

Aux origines haïtiennes d'une narration transnationale du monde noir, la négritude*

Jhon Picard Byron¹

« [...] que d'absurdités, de divagations, de calomnies et d'assertions mensongères [...] n'ont [-ils] pas inventées [...] pour légitimer la traite et les horreurs de l'esclavage ! Que de blasphèmes [,] que d'infamies n'ont-ils pas osé imprimer pour ravaler et dégrader l'espèce humaine! »

De Vastey 1816 : 2.

Dakar, capitale du monde noir au 21^e siècle. Aux vues de ce qui s'annonce, le Musée des Civilisations Noires (MCN) ne saurait être un simple musée à vocation nationale. Les circonstances entourant l'éclosion de ce projet sont liées à une dynamique transnationale de renforcement ou de re-création d'une narration du monde noir, la Négritude. Il s'avère alors nécessaire, à défaut de pouvoir en faire une généalogie complète, de faire le retour au moment embryonnaire de cette narration transnationale dans les premiers temps du processus historique de mondialisation.

Faut-il opposer « négritude » et « mondialisation » comme si l'une (« affirmation d'une spécificité culturelle », « point de vue et [...] expérience historique [singulière] des négro-africains ») serait l'antithèse de l'autre (« mise en œuvre d'un universel qui concernerait tous les peuples du monde », mais qui n'en demeure pas moins un universel particulier) ? Tel est le point de départ de Bernard Mouralis, dans sa contribution au second volume des trois numéros consacrés par *Présence africaine* au cinquantenaire du 1^{er} congrès des écrivains et artistes noirs. Il finit par aboutir à la réitération de l'« appel à l'universel » de la négritude comme « projet visant à repenser [par l'anticolonialisme et le nationalisme] la catégorie de l'universel dont l'Occident prétendait avoir le monopole » et « [comme expression d'un sentiment de fraternité] [recréant] des nouvelles solidarités entre les hommes en faisant tomber la barrière de la race » (Mouralis 2007 : 264). Tout en gardant une perspective qui ne s'éloigne pas trop de celle de Mouralis, on peut très bien emprunter une autre voie. Il s'agit de celle qui part de la concomitance, dans la mondialisation, de la colonisation et de l'esclavage moderne ainsi que les résistances que ces formes d'oppression

¹IIE-SRF Fellow et visiting chercheur à l'URMIS-IRD (2018-2019), Professeur à l'Université d'Etat d'Haïti et membre permanent du laboratoire LADIREP.

*Texte lu au Colloque de l'inauguration du Musée des Civilisations Noires (MCN), à Dakar (Sénégal).

ont suscitées dans « l'ancien » comme dans « le nouveau monde » et les narrations transnationales dans le sillage desquelles s'inscrit la Négritude. La mondialisation est entendue ici non comme un creuset des formes de domination mais comme un lieu de confrontation entre celles-ci et les formes de résistance.

Florence Gauthier a attiré l'attention sur la contemporanéité de « la "découverte" de l'Amérique », donc de la mondialisation dans sa genèse, et de la résurgence dans ce continent, dit Nouveau Monde, de l'esclavage, qui, en Occident, s'était éteint depuis la fin de l'Empire romain (Gauthier 2016 : 38)². Son article décrit une histoire de la mondialisation, en relation à cette forme d'oppression, qui prend en compte les différents modes de résistance idéologique. Or, dans l'historiographie de la colonisation, en ce qui a trait à l'histoire des idées, on ne s'évertue le plus souvent qu'à mettre en évidence la superstructure idéologique d'une forme d'exploitation économique. F. Gauthier expose ces premiers moments de l'aventure coloniale/esclavagiste de l'époque moderne avec toutes leurs contradictions, leurs hésitations. En s'appuyant sur des travaux de Marc Bloch, elle remonte jusqu'au Moyen Âge européen pour retrouver les premières formulations du droit naturel dans les combats des paysans contre les « tentatives [s] de rétablir [l'] esclavage et/ou [le] servage, assimilés à des formes d'oppression ». Cela a permis, entre autres, de relater « la rencontre [au 16^e siècle][des] humanistes espagnols et [des] sociétés indiennes, puis [des] captifs africains » de laquelle émergeât « une théorie des droits de l'humanité tout entière » (Gauthier 2016 : 38-39). Il n'est plus question d'un Occident réduit à un bloc monolithique devant la colonisation et l'esclavage. Cette histoire est ouverte. La révolution haïtienne, à laquelle se réfère Florence Gauthier, trouve logiquement sa place dans cette histoire par le fait qu'elle « réintroduisait, la première, les droits de l'humanité sur le continent Amérique (sic), plus de deux siècles et demi après la tentative de Las Casas » et « avait mis à l'ordre du jour de l'histoire universelle le refus du colonialisme et l'abolition de l'esclavage », pendant que « la révolution [française] des droits de l'humanité » est tenue en échec par Napoléon Bonaparte (Gauthier 2016 : 44).

Entre la publication, en 1995, de *Silencing the Past. Power and the Production of History*³ et 2015, une révolution lente s'est produite dans l'historiographie internationale. Le 21^e siècle s'est ouvert sur une reconsidération de la place d'Haïti dans l'histoire universelle grâce aux travaux de Michel-Rolph Trouillot. Il est permis d'espérer que mention soit faite,

² Florence Gauthier. 2014. « Mondialisation et esclavage. Comment en sortir ? L'exemple de l'île à sucre et à esclaves de Saint-Domingue, de 1492 à l'indépendance d'Haïti, 1789-1804 ». Marie-Louise Pélus Kaplan, Anne-Marie Bernon-Gerth, Liliane Crips, Nicole Gabriel. *Être Citoyen du monde*. Actes du Séminaire doctoral du laboratoire ICT - EA 337, No. 1, Université Paris Diderot, pp. 35-48.

³Trouillot M.-R. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston :Beacon Press.

dans les manuels d'histoire, de la révolution haïtienne à côté de la française et de l'américaine parmi ces grandes révolutions qui ont marqué l'entrée du monde dans cette période de l'histoire universelle dite moderne. La signification et la portée qu'attache Florence Gauthier à la révolution haïtienne dans cet article et ailleurs, la détermination de son impact sur la pensée coloniale au 19^e (qu'elle souligne également) nous confortent dans cette espérance.

Dans la conclusion de son article, Florence Gauthier affirme que « Le "racisme" était une théorie toute nouvelle au début du XIXe siècle. Son apparition est liée à une situation historique précise, celle de la "révolution de l'égalité de l'épiderme" ouverte par Saint-Domingue/Haïti, révolte qui gagna l'Amérique esclave. L'expérience haïtienne avait réussi à lier l'anticolonialisme, l'indépendance politique et l'égalité en droits du genre humain » (Gauthier 2016 : 44). Tout s'est passé comme si la révolution haïtienne avait contraint l'Occident à justifier plus de quatre cents ans passés à mettre en captivité des hommes réduits à l'état de biens meubles par le travail forcé. Et leur trouvaille a été toute simple : ces hommes ne sont pas des hommes. Les termes de la question noire sont établis dès lors. En opposition à cette trouvaille, le monde noir scandait non seulement son appartenance à l'humanité mais aussi l'idée d'une humanité plus large contenue dans la formule « tout homme est un homme »⁴. Haïti s'est trouvé porte-étendard d'une dynamique qui la dépassait largement. C'est en ces termes qu'il faut comprendre le célèbre membre de phrase du *Cahier du retour au pays natal* d'Aimé Césaire : « [...] Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité [...] » (Césaire 1947 :46).

Plus qu'un porte-étendard symbolique⁵ de la cause de la race noire, Haïti est le lieu de constitution d'un discours anticolonial et des premières formulations d'un humanisme nègre dans la nouvelle configuration du « système-monde » qui prend corps au 19^e siècle. Les publications de Pompée-Valentin Vastey et ses interlocuteurs illustrent bien ce qu'on peut saisir comme un contre-discours qui préfigurait déjà à l'époque une narration transnationale. On pourrait recourir à d'autres figures remarquables de la pensée haïtienne du 19^e siècle : Thomas Madiou, Beaubrun Ardouin, Demesvar Delorme et Anténor Firmin... afin de mettre l'accent sur ces premières formes de narration transnationale du monde noir qui préfigurent,

⁴ Mettant en évidence les grands traits de la pensée haïtienne de la période d'après l'indépendance à la fin du 19^e siècle, Carlo Célius affirme que : « La conquête de la liberté invalide tout le dispositif discursif qui avait été construit pour légitimer sa négation et le corollaire de celle-ci, la déshumanisation. Elle rend énonçable un contre-discours visant à "dé-naturaliser" l'esclavage et à défendre l'humanité de tout homme. Dans un monde alors et pour longtemps esclavagiste, colonialiste et raciste, c'est bien d'un contre-discours qu'il s'agit » (Carlo A. Célius. 2005. « Cheminement anthropologique en Haïti ». *Gradhiva* 1.1 : 49).

⁵ Jean Jonassaint critiqua le fait que Césaire ait cantonné Haïti dans un rôle symbolique et n'ait pas fait tant référence à la tradition intellectuelle pré-négritude développée en Haïti au cours du 19^e siècle (Voir Jean Jonassaint. 2013. « Césaire et Haïti, des apports à évaluer ». *Francophonies d'Amérique*. 36 : 135-165.).

d'une certaine manière, la négritude. Mais, on s'en tient au baron de Vastey, ce précurseur des précurseurs, conseiller du Roi Henri 1^{er} (Christophe). En effet, de Vastey, était impliqué dans un débat qui mettait en face-à-face l'ancien et le nouveau mondes dans un clivage dé-clivant. Il est venu à la rescousse de l'économiste et historien Jean Charles Léonard Simonde De Sismondi, humaniste et abolitionniste, pris à partie par Mazères, ancien colon de Saint-Domingue. D'où le choix de cette figure intellectuelle haïtienne.

Dans son article « Race, couleur et indépendance nationale » paru, en 1978, dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, David Nicholls, qui doutait « qu'on puisse [...] conférer [à de Vastey] le titre de "père de la 'Négritude'" » (Nicholls 1978 : 190), relève tout de même, en se référant à ses *Réflexions sur une lettre de Mazères* (De Vastey 1816 : 32 et 35-36), qu'« [il] répondait aux ennemis de la race noire, qui prétendaient que le continent africain avait toujours été plongé dans la barbarie, et que son état d'ignorance est un facteur inné chez ses habitants. Si ces propagandistes, disait-il, avaient oublié que l'Afrique avait été le berceau des Sciences et des Arts, il importait aux Haïtiens de le leur rappeler. L'Égypte avait été le premier pays civilisé au monde et beaucoup de pays africains avaient atteint un très haut degré de civilisations, en ces temps où les Gaulois étaient encore un peuple ignorant et barbare » (Nicholls 1978 : 189) (Voir aussi Nicholls 1996 :43-46).

Nicholls est fort réticent à reconnaître en de Vastey un précurseur de la négritude. L'objet de prédilection du chercheur anglais, au cours des années 1970, entache sa perception de la négritude. Ses travaux sur Haïti qui ont comme point de départ les temps sombres de la dictature des Duvalier l'amènent à rapprocher la négritude du noirisme, les deux étant saisis comme une espèce de racisme inversé⁶. D'où sa difficulté à rapprocher de la négritude l'accent humaniste du discours qu'il retrouve chez Pompée Valentin Vastey, celui-ci n'ayant pas un point de vue qui porte bien la marque d'un « discours de la différence » comme c'est le cas d'une figure du 19^e siècle, Edward W. Blyden⁷.

⁶ Nicholls commence à travailler sur Haïti à la fin des années 1960. Sa première publication sur son nouvel objet « Politics and religion in Haiti » date de septembre 1970 et traite de « la politique de Duvalier à l'égard du culte Voodoo (sic) et des diverses congrégations protestantes (extrait d'une note de la Revue) » (David Nicholls. 1970. « Politics and religion in Haiti ». *Canadian Journal of Political Science* 3.3:400-414).

⁷ Cette perception qui associe négritude et noirisme (négrisme) traverse le principal ouvrage de David Nicholls sur Haïti *From Dessalines to Duvalier : Race, Colour an National Independence in Haiti* [1979] (New Jersey : Rutgers University Press. 1996). Pour Nicholls, « [...] from 1915-1934 [...], intellectuals involved in the ethnological movement elaborated a conception of *négritude* that entailed a belief in the distinctive character of black people, which was said by some writers to be derived from biological factors » (Nicholls 1996: 6). Nicholls pousse tellement loin son identification de la négritude à l'idéologie noiriste qu'il arrive jusqu'à dire qu'Edward W. Blyden qu'il considère comme le père de la Négritude est un noiriste (« Blyden's bitter criticism of the mulattoes would also qualify him as a noiriste, in Haitian terms » (Nicholls1996 : 6)). L'association

C'est ainsi que Nicholls n'a pas fait attention à la stratégie discursive du baron de Vastey dans ses *Réflexions sur une lettre de Mazères, ex-Colon français, adressée à M.J.C.L. Sismonde de Sismondi*[1816]. De Vastey, qui est au fait des grands débats qui agitent les milieux lettrés de l'Europe du début du 19^e siècle, ne dénonce pas, dans son essai polémique, l'esclavage comme un crime contre les Africains, contre les noirs, mais, l'analyse plutôt comme un crime perpétré par « les ennemis du genre humain ». Il indexe Mazères, cet ancien colon de Saint Domingue qui engage la polémique avec l'économiste et historien Jean-Charles-Léonard Sismonde de Sismondi, comme quelqu'un « qui a déshonoré l'humanité » (De Vastey 1816 : 2 et 4). Par-delà le monde noir qui, à l'époque, tardait encore à avoir ses propres voix, de Vastey vise sans doute une coalition d'humanistes et de toute personne ayant manifesté à l'époque une velléité anticolonialiste et antiesclavagiste.

Le processus de déshumanisation (ou d'exclusion de l'humanité de l'homme noir) à l'œuvre au début du 19^e siècle a été vite perçu par le baron de Vastey. Il a également bien compris les enjeux d'une telle démarche : « Mazères aura beau se creuser la tête pour rapprocher l'homme de la bête, pour prouver que les noirs n'ont pas été traités par la nature aussi favorablement que les blancs, il ne persuadera que les ex-colons comme lui, qui sont intéressés à créer des préjugés absurdes, pour soutenir leur affreux système, la traite et l'esclavage! » (De Vastey 1816 : 11-12).

Ayant compris ce qui est en jeu, de Vastey pose l'identité entre les hommes (« l'homme blanc » et « l'homme noir ») comme principe irrécusable : « Mais pourquoi chercherai-je à accumuler des faits sur une question déjà décidée depuis longtemps ; s'il fallait citer et rapporter ici le témoignage de tous les européens vertueux qui ont résisté et bravé toutes les injures des ex-colons, des marchands et trafiquans (sic) de chair humaine, pour prouver notre identité avec les blancs, je deviendrais prolix » (De Vastey 1816 : 12). Ce principe qui pose de manière irrécusable l'identité de tous les hommes [ou de tous les groupes faisant partie du genre humain] renforce davantage la stratégie discursive du baron de Vastey. En effet, cela permet au publiciste haïtien non seulement de rejeter l'idée de supériorité raciale de « l'homme blanc » sur « l'homme noir », mais aussi de continuer à saisir le tort causé à une partie du genre humain comme un tort causé à toute l'espèce. Plus qu'une stratégie, l'entreprise vise un renouvellement de l'humanisme en le sortant du prisme de l'universalisme/provincialisme européen.

négritude/noirisme(négrisme) est faite aussi par quelqu'un comme Depestre (Voir René Depestre. 1980. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris : Laffont).

En somme, si on ne peut pas dire que la pensée haïtienne du 19^e siècle – dont de Vastey est, en ses débuts, une figure emblématique - préfigure la négritude, particulièrement, en raison de certaines représentations de l’Afrique qu’elle véhicule, elle constitue déjà un contre-discours qui porte en germe les expressions humanistes de la négritude. On ne peut, certes, que difficilement poser celles-ci comme un « "méta-récit" fédérateur » d’une diaspora noire, elle-même improbable⁸. Ce qui est également le cas pour la négritude. Cependant, on doit reconnaître qu’elle a généré certaines narrations qui ont circulé dans le monde noir. Les idées qu’elle porte, ayant irrigué les nationalismes noirs d’Afrique et d’Amérique, ont contribué, même au 20^e siècle, aux processus d’identifications et de subjectivations accompagnant des luttes de natures diverses de communautés noires spécifiques.

⁸ Voir à ce sujet Christine Chivallon, 2006. « Diaspora noire des Amériques : une réflexion conduite à partir de la notion de "lien transétatique" ». *Autrepart* 38 : 39-61.

Textes cités :

- 1) Célius, Carlo A. 2005. « Cheminement anthropologique en Haïti ». *Gradhiva* 1.1 : 47-55.
- 2) Césaire, Aimé. 1947. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Bordas.
- 3) Chivallon, Christine. 2006. « Diaspora noire des Amériques : une réflexion conduite à partir de la notion de "lien transétatique" ». *Autrepart* 38 : 39-61.
- 4) De Vastey, Baron. 1816. *Réflexions sur une lettre de Mazères, ex-Colon français, adressée à M.JC.L. Sismonde de Sismondi*. Cap-Henry : P. Roux.
- 5) Gauthier, Florence. 2014. « Mondialisation et esclavage. Comment en sortir ? L'exemple de l'île à sucre et à esclaves de Saint-Domingue, de 1492 à l'indépendance d'Haïti, 1789-1804 ». Marie-Louise Pélus Kaplan, Anne-Marie Bernon-Gerth, Liliane Crips, Nicole Gabriel. *Être Citoyen du monde. Actes du Séminaire doctoral du laboratoire ICT - EA 337*, No. 1, Université Paris Diderot, pp. 35-48.
- 6) Jonassaint, Jean. 2013. « Césaire et Haïti, des apports à évaluer ». *Francophonies d'Amérique*. 36 : 135-165.
- 7) Mouralis, Bernard. 2007. « Négritude et mondialisation ». *Présence africaine* 176 : 258 – 265.
- 8) Nicholls, David. 1978. « Race, couleur et indépendance nationale ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* XXV : 177-212.
- 9) Nicholls, David. 1996. *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti* [1979]. New Jersey: Rutgers University Press.