension esthétique apparaît alors dans la représentation que donne le caméléon, en particulier dans le discours et l'écriture. Écouter ou lire supposent un pacte d'audition ou de lecture et surtout un plaisir partagé. On ne peut donc pas se contenter de relever la figure du caméléon, de l'anganman et du mabouya dans les proverbes, dictons et légendes du peuple ou dans les textes des écrivains comme Emile Roumer, [174] Théophile Salnave ou Georges Castera. Il faut aussi tenir compte du phénomène d'hétérogénéisation et d'hybridation de « l'écriture caméléon », comme dit Catherine Rannoux ⁸⁶, pour juger le

⁸⁴ Jean-François Bouvet, *La stratégie du caméléon*, de la simulation dans le monde vivant, Paris, Seuil, 2000.

⁸⁵ Loïc Dutay avec Tugdél Ruellan, *Penser, sentir et agir la métamorphose*, Paris, L'Harmattan, 2000.

⁸⁶ Catherine Rannoux, « Stylisation de l'hétérogénéité. Aragon, ou l'écriture caméléon », dans Franck Neveu, sous la direction de, *Styles, Langue, Histoire, Littérature*, Paris, SEDES, 2001.

style de Justin Lhérisson et de Jacques Roumain, par exemple, dans leur entreprise de créolisation du français. Ainsi pourra-t-on mieux comprendre leur réception et leur consécration.

Quand des figures naturelles ou surnaturelles alimentent des discours et leur donnent formes et contenus, on peut parler de Mythologie. Le Bizango, caméléon volant, représente finalement moins le danger qui nous menace qu'un défi à relever. En d'autres termes, du fait qu'il peut être vaincu, le Bizango ne se révèle dangereux que si nous ne parvenons pas à relever le défi qu'il représente. On comprend mieux le caractère légèrement ironique que prend la répétition du mot « po » dans le surnom qu'on lui donne : « wete po, mete po ». Le Bizango est un illusionniste. Il ne faut pas se laisser embobiner par ses tours de passe-passe. Ou plutôt il faut savoir le saisir, la main dans le sac, entre deux tours de prestidigitation.

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

[175]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Quatrième partie

COMBATS

[Retour à la table des matières](#)

[176]

[177]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Quatrième partie : Combats

Chapitre 10

Comment vaincre si on a raison ?

« Il faut aller apprendre chez eux l'art de vaincre sans avoir raison. »

Cheikh Hamidou Kane,
L'aventure ambiguë

[Retour à la table des matières](#)

Il était une fois un jeune homme du nom de Samba Diallo à qui une princesse avait donné pour mission d'aller apprendre comment vaincre sans avoir raison. Il partit pour Paris et n'en revint jamais. Ayant décidé de reprendre la quête de Samba Diallo, j'ai pris la liberté de la modifier un peu : « non pas apprendre à vaincre sans... mais si on a raison ». J'avais même pensé : « ...d'autant plus qu'on a raison ». Mais la sagesse enseigne de ne pas faire preuve de trop d'assurance en ces questions. D'ailleurs, pour plus de précaution, j'ai allongé le parcours initialement prévu par Samba Diallo en lui faisant faire, après Paris, un [178] détour par Haïti avant qu'il ne revienne à son point de départ.

Images

On parle de civilisation de l'image comme si c'était là un apanage de la seule culture euro-étasunienne et uniquement pour la période contemporaine, dénommée ère des médias. En fait toutes les civilisations, et à toutes les époques, ont été, à leur façon et à des degrés de réussite variables, des civilisations de l'image. La seule question étant de savoir comment, à chaque fois, elles sont parvenues à régir l'image ou quelle dévotion elles avaient pour elle.

Nous faisons la guerre depuis toujours. Cette continuité est malheureusement aussi une progression car nous ne cessons de raffiner les moyens traditionnels de nous battre. Mais en définitive la capacité de vaincre, dans une guerre, est avant tout celle de convaincre un adversaire de notre force. Car ne triomphe vraiment que celui qui est reconnu supérieur par celui qui s'admet vaincu.

Les victoires cependant ne marquent que des pauses dans une guerre. Celle-ci ne finit jamais vraiment. La plupart des vaincus n'admettent que la perte d'un combat qu'ils reprendront sitôt qu'un nouvel espoir de vaincre renaîtra. Hors d'une solution finale, il n'est point de victoire totale et donc définitive. Mais il ne vaut pas la peine de s'exposer [179] soi-même à l'élimination pour se retrouver au lendemain de l'élimination de l'adversaire dans la position de travailler à faire ce à quoi on aurait pu le contraindre. Ainsi l'intérêt de faire la guerre est de moins en moins d'éliminer l'adversaire mais plutôt de le soumettre afin de l'exploiter. Telle est la logique qu'illustrent les colonisations européennes de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Asie, du 15^{ème} au 20^{ème} siècle. De là cette question de la Grande Royale : comment vaincre sans raison ou comment vaincre sans convaincre.

Cérémonies

Je vais essayer de faire parler des images en comparant deux cérémonies, l'une se déroulant en France et l'autre, en Haïti. Elles me paraissent illustrer, dans le cas d'Haïti en particulier, une métamorphose afro-américaine qui devrait comporter un élément de réponse à la

question posée par la grande Royale, dans le roman de Cheikh Hamidou Kane, *l'Aventure ambiguë*⁸⁷.

En France, les fêtes de la Révolution, et en particulier celle que Robespierre a célébrée en l'honneur de l'Être suprême, me paraissent donner le sens profond des événements qui se sont déroulés dans l'Europe dite des lumières. Voici, racontée par [180] un spectateur, comment se déroula la fête de l'Être suprême célébrée le 20 prairial de l'an 2, c'est-à-dire le 20 juin 1794.

Midi venait de sonner quand la convention en masse, précédée d'un corps nombreux de musique, déboucha du pavillon du centre. Tous ses membres étaient en costume, avec des écharpes tricolores et des plumes rouges, bleues et blanches à leurs chapeaux relevés sur le front. Robespierre à la place d'honneur, et, plus fier que les autres, marche le front haut, et regarde le ciel, où il veut bien reconnaître un Dieu ; il était vêtu d'un habit bleu de roi, coiffé d'un chapeau à la Henri IV surmonté d'un haut panache ondoyant. Sa chevelure poudrée et frisée contrastait d'une manière frappante avec les cheveux pendants des autres conventionnels ; il laissait entre lui et eux une assez grande distance pour être bien distingué de la foule. Grave comme un prince du sénat ou comme un suisse de paroisse à la tête d'une procession, dit Dulaure, il jouissait intérieurement des applaudissements de quelques spectateurs et des cris de *Vive Robespierre !* Que des enthousiastes faisaient entendre autour de lui. Mais, ainsi que les triomphateurs de Rome, sa joie était tempérée par les sarcasmes de ces collègues, qui riaient tout haut de son orgueil. *Voyez-vous, disaient-ils, comme on l'applaudit. Ne veut-il pas faire le Dieu ?*

⁸⁷ Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, 10-18 no 617, Paris Union générale d'éditions, Paris, 1971.

[181]

N'est-il pas le grand prêtre de l'Être suprême ?

Plusieurs de ces propos étaient entendus du superbe dictateur : il avait l'air de ne pas les écouter ; mais, en marchant, il cherchait à reconnaître les voix des irrespectueux, et quand il en avait découvert quelques-uns il mettait un à un leurs noms dans sa mémoire, et chargeait la vengeance de les lui rappeler.

Selon la coutume du temps, une grande partie du décor de la fête était de toile peinte et les statues étaient en bois. Un amphithéâtre était élevé au milieu du jardin des Tuileries ; la convention l'occupait ; vis-à-vis de cet amphithéâtre, placées au-dessus du grand bassin, se trouvaient des figures représentant l'Athéisme, la Discorde et l'Égoïsme : elles étaient destinées à disparaître bientôt. Dès que les membres de la convention eurent pris place sur les gradins, recouverts de drap couleur de sang, les airs de la révolution se firent entendre ; plus de deux cents trompettes y mêlaient leurs fanfares... mais tout à coup les orchestres se turent, et Robespierre du haut de l'estrade et placé de manière à être vu de tous, tenant à la main un bouquet d'épis et de fleurs des champs, prit la parole...

Après ces paroles Robespierre ajouta d'autres phrases étudiées et sonores, et descendit de l'amphithéâtre ; on lui présenta comme il arrivait au dernier degré une torche [182] allumée, et s'en saisissant il va mettre le feu aux monstres de l'Athéisme, de la Discorde et de l'Égoïsme ; ces allégories, peintes sur de la toile et de légères planches de sapin, sont bientôt consumées, et quand leurs flammes se sont abaissées et éteintes on aperçoit au-dessus de leur peu de cendres la statue dorée de la sagesse ; mais les flammes l'ont enfumée, et elle, qui devait apparaître aux yeux de tous rayonnante de gloire, se montra toute noircie...

Après ce coup de théâtre manqué, Robespierre retourna à sa place sur l'amphithéâtre, et reprit la parole pour déclamer de nouveau contre les vices, qui sont les plus grands ennemis de la république, *puisque la république est le gouvernement de la vertu.*

Ce discours terminé, la convention se lève, et, suivie de la foule immense qui remplissait *le jardin national*, se met en marche pour se rendre

au Champ de Mars. Malgré le petit échec de la sagesse, l'orgueil du roi de la fête a redoublé ; plus que jamais il affecte de marcher bien en avant de ses collègues. Quelques-uns indignés de cette morgue se rapprochent de sa personne, et lui disent ironiquement : *Salut à Maximilien 1^{er} ! D'autres l'appellent grand pontife, et faisant allusion à la statue enfumée lui crient : Robespierre, ta sagesse aujourd'hui s'est obscurcie !*

[183]

Le mot de *tyran* a été prononcé par quelques voix, et d'autres ont ajouté : *il y a encore des Brutus, et la roche Tarpéienne est près du Capitole.*

Le cortège arrive enfin au Champ de Mars ; là se trouvait, au lieu de l'ancien autel de la patrie, une vaste montagne (toujours en bois et en toile badigeonnée) au sommet de laquelle était un arbre ; les conventionnels s'assoient sous ses rameaux. De chaque côté de la montagne se placent les différents groupes de vieillards, de femmes de jeunes filles, d'adolescents et d'enfants. Alors les symphonies et les hymnes commencent, et les adolescents tirant l'épée jurent entre les mains des anciens de défendre la patrie...⁸⁸

Cette relation est fidèle jusque dans les commentaires qui l'accompagnent. Elle correspond en tout cas point par point au plan détaillé que nous a laissé le metteur en scène de la cérémonie, le peintre David. Et maintenant, après la France, passons à sa colonie, voici, de la plume de J.C. Dorsainvil, historien haïtien, la description de la cérémonie du Bois-Caïman qui eut lieu dans la nuit du 14 août [184] 1791, dans un bois, aux environs du Cap-Français, la capitale de la colonie française de Saint-Domingue :

a) Avant 1789, les esclaves de Saint-Domingue, par les révoltes armées et par le poison, avaient démontré aux colons les moins clairvoyants que, seule, la force brutale les maintenait dans leur ignoble et misérable condition...

⁸⁸ M. le vicomte Walsh, *Journées mémorables de la Révolution française*, racontées par un père à ses fils ou récit complet des événements qui sont passés en France depuis 1787 jusqu'en 1804, par le vicomte Walsh, auteur des *Lettres vendéennes*, etc. tome 5^e, Paris, Librairie de Poussielgue-Rusand, 1840, p. 248-254.

b) en 1789, la mentalité de l'esclave changea...

c) Des esclaves d'intelligence plus déliée, comme Toussaint Louverture, Boukman, Biassou, eurent l'intuition de cette transformation intime, ignorante d'elle-même, et résolurent de l'exciter d'abord et de l'utiliser ensuite pour conduire leurs compagnons d'infortune à l'assaut de cette liberté, dont les privait le plus révoltant abus que l'homme puisse faire de l'homme...

C'est alors que Boukman entra en scène et résolut de frapper l'imagination et les sens...

Né à la Jamaïque, Boukman était un N'Gan ou prêtre du vodou, religion principale des Dahoméens. Sa haute taille, sa force herculéenne, l'avaient signalé au maître de l'habitation Turpin qui en avait fait tour à tour un commandeur et un cocher. Sur tous les esclaves qui l'approchaient, il exerçait un ascendant qui tenait du prodige.

[185]

Pour faire tomber toutes les hésitations et obtenir un dévouement absolu, il réunit dans la nuit du 14 août 1791, un grand nombre d'esclaves, dans une clairière du Bois-Caïman, près du Morne Rouge. Tous étaient rassemblés quand un orage se déchaîna. La foudre zèbre de ses éclairs éblouissants un ciel de nuages bas et sombres. En quelques instants, une pluie torrentielle inonde le sol, tandis que sous les assauts répétés d'un vent furieux, les arbres de la forêt se tordent, se lamentent, et que leurs grosses branches mêmes, violemment arrachées, tombent avec fracas.

Du milieu de ce décor impressionnant, les assistants, immobiles, saisis d'une horreur sacrée, voient une vieille négresse se dresser. Son corps est secoué de longs frissons : elle chante, pirouette sur elle-même et fait tourner un grand coutelas au-dessus de sa tête. Une immobilité plus grande encore une respiration courte, silencieuse, les yeux ardents, fixés sur la négresse, prouvent bientôt que l'assistance est fascinée. On introduit alors un cochon noir dont les grognements se perdent dans le rugissement de la tempête. D'un geste vif, la prêtresse, inspirée, plonge son coutelas dans la gorge de l'animal, le sang gicle, il est recueilli fumant et distribué, à la [186] ronde, aux esclaves ; tous en boivent, tous jurent d'exécuter les ordres de Boukman.⁸⁹

⁸⁹ J.C. Dorsainvil, *Manuel d'Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, Procure des Frères de l'Instruction chrétienne, 1934, p. 76-78.

Dans ces deux cérémonies, ce qui me paraît ressortir, c'est le rituel dont elles donnaient le spectacle. Dans les deux cas, il s'agit d'un sacrifice. Dans la métropole européenne comme dans la colonie américaine, on fait un don à Dieu dont on attend en retour qu'il exauce les grâces qu'on lui demande. Avec cependant cette différence que pour les esclaves saint-dominguais, Dieu est un Tiers, tandis que pour les révolutionnaires français, il n'est que le double du sacrificateur qui en quelque sorte se rend gloire à lui-même. Et je ne parle pas seulement de Robespierre mais de tout le peuple dont il prétendait être le représentant.

Dans ce dernier cas, le caractère de rite propitiatoire est bien souligné par le commentaire de Jean Deprun sur les notes de mise en scène laissées par David. Celui-ci écrivait :

Au bas de l'amphithéâtre s'élève un monument où sont réunis les ennemis de la félicité publique : le monstre désolant de l'Athéisme y domine : il est soutenu par l'Ambition, l'Égoïsme, la Discorde et la fausse Simplicité qui à travers les haillons de la misère, laisse entrevoir les ornements dont [187] se parent les esclaves de la royauté (...). Le président s'approche, tenant entre ses mains un flambeau : le groupe s'embrase ; il rentre dans le néant avec la même rapidité que les conspirateurs qu'a frappés le glaive de la loi.⁹⁰

Rappelons, précise Jean Deprun, que ce président est Robespierre et constatons que la destruction de ces monstres d'étoffe n'est pas un simple rite d'éviction. Il prélude à une théophanie. En effet : 1- Une victime est immolée : l'athéisme. 2- Des cendres de la victime, voici en effet que le sacré surgit brusquement devenu visible.

⁹⁰ Jean Deprun, « Robespierre, Pontife de l'Être suprême : note sur les aspects sacrificiels d'une fête (1794) » dans Jean Ehrard et Paul Viallanex, actes recueillis et présentés par, *Les Fêtes de la Révolution*, Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974), bibliothèque d'Histoire révolutionnaire, 3^{ème} série, no 17, Paris, Société des Études robespierristes, 1977, p. 485-491.

Du milieu de ces débris, poursuit David, s'élève la Sagesse au front calme et serein ; à son aspect des larmes de joie et de reconnaissance coulent de tous les yeux ; Elle console l'homme de bien que l'Athéisme veuille réduire au désespoir. La fille du Ciel semble dire : Peuple, rends hommage à l'Auteur de la nature. Respecte ses décrets immuables. Périssent l'audacieux qui oserait y porter atteinte ! Peuple généreux et brave, [188] juge de ta grandeur par les moyens que l'on emploie pour t'égarer... ⁹¹

La description des deux cérémonies fait apparaître un côté éminemment théâtral et même celui d'un spectacle fort bien ficelé. Et ce n'est pas seulement la focalisation dans les deux récits qui oriente en ce sens nos impressions de lecture mais le style même des narrateurs et jusqu'à leur vocabulaire. Dorsainvil, par exemple, nous dit que « *désireux de frapper les imaginations, Boukman entra en scène.* ». Plus loin, il parle de *décor impressionnant*. Néanmoins, l'historien haïtien a beau nous représenter Boukman comme un metteur en scène de génie, il n'en demeure pas moins que même un peu météorologue pour prévoir le climat de la cérémonie, même habile dans sa direction d'acteurs et dans le choix de ses accessoires, il mettait en scène une œuvre qui demeurerait ouverte, dont le sens n'apparaît pas clos comme dans l'ouvrage de David. Le Dieu de la pièce de Boukman est un Tiers, absent peut-être mais tout de même un Autre véritable et non un double comme les allégories de la cérémonie française le laissaient comprendre en ce qui concernait l'Être suprême.

Un élément de la mise en scène de David confirme ce dernier point. Pour fêter l'Être suprême il a placé sur la scène des personnages allégoriques qui sont de pures fictions et des représentations subjectives de l'idéologie de l'époque. Mais parmi ces [189] êtres fictifs, il en est un de remarquable : « la fausse Simplicité, qui à travers les haillons de la misère, laisse entrevoir les ornements dont se parent les esclaves de la royauté ». Ce personnage symbolise de toute évidence l'explication rationnelle de l'illusion dont le peuple a été la victime, c'est-à-dire la fourberie *des esclaves de la royauté*. Mais une fois percé ce mystère simplement humain, et nul besoin d'un Dieu pour nous y aider, la Sagesse tout aussi simplement humaine ne peut que triompher. De plus, à ces personnages allégoriques, la pièce fait un sort

⁹¹ *Ibid.*, p. 485-491.

séance tenante afin de mieux conclure sur un dénouement heureux où l'intervention divine est une pure convention rhétorique. De la sorte il s'agit moins d'une prière à Dieu que de l'auto-célébration de soi-même comme Dieu. La cérémonie tourne en somme à l'auto-glorification. La pièce haïtienne, elle, se termine par une sorte de prélude à la victoire : le serment que font les participants. Mais cela n'était en rien une garantie de succès. Tout au plus un raffermissement des énergies avant d'aller affronter le danger.

En 1791, il est vrai, Boukman entrait sur la scène de l'Histoire. Il énonçait le sens nouveau qu'il voulait donner à l'Histoire des Africains déportés en Amérique et victimes de cette même déraison ou injustice dont la Grande Royale voulait savoir comment elle pouvait aider paradoxalement à triompher. Robespierre, lui, scellait la conclusion du [190] nouveau sens que prenait l'Histoire de France. Un sens, Aimé Césaire l'a montré ⁹², qui ne changeait en rien le sens global que les colonisations européennes avaient imprimé à l'Histoire du monde depuis 1492 puisque la liberté dont on débattait en France n'était pas censée concerner tous les Hommes, et en tous cas pas les esclaves des colonies françaises.

La fête de l'Être suprême donne le spectacle d'une mise en scène parfaitement maîtrisée car David en avait tracé le plan détaillé. Boukman, lui, malgré tout son génie, dirigeait plutôt un happening, laissait pas mal d'éléments de son spectacle à l'improvisation des acteurs ou des participants et même confiait à la nature le soin de s'occuper des effets spéciaux comme l'orage, la pluie et le vent. Le Révolutionnaire haïtien faisait en quelque sorte du cinéma-vérité alors que son alter ego français travaillait sur un scénario revu et corrigé. De là vient la différence capitale de l'effet théâtral des deux cérémonies. D'un côté, une illusion dramatique mitigée résultant tout au plus de la satisfaction esthétique d'assister à une symbolisation conforme à l'idéologie du moment mais dont l'interprétation irritait plus d'un. De l'autre, un enthousiasme déclenché par la conviction de collaborer avec un sacré bien tangible.

La suite de l'Histoire d'Haïti laisse à penser que la cérémonie organisée par Boukman a convaincu les participants et permis d'obtenir les résultats [191] escomptés. Sa rhétorique a convaincu. Par contre on

⁹² Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, Paris, Présence Africaine, 1961.

sait que Robespierre et le spectacle auquel il a présidé ont été critiqués au moment même de la représentation :

Entrée et sortie des acteurs sacrés sont strictement codifiées. David n'a rien laissé au hasard et prévoit, par exemple, que lors du défilé de sortie marquant la fin de la première cérémonie (la seconde, au Champ de la Réunion, ci-devant Champ de Mars, ne comprendra pas de sacrifice) le rang des sections sera déterminé par la lettre alphabétique. Durant ce défilé (cette procession...), nous dit Jean Deprun, le pontife sacrificateur marcha en avant du cortège, détaché de la foule des sacrificants, isolé, sacer, au double sens du mot : sacré et exécré. Deprun cite le témoignage d'un spectateur qui rapporte que plus d'un Parisien subit de mauvais cœur cet embrigadement et regimba contre ces évolutions et stations forcées. Et il reproduit le commentaire suivant de Michelet :

« Robespierre, habituellement, marchait vite, d'un pas agité. La Convention n'allait nullement de ce pas. Les premiers qui étaient en tête, malicieusement peut-être et par un respect perfide, restaient fort en arrière de lui, le tenaient ainsi isolé. De temps [192] à autre, il se retournait et se voyait seul. »⁹³

La foi et même l'illusion dramatique n'étaient manifestement pas toujours au rendez-vous de la fête de l'Être suprême. Une certaine ambiguïté pesait même sur la nature de cet Être Suprême qui pour certains était la Raison mais pour d'autres ne pouvait être que la Liberté. En somme à Saint-Domingue, on invoquait un Dieu qui en unissant en lui toutes les contradictions pouvait bien s'identifier à un personnage objectif alors que dans la fête des Révolutionnaires français on ne représentait que la figuration subjective de certaines aspirations, individuelles ou collectives, qui ne faisaient même pas l'unanimité parmi les participants de la fête. Cela n'est pas sans importance pour des cérémonies dont le caractère liturgique et la volonté de symboliser une collaboration de l'humain et du divin sont hautement proclamés.

Comme le dit Mona Ouzouf, dans le cas du spectacle de David, il s'agit d'un « transfert de sacralité »⁹⁴. Robespierre et les Révolutionnaires français, anticipant en quelque sorte l'annonce de la mort de

⁹³ Jean Deprun, *op. cit.*, p. 489.

Dieu qui sera faite au siècle suivant, transformaient la Religion traditionnelle du culte de Dieu en celui de l'Homme. Pour reprendre le titre du roman d'Alejo Carpentier, on scellait le passage du [193] royaume des Cieux à celui de ce monde. Boukman, au contraire, réactivait la foi traditionnelle de ses coreligionnaires en leur donnant des objectifs nouveaux : la libération de l'esclavage. D'un côté, il s'agissait de la mise à mort de la Religion. De l'autre, on assistait à sa renaissance ou à sa métamorphose. Dans le premier cas, cela s'effectuait sous l'égide de la révolution, dans le second cas sous celle de la tradition.

La guerre des images

L'Historicité de la cérémonie du Bois-Caïman a été mise en doute. Mais en soulignant que « La cérémonie du Bois Caïman relève de l'imagination poétique et non pas de l'objectivité historique », Léon François Hoffmann ajoute : « Ce n'est pas là le moins du monde une condamnation ». ⁹⁵ Et de citer Aristote qui, en substance, dit que l'œuvre propre du poète est moins de raconter des choses réellement arrivées que celles qui pourraient être arrivées. ⁹⁶

C'est là sans doute le terrain sur lequel il faut replacer la cérémonie du Bois Caïman aussi bien que la fête de l'Être suprême pour prendre leurs véritables [194] dimensions historiques. Mises en scènes, au premier ou au second degré, c'est-à-dire arrangées véritablement par David ou fictivement par Dorsainvil et consorts, les deux cérémonies sont des machines de guerre. La stratégie adoptée dans chaque cas correspond à des objectifs qui commandent les images représentées. C'est ce qu'il faut comprendre avant de considérer une éventuelle historicité ou authenticité des faits rapportés.

Si l'on peut penser que Français et Haïtiens (par esclaves saint-dominguais interposés) s'opposaient en 1791, et sans doute continuent

⁹⁴ Mona Ouzouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, nrf, 1975, p. 317.

⁹⁵ Léon François Hoffmann, "Histoire, mythe et idéologie : le serment du Bois Caïman", *Haïti : lettres et l'être*, Toronto, Édition du GREF, collection Lieux dits no 1, 1992, p. 272.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 273.

d'avoir des positions divergentes aujourd'hui, on peut supposer que les cérémonies ou fêtes qu'ils organisent ou racontent pour mettre en scène leurs désirs, leurs rêves ou leurs prières ne peuvent qu'entrer en contradiction. Les colons d'ailleurs le savaient bien puisqu'ils interdisaient aux esclaves de pratiquer leurs danses et de battre le tambour. Ce qui était une certaine façon de leur interdire de mettre en scène leurs désirs. De même toute étude, analyse ou interprétation de ces fêtes ou récits de fêtes, réels ou fictifs, ne peut que se situer dans la ligne de cette contradiction dans la mesure où celle-ci se poursuit encore aujourd'hui. Et comme la grande règle de toute confrontation est toujours d'arriver à imposer à l'autre l'image de cette force devant laquelle il se sentira forcé de s'incliner, on peut présumer de l'enjeu de toute dissertation sur ces fêtes.

Ainsi peu importe que la Cérémonie du Bois Caïman ait eu lieu ou non ou bien encore qu'au lieu [195] d'une théâtrale cérémonie religieuse il n'y ait eu qu'un conciliabule de délégués, quelques jours auparavant et à peu de distance du lieu consacré. L'essentiel est que le même résultat ait été obtenu. De même, on peut imaginer tous les esclaves réunis en une grande assemblée ou préférer penser que chacun d'eux, dans sa case et dans la solitude de sa conscience, a pu, en même temps que des milliers d'autres, prendre la résolution de se révolter au même jour et à la même heure, cela ne serait que plus merveilleux encore. À moins qu'on ne préfère croire que poussés par leurs maîtres à comploter, les esclaves ont décidé d'arroser ces arroseurs, ce qui serait donner un joli coup de chapeau à leur intelligence en comparaison de la stupidité des maîtres qui jouaient aux apprentis sorciers.

Préfabriquées, comme les fêtes de la Révolution française, ou post-fabriquées, si on veut le croire pour la cérémonie saint-domingoise, ces célébrations, en réalité ou sur papier, n'avaient et n'ont toujours pas d'autre fonction que de servir à une guerre, celle des images qui opposaient les adversaires de 1791 et continue d'opposer ceux qui ont pris leur relève.

Métamorphose

La guerre des images n'a pas d'autre raison que de préparer quelqu'un à convaincre son adversaire en se convainquant d'abord lui-même. Cela lui permettra de changer sa propre image à ses yeux en vue d'en [196] imposer à son adversaire. Autrement dit de changer son image, de se changer, de se métamorphoser à ses yeux puis aux yeux de l'autre. Se faire en somme pour défaire l'autre.

La cérémonie du Bois Caïman et la fête de l'Être Suprême témoignent de deux postures face à une même Histoire. En effet dans l'Histoire de Saint-Domingue qui inclut celle de la France tout comme l'Histoire de l'esclavage ne sépare pas les applications dans les colonies de l'élaboration à Paris de lois, comme le *Code Noir*; on s'aperçoit que de part et d'autre de l'Atlantique, presque au même moment et pour des raisons analogues, on s'adresse à un Être Suprême, dans des cérémonies ou même des récits de cérémonies rédigés après coup.

Dans un cas, celui des Haïtiens, Dieu est censé être un personnage objectif, un Tiers à qui il est demandé d'opérer une transformation : celle de changer des esclaves en hommes libres. Les esclaves de Saint-Domingue demandaient à Dieu de les faire renaître, de leur donner une nouvelle vie. Ils voulaient recommencer à vivre. Car ils n'avaient qu'un choix : ou de mourir et d'espérer retourner en Afrique ou de vivre en Amérique en devenant un autre homme, l'Haïtien. Vivre libre ou mourir est ainsi devenu la devise officielle de l'armée des esclaves révoltés. Mais les soldats qui montaient à l'assaut des camps français chantaient plutôt un chant créole : « Grenadye alaso, sa ki mouri zafè a yo, nan pwen manman, nan pwen pitit » (Grenadiers, à l'assaut, tant pis pour ceux qui mourront, il n'y a plus de mères ni [197] de pères) qui exprime mieux que la devise française l'acceptation de la métamorphose puisqu'il laisse clairement entendre que tout lien ombilical étant désormais coupé, il s'agit de passer à une vie nouvelle.

Ce n'était pas une telle métamorphose que souhaitaient réaliser les révolutionnaires français. Ce qu'ils voulaient, c'était « tuer l'Athéisme », entendez les féodaux. Et c'est pourquoi ils ne se tuaient pas symboliquement comme les esclaves de Saint-Domingue dans la cérémonie du Bois-Caïman. Ils tuaient l'autre, l'adversaire, et comme par magie, de leurs propres mains faisaient surgir une déesse : la Sagesse. Il faut d'ailleurs noter dans la mise en scène de la fête de l'Être Suprême la présence d'un personnage qui incarne, à l'intérieur même

de la pièce, la nature de simulacre, de représentation fictive du spectacle. Parmi les ennemis de la Félicité publique, on note la présence de « la fausse simplicité qui à travers les haillons de la misère, laisse entrevoir les ornements dont se parent les esclaves de la royauté ». Cela fait de cet autre qu'on tue, un nous-même camouflé. Et si en plus le sujet qui demande et le distributeur qui récompense sont un même personnage, nous n'avons plus qu'une seule personne en trois personnages, une Trinité inversée par « Transfert de sacralité ».

Au fond, nous assistons à une pièce psychologique enseignant à se méfier de ses mauvaises tendances et apprenant à les réprimer. Le même personnage [198] occupant trois positions : celle de sujet, celle d'opposant et celle d'arbitre, le spectacle est une leçon faisant l'éloge de sa force méconnue. Au Bois Caïman, ce qui était mis en scène c'était sans doute une leçon aussi. Mais elle faisait l'éloge de la force du Tiers qui nous assure la victoire, l'éloge de la solidarité en définitive puisque tout tiers qui vient m'aider est un dieu pour moi.

Aussi je suis tenté de voir dans la Cérémonie du Bois Caïman un renversement de l'énoncé traditionnel qui nous dit : « Aide-toi, le Ciel t'aidera » en un nouveau qui dirait plutôt : « Ciel, aide-moi et je m'aiderai ». Le Ciel seulement peut nous donner l'appui préalable, l'appui indispensable de la naissance, de la vie. Ceux qui meurent ou sont morts ne comptent pas, sont hors-jeu, autant dire : tant pis pour eux (Zafè a yo !). Mais une fois la vie acquise, maintenue, renouvelée, ce qui ne peut être qu'un don de Dieu, d'un Tiers, d'un autre, fût-il notre voisin ou la solidarité de tous, alors ce sera à nous-mêmes de nous aider. Et de fait quand nous sommes menacés et que nous demandons à Dieu de nous sauver, nous lui demandons une nouvelle fois la vie.

C'était le cas des esclaves de Saint-Domingue. Ils devaient ou mourir dans l'esclavage ou renaître à la liberté mais hors d'Afrique, dans un monde nouveau. Et c'est ce que l'on peut appeler une métamorphose.

En France, au temps de Robespierre, sans changer de monde, on prétendait par ses seules forces refaire la vie. On comprend que dans cette vie même refaite, [199] Napoléon ait rétabli l'esclavage, que la deuxième République ne se soit résignée à l'abolir qu'en 1848, que le partage de l'Afrique à Berlin ait pu succéder au partage de l'Amérique

dans le traité de Tordesillas et que le néo-colonialisme ait pu prendre la relève du colonialisme.

À la question de la Grande Royale, la réponse, me semble-t-il, consiste à voir que pour renverser la victoire de l'injuste sur le juste, il faut que celui-ci accepte de se métamorphoser, qu'il soit conscient aussi bien de la guerre des images qu'on lui livre que de celle qu'il se livre à lui-même. Car si l'injuste peut triompher, c'est que nous nous illusionnons à la fois sur son injustice et sur notre propre justice. De l'une comme de l'autre, nous avons des images inadéquates parce qu'intéressées sans doute.

Notre vainqueur a beau être injuste, s'il parvient à nous persuader de sa justice, si nous avons intérêt à cela et si nous demeurons aveugles sur notre propre injustice, ce sera sa force. D'un autre côté, la justice est la force et aussi la prudence ou clairvoyance tout autant que le courage et la bonté. Les vertus ne sont ni séparables ni hiérarchisables.

La pédagogie réside tout entière dans la leçon des vertus de celui qui enseigne. Voilà pourquoi il faut faire renaître les vertus à chaque fois qu'elles sont menacées de mort et n'espérer de véritable changement de l'élève et de sa condition que lorsqu'il pourra profiter des leçons de beaucoup d'hommes [200] vertueux. Seul un exemple familier et habituel convainc non le cas isolé et encore moins la parole sans conséquence.

Pour cette raison, l'objectif philosophique et pédagogique de la mission assignée à Samba Diallo était de partir, d'aller ailleurs, pour rapporter des exemples ; d'apprendre non pas d'Eux seuls mais plutôt par Eux tous. Cette mission, dirais-je, ne pouvait pas non plus consister à répéter leur injustice mais à y mettre fin. De leur part comme du nôtre.

[201]

MYTHOLOGIE HAÏTIENNE

Quatrième partie : Combats

Chapitre 11

Les *mémoires* de Toussaint Louverture, dans la perspective du jeu de Kay

La polutique c'est ine jouète, -et dans toutt jouète, gangnin gain, gangnin pète.

J. Lhérisson,
La Famille des Pitite-Caille.

Pour Diva et Milton Damato.

[Retour à la table des matières](#)

Dans la nuit du 22 août 1791, les esclaves de Saint-Domingue en se révoltant contre leurs maîtres commençaient une Révolution qui allait mettre fin à leur condition. Leur lutte connut des péripéties diverses et à partir de 1802, elle allait même se transformer en une guerre de libération nationale dont la conclusion sera la proclamation de l'indépendance d'Haïti, le 1^{er} janvier 1804.

[202]

En Haïti, il n'y a donc pas eu d'abolition de l'esclavage mais une conquête de la liberté individuelle culminant dans celle de l'indépendance nationale : la liberté collective. Le décret du 29 août 1793 des

commissaires Sonthonax et Polvérel proclamant l'affranchissement général des esclaves et la loi de 1794 de la Convention entérinant le décret des commissaires constituèrent des abolitions forcées, dictées par la situation de fait imposée par les esclaves saint-domingois.

Après l'indépendance, les codes ruraux édictés par les gouvernements haïtiens ont constitué des tentatives de caporalisation de la masse paysanne que certains ont assimilée à une pratique esclavagiste. Alejo Carpentier, dans son roman, *Le royaume de ce monde*, par les yeux de Ti-Noël, le personnage principal, nous fait assister, de l'époque de Mackandal à celle du roi Christophe, à un véritable retour de l'ordre colonial. Les anciens esclaves qui avaient lutté contre les colons français se retrouvaient assujettis à une tyrannie semblable à celle qu'ils combattaient autrefois. Et de nos jours, la situation des bracers haïtiens qui travaillent dans les champs de canne de la République dominicaine a été dénoncée comme un véritable esclavage, négocié d'ailleurs par les gouvernements haïtiens. Enfin, pour boucler la boucle, Jean-Claude Icart qui a étudié l'aventure des [203] boat-people fuyant Haïti en direction de la Floride, a pu intituler son livre : *Négriers d'eux-mêmes ?*⁹⁷

Dans le cas d'Haïti, il faudrait donc étudier bien plus les modes de sortie de l'esclavage que la fin de celui-ci. Car on peut se demander jusqu'à quel point celui-ci est effectivement terminé. On parlait jusqu'à présent de néo-colonialisme et d'impérialisme. Voilà que maintenant il est question de mondialisation et de globalisation qui n'imposent plus simplement un trafic triangulaire mais multipolaire à ces mêmes collectivités qui étaient soumises à l'esclavage avant 1848 ou 1791. Leur liberté serait ainsi toujours soumise au bon vouloir des anciens maîtres qui, aujourd'hui, seraient d'autant plus redoutables qu'ils se cacheraient sous l'anonymat d'organismes internationaux.

Je propose donc qu'on considère la sortie haïtienne de l'esclavage à travers l'action de Toussaint Louverture, le principal organisateur, en Haïti, de la conquête de la liberté. Cette action ou plus précisément le récit qu'il en fait, et je dirais même le discours qu'il tient à ce sujet, dans ses *Mémoires* me semble propre à caractériser l'enjeu fondamental de cette partie qui se jouait entre Maîtres et Esclaves, à Saint-Do-

⁹⁷ Jean-Claude Icart, *Négriers d'eux-mêmes*. Essai sur les boat people haïtiens en Floride, Montréal, Les Editions du CIDIHCA, 1987.

mingue, en 1791. Et pour mieux examiner [204] cette partie, je voudrais la considérer dans la perspective du jeu de « kay ».

Les *Mémoires* de Toussaint

On peut résumer la trajectoire de Toussaint Louverture en disant qu'esclave d'abord, occupant une position privilégiée (N'a-t-on pas dit qu'il était cocher ?) et peut-être affranchi puisqu'on affirme qu'il était propriétaire d'esclave, il était assez âgé, dans la quarantaine, quand éclata la Révolte de 1791. Il n'a voulu prendre alors que le titre de médecin des armées. Mais progressivement, et même assez vite, il va assurer son ascension à la tête des révoltés. Devenant leur chef, puis général français et finalement gouverneur de toute l'île, il réunira sous son autorité, il préférera dire : sous celle de la France, et la partie française et la partie espagnole de ce qu'on appelait *La Perle des Antilles*.

Il s'agit d'un *success story* qui n'est pas simplement celle d'un individu puisque cet ancien esclave sera finalement parvenu à conquérir la plus haute position qu'occupaient ses maîtres. La carrière de Toussaint Louverture, en soi, témoigne non seulement de la libération des nègres mais encore de leur volonté d'indépendance, autrement dit de leur détermination à obtenir des droits individuels et à les exercer collectivement.

Les Haïtiens peuvent bien faire à Toussaint des reproches quant à sa politique intérieure et à sa [205] manière de traiter ses sujets. Par contre, sur le plan des relations extérieures, le reproche que pouvait lui faire Napoléon Bonaparte, de soustraire l'île à l'autorité de la France, révèle bien une volonté radicale des anciens esclaves d'exercer sans contrainte leur liberté. Avant la lettre, Toussaint qui s'engageait résolument dans une lutte anticoloniale, une guerre de nationalités en fait, proposait cependant un compromis historique que d'aucuns ont comparé à l'établissement d'un Commonwealth francophone.

Yves Benot a fort bien analysé ce compromis historique de Toussaint Louverture.⁹⁸ Mais pour bien comprendre ses éléments, il faut

⁹⁸ Yves Benot, "Le compromis historique de Toussaint Louverture" dans, Gérard Barthélémy et Christian Girault, sous la direction de, *La République haïtienne*, Paris, ADEC-KARTHALA, 1993, p. 19-32.

noter d'abord que la Révolution haïtienne, commençant par une révolte et se terminant par une indépendance, a été à la fois sociale et nationale et que la double conquête de Toussaint s'opposait en fait à la double reconquête qu'aurait voulu faire Napoléon : réimposer l'autorité coloniale de la France et rétablir l'esclavage. Ainsi dans cette partie qui se jouait à Saint-Domingue et entre ces deux joueurs qu'étaient Toussaint et Napoléon, il s'agissait de concilier des impératifs contradictoires.

Pour simplifier les choses on pourrait ramener ces impératifs à deux, pour chacun des joueurs. Et même, [206] allant encore plus loin, on pourrait avancer qu'il s'agissait des deux même impératifs et pour l'un et pour l'autre adversaire. On comprendra aisément que l'impératif d'orgueil de race pouvait être à la fois semblable et divergent pour les deux hommes. S'il correspondait au fait d'être noir pour Toussaint, et blanc pour Napoléon, cet impératif obéissait cependant à la logique raciste de l'époque qui forçait à voir le monde soit en noir soit en blanc. Par contre on s'étonnera que l'impératif pratique soit tout à fait identique pour les deux puisqu'il s'agissait, dans l'un et l'autre cas, d'amadouer les colons, les anciens propriétaires d'esclaves.

Une étude de la rhétorique des *Mémoires* de Toussaint nous éclairera bien vite sur cette double antithèse dont nous devrions plutôt dire qu'elle est une contradiction marassa puisque si Toussaint et Napoléon s'opposent en tant que noir et blanc, ils se ressemblent et se rejoignent bien plus qu'ils ne s'opposent par leur commune volonté de s'allier les colons esclavagistes dont ils savaient d'ailleurs fort bien, tous les deux, qu'ils étaient au fond des alliés peu sûrs.

Le texte des "*Mémoires*"⁹⁹ dont je me servirai est celui qu'a édité Saint Rémy des Cayes. C'est une [207] édition commentée qui a l'avantage d'éclairer certains passages par des notices historiques et qui surtout cite des extraits du *Mémorial de Ste Hélène* où Napoléon parle de Toussaint et de l'expédition de Saint-Domingue. Cela change

⁹⁹ Toussaint Louverture, *Mémoires du Général Toussaint Louverture écrits par lui-même pouvant servir à l'Histoire de sa vie*, orné d'un beau portrait gravé par Choubard, précédés d'une étude historique et critique, suivis de notes et renseignements, avec un appendice contenant les opinions de l'empereur Napoléon 1er, sur les événements de Saint-Domingue, par SAINT-RÉMY (des Cayes, Haïti), paris Pagnerre, Libraire Éditeur, 1853, réédités à Port-au-Prince, Imprimerie Bélizaire and Co, 1951.

le monologue de Toussaint en dialogue entre Napoléon et lui. Pierre Pluchon, dans son ouvrage sur Toussaint Louverture ¹⁰⁰, par les extraits des interrogatoires menés par Cafarelli qu'il cite, lui aussi, fait bien ressortir le dialogue qu'entretinrent le premier des Noirs et le premier des Blancs.

Rhétorique des *Mémoires* de Toussaint Louverture

Les *Mémoires* de Toussaint Louverture constituent un discours éminemment rhétorique par la relation à la première personne que fait Louverture de l'Histoire de Saint-Domingue, ensuite par le ton interrogatif qu'il adopte assez souvent et finalement par la péroraison qui prend la forme d'une interpellation directe du premier Consul :

Première consul, père de tous les milite, défenseur des innoçants, juge intègre, prononcé donc sure un homme qui e le plus mal heure que coupable. Gairice mes plai illé [208] tre profond, vous seul pouvé porter les remède saluter et lanpéché de ne jamais ouvri, vous sète médecin, ma position et mes service mérite toute votre atantion et je conte antièrement sure votre justice et votre balance. ¹⁰¹

Le texte des *Mémoires* serait déjà important par la personnalité de son auteur. Mais comme celui-ci y fait un bilan de son action politique, il prend encore davantage d'importance, il devient le plaidoyer d'un accusé s'adressant à son accusateur et juge et faisant en quelque sorte l'apologie de la manière haïtienne de sortir de l'esclavage. Car, Toussaint le sait bien, à travers lui, il défend l'ensemble de ses concitoyens et leur volonté de vivre libre.

Ce qu'il nous faut donc examiner dans ce discours, c'est l'argumentation de l'homme politique haïtien et la forme particulière qu'elle prend, dans l'énoncé de ses points successifs.

¹⁰⁰ Pierre Pluchon, *Toussaint Louverture*, Paris, Fayard, 1989.

¹⁰¹ Toussaint Louverture, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 105,

On pourrait d'abord constater que cette argumentation prend la forme d'un dialogue au caractère fortement intersubjectif. En effet non seulement Toussaint parle au je, de lui-même et de façon hautement élogieuse, au point que certains arguments peuvent sembler un peu exagérés, comme lorsqu'il affirme avoir à peine touché des frais de représentation et n'avoir jamais perçu ses [209] émoluments. Mais quand il décrit ses exploits militaires, il apporte des précisions qui nous émeuvent.

J'ai couru les plus grands dangers, failli plusieurs fois d'être prisonnier et versé mon sang pour la Patrie, j'ai reçu une balle dans ma hanche droite que j'ai encore dans le corps ; j'ai eu une contusion violente occasionnées par un boulet qui m'a tellement ébranlé la mâchoire que la plus grande partie de mes dents sont tombées et que le peu qui me reste est encore très vacillant. ¹⁰²

Sur sa gestion administrative, il sait également se montrer fort éloquent, poussant comme je le signalais tantôt parfois un peu aux extrêmes les démonstrations de son honnêteté ou de sa sagacité. En tout cas, il résume fort bien le parallèle entre son action et celle de Leclerc et compare l'état dans lequel il avait conduit la colonie et celui dans lequel Leclerc l'a plongée.

La colonie de Saint Domingue dont j'étais commandant, jouissait de la plus grande tranquillité, la culture et le commerce y fleurissaient, l'isle était parvenue à un degré de splendeur où on ne l'avait pas encore vue et tout cela, j'ose le dire, était mon ouvrage. ¹⁰³

[210]

Louverture se défend donc fort bien, à titre personnel, n'hésitant pas à exagérer un peu, et du point administratif même s'il paraît un peu acrobatique de vouloir se défendre d'avoir résisté les armes à la main à une armée française, lui qui ne jure que de sa fidélité à la

¹⁰² *Ibid.*, p. 97.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 29.

France, il au moins le recours à ce qu'on pourrait appeler un vice de forme, dans la conduite de Leclerc.

Celui-ci, au lieu de procéder selon ce que prescrit le Code militaire, à savoir prendre officiellement contact avec Toussaint et obtenir du commandant de la colonie une passation de pouvoir dans les règles, a préféré d'emblée user de la force. Est-ce que ces accrocs au protocole justifiaient la violente résistance de Louverture, c'est ce qu'il est difficile de décider a priori. Cela nous met néanmoins sur la piste d'un argument beaucoup plus fondamental, rattaché à la personne du défenseur et pourtant le dépassant largement.

Il en a agi avec moi avec des moyens que l'on a jamais même employés à l'égard des plus grands criminels. Sans doute, je dois ce traitement à ma couleur, mais ma couleur m'a-t-elle empêché de servir ma patrie avec zèle et fidélité, la couleur de mon corps nuit-elle à mon honneur et à mon courage ! ¹⁰⁴

[211]

C'est là que les formes rejoignent le fond. Pour avoir été commandant en chef de l'armée et gouverneur de Saint-Domingue, Louverture savait quels honneurs étaient dus à son rang de général français. Et pour avoir eu à traiter avec les Espagnols et les Anglais, de puissance à puissance, il savait quels honneurs lui étaient dus tout simplement au titre de ses capacités humaines. Le traitement qui lui était appliqué, le manque de formes dont on usait à son égard, était-ce le signe d'un refus, à cause de sa couleur, de lui rendre les honneurs qui lui étaient dus ? Plus précisément, cela signifiait-il qu'on voulait en revenir au traitement qu'on lui appliquait avant que sa liberté et celle de ses concitoyens ne soient reconnues ?

...Il me rapporta une lettre du général Leclerc... Je répondis sur-le-champ que j'avais toujours été soumis au gouvernement français puisque j'avais constamment porté les armes pour lui ; que si dès le principe on

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 86.

s'était comporté avec moi comme on devait le faire il n'y aurait pas eu un seul coup de fusil de tiré.¹⁰⁵

Sans le dire explicitement, il demandait si la volonté de la France était de le traiter, lui et ses concitoyens comme jadis, en esclaves, en leur témoignant le même mépris qu'autrefois. Il laisse [212] entendre au fond que dans les formes on peut lire le fond de la pensée.

Dans ce discours où l'argumentation ne laisse jamais d'être très personnelle, au point qu'on pourrait croire que l'ancien gouverneur de Saint-Domingue faisait de ces accrocs à la forme un point d'honneur et une affaire uniquement personnelle, arrive un argument étonnant :

Toutes les personnes qui m'ont connu me rendront justice. J'ai été esclave, j'ose l'avouer, mais je n'ai jamais essuyé même des reproches de la part de mes maîtres ?¹⁰⁶

On aurait pu penser que Louverture, orgueilleux de sa condition d'homme libre, ne pouvait tolérer qu'on la mette en doute. Et voici que lui-même rappelle son ancienne condition, condition infâme, il le reconnaît (j'ose l'avouer) mais qu'il semble prendre assez calmement au point d'y chercher des titres de recommandation. Qu'est-ce à dire ? On ne peut en effet arguer de son bon comportement d'esclave sans du même coup accepter, cautionner cette condition. Des points de mérite ne peuvent s'accumuler que dans un cadre normal sinon l'invalidation du cadre invaliderait tout qu'il comportait de positif. Plus l'esclavage serait condamné moins le bon esclave, le coopératif, l'Oncle Tom serait un modèle dans le cadre de la liberté.

[213]

On peut classer les arguments de Toussaint en deux catégories : les unes, objectives et les autres, subjectives. Dans le premier groupe, je rangerais ceux que l'on peut considérer comme des arguments de bonne guerre, là où il fait état de ses loyaux services. Dans cette

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 94.

même catégorie, on peut ranger aussi bien les passages où il affirme n'avoir jamais tiré profit du trésor public que ceux où il raconte ses faits d'armes. On peut y ajouter aussi les arguments d'ordre protocolaire où il souligne les vices de forme dans la conduite de Leclerc à son égard. Ce sont des arguments procéduraux qu'il étaié avec des raisons pratiques quand il signale les conséquences désastreuses du comportement de Leclerc et laisse entendre qu'un simple respect des formalités aurait évité des dégâts inutiles.

Et puis dans une deuxième catégorie, il y aurait des arguments ad hominem, mais orientés vers sa propre personne, quand il interroge Napoléon sur les préjugés racistes qui auraient pu motiver le général Leclerc et qu'il fait, par le biais de sa personne, une sorte d'éloge de la race noire, disant que sa couleur ne saurait nuire à son courage et rappelant que même esclave il ne s'était pas moins comporté avec droiture.

Ce sur quoi le discours de Toussaint interroge Napoléon, en fin de compte, c'est sur l'arrière-pensée qui conduirait son entreprise de recolonisation de Saint Domingue. Cette recolonisation était-elle en fait une tentative de rétablir l'esclavage ? Toussaint, on le voit va directement au but, et on le sait, Richepanse [214] prouvera bientôt à la Guadeloupe, en dépit des dénégations officielles, que l'expédition de Leclerc avait pour objectif de mettre l'Histoire en marche arrière.

Une note de Saint-Rémy nous apprend que le commandant mulâtre Lapointe, ennemi acharné de Toussaint Louverture, par moquerie, se faisait fort, sitôt que l'esclavage serait rétabli, de racheter Toussaint à son ancien maître, le comte de Bréda. Nous pouvons supposer que de telles plaisanteries n'étaient pas rares dans certains milieux et que Toussaint ne devait pas l'ignorer. De toutes façons, le fait que l'esclavage n'ait été aboli qu'à Saint Domingue, qu'il continuait d'être en vigueur partout et que les puissances européennes même quand elles se battaient ne s'entendaient pas moins sur ce point, n'était pas pour rassurer le politicien madré qu'était Louverture.

Il faut donc voir le pari de Louverture comme la double gageure de maintenir dans un univers hostile à la fois la liberté des anciens esclaves saint-dominguais et leur indépendance ou à tout le moins leur autonomie. L'enjeu était d'importance et méritait qu'on fasse des com-

promis sur un plan pour sauvegarder l'autre ou même sur les deux pour en sauvegarder une partie des deux.

[215]

Histoire et théorie des jeux

Que font une femme et un homme sitôt qu'ils se rencontrent ? Ils se mettent à jouer leur vie. S'ils sont d'âges différents, la partie commence pour l'un alors qu'elle se poursuit pour l'autre. Mais l'enjeu, de part et d'autre, est le même : faire durer le plus longtemps le jeu. Car ne nous y trompons pas si une partie se termine, il faudra en recommencer une autre. Sinon cela signifierait que c'est nous qui sommes finis. Ainsi donc, les gains que nous faisons dans cette partie que nous jouons, il s'agit de les convertir en unités de temps. Nos atouts nous servent à gagner un temps doublement précieux puisque nous pouvons parier aussi bien pour le temps d'ici-bas que pour celui de l'au-delà. La vie est un jeu et non un songe. Il est vrai que le jeu est un songe éveillé.

Pour en revenir à Toussaint, si l'on parle de compromis, dans son cas, il faudrait parler du refus de compromis de Napoléon. Ce qui nous amène à envisager l'action par laquelle ces deux hommes se sont confrontés comme une partie qu'ils jouaient avec des stratégies différentes. En effet si manifestement Napoléon jouait aux échecs, à quitte ou double, en organisant son expédition contre Saint Domingue en guise de riposte aux initiatives prises par Toussaint, seuls les principes du jeu de kay nous permettent d'expliquer le compromis que proposait le général noir.

[216]

Le jeu qu'on appelle « Kay » en Haïti porte en Afrique divers noms : au Ghana, on dit Oware, en Côte-d'Ivoire, on le dénomme Awélé tandis que sur le reste de la Côte Ouest on parle d'Awalé. Mais sur la côte orientale de l'Afrique, en Egypte, en Ethiopie, on lui donne plutôt le nom de Mankala. Quoiqu'il en soit, c'est le même jeu dont la pratique remonte à la plus haute Antiquité. Lorimer Denis en fait une description rapide dans son *Folklore enfantin, chants et jeux des en-*

*fants haïtiens*¹⁰⁷. À part Lorimer Denis, Harold Courlander, dans son livre, *The drum and the hoe*, en parle aussi. Mais d'ordinaire ce jeu échappe à l'attention des ethnologues. Emmanuel C. Paul, dans son *Panorama du folklore haïtien*, n'en souffle pas mot. Il ne le mentionne pas non plus dans son essai sur *Folklore et éducation*. Pourtant le jeu de kay, dont l'ancienneté et la diffusion dans toute l'Afrique sont attestées, comporte des aspects éducatifs dont témoignent diverses études sur l'awélé.

Dans son livre, *Awélé, le jeu de semailles africaines*¹⁰⁸, Pascal Reysset situe le jeu d'Awélé dans la constellation suivante :

Au paradis de l'intellect, dans un air éthéré réservé aux initiés, s'ébattent les nobles [217] jeux de réflexion, et parmi ceux-ci trois fortes personnalités s'affirment sans contestation possible. Le vieux roi féodal des échecs, venu d'Orient qui règne maintenant sur l'Occident, le génial et immortel jeu de go si respecté en Asie, et notre jovial et bouleversant awélé aux mille masques qui enchante depuis si longtemps l'Afrique et les peuples côtiers. Sur le plan généalogique, l'awélé appartient à la famille des jeux de semailles et de manière plus large des jeux de marelle alors que les échecs et le go sont des cousins très éloignés de la famille des damiers et des grilles.¹⁰⁹

... ..

Aux échecs, les pions ont une valeur hiérarchisée alors qu'au go les pions ont la même valeur théorique. Cette particularité et bien d'autres (notion d'échange, caractère centrifuge) rapprochent le go et l'awélé. À l'awélé cependant contrairement au go, les graines sont communes et à partager entre les joueurs. Ce caractère fondamental rappelle que pour l'Africain et les peuples côtiers ou nomades, la terre (la mer ou l'eau) appartient à tous ou plutôt aux Dieux qui l'ont concédée aux anciens.¹¹⁰

¹⁰⁷ Lorimer Denis, *Folklore enfantin : Chants et Jeux des enfants haïtiens*, Publication du Bureau d'ethnologie de la République d'Haïti, série 11 no 6, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, juillet 1949, p. 70.

¹⁰⁸ Pascal Reysset, François Pingaud, *AWÉLÉ, le jeu de semailles africaines*, Paris, CHIRON-ALGO, 1995 ; p. 17-18.

¹⁰⁹ Pascal Reysset, François Pingaud, *AWÉLÉ...*, *op. cit.*, p. 17-18.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

[218]

On ne retrouve donc pas dans l'awélé ou dans le kay ce caractère dualiste et agressif que comporte le jeu d'échecs (détruire l'autre) ou celui de go (assurer son territoire, son espace vital).

Cependant à l'awélé comme au go, la victoire peut n'être obtenue que d'un point, d'une pierre, d'une graine, à la différence des échecs où la victoire ou la défaite sont totales, définitives, humiliantes. ¹¹¹

Jouer à l'awélé ou à son alter ego haïtien, le kay, peut se décrire de la manière suivante. Dans un espace de jeu constitué de deux rangées parallèle de six cases, distribuer 48 graines (ou pions) à raison de 4 par cases. Alors chaque joueur, situé en arrière de sa série de cases, en videra une de son contenu pour les distribuer dans les autres cases, à raison d'une graine par case. Il ne pourra, quant à lui, par la suite, plus rien déposer dans cette case qu'il a vidée car avec ce premier geste le mécanisme du jeu est déclenché. Il s'agira, à tour de rôle, pour chaque joueur de puiser dans une case et d'en répartir le contenu dans les autres, en commençant par la case de son choix et en suivant l'ordre de succession des cases, quitte à sauter par-dessus la case qui lui est désormais interdite. Et toutes les fois qu'en déposant une graine par case, il fera passer le contenu de celle-ci à deux ou trois graines, il pourra en recueillir le contenu qu'il soustraira du jeu. Et celui-ci continuera jusqu'à ce que [219] l'un des joueurs recueille le plus grand nombre de graines ou qu'il n'en reste plus pour jouer.

Aucun joueur ne terminera une partie sans avoir effectué de prise. Le meilleur joueur sera celui qui se sera assuré du plus grand nombre de prises. En ce sens, le kay ou l'awélé est un jeu d'intelligence et de survie, un défi à passer de la survie à la vie la plus épanouie par l'accumulation de fortes réserves de graines ou de biens. On parle en effet de graines parce que l'awélé se joue traditionnellement avec des graines de *Caesalpinia Cristo*. Mais on comprend aisément que les graines sont des éléments remplaçâmes par tout ce que l'on voudrait mettre à leur place et qui pourrait tenir dans les cases en y figurant comme des unités symboliques du jeu. Cela témoigne de la plasticité

¹¹¹ *Ibid.*, p. 19.

de ce jeu qui ne limite pas sa symbolique aux seules choses comestibles mais s'étend à tout ce qui permet d'entretenir la vie.

Le jeu de kay ou d'awélé présente donc la caractéristique de faire partager par des adversaires les graines ou pions, dont ils se servent. Les adversaires sont paradoxalement rendus solidaires. Il s'agit par conséquent d'un jeu de partage qui rend les joueurs solidaires plutôt que d'un affrontement. L'action de chaque partie procède de la mise en commun des éléments dont les joueurs se servent. C'est pourquoi le résultat ou la conclusion d'une partie n'est pas de laisser face à face un gagnant et un perdant mais un gagnant de plus de graines et un... gagnant de moins de graines.

[220]

À l'awélé, il n'y a pas deux camps opposés qui cherchent à se détruire comme aux échecs ou deux armées de pierre qui se partagent le monde comme au go, mais plutôt circulation et partage vital de richesses, de nourritures terrestres. L'un des aspects les plus fascinants et les plus originaux du jeu d'awélé vient du caractère cyclique de la circulation des graines qui passent alternativement d'un camp à l'autre en provoquant des échanges de potentiel, des balancements d'avantage, des circulations de richesses.¹¹²

Ces caractéristiques du jeu d'awélé qui sont aussi celles du kay permettent de comprendre la différence d'attitude de Toussaint et de Napoléon. Le premier parle dans son intérêt personnel mais cet intérêt s'identifie avec celui des noirs. Il parle également dans l'intérêt de la colonie qui est aussi celui des colons et du gouvernement français. Ces intérêts, loin de s'opposer, s'englobent. Leur différence réside dans leur taille différente mais non dans leur opposition ou dans leur éloignement. C'est pourquoi Toussaint ne voit pas en quoi son comportement comme chef de la colonie pouvait déplaire au gouvernement français en autant que les intérêts supérieurs de celui-ci étaient sauvegardés. Dans son esprit, il n'est pas question d'un gagnant et d'un perdant mais de l'un, gagnant plus et l'autre, moins.

[221]

¹¹² *Ibid.*, p. 13.

Napoléon, par contre, paraît enfermé dans une contradiction, une alternative du tout ou rien. C'est ce qui l'obligera, plus tard, à admettre qu'il aurait dû agir tout autrement et qu'au moment de se décider, il ne l'avait fait que contre son gré, pour mettre fin aux criaileries des colons dont il connaissait pourtant les sentiments pro-anglais.

La vision d'une action aux conclusions étagées permet à Toussaint de disposer d'une mobilité de sa perspective. Il peut, compte tenu de l'étagement des niveaux de réalité, effectuer un va-et-vient entre les étages de celle-ci. Ainsi, maintenant qu'il est un homme libre, il peut parler sans contradiction de sa vision du temps où il était esclave. Car aujourd'hui a désormais dépassé hier auquel on peut revenir avec l'assurance d'en être sorti. L'ancien esclave peut parler de sa condition d'autrefois. Il semble qu'au contraire, le raciste, lui, demeure enfermé dans ses préjugés, dans son passé, dans ce qui lui était profitable et qu'il ne peut accepter de perdre.

Même quand il reconnaît ses erreurs passées, Napoléon n'arrive pas à débarrasser son langage de ses préjugés d'esclavagiste :

Je parlai de Toussaint Louverture, dit l'auteur du *Mémorial de Sainte Hélène*, et je dis qu'entre autres calomnies débitées sur son compte par ses détracteurs, on avait répandu le bruit qu'il l'avait fait mettre à mort secrètement en prison... Cela ne mérite pas de [222] réponse, répondit Napoléon, quelle pouvait être la raison qui m'eut déterminé à faire mourir ce nègre après son arrivée en France ? ¹¹³

Le jeu est le miroir dans lequel l'homme donne une figure humaine à ses œuvres afin de mieux entrer en dialogue avec elles. Ce miroir dont l'espace devient le cadre de sa vie, il apprend à en connaître les impératifs. Dans le jeu, nous apprenons à lire notre vie en la jouant.

Trois qualités semblent indispensables au bon joueur de kay ou d'awélé et nous croyons y reconnaître celles qui ont assuré à Toussaint sa victoire sur Napoléon.

D'abord la souplesse. Toussaint Bréda s'est mérité le surnom de Louverture parce qu'il faisait partout ouverture, qu'il effectuait des

¹¹³ Toussaint Louverture, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 126.

percées imprévues, savait profiter des circonstances pour faire des avancées foudroyantes ou opérer des retournements acrobatiques. Au fond il a toujours su appliquer la règle de l'awélé volant que « l'une des techniques les plus fines consiste à savoir accélérer ou freiner le rythme de la partie en alternant les coups qui sont riches en graines données et prises, et ceux avarés qui freinent net les espoirs gourmands de l'adversaire. »

[223]

C'est que le joueur (d'awélé) d'instinct, joue vite et sait changer de rythme plusieurs fois en cours de partie comme ces merveilleux coureurs kenyans qui nous enthousiasment sur les pistes d'athlétisme.¹¹⁴

Et comme seconde qualité, il y a l'expérience. « L'expérience, voilà la clé de la réussite du joueur d'awélé car c'est dans celle-ci qu'il puisera abondamment pour déjouer les pièges, combiner ses coups et mémoriser les martingales imparables qui lui donneront l'avantage »

Il y a cependant une qualité qui l'emporte finalement sur les deux premières : « Mais même face à un joueur d'expérience, habile à jouer vite et bien, le joueur doué de patience gardera jusqu'au bout toutes ses chances, s'il a su accumuler et lâcher au bon moment le potentiel nécessaire de graines qui en deux tours de tablier vont effectuer une razzia meurtrière autorisant de saisissants retours de situation. » Au kay ou à l'awélé, rien n'est jamais acquis, en tout cas pas la victoire finale et en ce sens l'awélé ou le kay est une grande école de sagesse et d'humilité. « Science du rythme, expérience et patience, telles sont les trois qualités que doit posséder celui qui prétend à devenir un bon joueur d'awélé. »

[224]

Toussaint Louverture qui combinait ses trois qualités, en fait avait déjà gagné sa partie, au moment même où il paraissait la perdre puisque plus tard Napoléon confirmait cette victoire en reconnaissant ses erreurs.

¹¹⁴ Pascal Reysset, François Pingaud, *AWELÉ... op. cit.*, p. 44.

Si l'on considère la partie qui s'est jouée entre Toussaint Louverture et Napoléon Bonaparte, en 1802, on se rend compte que c'est le jeu d'Awélé qui rend vraiment compte de ce qui s'est passé. D'abord tout s'est joué au niveau du non-dit. Les discours des deux parties visaient bien plus à camoufler leurs intentions qu'à les dévoiler. Ce sont les actes qui parlaient le plus éloquemment. Toussaint accaparait tous les pouvoirs mais sans jamais abolir le statut nominal de colonie qu'avait Saint-Domingue. Ce faisant, il acceptait un compromis. Napoléon qui prétendait sauvegarder la liberté à Saint-Domingue la faisait cependant envahir par une armée de 20,000 soldats. Il voulait tout gagner, c'est-à-dire récupérer tout ce que la France avait perdu depuis la nuit du 22 août 1791 puisqu'il entendait rétablir l'esclavage. Mais le temps ne revient jamais sur ses pas. Il était illusoire de penser remettre dans les fers des hommes qui avaient appris à défendre leur liberté les armes à la main tout comme il est illusoire de penser tout gagner sans rien perdre au jeu de la politique. Napoléon devra en convenir à Ste Hélène. Mais le jeu d'Awélé aurait pu le lui enseigner s'il l'avait appris. Au lieu de cela il a préféré jouer une partie de poker ou d'échecs.

[225]

Sortie de l'esclavage et temps mondial

Le personnage ionesquien qui se ferait observateur de la scène internationale aujourd'hui dirait sûrement de la situation actuelle :

- Comme c'est curieux ! Comme c'est bizarre ! On ne parle plus de stratégie des dominos et pourtant les anciennes possessions soviétiques n'arrêtent pas de tomber dans l'escarcelle de l'OTAN ?

Ce à quoi son vis-à-vis, fort peu ionesquien, lui, répondrait :

- Mais voyons ! Raconter l'Histoire, c'est la réduire au silence ! Michel-Rolph Trouillot l'a bien montré dans *Silencing the past*.¹¹⁵

Et dans le cas de la Révolution haïtienne et de l'abolition de l'esclavage, Léon-François Hoffmann signale comment on procède pour réduire l'Histoire au silence. Dans les nombreux ouvrages consacrés à la Révolution française, à l'occasion de son bicentenaire, personne ne semble se souvenir que dans la colonie française de Saint-Domingue, l'une des conséquences de 1789 ce fut la révolte des esclaves et leur affranchissement. Présentant l'ouvrage d'Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, Hoffmann remarque : « Quant au silence systématique [226] fait, encore de nos jours, autour de la Révolution haïtienne, Benot a parfaitement raison de s'en indigner. Son dernier chapitre, intitulé « Dans le miroir truqué des historiens » est un véritable réquisitoire contre ces derniers. » Et Hoffmann ajoute la note suivante : « Je me permets d'apporter de l'eau au moulin » d'Yves Benot. Dans le récent *Dictionnaire critique de la Révolution française* (Paris, 1998), de Mona Ozouf et François Furet, pas une seule rubrique n'est consacrée à la révolution haïtienne ou à ceux qui y ont joué un rôle ; pas plus que dans l'encyclopédique *Penguin Dictionary of Modern History* (Londres and New York, 1994) qui concerne les années 1789-1945. Dans le répertoire Larousse des *Grandes dates de l'histoire de France*, édition 1993, on trouve pour 1791 : « Troubles à Saint-domingue. Crise du sucre » et pour 1796 : « Toussaint Louverture, lieutenant général de Saint-domingue » et c'est absolument tout. Pas un mot de l'expédition Leclerc, ni des 40.000 hommes laissés sur le terrain, ni de l'indépendance de l'ancienne colonie. Quant au répertoire allemand *Daten der Weltgeschichte*, de Hellwig et Line (Munich 1994), s'il signale bien pour 1794 la fondation à Paris de l'École polytechnique, il ne dit mot ni de l'abolition de l'esclavage par la Convention la même année ni de la Révolution haïtienne. »¹¹⁶

¹¹⁵ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past, Power and the production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

¹¹⁶ Léon François Hoffmann, Note de lecture, Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte, 1989, dans *Notre Librairie*, Littérature haïtienne des origines à 1960, no 132, octobre décembre 1997, p. 20.

[227]

Et pourtant si l'on en juge par les critères que propose Zaki Laïdi ¹¹⁷ pour caractériser le temps mondial, on aurait bien un événement, et même deux, en Haïti, avec le 22 août 1791, date de la révolte des esclaves de Saint-Domingue, et avec le 1er janvier 1804, date de la proclamation de l'indépendance d'Haïti. Ces événements ont bien un caractère irréversible. La preuve : ni Napoléon ni Louis XVIII n'ont pu les renverser par la force ou par la persuasion et Charles X a bien été obligé de les accepter même si pour cela il a fait payer le prix fort aux Haïtiens. Bien sur, ce qui manque, c'est le troisième critère : la signification commune, le consensus sur le sens de ces événements irréversibles. Et c'est ce que l'on bloque par le silence des livres d'Histoire.

Comment parvient-on à faire reconnaître comme temps mondial ce que certains s'obstinent à faire passer pour un temps local ? Sans doute par la même technique du joueur d'awélé dont s'inspirait Toussaint Louverture, par cette qualité de patience dont on commence à s'apercevoir qu'elle n'était pas simplement du fatalisme chez le peuple haïtien.

Car la sortie de l'esclavage ne pourra résulter que de l'ajustement de la révolution des uns et de l'évolution des autres. Seul un tel ajustement (un tel compromis peut-être ?) peut joindre deux rythmes, le foudroyant de la révolution et le désespérément lent [228] de l'évolution ; lui seul parviendra à opérer ce renversement de la pragmatique qui confirmera que faire, c'est dire.

Car si l'esclave, selon Claude Meillassoux que cite Gérard Barthélémy ¹¹⁸, est l'étranger absolu, l'autre absolu, seulement le temps et la patience le rapprocheront de celui qui ne sait pas comment le voir.

L'illusion que peut donner la victoire aux échecs, c'est d'avoir définitivement éliminé l'obstacle que représentait l'adversaire que l'on a écrasé. Or Brecht, dans *Maître Puntila et son valet Matti*, et avant lui, son maître Hegel, ont bien vu que l'esclave qui tue son maître trop

¹¹⁷ Zaki Laïdi, sous la direction de, *Le temps mondial*, Bruxelles, édition Complexe, 1997.

¹¹⁸ Gérard Barthélémy, *Dans la splendeur d'un après-midi d'Histoire*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1996.

souvent le fait renaître en lui. La victoire de l'esclave sur le maître est illusoire si l'esclave devient un nouveau maître. Et il faut craindre que certains successeurs haïtiens de Dessalines n'aient fait que s'inspirer des macabres représentations de Rochambeau pour monter leur propre mise en scène de la mort de leurs concitoyens haïtiens.

À ce compte-là, qui gagne perd, dans la mesure où dans le qui, on dissocie l'individu du groupe. Et de fait, à considérer l'Histoire récente d'Haïti, on a l'impression que pour quelques-uns qui gagnent, tous perdent. Il faut conclure que la partie est mal engagée [229] dans l'Haïti indépendante et qu'il convient de revenir à un jeu aux conséquences plus équilibrées.

Le jeu de kay ou d'awélé n'est pas uniquement une façon bien tempérée de résoudre les conflits au sein du groupe en y organisant, en jeu, une distribution des ressources. Comme dit encore Pascal Reysset, ce jeu ne croit pas au monopole d'un ou de quelques-uns sur tous. Il ne croit pas non plus en l'absolu d'une propriété ou d'une appropriation humaine. « La terre (la mer, l'eau) appartient à tous ou plutôt aux Dieux qui l'ont concédé aux anciens. »

C'est Dieu, ou si l'on préfère le Temps, qui, de l'illusion de la force conduisant à la stratégie des échecs, fait passer à la volonté de compromis du kay. Or on peut remarquer que cette volonté ou cette croyance a toujours marqué la culture populaire haïtienne qui répète : « Si Dye vle, bon Dye bon ». Et l'on constate que, dans cette ligne de pensée, un changement significatif s'est effectué, reconnaissable dans la transformation d'un syntagme clé du discours haïtien.

L'union fait la force, c'est la devise que les libérateurs d'Haïti ont donnée au pays. Mais les temps changent et obligent à renoncer à la notion de force dont on voit mal, pour le présent quart d'heure, à quoi elle correspondrait pour Haïti, matériellement parlant en tout cas. Aussi s'est-on mis à traduire cette devise. D'abord, par « Ann met tèt ansanm » et puis par [230] « Men anpil, chay pa lou ». La devise officielle est ainsi passée, dans le cadre d'un réexamen des notions de physique utilisables dans la situation haïtienne, de la notion de force à celle de poids. La différence est importante : la force rarement dure. La légèreté, au contraire, rend la vie supportable, durable pour celui sur qui pèse le poids d'une Histoire à transformer. Et l'idée d'unité est ici complétée par celle de pluralité, de diversité, puisque toutes ces

mains viennent de corps, de subjectivités différentes. Pluralité + diversité = durée.

Le dialogue désormais historique entre l'ambassadeur Bourik chaje et le président Jean-Bertrand Aristide illustre ce changement de cap de la devise haïtienne. Au diplomate états-unien qui affirmait avec ironie : « Apre dans, tanbou lou », le chef d'état haïtien eut à répondre, avec non moins d'ironie : « Men anpil, chay pa lou ».

« La main du bourreau finit toujours par pourrir », dit le poète québécois Roland Giguère. L'esclavage tombera, frappé par la main de Dieu ou du Temps si l'on préfère. Le temps du jeu de kay est le temps long de la patience (ak pasyans ou wè lonbrit pis), un temps qui inclut, au besoin, le temps moyen de l'encerclement de l'adversaire. Toussaint Louverture, en onze ans, de 1791 à 1802, effectua avec succès l'encerclement du pouvoir esclavagiste. Ce temps long peut même contenir le temps bref de l'écrasement de l'adversaire. Dessalines, de 1802 à 1803, en un an, se débarrassa de l'armée française.

[231]

Mais, hélas ! l'esclavage n'est pas le fait de la seule main du maître. Il est aussi celui de son cœur qui ne peut changer que dans le temps long de la prise de conscience, du réveil de l'instinct de survie. Et ce cœur du maître, cœur humain, si semblable à celui de chacun de nous, nous ne pouvons en soulager le poids sur nous tous qu'en le portant ensemble. L'awélé, en ce sens, est une bonne pratique de l'ajustement des desseins du cœur et des dessins de la main.

Le jeu de kay propose un moyen de parier avec succès sur ce futur déjà présent qu'on dénomme temps mondial, qu'on peut même désigner par le mot Histoire, comme dans la phrase fameuse : « L'Histoire me jugera ! ». Le jeu de kay, qu'on appelle awélé en Afrique peut s'assimiler à une course où les coureurs s'affrontent en parcourant une piste circulaire, en prenant soin à chaque tour d'amasser le plus de grains possibles. À la fin de la course celui qui a amassé le plus de grains est le gagnant. Il est manifeste que dans ce marathon de la Liberté où Napoléon s'acharnait à placer le plus d'Africains en esclavage et Toussaint à en libérer le plus grand nombre, le coureur haïtien a battu le coureur français. Et pas seulement lui qu'il affrontait au moment où celui-ci voulait rétablir l'esclavage mais, à travers lui, son prédécesseur Louis XIV qui avant, lui, avait établi l'esclavage par son [Code](#)

noir. Dans cette course tricontinentale et multiséculaire, les coureurs qui amassent le plus de grains, ce sont les représentants de l'équipe afro-américaine, comme Toussaint Louverture et ceux qui ont pris sa relève. Et même si cette victoire des [232] peuples afro-américains n'est encore qu'une victoire à mi-partie de jeu, la sortie haïtienne de l'esclavage prouve qu'il faut parier sur le futur.

Ce dont, hélas ! le kay ne nous donne pas le secret, c'est de savoir quel futur choisir. Car il se pourrait que du jeu de kay l'on doive passer au jeu d'échecs, comme de la guerre limitée il faut passer à l'assaut final de la guerre totale, avant qu'un avenir ne s'ouvre vraiment pour le combattant d'une guerre sans merci.

[233]

TABLE DES MATIÈRES

Lwa [9]

Legba et Marassa [11]

Mythologie vodoun et mythologie haïtienne [15]

Que savons-nous du Bizango ? [31]

Manières de table, de lit, de dire [57]

Nourritures terrestres, nourritures célestes, nourritures d'es-thètes [59]

Érotique et Politique [81]

Le non-dit du discours haïtien [119]

Zoopoétique [147]

Mabouya [149]

Anganman [153]

Bizango, le caméléon volant [161]

Combats [175]

Comment vaincre si on a raison [177]

Les *Mémoires* de Toussaint Louverture, dans la perspective du jeu de kay [201]

Table des Matières [233]

[234]

[235]

Du même auteur

Maximilien Laroche, *TEKE*, Éditions Mémoire, Port-au-Prince, 2001, 103p.

Maximilien Laroche, *Sémiologie des apparences*, GRELCA, Université Laval, Québec, 1994, 210p. [Livre en préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

Maximilien Laroche, *Dialectique de l'Américanisation*, GRELCA, Université Laval, Québec, 1993, 312p. [Livre en préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

Maximilien Laroche, *La double scène de la représentation*, orature et littérature dans la Caraïbe, GRELCA, Université Laval, Québec, 1991, 234p. ; Éditions Mémoire, Port-au-Prince, 2000. [Livre en préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

Maximilien Laroche, 1987, *L'Avènement de la littérature haïtienne*, GRELCA, Université Laval, Québec, 217p. ; Éditions Mémoire, Port-au-Prince, 2001.

Maximilien Laroche, 1981, *La littérature haïtienne, identité, langue, réalité*, Leméac, Montréal, 127p. ; Éditions Mémoire, Port-au-Prince, 2002. [Livre en préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

Fin du texte