Latinité et identité haïtienne:
Entre la tradition et la modernité

TEXTES DE RÉFÉRENCE

Latinité et identité haïtienne: Entre la tradition et la modernité

Candido Mendes

Académie
de la Latinité

Rio de Janeiro, 2005

© Académie de la Latinité

Publié par

Educam – Editora Universitária Candido Mendes
Rua 1º de Março, 101, Sala 26, Centro
CEP 20010-010 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Coordination Editoriale
Hamilton Magalhães Neto

Révision
Annie Davée, Dominique Grandy, Elizabeth Lopes et Luiz Carlos Palhares

Couverture
Paulo Verardo

Composition
Textos & Formas Ltda.

Académie de la latinité
Siège Amérique latine – Secrétariat général
Praça XV de Novembro, 101, sala 26, Centro, Rio de Janeiro
CEP 20010-010
Tél.: (55.21)2531.2310 – Fax (55.21)2533.4782
E-mail: cmendes@candidomendes.edu.br
Secrétariat exécutif à Paris

Introduction

En interrogant la différence haïtienne

Candido Mendes

La XII[ème] Conférence de la Latinité montre, plus que jamais, la signification de cette quête du sens et des identités culturelles de la modernité; la réponse de toute cette interlocution de notre temps arrive à l'extrême créateur du paradoxe – comme nous le rappelle François L'Yvonnet. C'est ce temps de modernité qui est voué à l'instance dialectique par les devants pris par la Révolution haïtienne, même par rapport aux Lumières. Que penser de la première Constitution de Toussaint Louverture ou de la force par laquelle l'abolition de l'esclavage, de pair avec l'indépendance tournant à un humanisme radical se profilerait en avance à (de grand) propos des Droits de l'Homme? Sybille Fisher peut nous dire à quel point l'irruption haïtienne s'impose aujourd'hui à toute une nouvelle souche d'historiens, afin d'effectuer la révision même de la pensée politique de l'Illuminisme. L'outrance libertaire des fondateurs dépasse

ce silence dans le monde contemporain, dont parle d'une façon si éloquente Ralph Trouillot. Il s'agirait d'un vrai "disavowal", d'une dénégation voulue, presque en termes psychanalytiques, tel l'intenable du nouveau – et surtout de la contradiction qu'il impliquerait pour les statuts libertaires de 1789, contredits par le rétablissement de l'esclavage napoléonien et le colonialisme le plus féru. Cette administration du début de l'Empire allait se multiplier dans l'interdiction "de toute nouvelle ou information portant sur ce qui se passait dans les îles françaises des Caraïbes".

Susan Buck-Morss montrerait également comment les rapports de l'insupportabilité de l'esclavage, aboli, de droit, dans la modernité par Haïti, mena à ces instances exemplaires des temps-axes, ou des tournants de page dans la percée de la conscience contemporaine. Dans *La Phénoménologie de l'Esprit,* c'est la lecture du fait haïtien que mena définitivement Hegel à se rendre compte de la relation seigneur/esclave, amorçant toute la dialectique de la domination. La thématique de cette conférence se tourne nécessairement vers les grands pans de la notion même de civilisation occidentale contemporaine – comme le fait Pierre Jean Josué en s'interrogeant au sujet de cette conquête d'un "nous" tel que celui d'Haïti, dans le contexte global, "devant l'impérialisme au visage démocratique". Mais c'est sans doute le questionnement de ce déploiement de la Latinité comme élément de différence dans le monde hégémonique qui peut conduire à un véritable retournement de cette appartenance culturelle. Faut-il, au profit de cette authenticité haïtienne,

faire attention à la *délatinisation* de la Latinité, comme se le demande Lionel Trouillot, la dépasser par une identité élargie? Est-ce que ce référentiel basique et prospectif se tournerait vers la *créolité*, ainsi que le soutient Jean Casimir en nous montrant que Haïti n'est "ni la brebis galeuse de l'Occident, ni la fille déchue de l'Afrique"? Leslie Manigat, encore dans une autre instance dialectique, insiste sur les temps forts de la Latinité en Haïti, l'importance de son rôle de bouclier contre l'américanisation. L'ancien Président pourrait nous rappeler les temps forts de cette Latinité, dans la longue étendue braudelienne, au compas pédagogique de ce virage du traditionnel de la société haïtienne comme gage de sa percée créative, son "hiatus intersystémique" entre le syncrétisme et le métissage.

L'interrogation introduite en Haïti par cette conférence reprend, de long en large, celle de son écart africain, avec François d'Adesky; le questionnement sur la force de son imaginaire, avancé par Dan Haulica, quant à l'extraordinaire peinture populaire du pays; les caractéristiques, comme le fait Mignolo, de l'exception haïtienne et de sa friche ouverte aux survies des relations coloniales et à l'émergence des cultures subalternes.

On se demanderait si authenticité inaugurale de cette culture l'a mise en éveil contre les "discours de la raison" du XXI^{ème} siècle. Elle tendrait à une alerte épistémique de nos jours, afin de refuser, encore, les universels démocratiques proposés par la "civilisation de la peur"? Et jusqu'où cette force identitaire, pré-nationale, peut-elle trouver écho dans

la récupération de cet "en-soi" primordial, surgi d'une marginalité sous-continentale telle que celle effectivement promise par l'originalité de l'accès de Lula au pouvoir au Brésil?

La richesse des contributions présentées au cours de ce colloque ne fait que souligner la pertinence de la demande de la Latinité comme quête essentielle du maintien des pluralismes, face à un univers trop envahi par les fondamentalismes et l'exclusion de l'altérité, parallèlement à une élimination effective d'une "culture de la paix". Nous devrons certainement à l'ampleur de la réflexion soulevée par les participants porter une discussion comme celle de "Hégémonie et Civilisation" à la recherche du sens de l'Histoire, devant un univers prêt à la réduire à un simulacre. La première conférence entre des pays latino-américains et des pays arabes s'est déroulée à Brasília en mai dernier, et put témoigner de cette instance. Elle exigea, en préalable à tout soutien de l'universel de la démocratie, celui du droit des peuples à leur différence.

SOMMAIRE

➢ **Introduction**

En interrogant la différence haïtienne · · · · · · · · · · · 5

1

➢ **Latinité et différence culturelle**

Le paradoxe haïtien · 15
François L'Yvonnet

Haitian Modernity: Memory, Trauma and History · 31
Sibylle Fischer

Africanity, Indianity, Latinity: the Racism and the Colonial Matrix of Power · · · · · · · · · · · · · · · · · 50
Walter D. Mignolo

Haïti dans la latinité, sens et non-sens, tours et détours, enjeu · 73
Leslie François Manigat

2

➢ **Universalité, identité, afro-latinité**

Haïti et Brésil: Quête identitaire au temps des dialectiques éclatées de l'État-nation· · · · · · · · · · 99
Candido Mendes

La Renaissance africaine et ses implications pour Haïti · 131
François d'Adesky
Au-delà de la philosophie gothique: Généalogies de l'émancipation et horizons de la transformation · 153
Enrique Rodríguez Larreta

3

➢ **La Spécificité haïtienne**

Le créole, synthése culturelle · 171
Jean Casimir

4

➢ **Hégémonie et civilisation**

Hegel and Haiti· 193
Susan Buck-Morss
Subjectivisation de l'histoire, logique hégémonique et reconfiguration du politique· · · · · · · · · · · · · · · · 271
Pierre Jean Josué
Ut Recte Valeant: Languages in 3rd Century Roman Africa· 296
Valentim Y. Mudimbe

5

➢ **Le Référentiel de latinité: émergence, expression, prise de la parole**

Alternatives to the Barbarity · 321
Cristovam Buarque

Texte et pré-texte: La construction du sujet · · · · · · · 337
Lyonel Trouillot
Identité d'écrivain et mémoire littéraire · · · · · · · · · · 347
Jean-Claude Fignolé
Les Intervenants · 359

1

Latinité et différence culturelle

Le paradoxe haïtien

François L'Yvonnet

N'étant pas, de près ou de loin, un spécialiste des Caraïbes, nous nous garderons bien de tout aperçu imprudent ou cuistre sur la situation politique, sociale et économique d'Haïti. Notre "paradoxe haïtien" a valeur de métaphore. Une métaphore qui participe à dessiner les contours de cette latinité dont nous avons fait notre bannière et dont nous avons déjà essayé de creuser un peu l'idée, lors de précédentes sessions académiques. On peut en retenir quelques traits.

Une géographie spirituelle

Il faut se garder de toute géographie "historicisée", celle d'un Hegel, par exemple, qui épuisait l'espace en le rapportant au vol ébrieux d'une chouette qui, d'Orient en Occident, du Levant au Couchant, accomplissait le cours inexorable de l'histoire universelle. Vol mystérieusement suspendu au-dessus de la vieille Europe, les Amériques n'étant encore que des notes de bas de pages. L'histoire se joue dans tous les foyers du monde, et s'il y a une latinité plurielle, elle se réalise dans une histoire elle-même plurielle…

S'il y a bien aujourd'hui un milliard d'individus qui parlent une langue néo-latine – 1/6e de la planète –, il est vain de vouloir confronter des quantités de locuteurs, ici latins ailleurs chinois ou hindis, face à la nouvelle "*lingua franca*" qu'est l'anglais, langue de la puissance hégémonique (mais aussi, comme le souligne George Steiner, "grammaire", au sens chomskien, de l'informatique et de l'Internet). La latinité n'est pas une affaire de chiffre, elle n'est pas seulement un fond "idiomatique" commun, elle est plus essentiellement un certain rapport au temps et à l'espace…

Il ne s'agit pas de camper sur des frontières imaginaires, l'arme linguistique à la main, prêt à en découdre. Les défenseurs de la francophonie ont trop tendance à arrimer à la seule langue, ici instrumentalisée, ce qui relève d'une vision du monde plus complexe.

Louis Massignon aimait à parler d'une géographie "spirituelle" où les espaces se touchent par leurs centres et non par leurs frontières. La latinité semble avoir cette configuration remarquable d'être davantage axiale – faite d'emboîtement, de tissage, de réseaux –, qu'étroitement historique. Massignon, fort de sa lecture très personnelle des soufis, concevait le temps comme une constellation, une "voie lactée d'instants", et l'espace, qui à proprement parlé n'existe pas, un ensemble de points. Toutes choses égales d'ailleurs, la latinité nous fait penser à cette coulée "lactescente"… Il y a des singularités marquées, des épisodes irréductibles (qui ponctuent nos histoires nationales), des figures incomparables mais prises dans un mouvement, dans une dynamique

commune qui les fait jouer de concert, les projetant hors d'elles-mêmes. C'est un autre espace-temps, quasi libertaire si l'on en juge par le flottement des affiliations, qui agace les cadres convenus des aventures collectives.

Carlos Fuentes, évoquant la latinité, parle d'un grand fleuve de rencontre (la source romaine, les apports français, italien, espagnol, portugais…, les affluents amérindiens, auxquels sont venues se mêler les eaux primordiales de l'Afrique noire). Un fleuve, avec l'idée d'une coulée, entre source et embouchure…

Tissages et métissages

Le même Carlos Fuentes parle de métissage. Le métissage fait aujourd'hui florès. Il est devenu un argument de promotion de l'uniformité. Or le métissage, avant d'être le prétexte à d'improbables mixtures, est d'abord la greffe réussie de l'imaginaire. La latinité, par certains côtés, est l'affirmation d'une primauté de l'imaginaire. "La latinité – je cite le liminaire des textes fondateurs de l'académie de la Latinité – serait ainsi comme le réservoir immémorial d'un imaginaire à l'affût du différent et de sa renaissance en sursis".

Candido Mendes aime comparer la latinité au "voyage d'un Ulysse contemporain vers une paléontologie du futur retrouvé pour les pays latins". Le "radeau de la latinité", embarcation intempestive, a la mission de porter la nouvelle syntaxe entre anciens récits et sens inédit. D'où un jeu com-

plexe – ô Massignon – entre le passé et l'avenir, entre les récits fondateurs et les lueurs de l'aube. La Latinité nous fait obligation, pour plagier Léon Bloy, de nous souvenir de l'avenir… Elle porte en elle, dès les commencements, une promesse d'avenir, d'avenir dans la différence qu'il nous appartient d'enraciner dans le futur.

Maurice Merleau-Ponty, dans sa *Phénoménologie de la perception*, montre que la métaphore du temps qui passe, qui s'écoule, tel un fleuve, est assez confuse. Car pour le fleuve, être indivisible, rien ne passe vraiment, il faut un observateur pour que sous le pont Mirabeau coule la Seine. Mais, c'est alors le sens du mouvement qui s'en trouve inversé. L'avenir n'est pas du côté de l'embouchure (vers laquelle irait l'eau qui coule), mais du côté de la source, ce qui est proprement *à-venir*… Le temps naît de notre rapport avec les choses. Nous avons une responsabilité particulière à faire jaillir des sources les contours de l'avenir.

Un Ulysse contemporain qui garderait de l'Ulysse homérique la conscience aiguë que chaque fois qu'il franchit la frontière de l'inhumain se rappelle à lui, des profondeurs de la durée, la nostalgie (au sens grec: la douleur – *algos* – de n'être pas de retour – *nostos*) du monde des hommes. La latinité est en nous cet appel de l'humain – ces mangeurs de pain, dit Homère – dans la diversité de leurs manières d'être, dans le toujours possible face-à-face, celui de la parole partagée. Ulysse contre la déshumanisation du "village global" où festoient les nouveaux Lotophages…

La “voie romaine”

Rémi Braguea bien montré dans son essai *Europe, la voie romaine* que l’expérience romaine est d’abord une expérience de l’espace, celle d’un monde aperçu du point de vue du sujet qui “tendu vers l’avant, oublie ce qui est derrière lui.” Ainsi, pour un Français, ce qui caractérise un carrefour c’est d’avoir quatre routes, pour un latin, il y en a trois (*trivium*). Le Romain ne voit pas d’*où* il vient. Même trait repérable dans l’art: le temple grec qui est fait pour être contourné, alors que le temple romain est adossé à un dos impénétrable, ou bien la statue grecque qui est au repos, que l’on peut regarder sous tous les angles, la statue romaine est, elle, en marche.

Autant d’illustrations, pour R. Brague, du rapport singulier des Romains à leur origine, conçue comme la transplantation dans un nouveau sol de quelque chose qui existait déjà. L’expérience du commencement est ici celle d’un recommencement. “À la différence des Grecs qui mettent leur point d’honneur à ne rien devoir à personne, à ne pas avoir eu de maîtres, les Romains avouent volontiers ce qu’ils doivent aux autres”.

La latinité serait cette curieuse expérience de la transmission de ce qui n’appartient à personne en particulier et donc peut appartenir à tous. L’édit de Caracalla, qui étendait la citoyenneté romaine à tous les hommes de l’Empire, tire une bonne part de sa force symbolique d’un geste “transmetteur”.

Exil et exode

Le monde hégémonique condamne les hommes à l'exil – au propre et au figuré – la latinité offre le salut de l'exode, une sortie hors de soi pour être soi. Une latinité "pérégrine", si l'on prend soin de prendre en compte son essentielle *mobilité,* ce qui relève presque du pèlerinage tel que l'entendait Alphonse Dupront: un corps à corps de l'homme avec l'espace et le temps, car "c'est l'épreuve de l'espace qui consacre le pèlerin", c'est l'épreuve du temps qui l'éveille à soi. On n'est pas latin tout seul, entre soi, se félicitant de l'aubaine, savourant sa supériorité. La latinité nous conduit à affirmer que le "fleuve de vie", comme tout fleuve, a deux rives, desquelles nous nous regardons, dans un face-à-face, un vis-à-vis salutaire (pensons au beau passage de l'*Alcibiade* de Platon: un œil, pour se voir lui-même, doit se voir dans un autre œil). Candido Mendes dit que le monde "monopolaire" dans lequel nous vivons, relayé jusque dans les esprits par l'emprise médiatique, est un monde où le face-à-face et le vis-à-vis n'est plus possible. C'est un monde sans rive. C'est un monde où l'autre n'est jamais regardé dans les yeux…

Consensus et dissensus

La latinité peut être l'occasion d'un *détour* (au sens où le sinologue François Jullien nous suggère de faire un *détour* par la Chine). L'occasion de nous défaire de points de vue unilatéraux, d'opérer un décentrement. C'est le prix à

payer pour se rendre disponible, pour donner la mesure de la "croissance du divers" (Victor Segalen). Le même François Jullien dit qu'il faut créer du *dissensus* (contre l'abominable *consensus* qui mine le débat d'idées dans nos démocraties vieillissantes) et donc faire *dissidence*. La latinité est *dissidence*, en ce sens où elle est, d'abord, un refus de se soumettre à un ordre mondial de nature hégémonique, essentiellement anglo-saxon, un refus d'emboîter le pas à une pensée unique, dans le sens encore où elle est une façon de se tenir dans les marges, là où s'exerce comme en vertige la forge centrifuge – celle qui nous éloigne du centre.

Il y a ainsi un "usage stratégique" de la latinité, et pas seulement culturel ou étroitement politique. Ce que nous partageons entre latins est une certaine manière d'être au monde, d'en occuper les périphéries, de prendre langue avec nos interlocuteurs à partir de lieux éclatés, presque évanescents, à la mesure des eaux mêlées qui coulent sous leurs ponts (Rio, Paris, Lisbonne, Turin…). Lieux qui sont le résultat de tissages, de *relations initiées*, au sens où en parle Édouard Glissant.

> Ce que l'on appelle mondialisation, qui est l'uniformisation par le bas, la standardisation, le règne des multinationales, l'ultralibéralisme sur les marchés mondiaux, pour moi, c'est le revers négatif de quelque chose de prodigieux que j'appelle la mondialité. La mondialité, c'est l'aventure extraordinaire qui nous est donnée à tous de vivre aujourd'hui dans un monde qui, pour la première fois, réellement et de manière immédiate, foudroyante, sans attendre, se conçoit comme un monde à la fois multiple et unique, autant que la

nécessité pour chacun de changer ses manières de concevoir, de vivre, de réagir dans ce monde-là.

La Latinité a quelque chose à voir avec cette "mondialité". La latinité a bien une configuration axiale, au sens massignonien, faite d'emboîtements (réels et imaginaires) et de réseaux (à la fois ténus et couvrants). Reprenant la distinction que fait Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, entre éducation des pères, des maîtres et du monde (cette dernière renversant toutes les idées que nous avions pu engranger à partir des premières), Édouard Glissant insiste sur la situation actuelle du monde (depuis que le monde, avec Christophe Colomb, a commencé à faire Monde), sur le fait que les nations, les cultures et les hommes se conçoivent désormais dans la fatalité d'une communauté de destin. Le centre a mis durablement *sous relation* les périphéries, mais c'est une domination de plus en plus immatérielle dans un monde de plus en plus chaotique (au sens de la théorie du chaos, un petit spasme peut produire une catastrophe à l'échelle du tout). Glissant parle d'un "Chaos-monde". Face à cette territorialisation généralisée, il reste à construire des liens fluctuants, des récits nouveaux qui vont à l'encontre des récits identitaires anciens (sur lesquels furent bâties les nations et les dominations impérialistes) et des injonctions contemporaines à rentrer dans l'ordre du Bien.

Ce que nous partageons est donc un certain usage de la latinité, qu'il nous appartient de construire en commun. D'autres cultures, d'autres traditions de pensée se découvrent elles aussi, en ce début de troisième millénaire, des

usages originaux, des usages stratégiques, voire polémiques (dans tous les sens du terme, à la fois comme arme de guerre mais aussi comme situation nouvelle, qui exige pour être comprise d'autres paradigmes). Nous pensons en particulier à l'Islam et pas seulement à l'Islam arabe.

La latinité n'est pas un surgeon tardif du tiers-mondisme (ni l'un des nombreux avatars de l'altermondialisme ambiant), elle veut opposer partout la mise *en* relation, horizontale, à la mise *sous* relation, verticale. À la mesure de ce qu'Édouard Glissant appelle le "Tout-monde" ou de ce que Patrick Chamoiseau nomme "totalité ouverte et imprévisible", une mise en relation qui est aussi un projet qui vise à l'installation d'un imaginaire de la *diversité* ou de la *complexité*.

> C'est avec l'idée de Relation que nous pourrons comprendre qu'il nous faut transformer nos territoires en des Lieux. Le territoire tend à s'instituer en centre; le lieu qui est multi-trans-racial, multi-trans-culturel, se comporte en rhizome. Le territoire isole là où le lieu, habité de diversité, tend à irradier de manière complexe dans un jeu de partage, de solidarités et d'échanges. Le monde serait ainsi constitué d'une infinie constellation de lieux qui élaboreraient une unité sans unicité. Une unité qui ne saurait s'envisager que dans la diversité, et qui permettrait l'exaltation de la diversité. En bref: une unité ouverte. C'est donc par l'imaginaire de la Relation que nous pourrons atteindre notre unité véritable, notre unité la plus profonde, qui est faite du firmament de nos différences et de nos projections souveraines.

La latinité aspire à la construction d'un tel espace déterritorialisé: en se tenant au plus près de sa pluralité native, elle

offre à l'autre, celui qui est sur l'autre rive, celui qui nous fait face, le possible frayement vers sa propre altérité, vers les expressions d'un universel concret. C'est dans cet esprit que l'Académie a cherché à ouvrir sans tarder une brèche dans le dispositif qui verrouille le monde islamique, l'enfermant dans une négativité radicale, notre Mal fantasmé.

Une latinité "critique"

Le mot critique, doit être pris ici dans son sens étymologique (du grec "*krisis*", ce qui dans le langage de la médecine antique, celui d'Hippocrate, permettait de faire le diagnostic, de distinguer, pour prendre une décision.) La situation actuelle du monde, plongé dans l'indécision et l'hégémonie, est précisément le règne de l'indistinction (Ronald Rumsfeld a déclaré que la guerre au terrorisme ne cessera que le jour où "plus personne ne songera à attaquer le mode de vie américain", en d'autres termes, que le jour où l'humanité entière aimera l'Amérique!).

Les vieux récits de légitimation, dont parlait jadis Jean-François Lyotard, se sont usés. Il y a eu comme une saturation. Usés, sont les récits d'émancipation à la française (Condorcet), les ficelles de l'idéalisme allemand (Hegel), les grandes synthèses de la modernité (Marx). On ne peut plus rapporter l'aventure collective humaine à un espace homogène et qualifié, ni à un temps univoque et vectorisé où s'accomplirait exemplairement notre destinée. La multiplication des récits prévient toutes les tentatives d'ériger le ma-

lheur des uns en mal absolu, alors que celui des autres ne serait que mésaventures collatérales.

La "latinité critique" doit être l'atelier d'une nouvelle vision du monde, d'un relativisme prudent, d'un agacement des frontières, celles des cultures, des peuples, comme celles des États. L'esprit de la latinité nous invite à prendre conscience que nous sommes tous des minoritaires en sursis. Les minorités aujourd'hui ne cherchent pas à se *libérer*, ne cherchent pas à dissiper le brouillard, ni à rompre le secret (Philippe Muray), car on n'avance jamais qu'à tâtons. Elles opposent l'infinie complexité du monde aux promesses de perfection. Il est des libérations exterminatrices, notre vieux monde en sait quelque chose.

Il ne s'agit pas de redonner du sens au sens, de réintroduire de la finalité dans l'histoire. Comme si le progrès n'était que moribond et qu'à son chevet veille la bonne vieille latinité. Il y a dans la latinité une manière de se tenir dans l'expectative plus que dans l'attente. Passagère du meilleur et du pire, encore titubante, elle nous invite à ne pas perpétuellement gager sur l'avenir, mais à méditer notre propre destin.

L'intelligence et la bêtise

La latinité est une posture paradoxale. On peut voir en elle un remède salutaire contre l'intelligence. C'est une proposition très scandaleuse. Baudrillard dit que l'intelligence ne protège de rien, pas même de la bêtise. Parler, comme il est d'usage aujourd'hui chez les gens intelligents, de

l'immense bêtise de tel homme politique ou de l'intelligence de tel ou tel de ses conseillers, montre la réversibilité de l'une en l'autre: "Ceux qui ne sont pas avec nous sont contre nous" a dit Bush. Bouvard et Pécuchet, héros de la modernité, ont poussé jusqu'à la perfection ce retournement prodigieux ("*retournement*", qui en grec se dit "*katastrophê*"). Plus encore, "il n'y a pas d'autre issue à l'excès d'intelligence que la bêtise" (Baudrillard). C'est dire que la latinité ne doit pas être un réservoir d'intelligence face à l'indigence des illuminés, face à la haute technicité des imbéciles. Pas plus que la latinité ne saurait être une réserve d'accessoires pour temps bouchés. Il nous reste l'exercice de la pensée, la lucidité, dit Baudrillard, l'exercice équilibriste du danseur de corde nietzschéen.

Axe du Mal, Axe du Bien, les inventeurs de la "guerre préventive" ont épuisé les ressources classiques de la bonne vieille morale, jusqu'à la peur. Contre la rhétorique dominante, il faut inventer d'autres récits. Il faut autrement "enchaîner le discours".

Le paradoxe haïtien

George Steiner parle du paradoxe de Cordélie. Celui qui est tout à sa lecture du *Roi Lear* – avec en tête les mots de Lear tenant Cordélie morte dans ses bras: *"Never, never, never…*" – n'entend pas les cris de la rue. La fiction est plus puissante que les plaintes de ceux qui souffrent autour de nous. Pareillement, nous sommes sourds aux cris d'Haïti.

Nous sommes enfermés dans un univers narratif qui nous rend incapable de prendre en charge la situation effective de millions d'hommes, autrement que rapportée à des schémas convenus. La presse française ne parle d'Haïti que sur un mode quasi surréaliste, comme d'un monde limite, déjà hors du monde, sans autre avenir que catastrophique. Comme si cela suffisait à notre malheur. Le Mal mis en scène par les médias atteint une sorte de gravité exacerbée qui le déréalise. Comme l'a montré Régis Debray, ce ne sont plus des hommes qui souffrent ou qui meurent, mais des corps indifférenciés prétexte à la compassion, prétexte aux traitements les plus spectaculaires (y compris humanitaires). La théâtralisation des victimes s'accompagne de l'impuissance à regarder les choses en face.

La situation d'Haïti – c'est une autre expression du "paradoxe" haïtien – a quelque chose de paradigmatique. Elle est une invitation à penser le Mal à nouveau frais. Je suis déjà venu dans votre pays, pour quelques jours, il y a une dizaine d'années. Ce qui m'a d'abord sauté aux yeux, c'est le contraste extrêmement marqué entre un dénuement quasi total, un paysage dévasté, des populations apparemment désœuvrées et des élites intellectuelles d'une exceptionnelle qualité. D'aucuns en concluront que ce pays est décidément hors de toutes normes, condamné par l'histoire à périr de ses contradictions. Haïti me semble être, au contraire, *la* norme. Haïti serait sous nos yeux une sorte de précipité du cours du monde. Non point l'aboutissement regrettable d'un passé empoisonné, mais une des figures de l'avenir possible de la

planète. Ici se joue, dans l'indifférence quasi générale, un *drame* majeur de l'humanité. Une fois encore Haïti est aux avant-postes, comme lorsque Toussaint Louverture rappelait aux troupes de l'Empire le sens de la Révolution trahie.

La plus grande culture peut voisiner avec l'horreur, sinon faire bon ménage. L'histoire récente du monde fournit nombre d'exemples de cette proximité apparemment monstrueuse. On peut évidemment dire avec Walter Benjamin que: "Le socle de tout chef-d'œuvre est de la barbarie" ou avec George Steiner faire l'hypothèse métaphysique du péché originel. L'essentiel n'est pas que le Bien puisse voisiner avec le Mal, mais que le Bien puisse tourner au Mal. C'est ce qu'Haïti nous montre exemplairement. Nous savons que toutes les tentatives d'éradiquer le Mal ont tourné à la catastrophe: Hitler et Staline se levaient chaque matin avec l'intention ferme d'en finir avec le Mal! Le Mal que font les gens de bien est le pire des maux, disait Nietzsche. Notre incapacité, aussi bien métaphysique que politique ou anthropologique, à intégrer le Mal est l'une des formes de l'impuissance contemporaine.

À l'heure où la puissance dominante s'est autoproclamée "axe du Bien" face à un terrorisme organisé devenu "axe du Mal", il y a urgence à repenser notre rapport au Mal, à se défaire du totalitarisme axiologique. Ce à quoi s'emploie en France un Jean Baudrillard, par exemple. Que l'on souhaite un peu de Bien dans le monde, quoi de plus légitime, que le Bien passe par l'éradication absolue du Mal est d'une naïveté affligeante et criminelle. C'est pourtant le si-

rop stupéfiant que nous distille le discours ambiant. La viabilité politique d'Haïti, sa respectabilité internationale, comme celle de toute l'Amérique latine (à commencer par Cuba et le Brésil), passerait par l'élimination radicale de toutes les formes du Mal – et du malheur – que sont la corruption, le vice, le vol, la spéculation. Toutes choses certes regrettables mais qui composent inévitablement, au moins pour partie, les actions individuelles et collectives. Pas plus qu'on ne saurait vouloir le Mal pour le Mal, puisqu'il n'est pas (comme le disait saint Augustin), puisqu'il n'a pas de réalité objective, on ne saurait vouloir le Bien pur, sans faire le pire. "Quand le Bien ne supporte plus du tout de coexister avec le Mal (et qu'il ne sait pas bien sûr qu'il est en lui), il ne finit pas de purger la Terre de sa présence" (Philippe Muray).

La configuration anti-dialectique d'un Bien sans Mal dans laquelle se trouve enfermée l'action politique est le produit de cette nouvelle forme hégémonique qu'incarnent aujourd'hui non seulement Bush et ses acolytes néo-conservateurs, mais aussi une certaine gauche moraliste qui noie dans un idéalisme de pacotille ses vacuités idéologiques.

Comme le dit encore Philippe Muray: "Le culte du Bien pur a ceci de particulier qu'il respecte l''autre' dans l'exacte mesure où ce dernier renonce à son altérité".

Il nous semble que la latinité, forte de sa diversité, forte aussi de ses aspirations conjuguées et de ses réserves spirituelles peut-être un espace, métaphysiquement privilégié,

pour redonner une consistance, autre que moralisante, aux questions éthiques fondamentales. Un lieu d'échange et de distinction. La latinité, telle que nous l'entendons, est un laboratoire de la différence. Une autre manière aussi de faire de la politique.

Haitian Modernity: Memory, Trauma and History

Sibylle Fischer

1

Haiti and the revolution that led to its founding have always occupied an eccentric place in relation to both Europe and the Americas. Mainstream historiographies of the Age of Revolution continue to focus on France, on the United States, and within political theory–a field where the texts surrounding the foundation of the United States of America, for instance, are treated as canonical–Haiti and its founding ideology of revolutionary antislavery do not seem to exist at all. This may not surprise you–the ostracism and isolation that Haiti has suffered ever since its founding in 1804 is well-known after all. Still, one might have thought that at least from an ideological or typological perspective the Haitian Revolution would have been considered as extremely important, since it is the only modern revolution that placed race and color at the heart of the agenda. But the contrary is the case: the grander and more abstractly typological the theory, the less likely that Haiti finds a place. And certainly,

when it comes to the idea of Western modernity, it seems almost extravagant to bring Haiti into the picture.[1]

The history of silencing of the only successful slave revolution in the slaveholding Atlantic has been well-documented by scholars of the African diaspora–one thinks of Winthrop Jordan's powerful *White Over Black* (1969) and Michel-Rolph Trouillot's more recent *Silencing the Past* (1995), which has become almost a canonical text in the U.S. academy, and an indispensable starting point for any work about Haiti with a theoretical and political orientation. My own *Modernity Disavowed* comes out of that tradition and tries to show to what extent the silencing of Haiti shaped Creole nationalism and Creole culture in the Greater Caribbean. But I also think that "silence" is not the whole story.

Clearly, we need to remember that "silence" has a specific social and geographic location: the impact of the Haitian Revolution was never purely "negative." There is a new consensus emerging among younger historians: that the informational embargo imposed on Haiti never succeeded and that the events of the revolution and its key figures were well-known among slaves and free people of color throughout the slaveholding Atlantic. There were songs, rumors and artifacts of all sorts circulating in the harbor cities of the Caribbean; certain names–such as Jean François (or Juan Francisco in the Spanish Caribbean), one of the generals in the revolution's earlier stages–seem to have become shorthand for an invocation of the revolution.[2]

We also need to remember that Haiti was a key reference point for African American abolitionists and activists

from Frederick Douglass to Martin Delany, and later for the writers of the Harlem Renaissance, the Négritude movement, the anti-colonial activists of the 50s and 60s, and the Black Power movement in the US of the 1970s. At a symposium at Northwestern University about the Haitian Revolution last year, the Senegalese philosopher Souleymane Bachir Diagne gave a wonderful talk about the significance of Haiti in Africa. The title of his talk was borrowed from Aimé Césaire, one of the founding figures of the Négritude movement: "Africa, (…) I mean Haiti." Haiti, despite its troubled history (and perhaps also because of it), has so much symbolized the struggles and aspirations of the people of color both in Africa and in the diaspora; so many writers of the diaspora, from C. L. R. James and Ntozake Shange to Walcott and Glissant, have written important works that were inspired by the Haitian Revolution, that any analysis of the silences in the Western record needs to be balanced against the fact that Haiti also occupies a central position in the cultures of the Black Atlantic. It has been like that ever since the days of the revolution: tight-lipped silence and passionate debate, knowledge of detail and denial of transcendence, public protestations of ignorance and private recognition, denial and celebration–this is the contradictory historical condition in which the Haitian revolution has existed ever since it began in 1791.

It may be tempting simply to think that the Haitian Revolution was known in the African diaspora and silenced and denied by the colonial powers, the slave owners, as well as their neocolonial successors. But I think that things are

more complicated than that. In fact, I'd argue that the complexity of the relation between silence and memory mirror the complexity of the relation between African and European heritage, and between Western and colonial enlightenment. The two sides are inextricably linked, shaped by each other; silence cannot be understood without memory, just as Europe cannot be understood without Africa, and colonial enlightenment cannot be understood with its European counterpart. This, at any rate, is what I'll try to discuss today. Consequently, I have divided my remarks into three parts: in the first part, I'll talk about the memory and disavowal of the Haitian Revolution; in the second, I'll back-track a little and offer some thoughts about the place of slavery and antislavery in mainstream political thought of the European enlightenment; and the last part brings us back to Haiti and its founding ideology and tries to show the true radicalness of Haitian revisionism of Enlightenment political thought.

We could phrase the issue at the heart of the memory of the Haitian Revolution almost in terms of a paradox: why is it that one of the most obsessively observed, discussed and analyzed events of the slaveholding Atlantic is also, supposedly, "unknown"?

It might be easier if I explain my argument by contrasting it here with Trouillot's well-known claims about the silencing of the Haitian Revolution. According to Trouillot, the silencing of the Haitian Revolution is due to its profound "unthinkability": the Haitian Revolution "entered history

with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened" (73). He explains:

> Lest accusations of political correctness trivialize the issue, let me emphasize that I am not suggesting that eighteenth-century men and women *should* have thought about the fundamental equality of humankind in the same way some of us do today. On the contrary, I am arguing that they *could not* have done so. (…) *The events that shook up Saint-Domingue from 1791 to 1804 constituted a sequence for which not even the extreme political left in France and England had a conceptual frame of reference.* They were "unthinkable" facts in the framework of Western thought. (82; italics in the original.)

Trouillot's vision would ultimately lead us to think of silence and memory, denial and recognition as a dichotomous structure that maps onto the geography of color: recognition and memory are located in the African diaspora, silence, denial, and "non-thought" within Western modernity. In Trouillot's text, this dichotomy manifests itself visually in the use of italics for "memory"–which is thereby given a somewhat personal character, almost like an interior monologue and ordinary print for the analysis of "silencing."

But what are we to make of the fact that the events were known? The press in Europe reported about them at some length. Diplomatic correspondence between the colonial administrators and the metropolises in the decades after 1791 is replete with calls for vigilance and admonitions to maintain control "in order to prevent the entrance (...) of any

reports about what is happening in the French Islands and Empire." Can we say something is unthinkable when so much effort is spent on tracking it? If it was not strictly speaking "unthinkable," then the whole problem shifts from an epistemic one to a political and moral one. And that is where I would locate the issue.

But there is a second point to be made: was there really a readily identifiable framework of Western thought at the time? It was, after all, a time when the meaning and scope of "liberty" and "equality" were contested in parliamentary debates and the subject of endless pamphleteering; a time when new concepts were invented and old concepts took on radically new meanings. We must not lose sight of all internal contestation within modern Enlightenment discourse; most importantly, we should not lose sight of the fact that modern discourses of emancipation are neither of exclusively European origin, nor the exclusive property of those in power. Again the events of the Haitian Revolution constitute an important reminder: slave liberation started in the Caribbean, with the actions of slaves and their free allies–black, mulatto, and white–it did not begin in the Assembly in Paris.

As an alternative to the concept of "unthinkability," which would in fact (and paradoxically) erase the Haitian Revolution from Western modernity, I propose the concept of "disavowal" to signal the contested nature of modernity in the Age of Revolution, to accommodate the heterogeneity of responses to Haiti in the West. In its everyday sense "di-

savowal" just means a "refusal to acknowledge," "repudiation," and "denial"–that is, "silencing"; in its more technical sense in psychoanalytic theory, it means a "refusal to recognize the reality of a traumatic perception"[3] – as in the case of a war, or a terrible accident. As Freud explains, disavowal exists alongside recognition: "Whenever we are in a position to study acts of disavowal they turn out to be half-measures, incomplete attempts at detachment from reality. The disavowal is always supplemented by an acknowledgement."[4]

Thinking about the founding of Haiti through the concept of disavowal allows us to think about Haiti in relation to modernity without denying its particularities. Rather, it can be understood as a vernacular kind of modern state: the interpretation of "equality" in terms of "racial equality" and "liberty" in terms of "liberty from racial slavery" meant a daring departure from mainstream Western traditions and this radical difference is what leads to disavowal on the part of European thinkers and politicians.

Now, clearly, there were important forces at work in Haiti that cannot be reduced to a Western enlightenment in the colonies: there were other constitutive influences, most importantly African traditions and Creolized popular practices. But that should not represent a problem for our thinking. The real problem, it seems to me, concerns accounts of modernity that claim primacy for its European face. All too often, the assumption seems to be that there are more or less "pure" cases, that the "purer" the cases of modernity, the

more "originally" or "authentically" modern. If we read modernity from the perspective of the Caribbean colonies, the opposite view seems more plausible: that heterogeneity is a congenital condition of modernity, and that the alleged "purity" of European modernity is an *a posteriori* theorization or perhaps even part of a strategy that aims to establish European primacy. It may well be best to think of the purported homogeneity of European modernity as having been distilled out of the hybrid hemispheric phenomenon–distilled by ideological operations, forgetfulness and active suppression of "impure," "hybrid" elements. Familiar claims about the "unfinished project of modernity" and its utopian promise would, from this perspective, just be one of the strategies of "purification."

Thinking about Haiti through the concept of disavowal also allows us to see that Haiti (and all it came to represent for Europeans) is in some sense present in European thought, even where its name is carefully avoided. It allows us to see that people who we know, nevertheless would not acknowledge their knowledge. This is a highly charged, meaningful silence that had an enormous impact on political actions and political theories and thus needs to be restored to the record. Unlike currently popular notions of trauma which tend to move the traumatic event into the realm of the unspeakable or unrepresentable and thus render it, in my view, non-political and thus useless for critical purposes, the concept of "disavowal" requires us to identify what is being disavowed, by whom, and for what reason. It is more a stra-

tegy (although not necessarily one voluntarily chosen) than a state of mind and it is creative or productive in that it brings forth further stories and fantasies that hide from view what must not be seen: a colonial modernity that reorganizes and reinterprets the core principles of enlightenment discourse in a way that challenges white supremacy and European dominance.

2

Writing Haiti back into the history of Western modernity cannot be done if we cannot account for the element of denial or disavowal. It cannot be done unless we distinguish clearly between different sorts of silence and denial. Let me just give you a couple of examples of what I have in mind.

Here is Hegel, whose arguably most famous piece of writing is about a master and a slave who engage in a life-and-death struggle. In an important article Susan Buck-Morss has shown that it would be extravagant to think that Hegel was not aware of the events in Haiti, even though he doesn't mention them explicitly. (Keep in mind that he did not mention the French Revolution either, but few people would want to doubt that it figures in his writings.) Buck-Morss used her evidence to argue that Haiti in important ways shaped Hegel's philosophy. I disagree with her interpretation of the data: I think Hegel's master-slave dialectic is a classic example of disavowal. What is most striking about the text in question is that Hegel fails to clarify the

outcome of the master-slave dialectic. That failure can very plausibly be explained as a result of his reluctance to integrate the Haitian Revolution[5]–and revolutionary slaves–into his account of the development of the spirit and the realization of freedom. All commentators agree: Hegel becomes strangely incoherent at the end of what may well be his most famous piece of writing. Why not think about this as a form of corruption, or form of denial, where enlightenment philosophy becomes untrue to its own ethos and its own principles?

Or here is an example that takes us back into the history of political thought before the Haitian Revolution and concerns the status of the term slavery in political thought. Political theorists are fond of explaining that "slavery" is a "root metaphor" in Enlightenment discourse and that it had nothing to do with "racial slavery" as it was practiced in the distant colonies. In that picture, Locke's ringing denunciation of political slavery as "so vile and miserable an estate of man, and so directly opposite to the generous Temper and Courage of our nation; that 'tis hard to conceive, that an *Englishman*, much less a *Gentleman*, should plead for't" can coexist with his notorious justification of slavery by casting slaves as prisoners taken in a "just war" and as having chosen slavery over certain (and deserved) death. Our imaginary political theorist would argue, then, that slavery in the first instance is used just metaphorically, and that the attribute of "vileness" was directed at his opponent Filmer, and obviously not meant to apply to racial slavery.

But this argument clearly does not hold up to scrutiny: had slavery been merely a metaphor, the way that "castle" might be a metaphor for "home", there would have been no need to worry about distinctions and connections between the metaphorical term and the proper term; nobody would feel compelled to say, for instance, that their home is a castle, though without turrets and moat. When we look at the writings of Locke, Montesquieu, or many other enlightenment philosophers, however, we see them very worried about the distinction between one sort of slavery and the other: all sorts of sophistical arguments about wars, prisoners of war, climate, and what not get introduced to establish the difference.

Disavowal is not a rational epistemological position: it marks the moment when Western philosophy ceases to follow its own rules and its own ethos. As Freud said, disavowal is a "half-measure"; it tries to deny a reality that is perceived as traumatic, but it always retains a moment of recognition. I believe that Haiti and the ideas that were to become its founding ideology were not unthinkable.[6] They were thought, considered, and then somehow set aside.

3

Let me end my observations by turning back to Haiti in the Age of Revolution. Arguably there are no documents dating back to the early days of the new state that speak more eloquently to the extraordinary refiguring of Enlightenment

ideas than the early Haitian constitutions. In the first twelve years of the new state's life, six constitutions were issued. They differ radically in respect of the state form they adopt and details of institutional design, but share a number of features that set them apart from all other constitutions of the revolutionary age. They all have an unequivocal ban on slavery and racial subordination, generous asylum clauses for victims of slavery and colonial genocide, and an explicit non-interference clause *vis-à-vis* neighboring territories.

Why aren't these constitutions better known? Why have they been dismissed as "fictions" or a "comic clash between dream and reality"? I do not believe that the answer is simply that the constitutions were ineffectual. Rather, I think the question goes right to the heart of the problem of the conspicuous absence of the Haitian Revolution in most canonical accounts of the Age of Revolution. What I'll try to show is that the reason why the Haitian Constitutions have been excluded from the lists of canonical readings on Enlightenment universalism and revolutionary politics can be found in the fact that by thinking universalism through the lens of race and antislavery, the framers of the Haitian Constitutions end up by revising some of the core concepts of liberal constitutional theory. Unless we realize to what degree the goals of the Haitian Constitutions were at odds with the parameters set by European constitutional thinkers, these constitutions must indeed seem muddleheaded manifestoes of sorts, written in a terrible rush and discarded at the earliest convenience at best; at worst, half-hearted attempts to disguise the absolutist authoritarianism that characterized

Haitian politics from the day of Independence on. But this, I think, would be a terrible mistake. The constitutions will not tell us much about the political regime on the ground. But they teach us important lessons about the limits of enlightenment universalism, and the possibilities of a universalism that would include racial equality.

Taking as their point of departure the French Constitutions of 1791 and, especially, the Jacobin Constitution of 1793, the Haitian Constitutions are unique rewritings that show the intellectual labor that was necessary in order to place the issue of racial equality at the center of the modern universalist agenda.

Dessalines' Constitution of 1805 proclaims that "all Haitians will henceforth be known by the generic denomination of blacks." From the taxonomical lunacy of a colony that had over a hundred different terms to refer to different degrees of racial mixture and color, we have moved to a generic name: "black." Through the act of renaming, the Constitution of 1805 performs one of the most troubling paradoxes of modern universalist politics–the paradox that the universal typically is derived through a generalization of only one of the particulars. Calling all Haitians, regardless of skin color, black is a gesture like calling all people, regardless of their sex, women: it both asserts egalitarian and universalist intuitions and puts them to the test by using the previously subordinated term of the opposition as the universal term.

Now, these provisions governing issues of racial equality are connected, through the provisions regulating citi-

zenship, to the international sphere. Here is how this problem plays out in the revolutionary constitutions: The Constitution of 1805 states in some detail the restrictions placed on whites and their right to own property in Haiti. But if we wonder what the general rules governing citizenship are, we find nothing. Are the children of Haitians given automatic citizenship or do they need to be born in Haiti? What about non-white immigrants to Haiti? Article 1 simply states that "The people who live on the island formerly known as Saint Domingue convene to organize themselves in a free, sovereign and independent State." The only specifications in relation to citizenship we find is a list of offenses that lead to the loss of citizenship.[7]

The republican Constitution of 1806 drops the provision that declares all citizens to be black, but gives very precise and narrow criteria according to which whites can acquire citizenship (Art. 28). Like the Constitution of 1805, it neither specifies criteria of citizenship in general, nor rules the naturalization of non-whites. What we do find in the 1806 Constitution, however, is a provision according to which "The Republic of Haiti will abstain from engaging in any wars of conquest, and never disturb the peace and internal regime of foreign islands" (Art. 2).[8] A similar provision can be found in Christophe's first Constitution of 1807 (Art. 36) and Pétion's Constitution of 1816 (Art. 5). In the latter, we also find, for the first time, a provision that regulates the status of non-whites who take up residence in Haiti: "Art. 44 – All Africans and Indians, and those of their blood, born in

the colonies or in foreign countries, who come to reside in the Republic will be recognized as Haitians, but will not enjoy the right of citizenship until after one year of residence." The Constitution that contains the most restrictive regulations on citizenship for whites, thus replaces the deliberately vague citizenship regulations for non-whites with a provision that explicitly gives the right of residence to anyone with African or Native American blood. But as the racial component of the "asylum provisions" becomes more explicit, so are the provisions that declare that Haiti will not engage in wars of conquest and will not interfere in the internal affairs of other colonies.

The provisions regulating residency and citizenship in Haiti, thus, must be seen as directly linked to those provisions that regulate Haiti's relation to neighboring countries or colonies. We might say that the vagueness of the former was intentional, as even asylum provisions could have been interpreted as interference in other countries' affairs. Apparently Henri Christophe, whose 1807 Constitution features one of the most decidedly vague residence clauses as its first article, was strongly opposed to Pétion's 1816 provision on precisely those grounds.

What we see here are traces of a modernity that has rarely been interrogated as to its impact on political ideology. Antislavery, like slavery itself, was international and transcended the boundaries of nations and empires; it is not surprising that there should be traces of this fact in the constitutions. The transnational or transimperial orientation of

the emancipatory agenda of radical antislavery was quite well-known at the time and ever since the early days of the Revolution, rumors of "Haitian ships" and "Haitian soldiers," and of Toussaint planning to conquer other islands had terrified the elites in the Caribbean. As Haiti was forced to respond to international pressure to provide assurances that it would not try to "export its revolution" (remember that the "Girondin wars" of revolutionary France would have been on everybody's mind), it compensated by introducing constitutional clauses that would offer a right of residency to all people who had escaped slavery or genocide. Locke's justification of racial slavery turned at least in part on the existence of an international realm that was supposedly in the state of nature. The ideology of radical antislavery inverts this picture and makes the international realm its political arena. The framers of the Haitian constitutions were forced to reconcile the two tendencies: they wanted to create a state, not an international movement; but they also wanted to retain the central elements of their foundational ideology. This is the result: the borders become porous, the concept of citizenship vague–the outside–the realm of Locke's working dead–is brought into the texts.

Conclusion

What happened in the Age of Revolution was also, among other things, a struggle over what it means to be modern, who can claim modernity, and on what grounds. Revolutionary antislavery in the Caribbean was–at least in part–a

struggle over what was meant by "liberty" and "equality" and how to revise a universalism that up to that point had always found means for allowing the continuation of racial subordination and racial slavery.

If we want to account more properly the Haitian Revolution, then, it is not enough to simply add it to the laundry list of a multicultural curriculum. We need to reread–revise, reconstruct the canon of Western thought with a keen ear for the moments of disavowal that denies the congenital heterogeneity of Western modernity and relegates the "memory" of the events to personal remembrance or particularistic interest. We also need to reconsider the intellectual labor of "vernacular intellectuals" like the Cuban carpenter and leader of a slave uprising, José Antonio Aponte, like the mid-19th century poet Plácido, and, indeed, like the framers of the Haitian Constitutions (and no doubt countless others) as attempts to inhabit the universalism of liberty from the other side, as it were.

Notes

1. An exception is a certain strand in the historiography of the Haitian revolution, which started perhaps with C.L.R. James (though it can probably be traced back to certain schools within Haitian historiography) and found an important articulation in Eugene Genovese (see my *Modernity Disavowed* for a critique of Genovese). The excellent work of Robin Blackburn and Laurent Dubois are a continuation of this tradition.
2. Ada Ferrer, and Laurent Dubois. According to Childs, Jean François's name kept popping up long after Jean François's death, the

only explanation being that those who identified with the cause of the revolution claimed his name for themselves.

3. Jean Laplanche and J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, trans. Donald Nicholson-Smith (New York, Norton, 1973), s.v. "Disavowal (*Verleugnung*)." Disavowal is linked to 2 kinds of traumas: the perception of castration (in the case of internal trauma relating to the resolution of the Oedipal complex) and the fear of death (in the case of external trauma, e.g. a war experience, or a terrible accident. In the case of "traumatic neurosis" that can emerge after experiences of shock in war, accidents, etc., too, "disavowal" is linked not to the fear of castration, but of death. As in the first case, it functions as a defense mechanism against a "traumatic perception", but now of a different nature. It is quite clear that Freud never resolved the tension between his accounts of internal and external trauma (see Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy* [Chicago and London, University of Chicago Press, 2000], p. 18-40 for an excellent discussion). In my usage of the term, I rely on the second meaning, admitting the first meaning only at times when the historical evidence suggests that the external trauma may have been fantasized in terms of castration.
4. *Standard Edition*, vol. XXIII, 204.
5. This argument relies on Susan Buck-Morss' historical work that shows that it is highly unlikely that Hegel did not know about Haiti ("Hegel and Haiti," *Critical Inquiry* 26 (2000), p. 821-63).
6. For an example concerning the ability to think about slavery through the terms established by enlightenment thinkers, see Cugoano's writings, published in 1787 and 1791. See Anthony Bogues for an excellent discussion (*Black Heretics, Black Politics: Radical Political Intellectuals*. London, Roytledge, 2003, p. 25-46).
7. Compare the French Constitution of 1793, one of the models for the Haitian Constitution: under the title of "Acte Constitutionnel" it devotes three articles to citizenship issues and contains a long list of criteria that allow someone to claim French citizenship.

8. Again, a comparison with the French Constitution helps to bring out the peculiarities of the Haitian code. In the debates preceding the adoption of the Jacobin Constitution of 1793, Robespierre had proposed the inclusion of four articles with a clear internationalist intention: "Men of all countries are brothers and their different people must assist each other according to their abilities like the citizens of the same State. He who oppresses one nation declares himself the enemy of all. Those who make war against a people in order to stop the progress of liberty and to annihilate the rights of men must be prosecuted by all, not like ordinary enemies, but like assassins and rebellious bandits" (Godechot, *Les Constitutions de la France* 72). Robespierre's proposal was not accepted. The final compromise of 1793 contains a "non-interference" clause, which is nevertheless framed in a very telling way: "Art. 118 – The French people are the natural friends and allies of all free people. Art. 119 – They will not interfere in the government of other nations; they will not tolerate that other nations interfere with theirs. Art. 120 – They will give asylum to foreigners banned from their fatherland for the cause of liberty. They will deny it to tyrants." Read in the context of the political situation of 1793, when the fear of counter-revolutionaries invading Koblenz and elsewhere was the crucial concern of French policy, the clause according to which France will not interfere in other countries' affairs is weakened considerably by the clause that it will not tolerate interference from other nations, as it could be interpreted as possibly justifying a preventive war. Obviously, the Haitians felt that they needed to give stronger assurances.

Africanity, Indianity, Latinity: the Racism and the Colonial Matrix of Power

Walter D. Mignolo

1

Latinity and Haitian identity are two categories in conflict. Latinity was the French imperial ideology in the nineteenth century, bought by the Creoles of European descent in the Spanish and Portuguese ex-colonies. Paradoxically, Haiti has not been at the center of the constitution of an Euro-South American Latin identity. The revolutionary thinkers of de-colonial *latinite*, Aimé Cesaire and Frantz Fanon, did not really count on such a canon, neither in Southern Europe nor in Ibero (Spanish and Luso) America. The reasons seem very obvious, although elegantly hidden: the *latinite* in South America resulted from the complicity between Creoles from European descent (at the beginning of the independent republics, Spain and Portugal) and French imperial ideologues promoting *latinite* in confrontation with the Anglo-Saxon imperial world. The Haitian revolution, instead, was in the hands of African slaves and Creoles from African descent. Thus, Africanity did not mesh very well at

that point with Latinity: one identity was imperial and the other colonial/decolonial. Furthermore, Haitian revolutionaries were also aware of the fact that Haiti was an Indian name, from the indigenous people that were wiped out thanks to the arrival of Christian and European civilizing ideals. Last but not least, the uprising of Tupac Amaru in the viceroyalty of Peru was familiar to the revolutionary African slaves and Creoles from African descent here, in Haiti.

The history of Haiti since the revolution shows that Haitian identity is not warranty of anything, in the same way that Christianity, Liberalism or Socialism, are not warranty of anything either. There is no identitarian safe place, be them the macro narrative of European modernity (Christianity, Liberalism, Socialism) of de-colonial identities like Haitian, post-Partition India. All identities have liberating and oppressive potentials. Consequently, in the course of Haitian history, nothing prevented Creoles of African descent from joining the imperial politic and economic projects of France or the U.S. Nevertheless, because of the modern/colonial racial system, to be a Creole of African descent is not the same as being a Creole of European descent. The racial classification of the modern/colonial world configured a space in which Geo-historical and Body-locations have been marked and stigmatized by the racial matrix of power. Thus, there is a particular kind of identity in which Geo-historical and body configurations have been and continue to be nodes through which imperial/colonial conflicts are reproduced. On one hand, identities in the

modern/colonial world emerged through the imperial allocation of meanings. There were no Indians or Blacks before the emergence of the Atlantic economy, the exploitation of labor and the massive slave trade. Indians and Blacks were imperial identitarian inventions in the process of creating a racial matrix of power. Imperial identities were based on Theo- and Ego-politics of meaning (understanding) and knowledge. De-colonial projects have been responding from the emergence of a combined de-colonial Geo- and Ego-politics of meaning and knowledge. Thus, identities (geo and body political identities) are and should be heavily implicated in the question of knowledge and of epistemology. George Berkeley's *Principle of Human Understanding* (1710) is being rewritten founded in a genealogy of de-colonial thought that goes back to the sixteenth century.

The question I am raising is that of the relationship between identity, local geo-histories and epistemology (in the general sense of principles and assumptions of and about knowledge). It is possible that some of you, at this very moment, are thinking: oh, well, still with identity politics! If that is the case, I would like to invite you to reconsider and to detach identity politics from the relationship between identity and epistemology. If we do not do that, we will remain slaves of the monotopic diversity of what can be called Western and modern epistemology: that is, principles and categories of knowledge grounded in Greek and Latin and developed in the six modern imperial European languages: Italian, Spanish, Portuguese, French, German and English.

Any other language has been excluded, since the European renaissance and the historical foundation of the modern/colonial, imperial and capitalist world. The modern/colonial world was imagined and constructed through two basic devices: the imperial and the colonial differences that touched upon all spheres of social life, people, nature, etc. Identities were created by imperial discourses, and the agents of imperial discourses where not African and Indians, but Europeans. Indians and Blacks were (and still are) two identitarian imperial constructions that erased the self-identity that people built for themselves in sub-Saharan Africa, in Tawantinsuyu and Anahuac. But, as Aymara intellectual and activist Fausto Reinaga stated, going against the grain of liberal and Marxist discourses in Bolivia, "I am Indian, not peasant, damn it!" and "I have been made Indian by the colonizer, and it is as Indian that I will fight for decolonization." If that is identity politics, there is nothing but identity politics and you can find it in Bush and Blair but also in the European Union. They are both "politics of identity." But some are imperial politics of identity and others are de-colonial. And, it is from the perspective of imperial politics of identity, that is, from the discourse that has the upper hand in education, media and rumor, that de-colonial politics of identity is accused of being identity politics. Identity politics–says the imperial perspective–is divisive; it underlines differences instead of paying attention to the universality of humanity to our common humanity, etc. (e.g., imperial identity politics at its best, as the very concept of

humanity in such discourse, is imperial but disguised as universal).

The relationship between the politics of identity and epistemology is crucial for any de-colonial project, in the sense that it unveils the hidden complicity of European and the US imperial identity epistemologies. Latinity is one aspect of European identity, the Europe of the South. "Haitian identity" has more to do with the history of slavery than the history of Greece and Rome. Rémy Brague (*Europe, la voie romaine*, 1999) sees a "Roman attitude" in European identity. I suspect that in Haiti, as well as other Caribbean Islands and in the Andes, the "Roman attitude" sounds like a phantasmagoric sound. What I see in common in the Caribbean and in the Andes, among Afro-Caribbeans and Afro-Andeans, as well as among Indigenous people, is the "de-colonial attitude," which leads to the de-colonial epistemic shift. Without that shift, any struggle for liberation and de-colonization will remain caught in the spider web of a monotopic epistemology grounded in Greek and Latin and not in Aymara, Quechua, Creole, Voodoo or *Candomblé*.

It should be clear by now that I am using epistemology on the one hand as a short cut, to avoid two or three paragraphs describing what I am trying to say about knowledge and identity. Or, if you wish, what I am driving at is at the rewriting of George Berkeley's *Principles of Human Understanding* (1710). Berkeley's essays contributed to frame the epistemology of the zero point, as Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez describes the totalitarian episte-

mology of modernity: a perspective that does not admit other perspective (only internal variations) and that in order to survive and grow, it has to colonize other knowledge in the same way that capitalism colonizes other economies. The epistemology of the zero point was concretely built on the Theo- and Ego-logical politics of knowledge. Berkeley was right at the crossroads of a period in European history in which Theo-politics of knowledge was dominant, to the moment in which a secular and ego-political epistemology became dominant and hegemonic. Berkeley erased (that is, he was born and educated within an epistemological belief system in which Geo-historical locations and body configuration was irrelevant for knowledge) his Irish roots. Born in Ireland, he became an Anglican bishop and eventually found himself in London, in the care of a rich family that needed a chaplain and tutor. Instead, he followed the theological foundation of knowledge and understanding and crossed with the emerging Ego-politics of knowledge. Berkeley picked up on John Locke's distinction between "primary" and "secondary" qualities of things. In the order of knowledge, "secondary qualities" had to be bracketed to avoid interference with the "primary qualities" of the mind to attend objective knowledge and understanding of the world and society. But Berkeley was a bishop and he linked the primary qualities of Man with the observing mind of God. But, of course, neither Locke nor Berkeley realized (or wanted to realize) that the "secondary qualities" were their own Geo-historical locations and body configuration, acting upon their epistemological fantasies. The epistemic

de-colonial shift initiates an epistemology that inverts Lockean principles and starts from the "secondary qualities." It inverts also Cartesianism, in the sense that for a Geo- and Body-politics of knowledge, the basic principles are "I exist, therefore I think" and not the other way around. But, of course, the emergence of Geo- and Body-politically based epistemology is not just a simple inversion within the same logic of the game established by Thomas Aquaina, Descartes and Locke. The Geo- and Body-politics of knowledge makes the epistemic colonial difference a non-negotiable epistemological principle.

Rewriting Berkeley's *Principles of Human Understanding* means to write not just his own interpretation, but also the basic principles that sustain the entire philosophical apparatus of the Renaissance and the Enlightenment. I am not inventing this rewriting and I am not alone. It started in the late sixteenth century with Quechua dissidents, as Waman Puma de Ayala in Tawantinsuyu/Viceroyalty of Peru toward the end of the sixteenth century; it continues with the political treatise of Oulabbah Cugoano in late eighteenth century England; then activist and religious political theorist Mahatma Gandhi in late nineteenth and early twentieth century India; with Frantz Fanon' experiences in Martinique, France and Algeria and with Gloria Anzaldua's in the Mexico/US borderland. But, of course, Theo- and Ego-politics of knowledge, and therefore imperial, managed to repress and disqualify any kind of thought process that did not comply with the notion of the Christian God and of the Secular Reason. The list could be extended, in the past

and in the present, but this gives you an idea that it is possible to think next to Aristotle, Saint Thomas, Machiavelli, Hobbes, Adam Smith, Marx, Freud, etc. What I mentioned is a paradigm of co-existence, a paradigm of de-coloniality; the silenced and absent paradigm in the triumphal modern and post-modern history of Western European and the U.S..

2

Between approximately 1776 and 1848 (I am referring to the second French revolution, as well as the Guadalupe-Hidalgo treatise in which the U.S. appropriated a vast amount of ex-Mexican lands and people–which, of course, almost everybody has forgotten), a change in the modern/colonial world took place, but only a segment of that turn around has been recognized as part of universal history. Thus, at the turn of the nineteenth century, four identitarian configurations emerged in conflict: Latinity, Africanity, Indianity and Chicanos/as that, at the end of the 20th century will identify themselves as Latinos/as. That is, as Latinidad, but a Latinidad that is from the start cut-off from their original European counterpart.

The original idea of Latinity emerged from imperial re-articulations while the last two ideas (Latinidad in South America and in the U.S.) from the de-colonial projects. In South America, Latinity was a dual identity. The imperial, European one contributed to the formation of internal colonialism in South America. The complicity of the Creole elites from European descent that wanted to liberate them-

selves from Spain and Portugal, were eager to embrace French ideas and British economy and turn their back to Afros and Indians. Simultaneously, Latinity reproduced, in the Americas, the European imperial division between a Protestant and Anglo-Saxon North and a Latin and Catholic South. Thus, Latinity served, in the Americas, not only French colonial purposes, but also its confrontation with the growing influence and expansion of the U.S. to the South. That confrontation still exists today, highlighted even in the pages of *Le Monde Diplomatique*. Latinidad in the U.S. has been from the start out of that game and cut the umbilical cord with imperial Latinidad. Latinos/as in the U.S. joined the de-colonial projects of Afro-Caribbean and South Americans, as well as of Indigenous people in both South and North America.

I have suggested that identities founded on geo-historical locations and body configurations are, on the one hand, imperial allocations of meaning and, on the other, de-colonial, dis-identification and re-identification. The Cold War division of the planet into three realms is one example. Orientalism, is another. The Third World was an imperial geo-historical construction that joined with the bodies of the people inhabiting it. And the Third World was never assumed to be white; it was the location of people of color. And people of color are not supposed to think–here you have the reproduction of the colonial difference at its best. The Second World was the territory of slave's masters, that is, of white people. But they were communists with Cyrillic alphabet and a Christian Orthodox

church; therefore, not white enough. Here you have the imperial difference (already racial) at its best. And the First World was imagined as white Christians located in Atlantic Europe and the U.S. In this case, the imperial difference at its best, but always with the racial component of the colonial difference. Thus, de-colonial des-identification (in the French Caribbean, in India, in Bolivia, in Uzbekistan or even Russia) and re-identification have been articulated as the Geo- and Body-politics of knowledge; a paradigm of co-existence and of confrontation with the imperial Theo- and Ego-politics of knowledge. Thus, "Latinity and Haitian Identity" is not just a "cultural" question, but epistemological above all; it cuts across the colonial epistemic difference and demands de-colonial epistemic shifts.

Haitian identity seems to be a question of Africanity rather than of Latinity, as I have already suggested. And Latinity and Africanity are on different sides of the racial imperial/colonial division: Latinity is basically white and Africanity is basically black. Or, as Valentine Mudimbe asks, in this conference, "que'est ce que c'est qu'un Noire Latin?" The question of Africanity, in the imperial/colonial imaginary has always been an imperial identity, an allocation of meaning based on the imperial rhetoric that questioned the humanity of the African people and their "rational" marginality. Ottabah Cugoano's *Thoughts and Sentiments of the Evil of Slavery* (1786) in England–some hundred and seventy years after Waman Puma de Ayala in the Andes at the beginning of the seventeenth century–was

one of the first known cases contesting the enlightened formulation of the superiority of the White Man (and the Theo-logical and Ego-logical foundation of knowledge and understanding). Cugoano's work was more than a slave narrative: it was a de-colonial epistemic move, a de-colonial shift in relation to Locke's and Berkeley's treatises on Man and human understanding. But he was not recognized as a philosopher who conceptualized knowledge and understanding, and a new concept of Human Beings on different basis. Instead, he was recognized as victim-narrator. That was the price he had to pay for not being recognized as a philosopher and epistemologist, next to Berkeley and Locke, but from the colonial side of the epistemic difference. As the dictum goes, white men have reason and knowledge, while black people have experience. Certainly, Cugoano relied on Christianity to articulate his political theory against slavery and to create a new concept of humanity and society. But, let's not jump into an early critique of Cugoano because he relied so heavily in Christianity. Let's think, rather, about the context in which he was fighting and shifting the geography and the biography of reason toward de-colonial projects that, later on, will be picked up (directly or indirectly) by activists and intellectuals like Aimé Césaire and Frantz Fanon.

Imperial narratives, contrary to de-colonial ones–were centered on imperial nationalities–Spanish, Portuguese, British and French. Travelers, intellectuals and scholars wrote mainly about their imperial interests and against the imperial interests of the other nations (like in the case of the

"Black Legend," promoted by Elizabeth I of England, toward 1560, against the triumphal Spain of Philip II). De-colonial narratives after 1650 displayed the scenario of imperial conflicts of which the colonial subject was always at the receiving end, no matter what empire ruled. In 1690, for example, Mexican Creoles of Spanish descent, Carlos Sigüenza y Góngora, in *Las Aventuras de Alonso Ramírez*, told the story (*infortunios*) of Puerto Rican born, Alonso Ramírez, whose father was from Andalucia; his mother was born in Puerto Rico. In his adventures, Alonso travels from Puerto Rico to Mexico, and from Mexico to the Philippines, where he encounters British pirates. The narrative has been disputed in its nationality and genre. To my knowledge, no one to this point showed the de-colonial perspectives of Creoles of Spanish descent who experienced–at the end of the seventeenth century–the deployment of imperial conflicts where Creoles in South America (through Alonso Ramírez) were spectators, in their local colonial histories, of imperial conflicts and imperial histories. And, of course, if Creoles from European descent were marginal, worst was the situation of Indians and Afros.

More radical than Waman Puma–and around two hundred and fifty years later–was the emergence of a new vocabulary about Man and Knowledge, but also of new imperial players beyond Spain and Portugal. In the de-colonial narrative of Ottabah Cugoano, he doesn't favor one imperial nationality over the other. The clarity in which Cugoano states that the Americas and racial slavery (e.g.,

Atlantic slave trade) are the result and consequence of Western European imperial powers:

> The French and English, and some other nations in Europe, as they founded settlements and colonies in the West Indies or in America, went on in the same manner, and joined hand in hand with the Portuguese and Spaniards, to rob and pillage Africa, as well as to waste and desolate the inhabitants of the western continent (1787).

Anthony Bogues's reading of Cugoano's *Thoughts and Sentiments* is crucial in understanding the spatial epistemic break introduced by de-colonial epistemologies for two reasons (*Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, 2003). First, Bogues understood that Cugoano is not one more "slavery narrative," and as such, a piece of literature or autobiography, as has been cast and celebrated in the reprints (in the past 20 years) that responded to a market-vogue of that kind of literature (now *démodé,* and Cugoano's book out-of-print with no indication that it will be reprinted). And secondly, Bogues makes clear that Cugoano's is a political treatise, like John Locke's (and I would add, as Waman Puma de Ayala).

Bogues took Cugoano out of the culture-box, the box where "Black" intellectuals have been admitted because, as Lewis Gordon says, Blacks have experience while Whites have reason. Bogues placed Cugoano where he belongs: to reason a political theory, and to radically de-link from the limits of white, honest liberals and anti-slavery fighters. Bogues's analysis and arguments clearly show that white theorists, including women (*Wollstonecraft*) were not able

to trespass the line of the colonial difference: slavery was a bad social institution, anti-slavery whites would agree. However, most of those who were opposed to the institution of slavery, still did not acknowledge Black humanity. Anti-slavery was bad, but still Blacks were considered inferior beings. Thus, Cugoano's treatise on political theory, like Waman's *Buen Gobierno*, created a spatial epistemic break; a de-colonial shift within the monotopic reason of Western liberals of the time.

Cugoano performed for Africanity a task similar to what Waman Puma performed for Indianity, in the sense that they both require a history of humanity that is not built on what Cugoano termed "racial slavery" (in the precise sense that in Greece and after, slavery was not based on racial discrimination). Both, Waman Puma and Cugoano, linked identity with epistemology and their own geo-historical location. For Cugoano, observed Bogues.

Historical analysis was an important element in Cugoano's writing because the construction of racial oppression required a theory of human history and origins that justified the so-called inferiority of the African. Overturning racial conceptions of human history required an alternative historical discourse that could support alternative ideas of "natural liberty" and "common humanity" (Bogues, p. 40).

"Natural liberty" and "common humanity" were expressions used by those opposed to slavery and by honest liberals of the time. This, of course, is an important difference in the vocabulary used by Cugoano and by Waman,

since Waman did not have at his disposal the vocabulary created by British philosophers to theorize about Human Understanding and Human Beings.

Bogues reminds us about the influential texts of the first half of the eighteenth century: George Berkeley's *Principles of Human Knowledge* (1710); David Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748); and Alexander Pope's *An Essay on Man* (1734). The titles of these essays suggest that only a single concept of knowledge and Man exists. Furthermore, all of them exemplify the moment in which the Theo-politics of knowledge is being displaced by the Ego-politics of knowledge. These texts are precisely what bring together "knowledge, understanding and Man." Human Understanding, Principles of Knowledge and Man are all entangled together under the presupposition that Human and Man are what European males think Humanity and Man are; and it is this Man whom is endowed with specific Principles of Knowledge and of Reason. We also know that at this junction of European history, around hundred years after René Descartes, Christianity and Theology did not vanish. They just took second stage. In this regard, all of these texts are wonderful examples of the transition, in the internal history of European ideas, between the Theo- and the Ego-politics of knowledge. Waman Puma, on the contrary, was immersed in the dominance of theology, but he helped introduce the de-colonial epistemic shift; to introduce the right of the colonial subject to epistemology, that is, to a de-colonial concept of Man, of knowledge and of understanding.

3

Michel-Rolph Trouillot's *Silencing the Past* (1995) is an important contribution to the de-colonial epistemic shift I have introduced through the Ottabah Cugoano's work and Anthony Bogues's reading of it. By de-colonial epistemic shift I mean the shift from the Theo- and Ego- politics of knowledge to the Geo- and Body-politics of knowledge. It is a spatial epistemic break, so to speak, irreducible to the linear, chronological and monotopic epistemic breaks or paradigmatic changes in the history of ideas internal to Europe. Finally, the de-colonial epistemic shift operates from projects of liberation, and from the imperial allocations of identity to which colonial subjects have been–and continue to be–evalued and humiliated.

Silencing the Past, as Trouillot repeatedly stated in his other writings and lectures, is an attempt to change the terms and not just the content of the conversation. It is true that Trouillot's argument could be read and interpreted within the parameters of historiography, as a discipline. And, in a sense, this was part of Trouillot's goals. However, the challenge to historiography is not within the same term of historiography itself, but from its exteriority: that is, from the epistemic location that the construction of historiography as a discipline, from the Greeks to the European Renaissance to G. W. F. Hegel and Reinhart Kosselleck, left out as non-history (myths, memories of the subaltern and of inferior races, legends, oral narratives beyond the rigorous norms of scientific historiography, etc.). Trouillot locates

his argument at this junction, at the intersection of the formation and reproduction of imperial historiography and what this historiography has to leave out in order to maintain its imperiality.[1] Of course, imperial history can also tell the histories of the variegated masses of colonial subalterns (that is, racialized and patriarchalized subalterns). What imperial histories (from left, right and center) have more difficulty acknowledging, is *if* history is the question, *then* there are many memories from where *history* can and shall be narrated, beyond the principles and magical beliefs in one universal history based on the memories of one kind of people, the one often referred as Western Civilization, of which imperial Latinity is a very important component.

One of Trouillot's key concepts, is that of the "unthinkable."[2] The unthinkable, is the consequence of the production of silences and the production of absences in the rhetoric of modernity; that is, in the self-historical portrait of the triumphal march of Western civilization. In order to sustain the narrative of that march, the rhetoric of modernity needs to hide the logic of coloniality necessary for progress and modernity. The rhetoric of modernity needs to tell the story in such a way that historical events as the Haitian revolution shall not be placed next to the American and the French revolutions. In the rhetoric of modernity, the French Revolution is a key historical moment, and the American Revolution a dignified rehearsal. But the Haitian Revolution was cast out of a universal history. That is, it was unthinkable as a "true" revolution in the modern (that is, imperial and European) concept of history.

Why was it an unthinkable event? Because it was a rational project and a rational process by people who were not supposed to have rationality. As it has been observed many times, Black people were not supposed to gain freedom by themselves but wait for the White Man to give it to him or her. That fracture, the border between those who have history and rationality and determining who did not have rationality and history, is the border that makes the Haitian Revolution unthinkable by the dominant paradigm of what a "revolution" is supposed to be, who are the agents, and what is the purpose. It was unthinkable from the frame of the imperial Theo- and Ego-politics of knowledge. To make it thinkable, it is necessary to understand it from the decolonial shift toward a Geo- and Body-politics of knowledge.

Thus, the fact that the Haitian Revolution was an "unthinkable" event reveals that the coloniality of knowledge and of being goes beyond the good intentions of a given person (like any of the enlightened philosophers who championed freedom and emancipation). As I have already mentioned in previous papers in the Academy de la Latinite, Kant following Hume, challenges any one to find a Negro, as he said, that can be compared in his talent and capabilities with any White man (*Observations on the Beautiful and the Sublime*).

The enchanting magic of the Theo- and Ego-politics of knowledge has been the naturalization of the hubris of the zero-point, the epistemic perspective that rules out any other

perspective and creates the illusion of permissibility of difference within "la pensée unique." *La pensée unique* is not just neo-liberalism as Ignacio Ramonet has it, but the diversity within the hubris of the zero point, from the current division of scientific labor, of disciplinary formations to the macro-narratives dominated by Christianity, Liberalism and Marxism; all of them allowing for a diversity of internal oppositions: but oppositions in content, not in the terms of the conversation, as Trouillot's repeatedly forced us to think and act.

How do you detach yourself from the magic charm of the rhetoric of modernity that–on the one hand–makes you believe that you have options and–on the other–it hides from you the fact that the options you have are all within the same logic? And if you engage in a different logic, you are cast as pagan, barbarian, *guerrillero*, terrorist, enemy of democracy, etc. Well, one way to do it is to de-link, detach yourself from the principles underlying the Theo- and Ego-politics of knowledge and to engage in a different epistemic game, a game at the border between the charm of modernity and the pains of what modernity silenced, the non-existent, the unthinkable in order to justify epistemic imperial violence. And here is where the links between identity, Geo-historical locations and epistemology are relevant.

The epistemic rhetoric of modernity eliminated (toward the traditional, the mythic, the subjective and personal), "secondary qualities." Two of those secondary qualities are the geo-historical and body location of thinking. By this sin-

gle move, European philosophers hide their own Geo- and Body-politics of knowledge and denied ideas, principles of knowledge, concepts of human beings from Geo-historical locations and body configurations that were non-European. But for a racialized person of the modern colonial world, both Geo-historical locations (colonies) and Body-configurations (racial hierarchies of humanity) are of the essence. These two principles are being contested from the unveiling of the logic of coloniality and, in consequence, through the de-colonial shift. Or, as the Caribbean Philosophical Association has it, through "shifting the geography of reason." Indeed, it is not just the Geo-graphy of reason that is in the process of shifting, but also the body-graphy of reason. While Theo- and Ego-politics of knowledge were put in place by white European men, the shifting–and therefore the de-linking–is being advanced by men and women of color, either in the peripheries or in the centers (e.g., "third world" immigration to Europe and the US since the 70's), aware of the epistemic trap–and its political and economic consequences–of the *pensée unique*.

4

Where are we, then, on the question of "Latinity and Haitian Identity?" Summing up, I would say the following:

- Latinity emerged as an imperial identity or identitarian configuration; it unified a diversity of languages and nations of the imperial division between the

South and the North of Europe, between Anglo Protestant and Latin Catholic imperial interests.

- Africanity and Indianity are de-colonial identities or identitarian configurations. They unify the diversity of African diaspora since the massive slave trade in the formation of the Atlantic economy and the diversity of Indigenous people in the Americas, as we are witnessing today through the indigenous movements in Ecuador and Bolivia and above all through *The Indigenous Peoples Summits of the Americas*. The fact that Africanity and Indianity are de-colonial identitarian projects, doesn't imply that all Afros in South, Caribbean and North America should joint the project; the same with Indianity. And it doesn't mean either that non-Afros or non-Indians cannot join the project. It means, simply, that the historical conditions, the coloniality of knowledge and of being to which people from African and Indians descent have been subjected, engendered project of de-colonization, equivalents to Kant's claims for emancipation. This is the difference between identity politics and politics of identity.
- Latinity, as an imperial identity, is a double-edged sword. On the one hand, it is constitutive of the imperial difference, internal to Europe, that was translated to the Americas: the Anglo Jefferson and the Latin Bolivar. Today, Latinity as an imperial identity is in confrontation with the Anglo imperial identity as

enacted in the imperial designs of the U.S. and more concretely by President George W. Bush with the complicity of Tony Blair. In this arena, Latinity is, today, a subaltern imperial identity.

- Latinity, as a subaltern imperial identity, should re-imagine its relations to de-colonial projects grounded in identitarian configurations. In this re-imagining, Latinity cannot be the guiding light of Africanity, Indianity and Latinity in the U.S. In the particular case of de-colonial projects linked to Haitian identity, it is Africanity rather than Latinity that should take the lead. The ideals of the Haitian Revolution could be reenacted in complicity with many other de-colonial projects from people from non-European descent. For, if a Haitian identity privileges Latinity over Africanity it would have to deal with the colonial matrix of power and the relentless history of what Ottabah Cugoano described as "racial slavery" and with the epistemic colonial difference that privileges Theo- and Ego-politics of knowledge over the de-colonial reason grounded on Geo- and Body-epistemic and political configurations of the modern/colonial world.

Notes

1. Susan Buck-Morss in her brilliant article "Hegel and Haiti" (2000) showed how indeed Hegel knew but silenced the Haitian Revolution; and she further shows how Hegel's legacy is still alive in the liberal and Marxists reading of Hegel.

2. Sibylle Fischer, in her award winning-book *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (2004) pushes Trouillot's thesis a step further to argue that the "silencing" was not because it was unthinkable, but because it was thinkable but disavowed. The difference is indeed important. But, in both cases the logic of coloniality and the coloniality of being and knowledge is what explains both the silencing as the consequence of being unthinkable, or as the consequence of being disavowed.

Haïti dans la latinité, sens et non-sens, tours et détours, enjeu

(Un aspect original de la dimension socioculturelle latine dans la problématique traditionnalisme-modernité en Haïti)

Leslie François Manigat

Haïti dans la latinité? Une latinité haïtienne? Les deux interrogations ne sont pas tout à fait du même ordre, tout en se succédant à l'esprit.

Une notion d'inconsistance et de précarité organisationnelles malgré la "substantifique moelle" de la réalité de la latinité en Haïti

Mais le concept de la latinité en référence à la réalité haïtienne a, dans les deux cas, un caractère d'indéfini, voire de flou, comme s'il était voué à illustrer les vertus du principe d'incertitude dans la saisie d'une latinité haïtienne. La substance de la latinité en Haïti est toujours en quête d'une structure à découvrir. Henri-Irénée Marrou avait choisi le modèle du "congère" à partir de la neige s'entassant, "tas de neige ac-

cumulé par le vent" disait-il. Serge Grusinski a développé le modèle du "nuage" qui, dit-il, suppose que toute réalité en formation présente une part de méconnaissable au point de vue de son organisation et recèle toujours une dose d'aléatoire. La latinité haïtienne comme réalité à saisir dans son vécu serait de cet ordre-là envisagé par Marrou et Gruzinski. C'est comme s'il existait un stade pré-organisationnel durable comme état existentiel capable d'une certaine permanence, dans sa nature formelle rapidement changeante.

Une accumulation d'apports historiques divers constituant un complexe relationnel afro-latin à dominante formelle française

Quoiqu'il en soit, la latinité en Haïti a constitué son existence pluriséculaire par formation de couches sédimentaires venues d'apports métropolitains divers, espagnols à l'origine après l'ethnocide des amérindiens aborigènes, puis principalement français, mais surtout comme une création continue et une accumulation d'héritages provenant de diverses provinces de France. Implicitement, on admet donc ici, jusqu'à plus ample informé, cette évidence que la latinité haïtienne est essentiellement le transfert de la "francité" colonisatrice à la partie occidentale de l'île de Saint-Domingue-Haïti à partir du 16ème siècle, mais un transfert qui va passer de métamorphoses en métamorphoses jusqu'à la victoire en 1803 d'une nation "indigène", mot d'appellation officielle à partir de la création de la formation sociale que nous allions appeler "la

société traditionnelle haïtienne" à l'époque fondatrice de l'état-nation (1804-1838).

Certes, la latinité se souvient en Haïti d'avoir été espagnole, et elle le restera, non seulement entre les vestiges de l'héritage résiduel du passé amérindien et les interstices d'une culture française ensuite monopolisatrice, mais la latinité espagnole d'Haïti sera maintenue, renforcée et relancée par la vivacité des rapports problématiques avec la République Dominicaine voisine et limitrophe. Mais dans son fond endogène, la latinité en Haïti est surtout de souche française, la civilisation française étant confrontée à la culture africaine dans un mélange inégal afro-latin mais de dominante française jusqu'à la fin violente de la colonisation chez nous.

La latinité, pierre angulaire de l'haïtianité littéraire écrite formalisée en "France noire" (Michelet)

Cependant, la naissance d'un état-nation qui se dit "indigène" va faire paradoxalement de la latinité la pierre angulaire de l'haïtianité dans l'édification de la société traditionnelle haïtienne nationale. Mieux, le modèle culturel littéraire écrit de l'école indigéniste haïtienne est tout au long du 19ème siècle francophone, francophile voire francolâtre. L'école pourtant de label "indigéniste" de la culture littéraire écrite dissout dans un même liquide les deux substances de la latinité et de l'africanité, créant ainsi une latinité ambiguë et dichotomique avec l'africanité orale et réelle.

Les plus représentatifs de l'école indigéniste littéraire écrite, par exemple autour de la *Revue Indigène* sont des "latins" bon teint. Ils revendiquent le français comme un "butin de guerre". Indigénisme et latinité font bon ménage par consentement mutuel. Parce qu'on a pu évacuer le fond social pour privilégier les formes et les signes. Le tour de force est de faire que les formes et les signes ne soient pas des coquilles vides, et elles ne le seront pas grâce au talent de ces écrivains: une littérature de qualité suppléera pendant longtemps à l'absence du peuple créolophone soumis à la représentativité de l'élite francophone détentrice du savoir, qui fait corps malgré les idéologies d'inspiration contestataire, avec les détenteurs de l'avoir et du pouvoir.

Vivre en ambiguité francophone et francophile l'écartèlement entre la latinité et l'africanité

Mais il faut aller plus loin que cette dichotomie du divorce entre le verbe incantatoire francophone et la substance africaine qu'il est censé charrier. Les plus conscients le disent en termes déchirants de beauté formelle. Le mot de poète chez Léon Laleau le dit magnifiquement:

> Sentez-vous cette souffrance
> Ce désespoir à nul autre égal
> D'apprivoiser avec des mots de France
> Ce cœur qui m'est venu du Sénégal?

Mais ce n'est pas seulement une langue qui a survécu après la rupture révolutionnaire des guerres d'indépen-

dance, bien que le fait linguistique francophone ait importé grandement, mais c'est une civilisation, une continuité de civilisation. L'isolement insulaire et l'esclavage "totalitaire" ont structuré la mentalité haïtienne à l'époque coloniale de la domination des "seigneurs" sucriers de Saint Domingue avec leurs plantations comme "fiefs". Mais, au-dessous, le petit monde colonial est aussi latin et fier de l'être parce que cette latinité était liée à la suprématie de la peau , cette "clarté" étant le monopole exclusif et exclusiviste de la latinité de sang. Le mimétisme servile souvent reproché surtout aux esclaves domestiques qualifiés de "singeurs", a été une forme privilégiée de volonté ingénue de participation à la supériorité latine dans la colonie avant 1789. Mais l'acculturation a pénétré jusque dans les cases des esclaves de jardin pour ne plus en sortir, malgré les soubresauts de la révolution et des perturbations atmosphériques de la météorologie politique nationale, porteurs de contre-acculturation. Les témoignages des diplomates et des explorateurs et voyageurs à la fin du 19ème siècle maintiennent l'image stéréotypée de la "France noire" de Michelet parlant d'Haïti.

J'ose même insinuer que la rhétorique anti-française et donc supposément latinophobe était une rhétorique d'un midi méditerranéen, la méditerranée américaine, qui est un authentique midi méditerranéen, comme dans les films de Marcel Pagnol, proche de l'univers mental du merveilleux haïtien transposé, romanesque ou réel. Donc, à l'ombre de la grandiloquence patriotique anti-française, célébrant la rupture, au prix d'un néologisme fameux "le nom français *lugu-*

bre encore nos contrées", se sont épanouies les continuités de la latinité, je veux dire la civilisation française se perpétuant dans la culture haïtienne avec un parfum originel d'ancien régime parce que la France qui avait colonisé Haïti l'a fait avant 1789, et a vu sa source se tarir avec l'expulsion des dominateurs métropolitains. Ce qui a donné un cachet "veille France" à la latinité haïtienne du 19ème siècle à travers la persistance d'une manière de penser, de réagir et de vivre. Je recommande aux jeunes, principalement aux étudiants d'histoire, la lecture, entr'autres, de trois ouvrages de base pour comprendre ici la culture française du temps qui allait léguer à Haïti ses paradigmes: *La France aux XVIIème et au XVIIIème siècles*, essai suggestif de Robert Mandrou, la somme d'Hervé Martin *Mentalités médiévales* de la collection Clio, absolument indispensable, et l'étonnant *Sorcellerie et satanisme dans la France médiévale* de Jules Michelet (j'en ai la traduction en anglais). Les réalités qui y sont analysées constituent le "socle" (au sens géologique de "bouclier") de la latinité haïtienne.

La révolution fait tout voler en éclats mais le recollage des segments survivants favorise la reconstitution d'une latinité conquérante

L'haïtianité est le recollage sinon la fusion de morceaux d'identités en éclats. Hoetink parlait de sociétés restées "segmentées", mais il faut tenir compte du fait que la révolution haïtienne d'indépendance est passée par là avec

l'incandescence fusionniste de ses hauts fourneaux. L'haïtianité est née avec ses lettres de noblesse dans une volonté de fusion des noirs et des mulâtres qui ne s'est pas totalement concrétisée. La soudure incomplète qui en est résultée n'est pas allée vers un métissage spontané parce que l'ethno-nationalisme haïtien alors virulent s'y est opposé. Aussi la latinité haïtienne est-elle socioculturellement trans-dichotomique au sens où Fernando Ortiz utilisait le concept de transculturation. Aussi faut-il parler de la latinité haïtienne à des degrés divers. Haïti a été immergée dans la latinité jusqu'à sa manière multi-séculaire de vivre l'esclavage, d'y résister et de prendre finalement l'initiative de l'abolir en une première mondiale lors de la révolution haïtienne d'indépendance de 1789 à 1804.

Mais on n'a pas assez dit en France que c'est la Révolution haïtienne anti-esclavagiste qui, par son initiative historique radicale en 1793, a directement impulsé la Révolution française à suivre le pas, en 1794 dans la voie de l'abolition de l'esclavage au nom des principes de 1789 que celle-ci avait oubliés ou esquivait sur ce point. Voici en quels termes j'ai eu à rappeler que c'est bien à la révolution haïtienne que la France révolutionnaire doit son avancée de principes en ce domaine sur sa trajectoire de révolution universelle:

> "*Il faut s'arrêter ici pour dire haut et clair que la révolution abolitionniste des noirs de Saint Domingue-Haiti a donné l'occasion à la Grande Révolution Française de 1789, qui avait proclamé dès l'article 1 de la fameuse Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* "*Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en*

droit", mais s'était comme empressée de maintenir l'esclavage des noirs derrière le paravent du droit de propriété, de réconcilier son dire et son faire, ses principes et ses pratiques, et de sortir ainsi d'une fâcheuse et gênante contradiction entre l'idéal proclamé et des intérêts à sauvegarder. Ce fut un coup de maître, mais aussi un fier et signalé service rendu par les nègres insurgés de Saint Domingue-Haïti à la Grande Révolution Française des Mirabeau, Lafayette, Danton, Robespierre, des Camille Desmoulins et des Saint-Juste, en la rendant plus conséquente avec elle-même et de portée enfin vraiment plus universelle

Les deux latinités en sont sorties plus humaines.

C'est également d'Haïti qu'est parti l'ébranlement sismique de l'onde de choc du cycle de l'abolition de l'esclavage qui a duré près d'un siècle et a traversé la latinité hémisphérique toute entière. Rappelons-en les dates et les pays: 1791-1793 l'abolition de l'esclavage à Saint-Domingue-Haïti, 1801-1822 l'abolition dans ce qui est aujourd'hui la République Dominicaine, 1823 l'abolition au Chili, 1826 l'abolition en Bolivie, 1829 l'abolition au Mexique, 1848 l'abolition dans les colonies françaises d'Amérique, 1854 l'abolition enfin définitive au Venezuela, 1873 l'abolition à Puerto-Rico, 1886 l'abolition à Cuba et 1888 l'abolition au Brésil.

Si la latinité a été une valeur essentielle chez les élites haïtiennes de l'avoir, du savoir et du pouvoir, il y a de la latinité plus que résiduelle chez les paysans oh combien! et, comme j'aime à dire, jusque dans les interstices du système. Et on oublie qu'il y a eu un courant anti-esclavagiste dans l'idéologie française d'avant 1789 illustré dans la philo-

sophie des lumières et l'éclosion des Sociétés des Amis des Noirs, et cela a plus que transpiré à Saint-Domingue. La révolution de Saint-Domingue, fille de la révolution française, ce dogme dépassé n'est cependant pas totalement faux même si la fille s'est émancipée très tôt et très profondément par l'indigénisation du phénomène révolutionnaire.

Bien des traits de civilisation que nous attribuons à nos origines africaines peuvent bien avoir plutôt ou aussi pour origine la Normandie médiévale ou d'autres provinces du monde latin français. Rappelons qu'un plat haïtien devenu "national" dans notre répertoire de recettes culinaires dont on vante l'origine africaine est un pur produit du Berry, notre fameux "griots"? Michelet peuplait la nuit française au Moyen-âge de loups-garous comme c'est encore le cas de la nuit haïtienne dans nos campagnes, était-ce de la superstition d'origine africaine? Mieux: Haïti juxtapose deux rationalités: la rationalité cartésienne et la rationalité africaine? Vite dit! La rationalité cartésienne, bien sûr et on sait d'où elle vient, mais aussi une autre rationalité s'apparentait à la mentalité présocratique prévalant ou subsistant en France jusqu'à l'orée du 16ème siècle! On l'a assimilé, comme phénomène socioculturel, à la "raison contradictoire" qui permet d'être ceci et cela en même temps sans mutilation.

Le vodou, dans la complexité de ses mystères, ne tiendrait-il pas partiellement de la latinité du fait de son syncrétisme avec le catholicisme, tout comme le candomblé est accepté comme partiellement latin du fait du syncrétisme afro-lusitanien, donc afro-latin du Brésil? N'y aurait-il pas

une compatibilité de prédisposition à la compénétration en quelque sorte entre la latinité dans ses trois versions espagnole, portugaise et française et l'africanité qui expliquerait l'existence du "nègre latin" dont il est question dans la littérature et l'anthropologie culturelle? Le mariage de la latinité avec l'indigénisme coule de source et la latinité est intensément vécue par les intellectuels qui, comme dit la chanson de Joséphine Baker, ont deux amours, leur pays et Paris! C'est la position d'hommes de culture comme Dantès Bellegarde pour qui Haïti est une province culturelle de la France et s'en vantait, ou chez les spécialistes des sciences sociales comme Anténor Firmin dont on connaît l'attachement charnel mille fois exprimé à la francité, et Louis-Joseph Janvier le superpatriote pour qui Haïti, par définition, est de culture latine, et son patriotisme ombrageux ne l'empêchait pas de voir en Haïti "une colonie culturelle" de la France, pour s'en prévaloir. Ce sens d'une double appartenance – car c'est de cela qu'il s'agit – est aujourd'hui source d'ambiguïté mais fut source de contradiction acceptée même douloureusement vécue, comme chez Massillon Coicou qui faisait se rencontrer et correspondre "le génie français et l'âme haïtienne". Et pourtant c'est le même Massillon Coicou qui, dans "Complainte de l'esclave" soulignait le malheur maudit du préjugé attribué négativement à nos origines ethniques "Pourquoi donc suis-je nègre? Oh pourquoi suis-je noir?" Il y a donc un problème à être noir car la latinité a été conçue par et pour les blancs. La colonisation de type antique avait résolu le problème aisément en absence de difficulté de digestion ethnique entre colons helléniques en

mouvement. Mais quand il se fut agi de populations allogènes, la colonisation prit son sens d'aujourd'hui pour réaliser l'hellénisation du monde antique. Le modèle sera de même nature avec la latinisation d'Haïti par la colonisation française assortie de l'établissement de l'esclavage des nègres transplantés d'Afrique. La latinité en Haïti est passée par ce creuset de souffrances pour devenir nationale. Ce sont les heurs et malheurs de la latinité en s'insérant dans la société traditionnelle haïtienne avec l'option entre la pureté ethnonationale défensive des nouveaux libres, la fécondité du métissage culturel oligarchique des anciens libres ou la transculturation sous l'égide de l'occident de nouveau "conquistador".

Mais la réalité haïtienne est continûment latine dès le début à partir de la *conquista* sauf des indentations anglaises sans lendemain, déjà ancrée dans la toponymie car les lieux parlent, non seulement les lieux de mémoire insignes qui sollicitent la mémoire collective: "la crête à Pierrot" ou "la butte charrier", hauts-lieux de la guerre d'indépendance, mais aussi les lieux de la vie quotidienne: "Coq chante", "l'anse du clerc", "mon repos". La latinité défile à travers le paysage aussitôt désigné, d'autant plus qu'avec ses vestiges coloniaux, son outillage mental, la houe et la serpette, et la latinité cristallisée dans les mœurs paysannes avec les chants et danses du "folklore", Haïti a été un conservatoire plus qu'un laboratoire pendant le 19ème siècle haïtien, celui de la société traditionnelle.

Une confusion possible est à lever ici, car la latinité a charrié chez nous aussi bien le traditionalisme que la moder-

nité. La ligne de démarcation entre l'ancien et le neuf ne recoupe pas la ligne frontière – s'il y en une – entre la latinité et l'africanité: il est vain de rechercher une ligne de partage des eaux. Il y a du traditionalisme et de la modernité à l'intérieur de chacun des cas à la fois, chacun selon le dosage qui lui est propre avec la juxtaposition des deux cultures.

Les trois âges de la culture haïtienne

C'est le problème des trois âges de la culture haïtienne en matière de latinité et de ses défis à travers ses tours et détours et comme enjeu.

L'âge du soubassement colonial prolongé dans la société traditionnelle édifiée après l'indépendance, langue française maintenue comme butin de guerre et la civilisation française relancée dans une résurgence qui ne fut pas contre-nature mais peut-être à contre-courant de l'histoire révolutionnaire – il y a de la réaction Thermidorienne dans le tournant de 1806-1807 en Haïti.

L'âge de la contre-acculturation opposant à la latinité triomphaliste le réveil de l'africanité comme crise de conscience de la caraibéanite d'inspiration marsiste (Jean Price Mars) dénonçant le "bovarisme" d'une société bourgeoise acculturée qui se croit autre qu'elle n'est, après s'être enrobée de la "défroque de la civilisation occidentale". C'est la négritude en affirmation identitaire victorieuse.

L'âge de la percée actuelle de la créolité dans le sens martiniquais lié à l'occidentalisation culturelle de proximité prônant une distanciation jugée nécessaire et opportune

avec la négritude considérée comme dépassée. Dépestre significativement disait adieu à la négritude après avoir reconnu qu'il lui avait dit bonjour pendant longtemps! Cette cause de la créolité ainsi conçue a fait des adeptes dans la littérature insulaire antillaise francophone et a aligné des noms porte-flambeaux, et des œuvres louangées par la critique métropolitaine. Mais la négritude a encore de beaux jours devant elle d'abord parce que les préjugés raciaux, bien qu'en baisse, sont toujours coriaces et tenaces, et ensuite parce qu'il y a un renforcement de la société métisse qui, mal à l'aise entre deux chaises, a tendance à reprendre la négritude à son compte comme assomption de fierté de la culture noire (*black is beautiful*). Avec le métissage, est resté typiquement d'essence latine la propension latino-américaine et caraibéenne au "café au lait" préféré par cette créolité polémique au café noir des petits matins nègres antillais traditionnels.

Mais qu'on ne se méprenne point: la révolution haïtienne d'indépendance, malgré son racialisme, était déjà universalisante en pérennisant la lutte pour l'égalité des races humaines focalisée sur une latinité alors plus accessible que l'anglo-saxonnité malgré de grands devanciers comme les Wilberforce et les Clarkson. Y avait-il alors une vocation de plus grande aisance de la conception intégrationniste chez le monde latin que chez le monde anglo-saxon plus anti-mélange? Ce fut en tout cas la base de tentative de regroupements culturels internationaux et internationalistes comme l'Union Latine dans le projet de laquelle Haïti a pris des positions d'avant-garde à la fin du 19ème et au 20ème siècles.

Il faudra écrire un chapitre sur la participation haïtienne dans l'histoire de l'Union Latine et de sa croisade culturelle pour un humanisme d'inspiration latine universaliste.

La latinité en question: importance du défi et gravité de la menace

Mais aujourd'hui le plus grand défi à la latinité en Haïti vient de l'américanisation du pays. Autrefois, les élites haïtiennes se servaient de la latinité française comme un bouclier contre l'américanisation. Bataille d'arrière-garde. Aujourd'hui, c'en est fait. Tout est à l'américanisation à vive allure: langue, économies, sociétés, civilisations, et c'est d'autant plus compréhensible que c'est mondial.. Il est beaucoup plus facile d'ailleurs, d'apprendre l'américain à partir du créole qu'à partir du français. La grande dame de la latinité face à l'américanisation déferlante en est au stade de "Madame se meurt!" anticipant celui de "Madame est morte!". Mais tout n'est pas de l'ordre irrésistible ni irréversible en histoire. La lucidité permettra de sauver les meubles pour la nouvelle maison en lui gardant ce qui lui assurait d'être conforme à un idéal d'art de vivre et de joie de vivre dont la latinité garde le parfum originel et original.

Les temps forts de la latinité en Haïti

Les temps forts de la latinité en Haïti correspondent au rythme des tours et détours éruptifs d'une histoire de souffle

court (les coups d'état et tentatives de "révolutions") mais inscrite dans la longue durée braudélienne de la latinité haïtienne, comme pour marquer les soubresauts d'une histoire saccadée (élites latines et masses africaines) avec une échelle d'intensité croissante vers l'africanisme au fur et à mesure qu'on descend l'échelle sociale. On peut avancer que, généralement, les turbulences populaires de l'arrière pays sont un recul d'expression de la latinité (il faut nuancer car les bandes d'Acaau faisaient la révolution des masses "souffrantes" en y associant la Vierge Marie) tandis que les "restaurations" oligarchiques en faveur du "bord de mer" produisent des avancées de la latinité.

La latinité a eu son premier sursaut après l'indépendance avec le système économique et social de la société traditionnelle émergente au cours de la période fondatrice. Après l'assassinat de Dessalines, le fondateur de la patrie commune, assassiné signé par leurs auteurs, le régime des Pétion-Boyer a établi en toute "clarté" l'hégémonie sociale de la minorité oligarchique délibérément ploutocratique (objectif déclaré: selon Bonnet, un des leurs, "constituer une classe d'haïtiens riches") sur le retour à la France aristocratique et bourgeoise comme modèle social: minorité instruite, opulente, raffinée associée à la société des notables aisés, par rapport aux paysans analphabètes, pauvres, superstitieux, sur leurs lopins de petits propriétaires. Même structure sociale en Haïti qu'en France jusqu'à Napoléon III, tout le reste *mutatis mutandis* évidemment. En Haïti, le temps fort de la naissance de la nouvelle formation sociale de la "société traditionnelle", correspond au modèle de la latinité triomphante.

Autre temps fort de la latinité en Haïti, c'est quand Haïti se fit le berceau du pan-latinoaméricanisme lorsque le président métis Pétion aida de manière décisive le Libertador Simón Bolívar en 1816 à libérer l'Amérique latine, avec chez Pétion, comme l'a noté finement et judicieusement l'haitiano-venezuelien Paul Verna, la conscience d'aider des frères blancs et métis comme l'était son régime oligarchique fondé sur les privilèges de l'avoir, du savoir, du pouvoir et, faut-il ajouter comme constat, de la couleur. Mais fait significatif: il a demandé en retour la libération des esclaves. Solidarité universaliste de la latinité hémisphérique.

Autre temps fort de la latinité en Haïti, le concordat de 1860 et ses suites. Le nouveau clergé catholique d' Haïti demandé à la France va pénétrer et encadrer les masses populaires citadines et paysannes avec son réseau de paroisses et réaliser le plus gros travail d'acculturation jamais entrepris en Haïti. La latinité en Haïti a marqué un point jusqu'ici irréversible même si elle a dû établir un compromis de coexistence syncrétique avec le vodou.

Autre temps fort de la latinité en Haïti l'expérience de modernisation économique et financière entamée par le gouvernement de Salomon (1879-1888) avec une banque nationale créée française de statut, des missions de formation scolaire et militaire demandées à la France et jusqu'à la définition de la diplomatie haïtienne comme aspirant à un "mariage d'amour" avec la France (1883).

Autre temps fort de la latinité en Haïti: la conjoncture de 1909-1912 au cours de laquelle les partisans de la culture

française ont animé un débat en faveur de la défense, de la promotion et de l'illustration de la latinité contre la menace de la poussée nouvelle des "américanistes" en faveur de laquelle on préconisait le nouveau modèle du pragmatisme anglo-saxon, de l'esprit d'initiative privée érigé en dogme pour l'économie de marché et de la technologie reine par rapport à la culture générale de l'humanisme littéraire (litterae humaniores: les lettres qui rendent plus humain). Il est à noter significativement qu'à la même époque, le même débat se faisait dans la plupart des pays de l'Amérique latine. C'est tout l'hémisphère qui basculait de la prépondérance française à l'hégémonie américaine par le moyen de l'implantation économique et financière. Une latinité de défensive de la personnalité de base culturelle comme fondement ébranlé de l'état-nation comme pour s'y accrocher en un réflexe de yankeephobie par exemple à la conférence de la Havane en 1928.

Autre temps fort de la latinité en Haïti, la création de l'ONU en 1945. La France a pu compter sur Haïti pour faire valoir les droits égaux du français comme langue de travail des Nations Unies. La latinité haïtienne francophile allait avoir son plus beau moment onusien avec le grand débat au Palais de Chaillot en 1948, sur le projet de Déclaration Universelle des Droits de l' homme. Si le grand maître d'œuvre fut le français René Cassin, l'auteur en second et animateur principal de cette déclaration fut l'haïtien Emile Saint Lot tribun à l'éloquence d'or qui brilla tellement aux assises de l'Assemblée qu'un journaliste français qui couvrait les

séances eut ce mot définitif: “Si parler ainsi est d’un haïtien, eh bien, nous sommes tous haïtiens.”

Enfin, la latinité haïtienne se reprend et se modernise avec l’ordre institutionnel mondial de la Francophonie (à partir de l’Agence intergouvernementale de la francophonie, l’Agence Universitaire de la francophonie, l’Assemblée parlementaire de la francophonie, l’Association internationale des maires francophones) pour un Commonwealth d’esprit latin, au point de voir poindre la volonté significative d’inclure la République Dominicaine voisine et terre de l’*hispanidad* en matière culturelle, dans l’organisation de cette francophonie institutionnelle internationale..

Sens et non-sens de cette latinité francophone aux échecs convertis en succès relatif: syncrétisme ou métissage?

Le français relève de l’ordre social de la “distinction” et départage l’élite et les masses. Le monopole du français au profit d’une minorité sociale a fait pédant pendant longtemps dans un milieu à dominante analphabète. Celui qui n’était pas initié au parler français était un “neg sot” Mais sur le plan collectif, est heureusement reconnu l’héritage culturel au-delà du fait linguistique, dans les danses (la contre-danse par exemple) et chants du répertoire rural en un français oral déformé du 18ème siècle exprimant une approche de la vie et du plaisir de qualité partagée entre la Normandie médiévale donc d’ancien régime et la tradition

africaine. On y trouve au "crépuscule du Moyen-âge" les dits et formes de la courtoisie et de la promotion d'une déférence respectueuse (par exemple dans les jeux d'échanges de la salutation "Honneur, respect" d'un visiteur paysan à une maison amie) . Il y a aussi dans la latinité haïtienne de la fin du Moyen Age européen quelque chose de la "modernité du 16ème siècle".

Mais une modernité *sui generis* haïtienne retrouve le binôme culturel latinité-africanité dans l'éclosion dans les années 1940 de la peinture naïve haïtienne dont l'école dite primitive allait assurer le succès mondial. L'artisanat est venu s'y associer pour marquer du sceau de la qualité les produits du génie culturel haïtien. La "Nativité" de la fresque murale de la cathédrale anglicane de la Sainte Trinité associe la Noel chrétienne avec le contexte du paysage naturel local familier, les porcs créoles de la campagne haïtienne inclus. La richesse culturelle qui est la première ressource du pays est afro-latine.

Mais voici qu'avec le vodou, il faut passer le créole au crible de la latinité. C'est facile de trouver l'origine sémantique française, pratiquement tout le vocabulaire, même quand l'approche phonétique au nom du critère scientifico-technique, voudrait éloigner ou dépouiller le créole de son vocabulaire français de support originel et naturel. Le créole est une langue romane. Marie-Thérèse Archer dans un livre retentissant a soutenu la thèse dont le titre a paru provocateur de "la latinité du créole d'Haïti". Ceci nous met en plein dans notre problématique.

Crise de la latinité, crise de la société traditionnelle haïtienne elle-même

Dans un ouvrage de 1995, aujourd'hui épuisé, j'ai essayé de théoriser en définissant "la crise haïtienne contemporaine". J'ai utilisé le support conceptuel de Gramsci en terme de définition générique du vocable de crise. Mais j'ai voulu cerner le moment présent de cette crise structurelle haïtienne plus que centenaire. A partir de la fin du 19ème siècle, vers 1896 pour être plus précis, Haïti allait "entrer en sous-développement" après et pour avoir râté la modernisation que d'autres pays indépendants comme elle, ont instaurée, le Japon avec l'ère Meiji (le grand changement), la Chine avec la Chine nationaliste de Sun Yat Sen, et la Turquie avec Mustapha Kemal Ataturk. Donc Haïti n'a pas pu ni su faire le passage de la société traditionnelle à la société en voie de modernisation. Elle en est restée au dépérissement de celle-là sans pouvoir lui substituer celle-ci.

C'est, en conséquence, un interminable passage de la société traditionnelle à la société moderne qui caractérise ce que j'ai appelé "la crise haïtienne contemporaine". Dans mes analyses centrales pour faire comprendre et expliquer cette crise structurelle de rupture systémique toujours différée, j'ai fini donc par trouver le mot de Gramsci qui définit la crise comme la confrontation entre l'ancien et le nouveau. Mais il fallait être plus pointu sur la précision du moment. Et, dans le cas qui nous concerne, c'est le moment où l'ancien dépérit sans pouvoir s'en aller et que le neuf frappe

à la porte sans pouvoir encore s'affirmer. décisivement. Tout en vivant le dépérissement de sa société traditionnelle avec son charme désuet élitiste au sommet et sa convivialité native à la base mais aussi les affres de la pauvreté massive de sa majorité et l'insatisfaction de ses besoins primaires (the passing of a traditional society), Haïti est restée fondamentalement une société traditionnelle en mal d'enfantement chronique de sa société moderne. C'est une "catastrophe qui végète" d'une expression que j'ai empruntée à Céline. De 1904 à 2004, d'un centenaire d'indépendance à un bi-centenaire, c'est finalement et, en tout cas, fondamentalement, la même crise systémique si bien que le diagnostic de 1904 n'est pas structurellement différent du diagnostic de 2004 sinon que la déchéance de 1904, déjà vécue et dénoncée, est devenue par dégradation érosive, le naufrage de 2004. Est-ce pourquoi j'ai pu définir, sans choquer, la crise haïtienne contemporaine comme le blocage du passage d'un système social à un autre dans *un hiatus intersystémique***.**

Le mouvement de bascule dans la crise actuelle se fera-t-il en faveur de la modernisation *ou* de la chute dans un chaos non auto-géniteur de résurgence organisatrice comme le veut une théorie optimiste du chaos, mais générateur de recolonisation sous le nom d'une prise en charge internationale pour réalimenter les accus déchargés d'une modernisation toujours ratée? Les impossibilités alternatives seraient la révolution violente nostalgique d'un castrisme originel de

1959 hors de cause, le coup d'état récupérateur de la tradition impossible dans les circonstances actuelle qui le vouerait à un échec fatal et la dérive, sans intervention, vers l'archaïsme des formes arriérées de retour vers la semi-horde simili-tribale à exclure. Le passé d' Haïti ne le mérite pas, ni son peuple aux ressources humaines d'une grande richesse. Malgré ses tribulations actuelles, le pays est en détresse certes, mais aussi en attente. La solution est le passage obligé vers les élections annoncées, acceptables pour être acceptées, antichambre de la reprise de la triple modernisation simultanée politique, économique et financière, et socioculturelle. Il faut une stratégie politique consistant à réaliser graduellement mais simultanément ces trois modernisations – précisons la nature du triplet – la modernisation politique (que nous appelons aujourd'hui la démocratisation, incluant les élections libres, le pluralisme politique et la promotion des droits humains avec l'état de droit), la modernisation économique (que nous appelons aujourd'hui la croissance auto-soutenue et le développement durable) et la modernisation socioculturelle (que nous appelons aujourd'hui le développement humain poursuivi dans l'épanouissement individuel par la justice sociale et l'équité vers un objectif de chances égales pour tous), les trois à mener en même temps selon un dosage en permanente adaptation d'appropriation, crise de la société traditionnelle, crise de la latinité. En finir avec la société traditionnelle pour une société moderne, sans prétendre opérer une *tabula rasa,* im-

plique en finir avec le traditionalisme incorporé dans la latinité haïtienne pluriséculaire. Mais aujourd'hui la modernité avance de plus en plus avec le visage d'une latinité nouvelle qui se fait *up to date* au bénéfice de toutes ses parties prenantes dans le concert mondial et la concertation globale à direction technologique actuellement nord-américaine incontestable. Bien des francophones en Haïti voudraient s'assurer d'une touche de latinité devant procurer à notre peuple un supplément d'âme sous la forme d'un art de vivre qui ne se conçoit pas sans joie de vivre.

Destin d'un modèle humaniste qui sait sourire à la vie dont une latinité dépassée garde la nostalgie

Dans l'enjeu des chocs de la mondialisation actuelle, le dépérissement de la latinité est-il inévitable? Ou celle-ci trouverait-elle refuge, comme concept humaniste et au sens figuré, chez les multitudes asiatiques qui font le nombre aujourd'hui par rapport à un occident délatinisé au sens propre du mot? Au fond, ce qui reste de la latinité aujourd'hui n'est-ce pas cette emprise immatérielle d'une entreprise œcuménique de civilisation qui a promu les valeurs citoyennes et républicaines en les marquant du sceau de la suprématie du droit dès l'époque de la Rome antique, première consécration de la latinité?

Plus que dans le niveau de vie, d'expression quantitative, c'est dans le genre de vie que la latinité a offert un modèle humaniste qui sourit à la vie. La nostalgie de ce sourire

peut-elle en assurer la reproduction à l'épreuve des temps changeants de l'histoire humaine? La latinité en Haïti, partie prenante de cette nostalgie, est une expérience insulaire vécue au rythme labile du temps historique de chez nous. Et à ce temps spécifique, on peut appliquer comme à tout temps, le constat éternel de la latinité mis en capsule par Virgile: *Fugit irreparabile tempus*: Il fuit le temps et sans retour.

Universalité, identité, afro-latinité

Haïti et Brésil: Quête identitaire au temps des dialectiques éclatées de l'État-nation

Candido Mendes

A la recherche de l'"en-soi" collectif

Un dialogue par les extrêmes

Le vis-à-vis d'Haïti et du Brésil nous offre les conditions idéales pour emmener la recherche du sens et de la subjectivité collective au cas limite d'un avenir de la culture comme modernité. Le pays qui, éventuellement, serait ébranlé par la faillite de l'expérience de Lula, rencontrerait la même résistance aux discours de la normalisation à laquelle Haïti fait face, dès son extraordinaire identité originale, née de l'abolition de l'esclavage, allant de pair avec l'indépendance? Serions-nous devant cette condition extrême, où la spécificité culturelle se dénoue de l'enracinement même de la nation, ou bien de la dialectique où se noue notre historicité, à partir d'une tension entre la société et l'État? Est-ce qu'Haïti nous propose une fonte exemplaire aux rhétoriques institutionnelles – tenue par une *agora* primordiale, face à la

saisie dramatique d'un "nous" et presque assouvie par cet exploit inaugural?

De même, en partant aujourd'hui des dialectiques éclatées du système contemporain où ne fait que se resserrer le contrepoint entre la nation et la latinité, comme sa matrice culturelle. L'État-nation s'ébaucha, après la Renaissance, à partir de l'Hexagone français, de même manière que l'amphithéâtre méditerranéen fut le lieu historique privilégié de l'émergence de l'État; du pluralisme, débordant le surplombage de matrices d'histoire, à la foison de tous ces échanges d'une géographie aux aguets de cet "excès de mémoire" absorbé, refusé, repris mais jamais en réduction, ou tenté au re-départ dans les fondamentalismes sombres de nos jours.

On parlerait de latinité, aujourd'hui, pour rester au cœur de l'évènement de la différence et de ses tensions; en son espace original ou en son déversoir atlantique où se joue l'aventure tardive de l'État nation outre-Europe, toujours menacé entre la déclosion coloniale et l'assurance du développement, encore à la recherche du point oméga de son soutenu. C'est dans ce sens-là que le support dialectique, au plein d'un tel achèvement, nous mène à la confrontation au monde global d'aujourd'hui; au pacte implicite de survie au néo-libéralisme qui enfonce ses protagonismes dans le sable mouvant, entre la simple conjoncture et l'espoir encore d'un projet national. Le nouveau futur des périphéries ne ménagerait qu'un répit entre les concentrations de revenus; la mobilité sociale raidie et l'avance des dimensions de la mar-

ginalité collective, carrément poussée à l'anomie sociale. Néanmoins, ce serait dans ce cadre que tous les ressorts dialectiques classiques de telles contradictions se joueraient pleinement et signaleraient les scénarios domptés, selon les nouveaux aménagements de dépendance internationale. Ils n'auraient, face à l'hégémonie, de conditions échappatoires par des atouts stratégiques, tels que ceux permis par l'ancienne guerre froide. Dans cet espace, néanmoins, le Brésil pourrait encore détourner les faits accomplis de la globalisation. Le pays de Lula bénéficie de son excentrisme, face à l'immensité territoriale en voie de tourner vers le marché intérieur ses 178 millions d'habitants, encore en manque de développement soutenu. La nation jouit aujourd'hui d'une reprise de la mouvance historique et de la prise de conscience immédiate qui permirent l'arrivée au pouvoir du parti des démunis, où de cette affirmation collective primordiale, en dehors du système et, quand même, pourvue de la force politique du vote obligatoire.

Le PT assura, en ce début de siècle, la poussée de ce réveil foncier, fait flèche directe du changement, dans la nouvelle perspective d'une subjectivité rebelle aux pires expectatives des jeux d'une société articulée au beau ménage des renvois de modernité et de tout l'implicite de ses médiations.

A la reconnaissance d'identités primordiales

Quel est le point de rencontre entre ces deux identités également sauvages et profondes? Le début du XXI^{ème} siè-

cle d'un Haïti foncièrement rebelle nous montre le début de la mise en oeuvre d'un discours institutionnel, que l'extase ou la jouissance de la constitution identitaire immédiate rejetait. Nos jours sont, aussi, ceux du Brésil pays-continent, ceux de l'exploit politique extraordinaire, de l'accès au pouvoir de la marginalité saisie, dans toute sa pléthore, pour se donner à la reconnaissance et à une fondation nationale effective. Lula arriva, par le véritable mandat d'un inconscient collectif, où la première reconnaissance aurait même pu épargner toutes les investitures subséquentes de l'enjeu où se fait la modernité, dans tout son luxe dialectique, où la nation servirait de charpente entre la société et le pouvoir, l'appareil, ses tensions, ses idéologies, ses prises de conscience.

La résistance haïtienne aux logiques de cette même investiture, selon toutes les recettes classiques de la démocratisation, fait face – et toujours en termes de l'enquête des vides ou de la *terra incógnita* des médiations interrompues – aux impératifs de son identité originale, détrompée de tout simulacre. De même, un réductionnisme au Brésil, au pays d'avant Lula, pourrait décanter l'insuccès de l'ouvrier à la Présidence; de la défiguration, jusqu'à la méconnaissance du "parti différent", rongé par la plus classique des pratiques de pouvoir, ou contaminé par le situationnisme de toujours et sa surdétermination médiatique, même au-delà des vrais enjeux des forces économiques nouées par le nouveau système.

Toussaint de toujours et le fantôme de Lula

Un Brésil déçu par l'expérience du PT rencontrerait – en ancienneté majeure et en expectative – cette primordiale identité haïtienne, et sa sagesse de la fronde, si bien que le Brésil d'après Lula serait au tout début d'un choc inédit entre un cynisme éperdu ou une action fatale de démobilisations instantanée.

Toute cette organisation latente, du dit refus haïtien apparent, devance, de loin, ce que peut devenir, et là en vrai chaos, le Brésil qui délaisserait le PT. Les gains, nonobstant le parcours interrompu, barrent tout retour sur les vieilles outres ou sur le carcan des partis du *status quo*. La praxis avancée de la prise de conscience ne peut plus permettre, non plus, aux dégoûtés, la réaction typiquement "establishmentaire", d'une recherche de pureté et d'un réductionnisme programmatique. Il s'agirait plutôt d'un déferlement sur cet espoir ressacralisé, que permettraient les réseaux plus proches de messianismes évangéliques en transposition d'espoir, malgré la grossièreté de leur mercantilisme en l'au-delà et de ses promesses.

D'autre part, un tel immobilisme d'attente ne s'accorderait pas avec le nerf politique qui donna, sans relâche et pendant plus de 30 ans, un éveil d'une autre qualité et une exigence d'un autre ordre au seul redressement de l'anomie, faite en dehors de la violence dans toute l'Amérique Latine.

En parlant toujours de sous-médiation et face à la disgrâce éventuelle du PT, y aura-t-il encore l'empreinte, à la onzième heure, du fantôme de Lula? En créant de lui-même

cette transposition de plans d'espoirs et un surgissement virtuel, ou un prophétisme sans le spectacle de la victimisation, pourrait-on encore assurer une récupération identitaire, non violente, de la catastrophe envisagée du PT?

Haïti nous donna, lors de la première indépendance latino-américaine, ce surplombage inouï de l'affranchissement de l'esclavage parallèlement à l'indépendance. La démesure du résultat profita encore de la distance et du vide des espaces, qui ne l'empêchèrent pas d'assurer une architecture d'écho ou de représentation internationale. Toussaint Louverture put invoquer l'identité d'Empire avec son "frère Napoléon". Il est impossible de trouver un autre assemblage identitaire, fait d'empreintes et de vignettes, aussi dominant que celui qu'aménagea le spectacle des premiers empereurs haïtiens – la cour se dépassant, malgré la mimèse, dans la somptuosité de tous ces détails comme une jouissance *in camara lenta* de l'achèvement. Un imaginaire s'accomplit d'avance pour trouver le théâtre d'où pourraient se développer, en véritable pré-fondation historique, les tensions internes et la polarisation des dominances, indépendamment de leurs représentations; les jeux de contradiction sans polarités et l'inertie des accumulations archi-concentrées, à l'insu des dépourvus en sursis de la grandiosité de la figuration et de son identité primordiale et envoûtante.

Sous-médiations et anomie

Où seront les deux pays, pris aujourd'hui comme exemples de sous-médiations, dans l'enjeu dialectique de

l'État-nation en latinité face au monde hégémonique? Il y aura-t-il des régressions institutionnelles au nom de l'identité primordiale? Haïti, dans sa surprenante résistance à l'achèvement de la nation et de l'État et toujours en sous-médiation, s'empara du rapport direct entre gouvernement et forces armées, en relation d'équilibre et de tension, de réabsorption perpétuelle. Comment le Brésil gardera-t'il la poussée d'un sens national approfondi par la faillite possible de Lula? Y aura-t'il encore un repli à échelons, où une force syndicale maintenue pourrait assurer un rapport identitaire face à l'État, regarni par le parti classique, quoique blessé à jamais par la représentation devenue brutalement idéologique? La déstabilisation de Lula s'exaspérerait au paradoxe, du point de vue du formalisme démocratique, des avances surprenantes de la Constitution brésilienne dans l'État de Droit. Depuis le contrôle externe du Judiciaire jusqu'aux ouvertures permises aux actions directes des *ombudsmen*, de celles des Procureurs d'État et de l'action citoyenne. Mais de toute façon, le progrès obtenu au niveau du pays institutionnalisé ne fait que clivage, sans lien ni réseau, ni capacité d'absorption avec le remous du pays profond, qui reste attaché à la figure du Président et surtout au spectacle de son accès au pouvoir.

La gratification symbolique n'a pas de précédents quant à son maintien ou aux prévisions de son échec. Ni donc, de calculs sur le poids limite de ce désenchantement; ni surtout quant à savoir jusqu'où la limite obscure de cet inconscient, répondant pour la moitié des votes obtenus par Lula,

s'organisera – encore en sous-médiation – avec les formations du Brésil ouvrier et de cette force syndicale qui, exactement au moment des premiers remous du gouvernement, émerge comme noyau dur du régime face à l'ancienne visée des alliances à tout prix, au risque d'une corruption systémique modernisée par les formules du Présidentialisme de coalition.

Dans cette même sous-médiation, le syndicalisme pourra-t'il, même en une mouvance à rebours, se maintenir en tant que garant d'une attente du "pays profond"? Ou n'est-ce que le déploiement symbolique de Lula dans cette trêve qui pourrait s'organiser, dans le pari pour une attente, en principe non négociable, ne pouvant offrir d'espoir que précisément celui du maintien de l'irrationnel même, de la projection symbolique du pays des démunis?

Conscience nue et mouvance sociale

Devant ces deux cas extrêmes où seules les dialectiques de la prise de conscience font face à une destructuration sociale aux bornes de l'anomie, il s'agirait donc, du point de vue épistémique, de voir jusqu'où la notion de sous-médiation devient essentielle pour cet "excès" de praxis requis à chaque nouveau pas d'une réelle mouvance sociale. Jusqu'où, dans le cas d'Haïti, ce repli sur une identité réclame-t-il la dénonciation des rhétoriques de tout retour au procédé institutionnel, à la limite déjà du maintien du "corpus historique" du pays, face à l'avance rapide de la marginalité, vers un nouveau versant sans fond que mène un

monde à la stricte logique hégémonique? D'autre part, comment peut se briser, en dernière instance, cette intégration nationale proportionnée par Lula et par le "parti différent", réussissant enfin à ce que 'l"autre pays" se retrouve au Palais et s'investisse d'une reconnaissance fondatrice?

Travaillant à nouveau au seuil de ces destructurations, on s'interroge sur le drame accru d'un effritement du parti même – le PT – à la onzième heure, créant une impasse – ou un paradoxe existentiel, dans le sens de Kojève – et revenant aux marécages des sous-médiations sociales. Le parti peut rater les conditions d'accès du pays de la marginalité à la structure totale de marché. Mais, à rebours, et ses cassures dialectiques, il ne se retrancherait pas dans un réaménagement "organisationnel", comme s'il était possible de reculer au monde rétabli de l'ordre semi-colonial. Le PT, avec son propre cadavre, dévoilerait le parcours réussi et en évanescence retenue, comme témoin précis de la victoire inachevée. Le moment post-crise se partagera entre plusieurs scénarios, depuis celui du dégoût radical vis-à-vis de la politique; des saisies identitaires, retournées à leur impulsion originelle intégrale; de l'exaspération utopique de cette conscience nue survenue au moment de l'élan de rupture, affrontée aux tyrannies de pureté des partis successeurs, en PT du B, du C... Cette faillite amènera à une transposition, dans l'impatience d'un inconscient social sorti de sa passivité, aux transactions de nature et, par conséquent, aux "salutismes" portés par l'évangélisme de masse, aux prédications de n'importe quel pasteur du coin, où le monnayage de

l'espoir a lieu en échange de la parole brisée des condoléances bibliques. Mais ce qui s'avère immédiatement évident, c'est l'impossibilité absolue d'un retour du parti ravagé par un choc identitaire, vers un ordre ou une structure du vieux régime. La mouvance, face aux heurts de ces derniers mois tient crûment, en sous-médiation radicale, donc au ralliement autour de Lula. Tout nouveau pas va nécessairement dépendre de sa capacité de reconnaissance, au jour le jour, de ce dialogue du rassemblement immédiat. Il l'assure par le don du pléonasme et de la tautologie où se gage ce terrain identitaire primaire, où le Président s'interdit de repartir sur l'illuminé, le geste conducteur, ou le catastrophique ensorcellement dû au charisme.

Le Lula de ces derniers jours, qui renforce tant son capital symbolique, n'est pas celui – comme veut le voir la presse officielle – d'un rappel aux structures syndicales, à l'émotion convulsive des bras qui l'accueillent dans chacune des usines ou chantiers qu'il visite. Ce n'est, en effet, que le mouvement initial fixé à ce pas de la mouvance de toujours, qui ne rebrousse pas chemin. Ni se reconcentre, dans cette sûreté primaire, où l'on ressent l'ornière même – intouchée – de la "prise de conscience" et de la progression incessante de cette poussée des derniers trente ans.

Au bord des contradictions fondatrices

Ce *flash* des mers profondes de notre Histoire immédiate – résistante à toute lecture du Brésil officiel – peut être renvoyé dans cette paléohistoire fondatrice des inconscients

collectifs, aux ressemblances avec cette même identité primordiale de la Révolution haïtienne. Nous serions face à une fondation semblable, marquée par la multi-prégnance du soulèvement contre la contradition élémentaire de l'esclavage, devenue affirmation nationale. La rupture des démunis, touchant le "parti différent", évoque, dans la même figuration, la double poussée radicale de Toussaint Louverture ou de Dessalines – jusqu'à quand resterait-elle fidèle à ce "nous" échangé au déversement d'un inconscient collectif par la pédagogie incessante de Lula ? Au niveau de ce façonnage symbolique, comment tiendra-t-il face aux protagonismes éclairs des fondateurs de l'indépendance de 1804 ?

Comme le remarque Sybille Fischer, Haïti est aujourd'hui la *persona* historique otage du trauma, comme du double saut de son premier accès à la subjectivité historique. Haïti se rendit insupportable aux Lumières, jusqu'à son désaveu? Il aurait peut-être le droit – dont celui du jeu où les représentations se rendent toujours prisonnières – de dépasser la mimèse, dans une véritable condition-limite. De même, le Brésil qui pourra passer outre à l'échec de Lula sera l'otage de cette prise de conscience, devenue fantomatique, mais toutefois porteuse de cette identité en route. Nous pourrions aller jusqu'à affirmer que de telles mouvances ne s'arrêteront plus; elles deviennent un lieu d'histoire, malgré les mutilations, les déchirures et sacrifices du corps inaugural qui leur donnèrent sens. Mais, à jamais, aux simulacres où se marquerait à l'avenir la défiguration finale du

"parti différent". Les prochains mois resteront l'attente de cet éclat possible ou de cette cassure proposant, dans une prospective inédite, le remaniement possible d'un éveil primordial comme le brésilien, devant cette régression, à la dernière minute, des jeux de renvoi entre connaissances collectives véritables et les rançons, les gratifications symboliques que, pour le moment, seule l'action de Lula. maintient intègre?

Prise de conscience et paradigme haïtien

En nous voulant en rattrapage historique face à une instance de rupture et de fondation radicale d'une subjectivité, nous nous en remettrions à la Révolution haïtienne, là où elle gagna un absolu dans cette conquête d'un "pour-soi" dont est faite l'Histoire. Selon Tavares, si bien repris par Susan Buck-Morss, *La Phénoménologie de l'Esprit*, de Hegel, se figea, en effet, sur l'inouï de la lutte haïtienne pour se saisir de toute sa force de la netteté catégorielle finale du rapport maître-esclave. L'enjeu fondateur remit le fait haïtien original aux instances de paradigme dans la lutte pour la conscience de l'être.

Sybille Fischer nous rappellerait la radicalité du geste, au niveau des renvois entre mémoire, trauma et reniement, d'où pourrait aussi être effectuée une vraie déconstruction du discours de la modernité occidentale. La Révolution haïtienne contre l'esclavage fournirait tout l'itinéraire idéologique de cette identité concernant la hiérarchie des valeurs, la dépolitisation des buts sociaux, le dépassement du "pro-

gressisme" des Lumières et l'accouplement des Droits de l'Homme avec le maintien de la servitude et de la *Realpolitik* des empires. Le rejet premier du discours institutionnel de 1789 échapperait à ce moment fondateur, pour revenir au maintien de l'esclavage ordonné par Napoléon, malgré les protestations de l'Abbé Grégoire et de ses compagnons d'idéal révolutionnaire. Le maintien du droit de riposte à l'outrage reste comme le trauma fondateur d'Haïti dont nous parle Sybille Fischer, joignant le rétablissement humiliant de la servitude, à tout déshonneur de guerre profitant des pourparlers de paix offerts à Toussaint Louverture pour le mettre en prison, et le faire mourir dans le Jura.

A partir du héros de l'évènement matriciel, au sens radical que lui prête Baudrillard, l'affirmation haïtienne s'en prend, alors, aux doubles conquêtes identitaires menant, finalement, à la première déroute de la splendeur napoléonienne en pleine apogée, avec la défaite des armées françaises de Leclerc et de Rochambeau. D'immédiat, ce peuple éveillé se doubla en guérilla et au sentiment d'un vouloir libérateur qui s'accrochait au pays, avant de le reconnaître en toute son ampleur. Ce serait une libération, qui ne s'arracha pas seulement aux simples dominations coloniales, mais se fit à la reconnaissance première de l'abus de l'homme, qui a pu donner à Dessalines, à Pétion, Christophe ou Boyer, le droit à la représentation et à l'Empire en transcendance de la mimèse. Toussaint Louverture, non seulement s'avança dans la direction d'une première Constitution nationale qui dépassait les instruments et les documents des

Lumières de l'époque, mais pouvait, dans les subjectivités achevées, se voir en "vis-à-vis" avec Napoléon. De même que la Cour de ses successeurs trouverait des sommets de luxe, d'un compensatoire protagonisme où le choc du trauma s'aménagerait de la mémoire, dont tout le ralenti et sa cérémonie refuseraient de tourner la page.

Dans les extrêmes donc, de l'échec de la conquête retardée de la nation au XIX^{ème} siècle, du maintien ou du retour du colonialisme, du redépart du développement, des mises en oeuvre des avatars de l'indépendance, Haïti nous signale, ainsi que le Brésil de Lula, un achèvement identitaire qui ne se fait qu'en pléthore, en adjudication ou en rappel matriciel. Les deux cas illustrent le sevrage dialectique des affirmations identitaires; la rigueur des sous-médiations et non des renvois, ou la mimèse fit système et mit la nation en sursis. Les deux aussi font face, à leur gré, à l'engloutissement de leur mouvance par l'"entéléchie" institutionnelle.

Et par l'universalisme démocratique forcé par le Salon Ovale et par la miniaturisation du pays de Lula, à travers le retour de l'*establishment*.

Les pays non acquis au jeu plénier du dedans des institutions ne peuvent pas se permettre les fondations naturelles d'un progrès et d'un "nous" aussi collectif que fonctionnel. Cet écart se maintient, au monde semi-colonial et au démarrage frustre du développement. Ils s'enlisent dans leurs arrêts, les reprises des dominations, les espaces morts d'identités interrompues, ne font que s'exposer, à leurs simulacres et aux sous-médiations, et deviennent la proie des normalisations par la logique des hégémonies.

A l'enjeu de l'hégémonie

Modernisation et sous-médiations collectives

Un contrepoint entre Haïti et le Brésil de nos jours nous offre, peut-être, les paragons de maintien de la nation en latinité, comme acteur de l'historicité contemporaine. Est-ce que, dans des conditions exemplaires, ils mettent en cause les aboutissements fonctionnels d'un système, à tous ses paliers, auquel répondraient l'idée et la valeur du progrès, trop résistant, aujourd'hui, comme mythe pour passer à une vision critique de son idéologie?

Il s'agirait de savoir jusqu'où ce moulage classique des identités collectives déraillées nous permet de parler de dialectiques éclatées, entre support social et institutions. Les contradictions du développement aboutissent-elles à l'éclatement de l'État-nation classique par les marginalités collectives, arrivées aux dimensions sous-continentales?

Quels sont, de nos jours, les présuppositions selon lesquelles, en Haïti comme au Brésil, on ferait face au règne de ces dites sous-médiations et à un autre enjeu de la société et des institutions, moyennant l'homogénéité d'une représentation nationale? Serait-elle encore en quête de reprise, ou aurait-elle dépassé toute réintégration effectivement systémique de ce tissu social comme le suppose la modernisation? Sommes-nous dans ces deux pays devant des expressions extrêmes de cette identité, où les prises de conscience se joueraient hors des logiques cumulatives du progrès et d'une inertie de représentation? Il s'agirait de

deux exploits fondateurs: un, immédiat et de trop, marqué par un éveil de rupture, redoublé dans son affirmation originale; l'autre, par tout le risque d'un choc de la onzième heure, entre la marginalité et le projet national. Ou ne serait-ce qu'à l'essor d'une nouvelle prise de conscience en reprise tenace, ne pouvant plus compter sur les synergies de la mouvance.

Haïti reste le cas unique en cet accomplissent identitaire par la prouesse excessive. Il laisserait cette marque d'un esprit frondeur aux tentatives continuelles de lui assurer la finition de modernité, comme celle du "discours de la raison". De même, et au contraire, l'avènement du pays marginal au Brésil se maintiendrait par les logiques symboliques gardées en retrait des perméabilités systémiques; restées au niveau des gages et des totems d'une reconnaissance collective, avant de s'en remettre à une représentation effective du tout comme nation réelle.

Nation, identité, système

La nation du XIX^{ème} siècle en Amérique Latine souffrit de cet effet continu d'une appropriation mimétique, dans tout son ingénuité, vivant en surenchère d'un vouloir "pour soi", aux moments de percées d'indépendance extérieure. Ou alors, s'assurant un contrôle face au colonialisme intérieur, car les polarités de la domination centre/périphérie auraient tendance à se reproduire dans les inégalités répandues sur le territoire national. Ce ne serait qu'à partir du dé-

veloppement que ces États, laissés comme promesses du vouloir identitaire original, feraient face à l'exercice réel d'un "en-soi" collectif, mené par une véritable poussée sur le plan économique et social. On ne saurait parler de destin dans ces parages historiques que dans le sens, plus littéral, d'une stratégie où, face aux inerties de domination, se manifesteraient de nouvelles corrélations de force menant aux ruptures des cercles vicieux de la dépendance et assurant un contenu de vraie auto-détermination au simple et idyllique vouloir des nations.

Au début du nouveau siècle, ce dynamisme ambigu fait encore face – et surtout après le 11 septembre – à l'installation de l'hégémonie sur les logiques du monde global, en nouveau pas exponentiel face aux vieilles dominations. Celles ci, en effet, permettraient des fuites de rejet de la situation coloniale. La polarité limite de ces opposés restait cependant la règle, puisque le centre profiterait des dynamismes collectifs du système en bénéfice de leur pleine interaction économique et sociale et les périphéries s'exposaient à l'impact de ces contradictions, s'achevant en pseudo actions nationales, tant que se maintiendrait le jeu soutenu de cette domination.

En parlant d'identité collective et de palier culturel où se jouerait cette prise de conscience, on serait face à un simulacre d'une telle représentation, prise dans les contradictions et l'écartèlement infini du processus interactif de l'ensemble social, heurté lui-même et réduit au système qui l'entoure et le conditionne.

Le début du nouveau siècle élimina par l'hégémonie tout repérage d'une domination encore fluide et celui de possibles espaces oubliés qui offriraient, au sein du développement et de sa planification, les occasions d'assurer tardivement, son "pour-soi" national. On mettrait en œuvre, alors, cette subjectivité collective où ce monde intérieur, pré-assuré par la mimèse, démarqua au XIX^{ème} siècle un corpus politique, capable de devenir acteur de la mouvance. C'est à la nation émergente que l'histoire contemporaine reconnut les protagonismes adéquats de destins collectifs, d'entités culturelles, dans l'exploit de la différence aux contours établis.

Domination, hégémonie, différence

Les contrôles exponentiels dans le système global s'avancent aujourd'hui au niveau d'un pré-réglage de ces dynamismes au discours de leur équilibre et de leur survie, selon le modèle des démocraties comme ménage *built in* de tout droit, désormais, de soulèvements collectifs, des jeux de leur *dissent* et de leurs aspirations.

La "préemption" s'emparerait de la "guerre permanente" et anticipée, assurée sur le plan subjectif par la "civilisation de la peur" et la définition préliminaire de l'altérité sociale. Le Brésil, le Mexique et l'Argentine resteraient dans le continent latino-américain des nations encore viables à l'ancienne prognose, bénéficiant de l'hypothèse d'échapper aux règles de l'hégémonie et de ses protocoles

de reconnaissance et induction d'acteurs amenables à l'ordre global émergeant.

Paradoxalement, Haïti déjouerait ce même cadrage universel par son refus historique et continuel de se plier, avant la lettre, à ce discours des nations promises ou vouées au développement, ou réduites désormais au simulacre et à la réverbération de l'ordre hégémonique. En effet, nous devons à Haïti cette proto-reconnaissance singulière – qu'on ne trouve généralement qu'au bout d'une mouvance systémique du tout collectif – et qui permet, dans la force d'une autonomie primaire de rejet, que l'on puisse mieux éclaircir la dialectique société/institutions/nations. Elle met en cause – exactement dans sa fronde institutionnelle unique – l'aliénation du discours normalisateur *urbi et orbi*, y compris celle où la vision hégémonique côtoie celle des Nations Unies. Surtout, cette méfiance haïtienne crée le seul critique, pour que la prémisse de la différence puisse s'imposer aux reconnaissances collectives de l'ordre universel présent. En détriment des acteurs sociaux, par lesquels se fit la modernité et son octroi effectif de l'"en-soi". Une force de résistance ou de fronde à la répétition de ce discours le braque exactement au début de l'échange définitif de l'authenticité par le simulacre et la visée sérielle d'un protagonisme national passé au clonage démocratique.

L'hégémonie peut, face à ces refus exemplaires, ouvrir à la conscience de notre temps la chance des ruptures *in extremis* et la remise en marche du questionnement de ce même "en-soi" et de sa fondation et non du développement

préemptif d'une idéalité. Aujourd'hui, toute résistance contre le discours "implicatif" de la démocratie devient une pré-condition pour que les nouvelles bordures du monde hégémonique ne finissent dans un vrai prolétariat historique externe, au sens toynbeeen, encore plus démuni que celui des anciennes périphéries coloniales.

La quête de la latinité

Dans toute cette perspective du nouveau siècle, où une conscience identitaire veille encore et se remet au développement, notre parcours de modernité revient à la latinité. Et, de par-là, à une même surenchère historique, en première redevance à cette matrice première d'octroi de sens et de différence. En effet, ce fut au terroir français que la nation prit son contour, dans la pulsion de la royauté arrachée à l'univers féodal, et adossée au profil des frontières pour cet exercice, en même temps plénier et contenu du souverain. C'est la latinité qui recouvre l'espace historique par excellence, où l'amphithéâtre méditerranéen se fit rencontre continuelle, cumulation d'échanges, et surtout de l'*agora* où fut faite la découverte de l'État, de la coexistence dans le pluralisme, des acculturations, des couloirs de l'homme, passé de la tribu à la cité.

Elle reste de nos jours, la latinité, au creusot de l'Occident, axe de la modernité, le plus grand dénominateur de mémoire à son renvoi, capable de s'opposer aux réductions, sinon à l'immédiat des simulacres du processus identitaire. Elle déborda, sur cet espace atlantique où les indépendances

du XIX^{ème} siècle restent exposées à leur saisie authentique, à la véritable assurance du développement, comme l'alternative à l'assujettissement final d'une vie de sens collectif.

L'en-soi collectif en dehors de la nation

On y voit la cassure définitive de l'espoir de l'État-Nation, privé des ressorts dialectiques où la vraie mouvance, malgré toutes ses contradictions, chercherait une autre issue que celle des histoires avortées ou dans l'obsession des redéparts radicaux, tombés dans les sous-médiations. Ferait-on face à un blocage définitif, ou trouverait-on de nouvelles issues dans ces circuits subalternes, par l'irruption stochastique de nouvelles initiatives de ruptures et de refondations collectives?

On n'est qu'à l'aube de ce regard qui réclamerait une nouvelle visée des horizons sociaux, écartée des présuppositions implicites de la vieille mouvance; de l'effet prévu, accumulation exponentielle des premiers changements; de l'inversion des cercles vicieux de la structure coloniale; des perspectives d'action politique, comme levier effectif des engrenages accomplis entre la société et l'État, entre représentations et institutions, et même entre l'appareil et sa réification. Un tel exercice d'escapade aux visions "entéléchiques" des dynamismes sociaux et leur médiation accomplie réclamerait, comme point de départ, cette déconstruction méthodique des contrepoints entre idéologie et "prise de conscience".

Haïti ou le Brésil restent donc comme caution et seuil de la latinité de sous-médiation et d'écarts à l'enjeu dialectique des universels collectifs face à un monde hégémonique. Haïti se passant – comme le dit Barthélémy – de la nation et de l'État, s'empara du rapport direct entre gouvernement et forces armées, dans une relation d'équilibre et de tension, ou de réabsorption continuelle de sa stabilité. D'autre part, le Brésil, "mandaté" dans son identité collective par l'avènement de Lula, s'écroulerait-il après son éventuelle chute? Est-ce qu'il y aura encore, pour remplir le vide de ce choc, un repli à échelons, ou une force syndicale maintenue comme miroir de rattrapage, face à l'implosion du PT? Jusqu'où, dans cette régression corporative, toute transparence de poussée, tellement responsable de l'avalanche de Lula deviendra-t-elle brutalement idéologique?

Le spectacle au seuil de l'"en-soi"

On remarquera en même temps, dans un autre paradoxe, que cet incroyable recul politique se fait dans le cadre d'un perfectionnisme démocratique assuré par le présent gouvernement, au perfectionnement de l'État de Droit, du progrès des droits de l'homme au niveau des égalités raciales ou des accès aux avantages sociaux. surtout à ceux de l'enseignement. De même, la percée d'une nouvelle exigence d'un État légitime resterait l'apanage du pays institutionnalisé qui s'en prend à la figure du Président et surtout au spectacle de son accès au pouvoir. La dite "arrivée au ciel", ou "le bal dans le paradis" du serment de Lula au Palais continue com-

me l'imaginaire de la fête incessante et primordiale des démunis.

Dans un scénario de disparition du PT, on ne pourrait pas imaginer l'hypothèse du retour du message à de vieilles outres au carcan des partis du *status quo*. En effet, la praxis de prise de conscience ne s'interrompt pas, ni se meurtrit en définitive par la réaction typiquement "establishmentaire" de la recherche de pureté ou d'un réductionnisme programmatique. La mobilisation sans relâche du nerf politique des démunis permit, pendant plus de trente ans, l'éveil d'autres qualités et à cette seule poussée des exclus, faite en dehors de la violence dans toute l'Amérique Latine.

L'hypothèse est donc celle d'un Lula placé à l'avant, détenant le monopole de sa force symbolique, sans le PT. Nous serions là en plein terrain original des sous-médiations, revenus aux risques d'un personnalisme politique. Mais une telle initiative n'est pas celle d'un fantôme, mais de ces stases de reconnaissance d'imaginaire, où un repli sur l'inconscient agit dans sa splendeur primordiale. Lula pourrait le faire sans prophétisme, ni spectacle de victimisation, dans un appel à la réalité, qui se réaffirme malgré l'échec catastrophique du parti.

Brésil et Haïti se retranchèrent dans des subjectivités collectives, encore épargnées aux entéléchies identitaires, face au discours de la reconnaissance univoque de la modernité, aux tenailles de l'hégémonie et de la normalisation internationale collective dans sa demande identitaire inaugurale, et tiennent aussi à des rapports symboliques très par-

ticuliers pour passer à une vraie et compréhensive fondation nationale.

Ce qui rapproche les subjectivités haïtienne et brésilienne, c'est cette expression d'un pouvoir non organique devant la raison institutionnelle et les renvois raccourcis depuis toujours du pays de l'*establishment*.

Un Brésil déçu par l'expérience de Lula se retrouverait dans cette insoumission identitaire haïtienne, avec tous les droits à sa fronde. Mais sans doute le pays avorté des démunis par la faillite du PT, se trouverait-il dans un possible choc primordial, tout différent de cette maturité d'un rejet à l'institutionnalisation, comme "évènement" fondateur, d'où se fit dès le début la pléthore identitaire du pays de Toussaint Louverture. Ce contenu et cette résistance enracinés devant les suspicions de l'État contrasteraient avec le vrai chaos que peut devenir toute refonte matricielle en moins du pays de fond qui délaisserait le PT. Jusqu'où les accusations de corruption attribuent-elles au parti différent un crime qui est de la nature du système antérieur; qui vient d'une privatisation ancestrale de la chose publique, et qui tombe par la force de l'univers politique en pesanteur, sur le début du nouveau régime? Mais jusqu'où, exactement, vis-à-vis des critères du perfectionnement politique de l'*establishment* et de la soi-disant progression institutionnelle, transposerait-on à la condamnation du PT les premiers vices de ce détournement, effaçable face au crédit de décennies de la montée de cette prise de conscience, et de cette arrivée, aussi inédite qu'ingénue, aux engrenages du pouvoir?

Le trichage de la prise de conscience

De toute façon, le parti se retrouve ravagé par une déception qui atteint surtout la frange des néo-lulistes, ou du secteur établi du pays, qui finit par céder à l'espoir du nouveau, voulant faire part commune avec la poussée des prolétaires, des marginaux et démunis de tous bords. Ce sont néanmoins ces secteurs qui mèneraient le ton de la crise, tel le moralisme et un sentiment avancé par l'éthique publique, relié à une vision d'État, d'utilisation sociale des revenus, de la distinction entre le privé et le publique qui marque si nettement l'idéal politique des classes moyennes. Il est fort peu probable que ce même état d'esprit puisse être passé aux électeurs qui ont répondu du poids de leur force à la victoire de 2002. Ces dépits font clivage; ils ne percent pas le vrai sous-sol où s'établit l'inconscient collectif, vers lequel se tourne la profonde intuition de Lula. En effet, si les avant-gardes du parti peuvent être pénètrées des derniers acquis du succès monumental de jadis, leur verdict ne toucherait pas au maintien foncier de la force du Président, même si on fait face à l'implosion du PT.

La permanence de Lula survivra au parti et probablement au coût de sa perte d'identité ou de sa volatilisation. Il s'émietterait dans le dégoût métaphysique, face aux accusations de corruption, des défenseurs inconditionnels de l'éthique face aux jeux du pouvoir; de l'orthodoxie programmatique; du rejet du parti face au scandale provenant de son impureté. Une telle demande n'échappera pas aux fragments de ce fondamentalisme déchaîné à l'identifica-

tion, entre formations de plus en plus corpusculaires, en compétition sans retour en matière de messages et d'ambitions pour montrer au pays le réel profil d'une gauche ressurgie. Mais, d'autre part, ce n'est pas par une épuration que le PT résisterait en tant qu'acteur majeur aux cendres du dogmatisme refondateur. Ce ne serait pas, non plus, à partir d'un telle purge ou tronçon que l'on pourrait rétablir un profil successeur pour le "pas en avant" de Lula. Le scénario le plus probable dessinerait, comme rançon du choc insupportable, ces compensations immédiates par le messianisme religieux, ou des messages des partis de masse évangéliques opérant une transposition de l'attente vers un autre monde. Un espoir re-sacralisé guetterait les perdants de Lula pour les mener au sauvetage et à la guérison des églises en explosion dans tout le tissu urbain du Brésil, depuis la prédication aux coins de rue jusqu'aux séances expiatoires de renvoi des démons et de recueillement dans les hymnes et les bras des pasteurs.

Dialectiques ratées de la mouvance: les sous-médiations

De tout ce parcours d'histoire du XIX^{ème} siècle en Amérique Latine, du succès ou de l'échec de la conquête retardée de la nation, du maintien ou du retour du colonialisme, du redépart du développement, des mises en oeuvre de l'indépendance ou de ses avatars, Haïti nous ramène, dans sa pédagogie identitaire fondatrice, au Brésil de Lula avec les risques de manquer, dans des circonstances-limite, un vrai "pour-soi" collectif dans notre hémisphère de latinité. Ou de

rater cette autre émergence identitaire, fidèle à la suite de Toussaint Louverture et à l'échelle inaugurale de ses gestes qui réclament encore son "excess".

Par conséquent, Haïti et le Brésil de Lula encadrent le pas en avant possible de cette coupure dialectique des mouvances de l'État national, tombé dans les sous-médiations en possible perte des institutions assurées par les Lumières et à son parcours de progressisme contemporain. Il nous faut retrouver ces gestes fondateurs au-delà des diachronies qui marquent le maintien de la domination ou des polarisations centre-périphérie d'antan. Après l'accélération du 11 septembre, l'empreinte du monde hégémonique se dresse face aux dépendances intérieures, au contour presque idyllique, devancé par la radicalité de l'expropriation et des conditionnements de la "civilisation de la peur". Ces ressorts sans retour mènent à un premier repérage des dynamismes cassés des pseudo-nations ou de leur mobilité sociale, non seulement arrêtés mais voués la reprise des cercles vicieux du sous-développement et leur miniaturisation de l'identité collective.

Que deviennent aujourd'hui des pays comme l'Équateur ou la Bolivie, plus cernés que leurs voisins par des contrôles et blocages qui les rendent prisonniers de conditionnements aussi invisibles que sans retour? Il s'agirait aujourd'hui, dans une dimension latino-américaine, de tomber au-dessous d'un horizon encore unifié de politiques publiques ou de la nation et du discours de la convergence et d'un vouloir d'un État agissant. Ce nouveau tissu social désagré-

gé, dans de tels pays, tente encore de s'appuyer sur un sous-palier, celui d'une mémoire parcourue d'histoire mais déjà remise à une identité préalable, aux faits de nation et à la reconnaissance de son protagonisme post-indépendance. Mais, néanmoins, ces contenus identitaires subalternes se perdent-ils, tel est le niveau des ravages où le colonialisme interne succède ou fait écho à la domination extérieure de toujours. Il serait impossible de penser, au contraire de l'exploit et la force haïtienne, à une plongée de résistance vers ces sous-identités.

Vers l'impasse des identités subalternes

Les pays meurtris par la contradiction coloniale n'ont plus le droit de se réfugier sous une proto-identité, même si, comme se le demande par exemple Sylvia Cusicanqui, ils peuvent, comme dans le cas bolivien, conserver 60% de leur souche pré-colombienne.

Peut-on s'en remettre à cette vraie et splendide identité subalterne comme un sujet collectif reconnaissable face à la chute de la nation d'aujourd'hui? Et jusqu'où ces homogénéités indiennes réussiraient-elles à administrer démocratiquement un pluralisme qui les dépasse, même avorté? Est-ce qu'un fondamentalisme foncier, d'origine, pourrait servir de gage à une identité de refonte? Ou les identités de parcours, succomberaient-elles à une fragmentation de reconnaissance, qui détruirait définitivement l'emprise du changement et de l'entrée sur scène d'un "pour soi" collectif?

De toute façon, toutes les crises qui dévastent en ce moment l'Équateur et surtout la Bolivie montrent jusqu'à quel point c'est la charpente même de l'institutionnel qui s'effondre, face aux contradictions entre l'empoigne du pouvoir par les structures dominantes et ce qui peut se lire comme étant l'intérêt des mouvements sociaux, repérables à un enjeu national. Dans de tels pays, les crises ne peuvent que se succéder tant que le concept de légitimité soutiendra celui d'égalité, car elles sont encore vues comme ayant pour support une convention universelle de la représentation, ou des vis-à-vis d'intérêts assurés comme collectifs et aménageables.

Le retour immédiat au contenu ethnique comme assurance de solidarité et de vouloir des nations se retourne contre lui-même, en vraie fuite perdue vers un possible dernier seuil d'affirmation identitaire. Nous ne serions qu'au début de ce recensement de la crise des pseudo États nationaux, nés lors de l'indépendance au XIX^{ème} siècle, et encore promis durant les dernières décennies au développement et à la modernité. Le résultat de l'espoir d'une mouvance foncière est l'asynchronie de retours en arrière; elle atteint l'entité même du sujet collectif, l'affirmation toujours plus *a priori* du sujet du sens, encore considéré ingénument par le progressisme modernisateur comme le point de virage et du retournement des contradictions sous-coloniales. Il y aurait toujours un acteur qui attend, dans ces protagonismes larvaires, pris au mirage qui parviendrait au point *omega* du développement soutenu.

Haïti et Brésil au repérage de la mouvance

L'Haïti et le Brésil servent de repérage pour discerner à la fois cette tombée dans le delta des sous-médiations, où la dialectique historique ne marchande pas nécessairement une reprise de sa mouvance. Ni même comme exercice d'une méthodologie heuristique du simulacre, le jeu perdu des grandes contradictions qui font que l'histoire peut être rançonnée à l'appel des identités subalternes. Le dernier palier de la subjectivité périphérique est aujourd'hui atteint, pour qu'on puisse parler d'aménagement d'un pluralisme en ménage avec les coexistences passées au tampon de l'ordonnance démocratique. Nous ne savons pas encore jusqu'où, dans de telles retombées, ainsi que nous le montre actuellement la Bolivie, ces chutes internes se réfèrent encore à des colonialismes intérieurs cachés par les discours nationaux. Ou bien si nous nous trouvons face à une exaspération des diachronies à fond perdu. Dans les deux cas-limite, l'Haïti reste l'exemple d'une continuité absolue de résistance aux institutions trop devenues des sous-produits de la domination, ou même de sa mimèse. Le pays fait de son identité nue le seul atout d'une prise de conscience capable de rétablir, au niveau international le plus vaste, le respect au droit à la différence, afin de bâtir un discours de légitimité des protagonistes dans un monde soumis désormais à la logique hégémonique de la globalisation.

À l'autre extrême, le Brésil est sommé de gagner sa marginalité sociale au cadre formel de l'État nation contre la guerre de cent ans du Sendero Luminoso ou des FARCs en

Colombie. Mais ce sera aujourd'hui une pédagogie de mémoire et de rappel prospectif, même somnambule, qui unira les poussées d'une prise de conscience revenue au stade symbolique primaire pour retrouver l'élan de l'élection de Lula.

Dorénavant, et face à l'effondrement du "parti différent", assuré au début du gouvernement, on a devant nous une praxis absolument sauvage pour trouver, entre démons et merveilles, des paliers et des points de départ nouveaux. Ce qui a commencé comme réveil agonistique ne résulta jusqu'à présent qu'en une extraordinaire pédagogie pour mettre en marche la différence. Le corps historique que Lula pourra re-assembler le mène, déjà, à une subjectivité en caution: elle aboutira par l'excès de cicatrices, que font les montées en patience obstinées.

Bibliographie

BARTHÉLÉMY, Gérard (2005). "Haiti... monsieur Valdez... Les trois paradoxes haïtiens". Art. *Le Monde Diplomatique*.

BAUDRILLARD, Jean (1999). "From the Human and the Inhuman to the High of the Virtual". *In*: MENDES, Candido (coord.). *Media and Social Perception*. Rio de Janeiro, Unesco, ISSC, Educam.

BUCK-MORSS, Susan (2005). *Hegel y Haïti – La Dialectica Amo-Esclavo Una Interpretation Revolucionaria*. Buenos Aires, Vitral – Grupo Editorial Norma.

CUSICANQUI, Silvia Rivera (2005). *Invisible realities: Internal Markets and Subaltern Identities in Contemporary Bolivia*. Amsterdam, Quezon City IEPHIS, SEASREP Council.

FISCHER, Sibylle (2004). *Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Duke University Press.

GLISSANT, Edouard (1997). *Le Discours Antillais.* Paris, Gallimard.

MENDES, Candido (1992). *A Democracia Desperdiçada, Poder e Imaginário Social*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.

_____(2002). *Lula, a Opção mais que o Voto*. Rio de Janeiro, Ed. Record.

_____(2003). *Lula, entre a Impaciência e a Esperança*. Rio de Janeiro, Ed. Garamond.

_____(2004). *Lula – une gauche qui s'éveille.* Paris, Ed. Descarte.

MIGNOLO, Walter (2002). *Local Histories, Global Designs, Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey, Princeton University Press.

ROLLAND, Denis: CHASSU, Joelle (eds.) (2004). *Pour Comprendre le Brésil de Lula*. Paris, L'Harmattan.

TAVARES, Pierre Franklin (1992). "Hegel et Haïti, ou le Silence de Hegel sur Saint-Domingue". In: *Chemins Critiques*, nº 2, Mai. Port au Prince. *Apud* Susan Buck-Morss, *op.cit.*

TROUILLOT, Michel Raph (2000). "Global Fragments: Contradictions of Space and Time in a Receptive Era". *In*: MENDES, Candido (coord.). *Identity and Difference in the Global Era*. Rio de Janeiro: Unesco, ISSC, Educam.

_____(1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.

La Renaissance africaine et ses implications pour Haïti

François d'Adesky

Haïti, une nation toujours en devenir

Haïti, qui a conquis son indépendance grâce à la révolte des esclaves et à leur victoire sur les armées napoléoniennes, a toujours suscité en Afrique et parmi les membres de sa diaspora un immense respect que lui confère son statut de première république noire.

Néanmoins, à côté de ce respect subsiste une certaine gêne face à la découverte d'un pays d'une extrême pauvreté alors qu'il fut la "Perle des Antilles", la colonie la plus riche du monde.

En réalité, les combattants de la liberté, unis dans leur lutte pour la libération et ne ménageant ni leur peine, ni leur sang, n'ont pas su maintenir cette union après l'indépendance de 1804. Au lieu d'une nation unie s'est mis en place un Etat dual reconstituant les clivages de la société esclavagiste.

D'un côté se tenait une élite occidentalisée et, de l'autre, une masse rurale de "tradition africaine". Cette dualité se retrouvait dans différents domaines: catholicisme contre vau-

dou, français contre créole, code Napoléon contre droit coutumier.

Deux siècles plus tard, cette fracture initiale n'est toujours pas cicatrisée. Elle a engendré, surtout ces cinquante dernières années, des régimes autocratiques, prédateurs et satrapiques qui ont précipité le déclin du pays.

Et pourtant, il aurait suffi d'un rien, il y a deux siècles, pour qu'un chef charismatique intègre, éduqué et éclairé, issu d'une famille royale africaine, réussisse à concilier tradition et modernité afin que l'élan révolutionnaire se transforme après la victoire en un élan gestionnaire vers le développement, l'Etat de droit et la démocratie.

Ce chef a existé et porte un nom illustre: Toussaint Louverture. A sa compétence dans l'art de la guerre comme officier et à un courage reconnu de tous, il alliait de remarquables qualités d'organisateur, un don d'observation et une sagesse politique qui étonnaient ses contemporains.

Toussaint, subjugué par les idéaux de la Révolution française, dont l'égalité des hommes, quelles que soient leurs origines et la proclamation de la liberté pour les esclaves, se mit au service de la République française.

Nommé général en chef de l'armée de Saint-Domingue en mai 1797, il exerça alors, en plus de diriger l'administration civile, le commandement suprême des forces militaires du territoire.

L'influence de Toussaint Louverture sur les Haïtiens est sans égale, son rayonnement considérable. Il a su résister à toutes les tentatives de corruption, à tous les complots. Il a

Toussaint L'ouverture, Brooklyn College History Department.

su faire prendre conscience à ses compatriotes de leur destin et leur insuffler la volonté de faire de Saint-Domingue une terre de prémices fondatrices d'une Nation: ayant pacifié le pays puis mis sur pied une administration de qualité et d'équité et permis le retour des anciens colons à qui il restitua leurs biens, Toussaint mit au point une constitution s'inspirant des principes de la Révolution française. Elle fut promulguée le 8 juillet 1801. Ce monument législatif est d'une grande modernité et d'une grande sagesse. L'esclavage est à jamais aboli; tout homme, quelle que soit sa couleur, est admissible à tous les emplois. Il n'y a d'autre distinction que celle de la vertu et du talent. La liberté individuelle est garantie… La propriété est sacrée… etc...

Malheureusement, ce beau rêve prit fin quand le "parti colonial" persuada Napoléon de rétablir l'esclavage dans les colonies et d'abolir la nouvelle constitution de Saint-Domingue.

La suite est connue: une expédition militaire fut envoyée à Saint-Domingue, commandée par le beau-frère de Napoléon, le Général Leclerc qui, par traîtrise, s'empara de Toussaint Louverture le 7 juin 1802. Ce dernier fut enfermé au fort de Joux, près de Pontarlier, dans les froides montagnes du Jura. Soumis sur ordre de Napoléon à un traitement cruel, Toussaint mourut le 7 avril 1803 et son corps fut jeté dans la fosse commune.

Néanmoins, la marche vers la liberté d'Haïti était irrésistible. De péripétie en péripétie, les Français capitulèrent finalement et l'indépendance fut proclamée le 1er Janvier 1804.

Ce rappel historique est nécessaire pour bien comprendre un fait fondamental: c'est principalement l'absence de Toussaint Louverture en Haïti au moment de l'indépendance du pays, qui a empêché cette conciliation de la tradition et de la modernité, celle-là même qui aurait conduit le pays vers un destin merveilleux, grâce à une vision commune des Haïtiens dès le départ.

Malgré cette tragédie initiale et deux siècles d'errements, on constate depuis peu l'émergence d'une conscience nationale au niveau de la société civile. Cela autorise à nouveau pour Haïti l'espoir d'un avenir meilleur, résultant d'un dialogue qui permettrait, via la société civile, la récon-

ciliation des Haïtiens avec eux-mêmes, avec le monde extérieur et avec leur Histoire.

La société civile comprend déjà des associations comme le Groupe des 184, qui rassemble un peu plus de 300 organisations représentant 13 secteurs vitaux de la vie nationale allant du milieu des affaires au monde paysan et aux couches populaires urbaines, en passant par les intellectuels, les artistes et les étudiants; il existe aussi des associations d'intellectuels à la recherche de voies pour un "développement alternatif", ainsi que des organisations dynamiques de femmes actives dans le développement.

Sur le plan médiatique, le maintien de radios et de journaux indépendants vient renforcer cette société civile, qui peut être un levier efficace de la modernisation d'Haïti, en dehors des partis politiques et des sphères de l'Etat.

Ceci parce qu'elle se mobilise en vue de parvenir, par la concertation, au minimum consensuel indispensable pour empêcher que la société ne se consume en luttes stériles autour d'intérêts sociaux divergents et souvent antagonistes.

Il est à noter que l'émergence d'une société civile organisée en Haïti a bénéficié de l'appui de la diaspora haïtienne, principalement d'Amérique du Nord et d'Europe.

Haïti, un pays dont la tradition est africaine

Si la modernité retrouve un nouveau souffle en Haïti avec l'émergence d'une société civile plus active, qu'en est-il de sa tradition africaine?

Après deux siècles de séparation d'avec l'Afrique, le continent-mère, Haïti, cette partie de l'Afrique dans l'hémisphère occidental (dixit M. Alpha Oumar Konaré, président de la Commission de l'Union Africaine) a-t-elle pu revivifier son héritage africain? Ou bien, au contraire, les souvenirs s'estompant, les désirs oniriques d'Haïti ne correspondent-ils plus à la réalité africaine?

Malgré l'éloignement du continent-mère, Haïti a puisé dans la sève créatrice qu'ont amenée avec eux, dans l'exil, les différents peuples déportés de diverses régions d'Afrique pour créer une nouvelle synthèse africaine dans l'hémisphère occidental.

La "traite" – que l'on nommera ici la "déportation" – a entraîné le brassage de différentes populations africaines dans les Amériques, les a confondues et leur a fait dépasser les clivages claniques, pour donner naissance à un "nouvel homme africain". L'Afro-américain, l'Afro-brésilien, ou l'Afro-caribbéen en ce qui concerne Haïti, a une vue globale panafricaine que ne possède pas encore toute l'Afrique moderne, toujours engluée, par endroits, dans les dichotomies claniques ou tribales.

Une synthèse supplémentaire s'est formée dans un des fondements de l'identité et de la tradition haïtienne: sa langue créole. La fusion des langues, principalement africaines, des régions d'où les déportés partirent pour Haïti, avec la langue du colonisateur, en l'occurrence le français, a produit le créole haïtien.

Ce créole est ancré dans la tradition orale africaine. Par les mots, on a essayé de soulager les blessures de l'esclavage mais aussi d'adoucir les souffrances des âmes.

Curieusement, le mélange de langues africaines et du français dont est issu ce créole s'est produit de façon similaire dans d'autres parties du monde colonisées par la France et abritant une population d'origine africaine. Mentionnons, dans la Caraïbe, la Guadeloupe et la Martinique, et dans les îles de l'Océan indien, Maurice, la Réunion (ancienne île Bourbon) et les Seychelles.

Le créole haïtien est donc une langue "afro-latine". Il permet d'ailleurs aux Haïtiens de communiquer plus intimement avec leurs frères africains de Maurice et des Seychelles.

L'ultime synthèse qui a eu lieu en Haïti, et qui témoigne de la vitalité de sa tradition africaine, concerne le vaudou.

En Afrique, le sentiment religieux dans la communion familiale est projeté dans le temps, en arrière, dans le monde transcendant, pour remonter jusqu'aux ancêtres, jusqu'aux génies, jusqu'à Dieu, logique de l'amour, et ce grâce à la notion africaine de "connaissance intuitive". Les Haïtiens ont quant à eux réussi à enrichir le fait religieux africain par la spiritualité vaudou, même si l'emprise de cette dernière sur les mentalités, en termes purement psychologiques, n'a pas que des résultats positifs. Il est donc important que lors de la conciliation, en Haïti, de la tradition et de la modernité, ce qui est incompatible avec la modernité soit rejeté de la tradition.

Pour en revenir au vaudou, il est intéressant de noter que même en Afrique de l'Ouest, berceau de ce culte, on n'est jamais parvenu au syncrétisme existant en Haïti.

Ce syncrétisme a été rendu possible par le combat défensif livré contre le christianisme, pour entretenir le culte du secret têtu et survivre aux coups de butoir de la rationalité cartésienne. Finalement, le vaudou haïtien a tout à la fois digéré le christianisme et la rationalité, et la leçon que donnent les artistes haïtiens est celle d'une relecture moderne des racines d'une culture qui fut dominée.

La présence d'une dimension artistique africaine dans les Amériques et dans la Caraïbe à travers les descendants d'Africains ne s'est donc pas imposée par les armes, mais au prix d'un martyr.

Si la modernisation en cours depuis peu en Haïti, via la société civile, bénéficie de l'appui de la diaspora haïtienne, sa tradition africaine s'est quant à elle vivifiée seule, sans soutien réel du continent-mère, qui n'est devenu libre qu'il y a quelques décennies.

Il n'empêche: le désir de rencontre entre Haïti et son continent-mère a toujours existé. Même avant les indépendances africaines, des intellectuels haïtiens ont suivi avec intérêt les divers mouvements d'émancipation de l'homme noir, dont celui co-initié par le poète Président sénégalais Léopold Sédar Senghor après sa rencontre, à Paris en 1931, avec ses frères antillais Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas, rencontre qui déboucha sur le concept de la "négritude".

> Objectivement, la négritude est l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, dont le sens de la communion, le don de l'image analogique, le don du rythme fait de parallélisme asymétrique. D'un mot, c'est une certaine dialectique, mieux une symbiose

> entre l'intelligence et l'âme, entre la matière et l'esprit, entre l'homme et la femme. Subjectivement, la négritude est une certaine volonté et une certaine manière de vivre les valeurs que voilà. (Senghor, 1980, p. 32.)

Comme dans la négritude, la pensée et l'écriture sont françaises, le son francophone, la symbolique et le rythme africains: nous avons là aussi affaire à un mouvement "afro-latin".

Un autre rendez-vous d'Haïti avec l'Afrique a eu lieu dans les années soixante, à l'occasion des indépendances africaines, quand beaucoup de cadres haïtiens allèrent prêter assistance à des gouvernements de pays africains francophones dans des domaines d'expertise variés tels que la médecine, l'enseignement, le droit, l'agronomie, les travaux publics, les télécommunications, l'électrification, etc.

En apportant leur contribution à la reconstruction du continent-mère, ces Haïtiens ont également retrouvé leurs racines. Cela a renforcé leur dignité humaine car, découvrant une Afrique libre, digne et non plus asservie, ils se sont guéris de l'ancienne confrontation schizophrénique entre leurs deux apports culturels principaux, l'occidental et l'africain.

Voyons maintenant l'implication pour Haïti de la "Renaissance africaine".

Qu'est-ce que la "Renaissance africaine"?

La colonisation de l'Afrique, comme celle d'Haïti, a engendré une structure duale, mais qui recoupe schématique-

ment en Afrique la séparation entre les zones urbaines, où règne une élite "moderne" issue, en général, de la colonisation, et les zones rurales dominées par une élite à légitimité historique (chefferies traditionnelles ou religieuses), qui en contrôle aussi le secteur de l'économie informelle.

A la différence d'Haïti, l'Afrique a dû subir, au moment de la colonisation, le démantèlement de ses anciens empires, royaumes ou principautés, et la création de frontières artificielles. En outre, le colonisateur européen a imposé le modèle d'Etat-Nation centralisé, totalement inadapté à des populations issues d'ensembles hétérogènes.

Il était difficile dans ces conditions que se produise dès les indépendances, dans les années 60, une "Renaissance africaine" qui aurait concilié tradition et modernité.

D'une part, la colonisation a marginalisé les gardiens de la tradition sous prétexte qu'ils étaient "arriérés" et réticents à la mission "civilisatrice" du colonisateur; or, en réalité, ce dernier avait peur de leurs légitimités historiques et de leurs attitudes de patriotes "résistants". D'autre part, les élites "modernes" issues de la colonisation souffraient d'un déficit de légitimité et ne pouvaient donc faire avancer le principal pilier de la modernité: "l'esprit critique", moteur de l'intelligence. En outre, dans les années 60, la plus grande partie de l'Afrique australe n'était pas encore libérée.

Toutefois, dès les indépendances africaines, des chefs charismatiques intègres, éduqués, éclairés et issus de la tradition, sont parvenus – dans quelques pays – à concilier tradition et modernité et à éliminer de la tradition ce qui était

incompatible avec la modernité. Seuls les gardiens de la tradition ont l'autorité morale nécessaire pour insuffler aux peuples de nouveaux comportements en harmonie avec la modernité. Des chefs traditionnels tels que le Président Senghor du Sénégal, dont le père était cousin germain d'un roi sérère, ou encore le Président Julius Nyerere de Tanzanie, fils de roi, ont réussi à restructurer leurs pays respectifs grâce à leur autorité de chefs traditionnels. Ils furent parmi les premiers Présidents africains à quitter volontairement le pouvoir, mais ils avaient un avantage: même comme simple citoyens, ils continuaient à bénéficier du prestige des chefs traditionnels.

Un autre cas intéressant est celui du Botswana, pays donné en exemple en Afrique et dans le monde pour son régime démocratique et sa "House of the Chiefs", Sénat composé de chefs traditionnels du pays. Cette assemblée a permis à la population d'accepter les lois de modernisation du pays, car elles avaient reçu la bénédiction des chefs.

Il est intéressant de constater que le Botswana est le seul pays africain à avoir investi la totalité des bénéfices tirés de l'exploitation de sa matière première principale, le diamant, dans le développement de son infrastructure et dans l'éducation et la santé de sa population.

N'oublions pas que l'Afrique est fondamentalement un continent religieux, où les chefs traditionnels incarnent une double fonction: une fonction politique et une fonction d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, d'où leur importance en Afrique. Notons que quand un prince de sang royal africain veut accéder au pouvoir politique dans l'Afrique

d'aujourd'hui, en cours de démocratisation, il passe par l'onction moderne qu'est le suffrage universel. Plusieurs princes royaux l'ont fait ces dernières années en Afrique et cela n'a nullement gêné les Africains. Citons entre autres le Président Nelson Mandela d'Afrique du Sud, fils d'un roi xhosa; le Président Abdoulaye Wade du Sénégal, petit-fils de roi; le Président John Kufor du Ghana, fils d'un roi ashanti; ou le Président Paul Kagamé du Rwanda, prince de sang royal.

Dans le cas du Sénégal, signalons aussi que les confréries musulmanes, véritables écoles de spiritualité, ont pris le relais du système monarchique traditionnel. Les "Khalifes" (chefs religieux) sont les successeurs des chefs traditionnels, leur succession est héréditaire et ils détiennent le pouvoir de donner la *baraka* (bénédiction). Cette prédominance des confréries est la conséquence d'une islamisation faite par des marabouts arabes et berbères qui venaient de régions où le mysticisme ("soufisme") domine.

Notons que la Confrérie Mouride, au Sénégal, a quant à elle réussi à concilier dans un processus "weberien", les fins privées des opérateurs économiques et les fins sociales exprimées dans les valeurs religieuses communautaires.

Nous avons eu l'occasion de rencontrer en février 1994 M. Thabo Mbeki, à l'époque secrétaire général de l'African National Congress (ANC) et père du concept de "Renaissance africaine".* Au cours de notre discussion, nous lui

* Cette rencontre a eu lieu le 12 février 1994 au "Shell Building" de Johannesburg, qui faisait alors office de quartier général de l'ANC.

avons parlé de notre expérience dans un pays africain où, à la suite de crises politiques successives, les structures de l'Etat s'étaient effondrées. Ne restaient comme autorités reconnues que les religieux et la chefferie traditionnelle. Cela démontre, d'une part, que les chefferies jouent un rôle important, même à notre époque et, d'autre part, que le christianisme et l'islam se sont mieux acclimatés en Afrique que le pouvoir colonial parce que les représentants de ces religions considèrent la personne africaine comme leur égal en Dieu.

Nous lui avons aussi dit que pour une restauration des valeurs morales en Afrique, afin de parvenir à une bonne gouvernance et de lutter contre la corruption, il fallait s'appuyer sur ces autorités à légitimité historique. Il a acquiescé et nous a ensuite expliqué les réformes en cours en Afrique du Sud: élaboration d'une nouvelle constitution de type fédéral, mieux adaptée au contexte sud-africain avec ses nombreux groupes ethniques; mise en place d'un découpage territorial qui respecte les territoires historiques et culturels de ces groupes. Cette constitution devait prévoir explicitement un partage de pouvoirs entre les différents groupes ethniques jusqu'à ce que le système de protection des minorités devienne caduc, avec l'avènement, grâce au métissage de la population, d'un "homo sud-africanus".

Le Secrétaire général de l'ANC nous a aussi informé de quelques projets institutionnels qu'il avait pour l'Afrique du Sud post-apartheid, dont le rétablissement d'institutions de l'ancienne Afrique appelées *Conseils des sages* pour régler

entre autres les conflits possibles entre groupes ethniques. Sa proposition s'est concrétisée plus tard par la célèbre Commission Vérité et Réconciliation. Il a ajouté que la chefferie traditionnelle aurait un rôle et une place officiels en tant qu'autorité morale et culturelle dans la nouvelle Afrique du Sud.

Notre rencontre s'est terminée par une discussion sur la mondialisation, et nous sommes tombés d'accord sur le fait que, pour relever le défi de la mondialisation, l'Afrique devait créer de grands ensembles supranationaux, de manière à éliminer les contraintes que représentaient de petits marchés non solvables. M. Mbeki fut la première personne à nous faire prendre conscience que les plus ardents défenseurs des regroupements régionaux en Afrique étaient, outre les hommes d'affaires qui verraient leurs profits augmenter substantiellement, les chefs traditionnels et ce parce que, d'une part, ces regroupements gommeraient les frontières absurdes issues de la colonisation et que, d'autre part, elles permettraient la réunification de peuples actuellement disséminés dans plusieurs Etats.

Rassurons les lecteurs francophones qui, sous l'influence de la Révolution française de 1789, assimilent trop souvent monarchie et chefferie traditionnelle à la féodalité et à l'obscurantisme. Il n'est pas question, dans le concept de "Renaissance africaine", de restaurer comme telle toutes les structures monarchiques du passé en Afrique. Sur tous les continents, ce furent historiquement les chefs traditionnels (l'aristocratie) et les religieux qui furent les piliers de la

société et la référence pour leurs peuples. Leurs rôles s'achevèrent à l'arrivée de démocraties avancées, avec des peuples éduqués. A ce moment-là, ils se fondirent dans les diverses classes sociales et partis politiques.

La colonisation fut une parenthèse historique où l'Afrique n'avait plus la maîtrise de son destin, ni de sa socialisation. La "Renaissance africaine" est une période de transition qui permet à l'Afrique de se réapproprier son Histoire, en conciliant sa tradition avec la modernité, qui lui est en partie arrivée avec le choc de la colonisation. D'où l'impérieuse nécessité d'impliquer dans cette réappropriation les gardiens de la tradition.

Le paradoxe de la colonisation, c'est qu'elle a destructuré la société traditionnelle africaine, mais qu'en même temps, elle a permis l'accélération de l'ouverture à la modernité en Afrique. Quoiqu'il en soit de ce paradoxe et de la parenthèse historique sur la maîtrise du destin de l'Afrique, la colonisation fait partie de l'histoire de l'Afrique au même titre que le passé pré-colonial.

Par ailleurs, alors qu'il était Vice-Président de l'Afrique du Sud, M. Mbeki précisa lui-même lors de l'inauguration, le 11 octobre 1998, de l'African Renaissance Institute les buts fondamentaux de la "Renaissance africaine", à savoir:

i. l'établissement de régimes démocratiques;
ii. la prise en compte des spécificités africaines dans le développement des droits fondamentaux;
iii. l'établissement d'institutions fortes capables de faire respecter la démocratie, la paix et la stabilité;

iv. le démarrage d'un développement économique viable dont le résultat doit être l'amélioration continue des conditions et de la qualité de vie de la majorité de la population;
v. l'amélioration de la place occupée par les économies africaines, libérées du fardeau de la dette, et plus seulement en qualité d'exportatrices de matières premières brutes et importatrices de produits manufacturés, dans les échanges mondiaux;
vi. l'émancipation des femmes d'Afrique;
vii. le règlement du problème du SIDA;
viii. la redécouverte de la créativité authentique africaine, afin d'encourager la création artistique, le développement des sciences et de la technologie;
ix. le renforcement de l'indépendance véritable des Etats africains et du continent dans son ensemble, dans le cadre de leurs relations avec les principales puissances mondiales, et l'affirmation de leur poids dans le choix des systèmes mondiaux de gouvernance dans tous les domaines, que ce soit la politique, l'économie, la sécurité, la propriété intellectuelle et l'information, l'environnement, la science et la technologie…

Ainsi envisagée, la Renaissance permettra à l'Afrique d'entrer dans la modernité sur la base des valeurs et spécificités africaines, comme ont bien su le faire certaines nations asiatiques telles que le Japon et l'Inde. De là doit découler la promotion des langues africaines, dont certaines, comme le Swahili et le Haoussa, sont des langues à vocation africaine.

Malgré la période sombre, marquée par de nombreux échecs, que l'Afrique a connue après les indépendances et malgré les incertitudes persistantes, des esprits perspicaces s'accordent déjà sur l'année 1994 comme étant celle qui a marqué le début de la "Renaissance africaine". Si cette date

est celle d'une tragédie, le génocide au Rwanda, elle est aussi le symbole d'une transition démocratique pacifique en Afrique du Sud, avec l'élection de Nelson Mandela comme premier président noir de ce pays.

La libération de l'Afrique du Sud, le poids économique de ce pays et la marche du continent africain vers les meilleures conditions d'éducation, la décentralisation, l'émergence d'une société civile et d'un secteur privé local, ainsi que l'établissement de Communautés Economiques Régionales (CER), auxquelles participent chaque fois les chefs traditionnels, ont permis de diffuser largement les idées de la "Renaissance africaine"; ces idées se sont déjà concrétisées entre autres par la création, en 2001, de l'Union Africaine, organisation qui a pour vocation de faire de l'Afrique dans sa globalité un acteur de poids au niveau mondial et qui succède à l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) créée en 1963, dans la foulée des indépendances. Dans le cadre de l'Union africaine, un débat s'est ouvert pour donner une place institutionnelle à la diaspora africaine afin de promouvoir les relations et la coopération entre la diaspora et l'Afrique.

Parmi les programmes de l'Union africaine qui ont déjà acquis une renommée internationale figure en bonne place le NEPAD (Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique). Conçue par cinq chefs d'Etats africains (Afrique du Sud, Algérie, Egypte, Nigeria et Sénégal), cette initiative de développement se veut intégrée et globale et vise à mettre un terme à la marginalisation de l'Afrique dans le contexte de la mondialisation. Elle veut promouvoir son intégration

complète et profitable à l'économie mondiale et, partant, à assurer la renaissance de l'Afrique.

L'Afrique du XXIème siècle a de fortes chances de maîtriser son destin. Ceux qui pariaient sur sa damnation éternelle risquent d'être surpris, car ce qui lui a permis d'enclencher plus rapidement que prévu sa "Re-Naissance", c'est qu'à l'heure fatidique où la victoire a succédé à la libération en Afrique du Sud et au moment d'une mutation annonciatrice de paix, ce pays, le plus puissant d'Afrique, a eu à sa tête un chef traditionnel charismatique, intègre, éduqué, éclairé, et dévoué à la promotion du bien commun, qui a su concilier tradition et modernité: un certain Nelson Mandela.

La "Renaissance africaine" et ses implications pour Haïti

Tout d'abord, malgré la différence de contexte avec l'Afrique, il est évident qu'Haïti, pour hâter la guérison de ses maux du passé, a intérêt à s'inspirer de certaines démarches de la "Renaissance africaine", qui auraient un impact positif immédiat sur le pays.

La promotion des langues africaines dans le cadre de la "Renaissance africaine" devrait inciter à une réelle promotion du créole haïtien, couplée à la maîtrise de plusieurs langues internationales comme cela se fait en Afrique par exemple avec le français, l'anglais, le portugais et l'espagnol.

Néanmoins, la réussite de la "Renaissance africaine", qui permettra à l'Afrique de devenir un acteur d'envergure

planétaire, aura un impact fondamental sur Haïti: elle décomplexera l'âme africaine des Haïtiens, qui seront fiers d'un continent-mère développé, et elle leur fera oublier la gêne passée qu'il y avait à provenir d'une Afrique pauvre, soi-disant arriérée et sauvage…

La désinhibition de l'âme africaine des Haïtiens contribuera à la conciliation de la tradition et de la modernité en Haïti et, partant, la réconciliation des Haïtiens entre eux, avec le monde extérieur et avec leur Histoire.

Cette réconciliation enclenchera aussi une "Renaissance haïtienne" capable de mettre le pays sur les rails du développement, d'offrir la paix sociale, l'accès à l'éducation et à la santé pour tous ainsi qu'un niveau de revenus décent grâce à une croissance économique entraînée entre autres par le développement de PME/PMI créatrices d'emplois viables dans des secteurs porteurs comme l'agro-industrie, le textile et la confection.

Cette Renaissance haïtienne facilitera également l'intégration du pays dans l'hémisphère occidental et dans la mondialisation. Dans le cadre des échanges liés à la mondialisation, le pays bénéficiera à nouveau de la sève nourricière du continent- mère, qui circulera dorénavant non seulement dans le tronc du continent, mais aussi dans les branches de la diaspora.

Haïti pourra enfin réaliser le rêve de liberté de Toussaint Louverture. Ce jour de gloire est-il proche?

Des faits insolites, ainsi que des symboles (une spécificité africaine), ont été observés de façon concomitante en

2004 et 2005, soit deux siècles après la disparition de Toussaint Louverture.

Nous pensons à la montée actuelle de la société civile en Haïti, qui annonce une proche modernisation et une démocratisation du pays, et à la promesse de renouveau de la tradition africaine dans ce pays, qui devrait venir cette fois-ci de la perception nouvelle (via les moyens médiatiques de la société mondiale de l'information) de la "Renaissance africaine".

Nous notons la nomination récente d'un membre de la diaspora haïtienne, d'Amérique du Nord, à savoir Madame Michaëlle Jean, comme gouverneure générale du Canada, puissance économique mondiale et membre du G8.

Autre hasard: un "Conseil des Sages" *à l'africaine* a désigné en 2004 comme premier Ministre de l'actuel gouvernement intérimaire haïtien M. Gérard Latortue, qui a la particularité d'être à la fois descendant de Toussaint Louverture et d'un roi d'Abomey. Il a en outre longuement séjourné en Afrique comme haut fonctionnaire des Nations Unies, spécialiste des PME/PMI, pour fournir à ce continent une assistance technique, ce qui lui a en outre permis de retrouver ses racines.

M. Latortue a fait venir récemment en Haïti deux personnalités africaines de ses amis qui sont d'anciens présidents africains et qui sont aussi membres de la chefferie traditionnelle africaine. Ils occupent actuellement des postes prestigieux. Il s'agit de MM. Alpha Oumar Konaré, du Mali, et Abdou Diouf, du Sénégal, respectivement président

de la Commission de l'Union Africaine et secrétaire général de l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF).

Ces deux personnalités africaines ont fait part de leur solidarité et de leur disponibilité pour appuyer le processus de sortie de crise en Haïti.

Est-ce vraiment un hasard, tout cela? Ou, comme le dit un proverbe arabe: "le hasard n'existe pas, c'est l'ombre de Dieu"?

Il semble que les éléments se conjuguent finalement pour faire de l'année 2005 une année historique, la possibilité étant donnée aux Haïtiens d'élire des dirigeants intègres, éduqués, éclairés et dévoués à la promotion du bien commun, qui soient capables d'amener le pays à réaliser enfin le rêve de liberté de Toussaint Louverture.

Il faut que les Haïtiens relèvent ce défi, pour leur dignité, pour la dignité de l'Afrique et de sa diaspora, pour la dignité de l'Homme tout court. Ainsi, ils apporteront leur contribution tant attendue au rendez-vous universel cher à Léopold Sédar Senghor: celui "du donner et du recevoir".

Bibliographie

ADESKY, François d'. *Entre tradition et modernité*. Point de vue publié dans le magazine *Jeune Afrique*, nº 1944 du 14 au 20 Avril 1998.

ASANTE, Molefi Kete. *Africa and its Diaspora*: *Forging Ideas of an African Renaissance*. Document publié pour la Première Conférence des Intellectuels d'Afrique et de la Diaspora, organisée par l'Union Africaine à Dakar du 6 au 9 octobre 2004. Ce document est disponible sur le site de l'Union Africaine: www.africa-union.org.

BENOIST, Joseph Roger de. *Léopold Sédar Senghor*. Paris, Beauchesne, 1998.

DESSABLES, Jean Luc dit Djalòki. "The Post-modern Ayiti". Article publié le 13 avril 2004 sur le site: www.haïtitravels.org.

KAKÉ, Ibrahima Baba. *Mémoire de l'Afrique, la Diaspora noire*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1976.

MBEKI, Thabo. *Statement on the African Renaissance*. SABC, Gallagher Estate, South Africa, 13 August 1998 on: www.anc.org.za/ancdocs/history/mbeki/1998/tm0813.htm.

NDIAYE, Malick et FRANKE, Berthold. *Penser le développement*. Dakar, Université Cheick Anta Diop et Goethe Institut, 1997.

RAY, Donald I. *Enhancing the Role of Traditional Leaders in African Governance*. Recherches diffusées sur le site Web du "Traditional Authority Applied Research Network (TAARN) ", Département des sciences politiques, Université de Calgary (Canada).

RÉPUBLIQUE D'HAÏTI. *Cadre de coopération intérimaire 2004-2006*. Rapport de synthèse, Port-au-Prince, juillet 2004.

SENGHOR, Léopold Sédar. *La poésie de l'action*. Paris, Stock, 1980.

Au-delà de la philosophie gothique. Généalogies de l'émancipation et horizons de la transformation*

Enrique Rodríguez Larreta

> La *tabula rasa* n'existe pas. Nous sommes tous semblables aux marins qui doivent réparer leur bateau en pleine mer et n'ont jamais la possibilité de le démonter en cale sèche pour le refaire avec de meilleurs matériaux. (Otto Neurath, *Protokollsätze*.)

Deux portraits sont conservés dans le Temple Positiviste de Rio de Janeiro, un des rares au monde qui soient encore consacrés à la religion de l'Humanité défendue par Auguste Comte. Le premier tableau est celui de Toussaint Louverture réalisé par Decio Vilares en 1893, qui a aussi dessiné le drapeau du Brésil portant la devise *Ordre et Progrès* en son centre, drapeau idéalisé par Miguel Lemos et Teixeira Mendes, positivistes historiques, lors de la proclamation de la République le 19 novembre 1889.

Le calendrier positiviste remplace les saints du calendrier catholique par des héros de l'Humanité. Aristote, Dan-

* Traduction: Anne-Marie Davée.

Tableau de Toussaint Louverture réalisé par Decio Vilares en 1893, qui a aussi dessiné le drapeau du Brésil, idéalisé par Miguel Lemos et Teixeira Mendes, positivistes historiques.

te, Toussaint Louverture, l'hommage à ce dernier se limitant modestement à un seul et unique jour contre un mois pour Dante. La philosophie de Comte représente l'évolutionnisme, la marche de l'humanité s'élevant de l'état métaphysique jusqu'à l'ordre du positivisme dans un ordre croissant de savoirs. Le portrait de Toussaint Louverture et le drapeau du Brésil conçus par un même artiste se lisent aujourd'hui comme les indices d'une configuration historique dans laquelle ils représentaient l'expression d'une histoire universelle. Empreintes de gestes et d'idées qui annonçaient les processus d'émancipation et la prise de conscience du genre humain. Avec Hegel, dont Auguste Comte reçut l'influence, surgissait l'histoire de l'humanité entendue comme un processus de l'auto-conscience vers l'Esprit Absolu.

Dans son essai très suggestif sur la révolution haïtienne, Susan Buck-Morss a soutenu l'hypothèse suivant laquelle la dialectique maître-esclave développée par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* devrait être lue en s'appuyant sur la connexion avec la mémoire haïtienne. Traitant de la généalogie de l'institution de l'esclavage comme celle d'un point aveugle du libéralisme bourgeois au XVIIIème siècle, elle suggère que l'idée hégelienne de la lutte pour la reconnaissance – au centre de la pensée marxiste et existentialiste du XXème siècle, à partir de l'interprétation de Hegel par Alexandre Kojève et qui sera réinterprétée de manière originale depuis la perspective de la colonie et de la race chez Franz Fanon, un autre caribéen – aurait été inspirée par les

lectures de la presse de l'époque, auxquelles s'était livré Hegel à Iéna. D'après Susan Buck-Morss, Hegel connaissait bien le mode d'existence des esclaves et élabora délibérément sa dialectique du maître et de l'esclave au sein de ce contexte contemporain. Scandale historique d'une révolution sociale radicale intervenant juste au moment où l'idée d'humanité excluait des êtres humains appartenant à d'autres races, cet évènement intéressa les philosophes car l'esprit de liberté se présentait, pour une fois, comme un phénomène contagieux franchissant la limite entre esclaves et hommes libres, montrant que la lutte pour la liberté pouvait être le moteur d'une dialectique historique.

La révolution haïtienne apparaît ainsi comme la subite irruption de la "pluriversalité" à l'époque des révolutions bourgeoises. La révolution américaine marqua le début des mouvements d'indépendance et de lutte pour la démocratie au XVIIIème siècle. Elle partagea la scène avec la révolution française et la révolution haïtienne. L'interaction entre ces processus révolutionnaires est reconnue dans le cas des révolutions américaine et française alors que la connexion avec la révolution haïtienne est presque toujours rejetée dans l'ombre.

Thomas Jefferson était hostile à la révolution haïtienne, bien qu'un de ses hauts faits ait consisté en l'achat à Napoléon de la région de la Louisiane pour un prix dérisoire, conséquence indirecte des déboires militaires français dans l'île. Mais l'homme d'Etat américain craignait la contagion du souffle de la liberté sur les esclaves des plantations du sud:

> Jefferson se refusa à reconnaître l'indépendance de Haïti en 1804 et fut encouragé en cela par Madison et Monroe, les représentants de l'Etat de Virginie qui lui avaient succédé. Lorsqu'en 1820 la décision fut de nouveau discutée au Sénat, les sénateurs du sud refusèrent d'admettre la notion que des esclaves noirs aient pu se rebeller contre leurs maîtres blancs. "Notre politique vis à vis de Haïti est claire", insistait le sénateur de la Caroline du Sud, Robert V Hayne, "nous n'accepterons jamais leur indépendance." Ce n'est qu'en 1862, en pleine guerre civile, que l'administration de Lincoln reconnu finalement l'indépendance de Haïti. (Bender, 2001.)

Michel-Rolph Trouillot a montré, dans son important *Silencing the Past* (19995), que la révolution haïtienne avait conceptuellement défié les prémisses ontologiques et politiques des écrivains les plus radicaux du XVIIIème siècle. Les évènements qui bouleversèrent Saint-Domingue entre 1791 et 1804 représentèrent un ensemble de faits impensables (Trouillot, p. 82). La mise au silence de la révolution haïtienne constitue, à partir de cette perspective, un chapitre de la narrative de la domination globale, une partie de l'histoire de l'Occident et restera une point aveugle tant que cette histoire ne sera pas écrite de manière à devenir une véritable histoire du monde. Pour Trouillot, des exemples de ce programme encore incomplet de recherches sont constitués, entre autres, par les livres de Fernand Braudel sur la formation historique du capitalisme, par *Europe and the People without History* de Eric Wolf et par *l'Histoire des Colonisations* de Marc Ferro. Ces ouvrages représentent un pas en avant vers l'écriture d'une histoire globale de la modernité qui ferait ressortir les interférences entre les multiples his-

toires locales et les processus développés dans les scénarios métropolitains du système mondial. Les études post-coloniales contribuent actuellement à amplifier ce projet de "provincialiser l'Europe" suivant l'expression tout à fait appropriée de Dipesh Chakrabarty. Ses propres recherches, ainsi que celles de Walter Mignolo avec *The Darker Side of Renaissance*, *Culture and Imperialism* de Edward Saïd, *Imperial Encounters* de Peter Van der Veer et bien d'autres encore, sont des contributions hétérogènes au programme de recherches proposé par Trouillot.

Tout en reconnaissant l'importance de ce programme pour l'étude de l'histoire, la question que je souhaite soulever ici se réfère plus qu'à une histoire, mais bien à une archéologie des catégories constitutives d'une narrative globale de la modernité. Le destin des projets d'émancipation nationale et sociale dans une bonne partie du monde au cours du XXème siècle nous incite à penser qu'il est nécessaire d'examiner la généalogie des idées révolutionnaires et émancipatoires depuis leurs débuts, au XVIIIème siècle, en passant par leur expansion mondiale à l'époque des révolutions anti-colonialistes et socialistes jusqu'à leur apparente décadence en ce début du XXIème siècle, moment où la globalisation, c'est-à-dire l'extension planétaire du capital, paraît être complète.

L'écrivain marxiste caribéen C. L. R. James intitule *From Toussaint Louverture to Fidel Castro* l'appendice de 1963 à son ouvrage classique sur la révolution haïtienne *The Black Jacobins Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (1938). Il écrit que "la révolution de Fidel Castro

est, pour le XXème siècle, ce que fut la révolution de Toussaint Louverture au XVIIIème". Les caribéens ont pris conscience d'eux-mêmes en tant que peuple au cours de la révolution haïtienne. "La révolution cubaine, quelque soit sa destinée, est le stade final de la recherche caribéenne de son identité nationale" (James, 1938 [1963], p. 391). "La plantation de canne à sucre a dominé l'existence des gens dans ces îles à un tel point que seule la peau blanche a sauvé ceux qui n'étaient pas propriétaires terriens ou bureaucrates des humiliations et de l'absence totale de la moindre espérance pour un esclave. Tel était le mode de vie et tel il le reste, dans les Caraïbes", écrit James. De la même manière que la lecture des écrits de l'abbé Reynal aurait, suivant la légende, éveillé la conscience révolutionnaire de Toussaint Louverture, le marxisme serait le lieu de rencontre de la pensée universelle avec la concrète singularité de la nation cubaine.

Cette narrative historique généreuse de l'émancipation a été formulée pour la première fois en Allemagne au seuil du XIXème siècle et se trouve à l'origine d'une séquence intellectuelle allant de Kant à Marx et marquée par l'idée de culture dans sa totalité expressive, de société et nation vues comme des unités transcendantes en tant qu'expressions d'un esprit humain orienté vers la liberté. L'auteur d'une recherche récente sur ce thème, très significative (Pheng Cheah, *Spectral Nationality Pasajes of Freedom from Kant to Postcolonial Literaturas of Liberation*), considère par exemple qu'il n'est plus possible aujourd'hui de dépasser le système capitaliste global. Pour la majorité de la population

mondiale, les chances d'une véritable transformation sociale, d'une justice sociale, d'une réelle liberté n'existent plus parceque des facteurs économiques tels que la division du travail et que les programmes de réajustement structurel les en empêchent:

> La seule chose à faire est de penser la liberté comme une sorte de fantôme qui reviendrait rôder sans cesse. C'est une conception de la liberté beaucoup plus utile que celle de la voir comme une transcendance qui surgirait d'une boîte. Cela ne fonctionne pas, parce que le système est vraiment un réseau qui a pénétré chaque pore de l'existence humaine. Vous ne pouvez pas transcender la globalisation, vous ne pouvez que négocier avec elle. (Peng Cheah, 2005.)

Est-il possible de formuler un autre diagnostic? A la fin du siècle dernier, en particulier après les défaites révolutionnaires des années 30 en Europe continentale et la montée des fascismes qui allait culminer avec la révélation du génocide hitlérien à la fin de la deuxième guerre mondiale, la philosophie continentale s'est transformée en une herméneutique de la catastrophe. Comprendre le cauchemar, se pencher au dessus de l'abîme fut la tâche de l'esprit. Les philosophes de toute une génération de l'après-guerre européenne se sont retrouvés assiégés entre le génocide nazi et l'explosion nucléaire. Leur préoccupation essentielle fut celle d'éviter la complicité entre la pensée et les horreurs de la modernité. La critique de la modernité serait l'espace naturel de la raison. L'œuvre de Théodor Adorno, sa science mélancolique – suivant l'expression de Gillian Rose – est à ce titre un exemple paradigmatique. Il s'agit de ce que l'on

peut dénommer "philosophie gothique", d'après Peter Sloterdijk. La littérature gothique est ce genre littéraire anglais qui transforme l'horreur en aspect sublime du peuple. Au XIXème siècle, la mode de passer le temps, de se distraire par le biais de l'annonce de la terreur se développa dans la littérature, dans les arts et même sur le terrain des idées. Tout de suite après la deuxième guerre mondiale, l'état général des esprits provoqua le "retour du gothique" sur le plan théorique. Des philosophes qui avaient souffert l'exil aux Etats-Unis de l'industrie culturelle, tourmentés par l'ombre menaçante de l'holocauste dans leur pays d'origine, comme T. Adorno et Herbert Marcuse, entraînèrent l'horizon intellectuel de cette attraction (peut-être justifié dans leur contexte historique et personnel) vers les abîmes du gothique. Partant de la perspective du monde soviétique des années 40, Georg Lukacs mit cette attitude en cause, la définissant come le criticisme commode d'intellectuels installés au Grand Hotel de l'Abîme, produisant une pensée incapable de suggérer des transformations de grande portée, sauf dans les limites de l'espace négatif du modernisme esthétique. Jean-Paul Sartre, d'un autre point de vue et pour me limiter ici à quelques figures emblématiques, incarna dans la période de l'après-guerre cet esprit de résistance anti-capitaliste qui offrit l'anti-colonialisme et la révolution cubaine – les Caraïbes, de nouveau – aux révolutionnaires du Tiers-Monde. Dans "l'Ouragan sur le sucre", le "gothicisme" de sa pensée de l'après-guerre se transforme en lyrisme de la violence révolutionnaire et en lutte de la sub-

jectivité contre les ruses et les résistances du "pratique inerte" dans la *Critique de la raison dialectique*. Le marxisme, considéré "l'horizon théorique irremplaçable de l'époque" devait être complété par l'espace de la subjectivité élaboré par la phénoménologie sartrienne, tout comme Kierkeegard incorpora en son temps la fracture de la subjectivité dans le miroir intact de la marche hégelienne de l'Esprit.

Le soulèvement en Hongrie, le rapport Khrouchtchev et finalement l'effondrement du bloc soviétique sous l'ère de Mikhaïl Gorbatchev (qui allait faire place à un étrange collage historique composé par des échantillons de conflits ethniques, d'appareils d'Etat, de technologie moderne et de capitalisme sauvage, collage qui défie encore nos catégories d'analyses en fonctionnant tel un *patch-work* gigantesque de l'historicisme européen, comme un lieu du réprimé) qui transforma sérieusement les narratives historiques s'appuyant sur un processus d'émancipation sociale et nationale orienté plus ou moins directement par le monde socialiste. Jean-Paul Sartre ne put assister aux dernières scènes de cette oeuvre, mais le cas Soljenitsyne et la découverte du Goulag avaient profondément ébranlé les croyances des intellectuels européens progressistes au cours des difficiles décennies de 70 et de 80. Sous cet angle, la narrative de C. L. R. James dans *Black Jacobins* et peut-être aussi celle de Michel-Rolph Trouillot devraient-elles être saisies dans toute leur complexité en considérant y compris les limites de leurs concepts. À ce sujet, un commentaire de Peter Sloterdijk sur Jean-Paul Sartre me semble tout à fait pertinent:

Il pourrait aller de soi que l'intervention de Sartre incarne le point de maturité de la révolte contre la substance: chez lui, la négativité se positive, au-delà de tous les travaux et de tous les combats, pour devenir une antithèse de l'Être en général; elle se transforme alors pour passer du rien antique négatif au néant actif de la modernité. La conscience pure, source spontanée et toujours claire de la négativité, est le trou qui se prostitue à tous les objets. En même temps, elle sort intacte de tous les remplissages. L'honneur du sujet est désormais de s'arracher en permanence à tout pouvoir comme à toute nature. Le moindre gramme de matière est une maîtresse obscène qui ne peut que susciter notre révolte. Quand en revanche on veut franchir la ligne, aller vers les substances et se mêler aux choses, on est un déserteur, un traître à la condition humaine. Car bien que l'homme sois condamné à la résistance contre l' Etre, le salaud, ce singe de l'essence veut que l'Etant le prenne par-derrière.

Sartre était le maître-penseur d´une gnose sadique illuminée par la conviction qu'il n'existe rien entre le ciel et la terre qui ne mérite d'être nié. A la lumière de ce diagnostic, on comprend pourquoi la pensée contemporaine ne peut tout simplement plus progresser sur le chemin de Sartre. On a ouvert un nouveau chapitre dans le roman de la négativité. Sur ses premières pages, on rencontre des concepts sur lesquels le grand professeur de la liberté n'avait pas grand-chose à dire: écosystèmes, réseaux, multitudes, atmosphères, mécanismes cybernétiques. Les termes cardinaux de l'ère postsartrienne sont non pas révolution, mais émergence, non pas refus, mais rattachement et transformation. La science actuelle a rompu avec l'idéologie sartrienne du monde muet et absurde. Nous savons à présent que tout parle et nous pouvons l'entendre dés que nous interrompons le monologue du sujet autiste. La conscience pure a fusionné avec les scintillement tranquilles des écrans à cristaux liquides. Les choses et les hommes forment des nouvelles communautés, au-delà de la bourgeoise et du prolétariat. Il y a longtemps

> que la société du vécu a ôté à la critique le mot de la bouche. Mieux: la consommation elle-même est devenue la critique et l'anéantissement des choses. La seule à ne pas être encore au chômage, c'est la nausée. (Sloterdijk, 2005.)

Mais les contextes extrêmement complexes, les échecs des mouvements de libération nationale et sociale dans le monde post-colonial et la crise du socialisme qui ont clos le XXème siècle, alliés au spectacle des malheurs collectifs à l'échelle mondiale et en temps réel ont conduit à un retour partiel de la philosophie gothique. L'association entre la modernité et l'holocauste fut utilisée parfois en tant que concept historique chez Zygmunt Bauman, par exemple, ou comme métaphore pour définir des situations post-coloniales (Achille Mbembe) ainsi que d'autres violences historiques ou bien encore dans le cas de la mise en question de la modernité pour l'analyse de la situation concentrationnaire et de l'état d'exception permanente (Giorgio Agamben).

Conclusion

Ces notes ont débuté avec la révolution haïtienne et l'une de ses scènes fondatrices, celle de Toussaint Louverture lisant *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* de l'abbé Raynal et s'attardant, peut-être, sur certains passages:

> La liberté naturelle est un droit que la nature a donné à chacun de disposer de soi-même en accord avec sa volonté (...).

> La nature parle plus haut que la philosophie de l'intérêt propre. Il existe déja des colonies de noirs fugitifs dont les traités et pouvoirs protègent du danger. Ces lueurs annoncent le tonnerre. Un chef valeureux est attendu (...). Il apparaîtra sans aucun doute et viendra hisser l'étendard sacré de la liberté. (N.T.: traduction libre de cette citation fournie en espagnol et dans l'impossibilité matérielle de consulter le texte original en français)

C. L. R. James fait le commentaire suivant:

> Toussaint lit et relit ce passage: "On veut seulement un chef courageux. Où est-il? On recherchait un chef courageux. La tragédie des mouvements de masses est qu'ils ont besoin des dirigeants qui conviennent et ne les trouvent que trop rarement. Mais on voulait bien plus.
>
> Les hommes fabriquent leur propre histoire et les jacobins de Saint-Domingue écrivaient l'histoire qui allait modifier le destin de millions d'individus et bouleverser les échanges commerciaux des trois continents". (25)

Ce que la scène fondatrice enregistre est le moment de la rencontre mythique entre l'universel et le singulier au concret qui marque la naissance d'une nouvelle inscription historique. Un faible écho de cette inscription du particulier en tant qu'exemplarité de l'universel se fait entendre au travers du portrait de Toussaint Louverture présent dans le Temple Positiviste de Rio de Janeiro, un jalon sur le chemin de l'humanité.

Il existe bien d'autres représentations de Haïti, du Brésil, de diverses régions du monde, bien différentes, des métaphores culturelles, un sens fossilisé de la culture vue

comme une relique et de l'identité comme une simple essence ; une culture en ce sens est précisément l'organisme incapable d'universalité, simple trace du témoignage. Haïti, comme *Magic Island* de W. Searbrook, comme territoire du réel merveilleux du *Reino de éste Mundo*, de Alejo Carpentier, comme intrigues dictatoriales des *The comedians* de Graham Greene et univers paysan décrit par Melville Herskovits. Pour Jacques Derrida, aucune identité culturelle ne peut se présenter elle-même comme le corps opaque d'un langage intraduisible et sinon comme l'irremplaçable inscription de l'universel sur le singulier. Cela vaut pour Haïti menacée aujourd'hui dans sa propre existence d'Etat national et cela vaut également pour le Brésil, avec sa force, sa créativité économique, le dynamisme de sa société civile, mais peuplé de millions d'exclus et vivant la fragilité et les contradictions de son expérience démocratique relativement récente. Haïti et le Brésil également, parce que "Haïti, c'est aussi ici" comme l'a remarqué un poète brésilien en observant une bagarre entre gens d'une même couleur et de la même condition sociale sur la Place du Pelourinho à Salvador, qui fut autrefois le centre du marché aux esclaves de Bahia, une des capitales de l'Atlantique noir, tout comme Port-au-Prince:

> Lorsque l'on vous invitera à monter tout en haut de
> La Fondation Maison Jorge Amado
> Pour voir les soldats, en files, presque tous noirs
> Frappant la nuque de malfaiteurs noirs,

De voleurs mulâtres
Et d'autres presque blancs et
Traités comme les noirs,
Juste pour montrer aux autres presque noirs
(Et ils sont presque tous noirs)
Et aux presque blancs, pauvres comme les noirs,
Comment sont traités les blancs presque noirs tant ils sont pauvres
Et peu importe si les yeux du monde entier sont tournés vers la place
Sur laquelle les esclaves étaient châtiés (...).
(Caetano Veloso.)

La construction de modernités alternatives est-elle possible (Taylor 2004) dans un monde dominé par des hégémonies impériales, avec des régions entières dévastées par la guerre et par le somnambulisme de l'anomie, parmi des îles de prospérité et de richesses? Ou bien devons-nous accepter les stimulants narcotiques de la philosophie gothique, en regardant par la fenêtre de notre hotel de l'abîme avant que ses murs ne s'écroulent? Voici un des défis de ce nouveau siècle: la construction de nouveaux langages qui conduisent à de nouvelles pratiques pour un changement de nos sociétés. Les succés éphémères de nombreuses révolutions et leurs coûts humains énormes nous préserveront peut-être du recours simpliste à la révolution, ce mot d'ordre d'un XXème siècle qui s'éloigne déja et nous oblige à penser sérieusement aux conditions spécifiques de transformations qui demeurent indispensables dans l'ensemble du monde et qui vont exiger l'imagination et la participation de bien des voix et de bien des perspectives aujourd'hui oubliées et englouties.

Bibliographie

BUCK-MORSS, Susan (1995). *Hegel et Haïti. A dialéctica Amo-Esclavo: una interpretacíon revolucionaria.* Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

DAYAN, Joan (1995). *Haïti, History and the Gods*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

GLISSANT, Édouard (1997). *Le discours antillais*. Paris, Gallimard.

JAMES, C. L. R. (1963 [1938]), *The Black Jacobins*, New-York, Random House.

PHENG CHEAH (2005). *Spectral Nationality Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*. Berkeley, University of California Press.

SLOTERDIJK, Peter (2005). *Le grand négateur*. Le Nouvel Observateur, Paris, jeudi 3 mars.

_____ (2005). *Que s'est-il passé au XXème siècle ? En route vers une critique de la raison extrémiste*. Conférence inaugurale, chaire Emmanuel Levinas, Strasbourg, 4 mars.

TAYLOR, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press.

TROUILLOT, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.

La Spécificité haïtienne

Le créole, synthèse culturelle

Jean Casimir

1. Introduction

L'éclosion de la culture haïtienne à partir de courants de pensée qui lui sont antérieurs est le fruit des réponses au projet de transformation de captifs désocialisés en esclaves. Elle passe par la formulation graduelle de stratégies de survie qui contredisent le projet susmentionné, pour déboucher sur l'éclatement du semblant de société qui l'accueille. L'État qui conçoit ce projet a deux faces: en métropole, il s'agit d'un État de droit, tandis que, dans la colonie, il s'agit d'un État despote. La société française, gouvernée par des lois, soumet la colonie de Saint-Domingue par le glaive.[1] Pour situer la culture haïtienne par rapport à la version de la culture latine et aux versions de diverses cultures africaines dont elle dérive, il est prudent d'éviter la tentation de convertir ces formations historiques plus anciennes en constructions définitives de l'esprit humain.

Il n'est pas juste de comparer et de hiérarchiser les visions du monde formulées en France et à Saint-Domingue à partir des résultats matériels obtenus dans la gestion de leurs environnements respectifs. La vie en société est gérée, de ce

côté de l'Atlantique, par un pouvoir qui en modifie les paramètres pour satisfaire des attentes et des besoins étrangers aux acteurs sociaux. Les liens de parenté entre les cultures métropolitaines et coloniales se tissent en regard des prérogatives que s'octroie la raison du plus fort.

Toutefois, indépendamment de l'origine du pouvoir et des caractéristiques des systèmes juridiques et administratifs dominants, le contrôle et la reproduction de la vie quotidienne par les individus obéissent à des principes semblables en métropole et dans la colonie. Ils correspondent à l'articulation nécessaire entre les groupements humains et leurs membres. Les stratégies de ce genre et leurs résultats sont comparables. De ce point de vue, les deux cultures, c'est-à-dire les deux systèmes de perception et de gestion de la vie quotidienne, s'équivalent. L'analyse de leurs rapports permet d'isoler les effets négatifs du pouvoir et de délimiter le lieu d'un éventuel rapprochement entre les stratégies de survie auxquelles elles président.

2. La culture latine à Saint-Domingue

Le parcours d'un Bossale – du razzia de sa communauté aux transferts d'un négrier à l'autre, à l'adaptation aux cases à nègres et au travail en plantation, et éventuellement à la conquête d'une sorte de liberté par affranchissement – peut se décrire comme un calvaire allant de la désocialisation graduelle à une intégration croissante à la version coloniale de la culture française. Une perte progressive des attributs et des attentes de l'être humain en société, suivie d'un rapiéça-

ge de lambeaux d'humanité, conservés dans la mémoire ou glanés ici et là, débouche sur la confection de nouveaux groupements sociaux et d'un tissu social communautaire original. Cet itinéraire de créolisation est suivi dans toute société de plantation antillaise.

L'État implante à Saint-Domingue un fragment de la culture française et, partant, une version encore plus tronquée de la pensée occidentale. Est visible aux résidents, et particulièrement aux étrangers, la fraction ordonnatrice de la fonction et de la vie publiques, accompagnée des justifications de la domination et de l'exploitation abusives. Les valeurs morales, qui fondent l'État français et l'enracinent dans le droit, ne s'adressent pas aux colonisés. Elles sont peut-être connues tangentiellement, mais elles n'enrichissent pas leurs pratiques sociales.[2] Les omissions des philosophes du siècle des Lumières témoignent amplement de l'atrophie de ces normes et principes lorsque la pensée dominante analyse les systèmes de pouvoir.[3] Les orientations d'exception de la vie politique coloniale, triées dans un ensemble plus vaste, se gardent d'universaliser et de promouvoir les bases de la vie sociale en métropole.[4] De la culture latine, les colonisés n'expérimentent que la myopie et la dextérité à manier le bâton et ses succédanés.

3. La fabrication d'un esclave

L'élucidation des problématiques posées par l'esclavage[5] n'éclaire pas, outre mesure, sur le calvaire des populations enchaînées et déportées ni sur la manière dont elles

survivent ou ressuscitent comme conglomérats d'êtres humains. La culture haïtienne se découvre en analysant comment ces populations opprimées se frayent un chemin dans la jungle sociale africaine ou occidentale.

La transformation d'un Bossale en esclave créolisé suppose la mise en place d'un dispositif institutionnel déshumanisant qui scelle les opportunités de survivre en dehors de la soumission au maître et à la société dominante. Dans ce processus, l'identification originelle de l'opprimé s'estompe devant les définitions inventées par le pouvoir. La diversification ethnique est résorbée par la discrimination raciale,[6] telle que promue par la culture dominante, et les prisonniers, originaires de nations africaines les plus disparates, deviennent des Noirs, confondus dans une seule et même caste, celle des esclaves. La race blanche est placée au sommet de la pyramide sociale, les esclaves affranchis – mieux connus comme "des affranchis"[7] – formant une caste intermédiaire. Les déshérités des provinces de France qui se font embaucher comme engagés avant l'intensification de ces changements, profitent de cette racialisation pour se muer en "petits blancs" avec les avantages qu'octroie leur épiderme.

La survie dans une société de plantation suppose la connaissance – plus approfondie au fur et à mesure que les générations se succèdent – des dispositions de l'État colonial et le respect de celles-ci. C'est la première facette du processus de créolisation, ce que K. Brathwaite appelle ac/culturation,[8] à savoir "*the yoking (by force and example, deriving from power/prestige) of one culture to another (in this case the enslaved/African to the European)*".[9]

4. La conquête d'une vie privée

L'ensemble que Braithwaite appelle "culture africaine" n'existe, de fait, nulle part. À Saint-Domingue, la masse de captifs forme, pour ainsi dire, une juxtaposition de *curriculum vitae* individuels, sans rapport les uns avec les autres ou avec la réalité sociale nouvelle.[10] Cet amas confus d'expériences et de conceptions personnelles ne donne pas une culture. La culture de la colonie naît, à partir de la reconstitution de groupes sociaux, au cours de l'organisation et du contrôle graduels de la vie quotidienne. Elle est le fruit de l'émergence de relations interpersonnelles, de leur intensification et de leur standardisation.

Pour appréhender les difficultés de la reconstitution des rapports humains, il convient de se rappeler les caractéristiques de la plantation. L'on sait qu'il s'agit, suivant l'expression classique de R. T. Smith, d'une "institution totale" à laquelle ne sont habitués ni les captifs ni les colons français.[11] Ainsi pendant que se déroule un processus multidimensionnel de gestion proprement politique et économique, la deuxième facette de la créolité bourgeonne dans une manipulation du système dominant, visant à déblayer un espace minimum de vie humaine. Cette manipulation s'entreprend, bien entendu, en regard des termes fixés par la culture dominante, mais elle s'oriente dans le sens opposé aux objectifs de celle-ci, car elle s'efforce d'y surprendre des niches où peuvent germer des initiatives autonomes, partagées par les partenaires éventuels.

Dans le semblant de société que l'on convient d'appeler un système de plantation,[12] les relations interpersonnelles essaient de satisfaire la nécessité de s'entendre sur certaines normes de convivialité: du besoin des nouveaux venus de parler et de s'approprier la langue vernaculaire jusqu'aux demandes des "esclaves affranchis" de léguer à leurs enfants le fruit de leur labeur et de défendre ce droit devant les tribunaux, sans omettre l'urgente nécessité pour les "petits blancs" de vivre dans des unités familiales constituées, en mesure de se reproduire et de se multiplier.

Les rapports sociaux que développe la population colonisée tendent certes à modifier les relations coloniales, à savoir "l'institution totale"; mais ils inventent surtout des pans de vie en société que le système dominant ne prévoit pas. Ils y creusent des espaces d'épanouissement de la vie privée que réduit le travail en plantation même au-delà du pensable.

C'est dans cette dimension que se structure la culture opprimée ou, pour conserver l'expression de Brathwaite, le processus d'intra/culturation. En dépit des règlements officiels, la population colonisée tisse la trame d'une vie privée qui s'oriente vers sa reproduction *in situ* et dépasse sa diversité ethnique dans le même mouvement. Cette création culturelle contredit le besoin systémique d'importations régulières et croissantes de force de travail, ainsi que celui de division et de segmentation des classes subordonnées. Elle place les demandes locales au centre des rapports sociaux.

La culture opprimée et la culture dominante ne s'alimentent donc pas aux mêmes sources et ne se confondent

pas dans un même système de pensée. Les demandes d'institutionnalisation de la vie privée défient les paramètres politiques et économiques de la plantation saint-dominguoise. Leur simple existence force le pouvoir à se raidir ou à négocier des solutions de compromis.

La gestion de plus en plus avisée et appropriée de la vie privée renverse le processus de transformation des captifs en esclaves. Les échanges interpersonnels entretiennent chez ces acteurs sociaux le sentiment d'être tenu en captivité et, par ce biais, obligent les institutions du pouvoir à rééditer sans répit la fabrication de l'esclave et de l'affranchi. Partant, la colonie esclavagiste ne peut jamais se passer de l'utilisation de la force brute comme instrument de gouvernement, et l'État ne peut jamais se défaire de son caractère despotique. L'œil du maître, à savoir la culture dominante latine, pénètre la vie privée des colonisés en partenaire mineur, comparée aux contributions des couches et classes sociales opprimées. Son rôle, indiscutablement, essentiel équivaut à celui du grain de sable dans la production de la perle par l'huître.

5. Les particularités de Saint-Domingue

Les plantations esclavagistes présentent des similarités de base quels que soient les différents systèmes coloniaux. La créolisation, conçue comme adaptation aux exigences impériales, accuse des traits que l'on retrouve dans toutes les sociétés antillaises. Par contre, la culture opprimée, à sa-

voir le processus d'intra/culturation de chacune de ces sociétés correspond, avant tout, à des particularités historiques concrètes.

La Saint-Domingue française, est, après la Dominique, l'une des plus récentes colonies des temps modernes. Les Espagnols, établis dès 1492, laissent sa partie occidentale inexploitée jusqu'à l'arrivée des Français à la fin du XVIIe siècle. Ceux-ci y implantent les structures d'une colonie d'exploitation à la fin du premier quart du XVIIIe. À cette époque, les populations de la Barbade, de la Martinique et de la Guadeloupe, par exemple, font, depuis cent ans déjà, l'expérience du régime plantationnaire esclavagiste.

En 1751, la population de Saint-Domingue s'élève à près de 149.000 âmes.[13] On sait qu'à l'époque de l'intensification des troubles sociaux, soit quarante ans plus tard, elle atteint entre 500 et 600.000 personnes. Il est généralement accepté qu'en raison des importations croissantes de captifs, les "Africains"[14] constituent plus de 60% de la population servile entre 1750 et 1790, particulièrement dans le Sud et l'Ouest, alors qu'ils sont près de la moitié dans le Nord.

Comme les contestations du régime s'accélèrent en 1790, ces données suggèrent qu'une pensée créole coloniale, entendue comme adaptation de (et à) la culture impériale, n'a lieu que durant ces quatre décennies et ne serait le fait que de deux générations de contemporains au maximum: celle qui naît des premiers contingents importants qui débarquent peu avant 1750 et celle que procrée cette dernière. En

effet, si les captifs qui déferlent à partir de 1740, par exemple, commencent à enfanter en 174l, les promotions de Créoles qui naissent dans les vingt ans qui suivent ne commencent à procréer qu'aux environs de 1781. La grande révolte surprend la troisième génération au cours de sa tendre enfance.

L'on ne compte pas de données plus précises pour l'ensemble des Créoles. Mais, pour ce qui a trait aux affranchis considérés séparément, Louis Sala-Molins retient qu'au lendemain de 1789, ils sont à peine 400, sur un total de 20.000 âmes, à naître de parents eux aussi affranchis.[15] Par conséquent, dans la balance de 19.600 porteurs privilégiés de la culture créole, la mère ou le père, sinon les deux, ont fait une expérience de vie quotidienne au milieu de personnes nouvellement arrivées ou en contact étroit avec elles.

On est en droit de conclure que, durant les troubles révolutionnaires de 1790 à 1804, l'assimilation des normes et principes de la colonie par la population créole adulte est déficiente et précaire. Les Créoles évoluent dans un monde hétérogène où les règles de convivialité ne sont pas standardisées et où les autorités n'arrivent pas à imposer l'ordre social. Avec l'accélération des troubles, la suprématie de la pensée esclavagiste est encore plus branlante, et la créolisation-ac/culturation fait face à de sérieuses difficultés.

Malgré la discrimination et la minoration des Bossales par le secteur créole – attitude que reproduit l'élite intellectuelle haïtienne tout au long de l'histoire nationale –, il faut bien concéder une participation privilégiée de la culture lo-

cale dans le questionnement du système de plantation et dans la mise en place de la société paysanne d'après 1804. Avec un si faible nombre d'acculturés, la colonie, de 1790 à 1804, est ingouvernable, et cette ingouvernabilité ne se nourrit pas principalement aux sources idéologiques de la Révolution française. L'État de droit – royaliste ou républicain – fonctionne dans la colonie comme un État despote, le glaive dans une main et la croix dans l'autre.

L'ingouvernabilité de Saint-Domingue contraste avec ce que l'on observe à la Barbade où 90 % de la population est créole en 1800, c'est-à-dire au terme de presque deux siècles d'économie de plantation. Déjà, en 1788, un échantillonnage accuse seulement 17% de Bossales sur les plantations de cette colonie. Lorsqu'en 1806, son Assemblée coloniale examine la possibilité d'abolir la traite négrière, un de ses membres déclare que ceci aurait dû avoir lieu vingt ans auparavant.[16]

6. Les particularités de la créolité haïtienne

L'on retrouve, bien avant 1804, plusieurs des maux dont la communauté internationale accuse l'État haïtien de nos jours. Faut-il rappeler que les mêmes causes produisent les mêmes effets?

En premier lieu, il est évident que l'État colonial est incapable de produire, dans le laps de temps observé, un nombre suffisant d'acculturés – "créoles" ou métis culturels – qui permettrait la mise en place d'une vie sociale gérable. Le

nombre de connaisseurs des us et coutumes de la colonie étant réduit, cet État n'est pas équipé pour bloquer les stratégies de survie qui se multiplient en dehors du système dominant. Son contrôle de la société saint-dominguoise ne peut se comparer à ce que l'on retrouve dans les autres îles à sucre.

En second lieu, puisque la production de Créoles est déficitaire, l'État n'arrive pas à introduire les ethnies en présence dans la stratification raciale essentielle au fonctionnement des castes types des sociétés de plantation. Il gouverne une prison et impose une discipline aux captifs; mais il ne peut obtenir d'une proportion significative de ces captifs qu'ils acceptent ou prétendent accepter leur condition d'esclaves comme normale et naturelle. L'État despote est en faillite, la société saint-dominguoise est ingouvernable. Si les péripéties du pauvre Sonthonax ne suffisent pas pour en faire la preuve, il n'est que de se souvenir des 40.000 soldats de l'armée expéditionnaire du général Leclerc, qui se font tailler en pièces.

En troisième lieu, comme corollaire des difficultés qui entravent le bon fonctionnement de la société coloniale, les captifs rognent sur le temps de travail qui est censé absorber leur vie entière. Sans arriver à le réduire significativement, ils en tirent des avantages collatéraux imprévus. Dans le dénuement absolu, ils se créent des instruments pour mieux s'occuper d'eux-mêmes et se construire un embryon de vie privée et communautaire. Les barrières linguistiques sont les premières à tomber, puis les barrières de couleur.

L'interpénétration des formes d'organisation de la vie privée produit une reformulation des relations interethniques qui passe outre aux implications du concept de race utilisé par la culture dominante. Les stratégies de survie se standardisent parallèlement aux progrès de la cohésion sociale. Les identités en provenance de l'Afrique, source de divisions et de conflits, se replient dans la liturgie de la religion familiale, pratiquée traditionnellement dans l'intimité, sinon dans le secret.

En quatrième lieu, et toujours comme corollaire des lacunes de la créolisation-ac/culturation, l'intra/culturation explique avec plus de netteté les caractéristiques culturelles de la société émergente. Les ethnies africaines en présence, de même que les groupes opprimés issus des différentes provinces de France, s'inventent, dans les interstices de la société de plantation, une culture opprimée qui régit les formes émergeantes de vie privée. Les normes et principes de leurs relations interpersonnelles, tout en tenant compte des injonctions de la société dominante, s'institutionnalisent en satisfaisant essentiellement les besoins que ressentent et définissent les colonisés eux-mêmes. Par ce biais, les groupements humains qui résultent des pratiques sociales quotidiennes exercent une pression sur le système de pouvoir colonial jusqu'à provoquer son éclatement.

Cinquièmement, la racialisation des relations de travail, diminuée parmi les captifs inadéquatement créolisés, recule aussi dans la vision des rapports que les esclaves affranchis entretiennent avec leurs anciens maîtres. La barrière de cou-

leur, vu la composition phénotypique variée de la caste intermédiaire, se fragilise et fait marche arrière, sans toutefois disparaître. La lutte des affranchis pour la reconnaissance de leurs droits de citoyens témoigne du questionnement de la supériorité du Blanc. L'hégémonie de l'Occident est reconnue dans le pouvoir et le prestige que la culture dominante latine acquiert par la gestion du politique et de l'économie. Le Blanc, néanmoins, n'incarne plus l'excellence dans sa personne physique mais dans ses connaissances, perçues comme accessibles à tous. De là, la politique d'éducation ethnocidaire qui surgit dès les discours des leaders de la Révolution – Toussaint Louverture en premier lieu –, en remplacement des théories racistes qui servent de fondement à l'esclavagisme. Néanmoins, l'impuissance de l'État, avant et après l'indépendance, à procéder à l'ethnocide qui devrait accompagner l'économie "moderne" de plantation, renvoie encore à l'ingouvernabilité de la formation sociale.

Sixièmement, le dépassement de la racialisation des relations sociales modifie la définition occidentale du Noir proposée par le Code de Louis XIV. La Constitution politique de l'empire dessalinien fait de tout Haïtien un Noir, indépendamment de la couleur de sa peau. La langue vernaculaire témoigne de ce progrès dans la synonymie entre "nègre" et "être humain". La prééminence durant la Révolution du processus d'intra/culturation, ancré dans le réel de la colonie, explique que les leaders décident de se défaire du nom de baptême de la colonie pour revenir à son appellation précolombienne; Saint-Domingue devient donc Haïti. Ce

changement est loin d'être l'effet du hasard. L'armée rebelle en route vers la victoire de 1804 se veut, dans un premier temps, *l'armée des Incas*, puis *l'armée des fils du Soleil* – car son mouvement insurrectionnel suit de près les exploits de Tupac Amaru II. Elle se fait appeler, en dernier ressort, *l'armée indigène,* et le nom lui reste, sans que personne ne remarque que ce corps ne compte pas d'*indigène*. Le processus d'intra/culturation quitte le champ de la vie privée et produit, en l'occurrence, l'institution pivot de l'État indépendant, en se plaçant aux antipodes des pratiques politiques racistes quatre fois centenaires de l'Occident colonial.

Septièmement, la culture latine se faufile dans les interstices du processus d'intra/culturation, avec la même modestie que chacune des contributions ethniques d'origine africaine. Les particularités de la créolité haïtienne se consolident durant le XIXe siècle, sans aucune influence occidentale institutionnelle jusqu'à la signature du Concordat avec le Vatican. Haïti est la seule nation qui se crée dans la transformation d'une colonie d'exploitation en colonie de peuplement. Elle invente une économie et une société paysannes orientées essentiellement vers le renforcement de la vie privée. Son système politique, prisonnier de la colonialité du pouvoir,[17] n'arrive pas à gérer son autonomie, et tout comme l'État colonial français, il continue à ne pas pouvoir créer le nombre suffisant de Créoles capables de fonctionner suivant ses prémisses ou de travailler à les modifier. En d'autres mots, l'État ne peut parachever sa politique d'ethnocide.

7. Conclusion

Haïti n'est ni la brebis galeuse de l'Occident ni la fille déchue de l'Afrique. Elle produit une culture et une civilisation distinctes. Ses carences pénibles, que brandit à tour de bras la communauté internationale, proviennent de l'incongruité – plût au ciel passagère, malgré deux cents ans d'existence! – entre les valeurs et prémisses qui émergent durant son avènement et celles qui, de nos jours encore, orientent le cheminement de l'Occident. Une formule d'interface, respectueuse des exploits réalisés de part et d'autre, aura, à la longue, raison de ces carences. La question est de savoir si une telle formule deviendra jamais politiquement correcte.

L'épanouissement de la créolité haïtienne se produit dans la transformation, au XIXe siècle, de la colonie d'exploitation qu'est Saint-Domingue en une colonie de peuplement. Lorsque l'on se souvient de l'histoire de l'internationalisation du marché de travail, de la réunion amphictyonique de Panama en 1826, de la Traite des Noirs au XIXe siècle et des contributions brésiliennes et cubaines, du développement de l'esclavagisme en Amérique du Nord et des conditions de travail des engagés asiatiques du Commonwealth de la Caraïbe, du génocide des Amérindiens des États-Unis d'Amérique du Nord, le tout, ajouté aux méfaits de l'Occident en Afrique, en Océanie et en Asie, et au silence de l'Église romaine qui attend 1888 avec Léon XIII pour s'engager dans la croisade anti-esclavagiste en Afrique,[18] on comprend que les efforts des élites intellectuelles du pays

pour se rapprocher de l'Occident aient échoué. Démonter l'inconsistance des théories racistes "scientifiques" est chose facile en Haïti, mais comment convaincre la communauté internationale de se défaire de pratiques si productives économiquement et politiquement?

Dans la mesure où l'étude de la créolité haïtienne ne cible pas uniquement les productions culturelles des élites, mais l'ensemble des instruments sociaux qu'utilise la nation pour percevoir et transformer son environnement, elle intègre la contribution de tous les groupes ethniques qui survivent à l'esclavagisme en se fusionnant en une seule et unique nation. Dans la synthèse qu'offre à l'observation cette créolité particulière, tout semble indiquer que les apports du monde latin demeurent encore ténus. Leur importance peut croître si ce monde contribue, avec les élites locales – qui cultivent soigneusement leur latinité – à la mise en place de ce pont entre Haïti et la communauté internationale, et à l'annulation des ethnocides qui sont encore à l'ordre du jour dans l'hémisphère occidental.

Notes

1. Pour la distinction entre des deux types d'État, voir Blandine Kriegel, *L'État et les esclaves, Réflexions pour l'histoire des États,* Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.
2. "Aux abords du Cap, des groupes de Noirs font savoir aux forces qui montent la garde que ce qu'ils veulent, c'est les droits de l'homme." Cité par Yves Benot, *La modernité de l'esclavage, essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, Éditions La Découverte, 2003, p. 216

3. Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan,* Paris, Presses Universitaires de France, 1987 (1re édition 1987, 2e édition "Quadrige": 2003).
4. L'adaptation de la culture française métropolitaine au paysage colonial est une forme de créolisation qui ne retient pas l'attention des chercheurs, occupés qu'ils sont à observer l'adaptation des populations subordonnées à une culture dominante paradigmatique. L'analyse de cette adaptation aiderait à comprendre à quoi s'adaptent les captifs. Aux préjugés qu'entretient la culture dominante par rapport à la culture opprimée, correspondent les préjugés de la culture opprimée en référence à la dominante, d'où une incompréhension de part et d'autre, chaque jour plus sophistiquée.
5. Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières, Essai d'histoire globale,* Bibliothèque des Histoires, Paris, Éditions Gallimard, 2004.
6. Paul E. Lovejoy et David V. Trotman, "Enslaved Africans and their expectations of Slave Life in the Americas. Toward a Reconsideration of Models of Creolisation, *in* Verene A. Shepherd et Glen L. Richards, ed. *Questioning Creole, Creolisation Discourses in Caribbean Culture,* Kingston, Ian Randle Publishers, 2002, p. 83.
7. À propos du terme "affranchi" et du substantif sous-entendu "esclave", voir J. Casimir, "Le planteur avait une esclave, ma grand-mère était une captive: Peuplement et latinité en Haïti" *in* Union Latine, *La latinité en question,* Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine et Union Latine Éditeurs, 2004, p. 231.
8. J'appelle cette dimension la culture créole d'Haïti. Voir J. Casimir, *La culture opprimée*, Port-au-Prince, Imprimerie Lakay, 2001, Chapitre V. La première édition en espagnol date de 1980 (Mexico, Nueva Imagen).
9. Traduction de fortune: "Le fait qu'une culture est jugulée (par la force ou l'exemple dérivant du pouvoir/prestige) par une autre (dans ce cas, celle des Africains réduits en esclavage et celle des Européens)". *Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration in the Caribbean,* Mona Sovacou Publications, 1974, p. 6.

10. J. Casimir, *Ibidem.* Voir aussi: "Los 'bozales' y el surgimiento de una cultura oprimida en Haití" *in* Gérard Pierre-Charles *et al.*, *Problemas dominico-haitianos y del Caribe*, Mexico, UNAM, Faculté Nationale de Sciences Politiques et Sociales, 1973, p. 31-82.
11. "Année après année, Bretons, Normands, Languedociens, Wolofs, Bakongos, et bien d'autres encore, échouèrent sur ces petites îles écrasées de soleil. Aucun d'eux ne pratiquait la monoculture d'exportation, les grandes unités industrielles et agricoles qu'étaient les sucreries ni l'esclavage de plantation. Ils durent donc s'adapter à ce nouveau monde et pour cela créer de nouvelles normes car celles de leurs pays d'origine ne convenaient pas ou ne pouvaient pas être reconstituées." Arlette Gautier, "Les familles esclaves aux Antilles Françaises (1635-1848)", *Population* 55(6) 2000: 975-1002 (p. 17).
12. Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery: An analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London, MacGibbon and Kee, 1967, p. 70.
13. Les données statistiques citées dans ce paragraphe sont empruntées d'Arlette Gautier, *Les sœurs de Solitude, la condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, Éditions Caribéennes, 1985 et "Les familles esclaves aux Antilles Françaises (1635-1848)", *Population* 55(6) 2000: 975-1002.
14. Il est utile de souligner, à la suite de Vertus Saint-Louis, que le terme "africain" ne s'utilise dans la colonie qu'après 1789, ceci pour signifier l'ensemble des esclaves ("Les termes citoyen et Africain pendant la Révolution de Saint-Domingue" texte d'une conférence prononcée en 2005). A. Gautier se réfère ici aux Bossales.
15. *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 2e édition "Quadrige": 2003, p. 262.
16. Hilary Mc.D. Beckles, "Creolisation in Action: The Slave Labour Elite and Anti-Slavery in Barbados", in Verene A. Shepherd and Glen L. Richards Editors, *Questioning Creole, Creolisation Discourses in Caribbean Culture*, Kingston, Ian Randle Publishers, p. 184 et 185.

17. Voir les travaux d'Annibal Quijano à ce sujet. "La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal." "Colonialidad del Poder y Clasificación social", *Journal of World-Systems Research,* VI, 2, Summer/Fall 2000, p. 342-386, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.
18. O. Pétré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 218.

Hégémonie et civilisation

Hegel and Haiti*

Susan Buck-Morss

1

By the eighteenth century, slavery had become the root metaphor of Western political philosophy, connoting everything that was evil about power relations.[1] Freedom, its conceptual antithesis, was considered by Enlightenment thinkers as the highest and universal political value. Yet this political metaphor began to take root at precisely the time that the economic practice of slavery–the systematic, highly sophisticated capitalist enslavement of *non*-Europeans as a labor force in the colonies–was increasing quantitatively and intensifying qualitatively to the point that by the mid-eighteenth century it came to underwrite the entire economic system of the West, paradoxically facilitating the global spread of the very Enlightenment ideals that were in such fundamental contradiction to it.

* Thanks to Benedict Anderson, Etienne Balibar, Martin Bernal, Teresa Brennan, Zillah Eisenstein, Peter Gilgen, Miriam Hansen, Nancy Hirschmann, Michael Kammen, Michel-Rolph Trouillot, and the Society for Humanities and graduate students of Cornell University. Unless otherwise noted, all translations are my own.

This glaring discrepancy between thought and practice marked the period of the transformation of global capitalism from its mercantile to its protoindustrial form. One would think that, surely, no rational, "enlightened" thinker could have failed to notice. But such was not the case. The exploitation of millions of colonial slave laborers was accepted as part of the given world by the very thinkers who proclaimed freedom to be man's natural state and inalienable right. Even when theoretical claims of freedom were transformed into revolutionary action on the political stage, it was possible for the slave-driven colonial economy that functioned behind the scenes to be kept in darkness.

If this paradox did not seem to trouble the logical consciousness of contemporaries, it is perhaps more surprising that present-day writers, while fully cognizant of the facts, are still capable of constructing Western histories as coherent narratives of human freedom. The reasons do not need to be intentional. When national histories are conceived as selfcontained, or when the separate aspects of history are treated in disciplinary isolation, counterevidence is pushed to the margins as irrelevant. The greater the specialization of knowledge, the more advanced the level of research, the longer and more venerable the scholarly tradition, the easier it is to ignore discordant facts. It should be noted that specialization and isolation are also a danger for those new disciplines such as African American studies, or new fields such as diaspora studies, that were established precisely to remedy the situation. Disciplinary boundaries allow countere-

vidence to belong to someone else's story. After all, a scholar cannot be an expert in everything. Reasonable enough. But such arguments are a way of avoiding the awkward truth that if certain constellations of facts are able to enter scholarly consciousness deeply enough, they threaten not only the venerable narratives, but also the entrenched academic disciplines that (re)produce them. For example, there is no place in the university in which the particular research constellation "Hegel and Haiti" would have a home. That is the topic which concerns me here, and I am going to take a circuitous route to reach it. My apologies, but this apparent detour is the argument itself.

2

The paradox between the discourse of freedom and the practice of slavery marked the ascendancy of a succession of Western nations within the Early Modern global economy. The earliest example to consider would be the Dutch. Their "Golden Age," from the mid-sixteenth to the mid-seventeenth century, was made possible by their dominance of global mercantile trade, including, as a fundamental component the trade in slaves. But if we follow its most excellent of modern historians, Simon Schama, whose thick description of the Golden Age of Dutch culture has become a model in the field of cultural history since its publication in 1987, we will be in for a surprise. Strikingly, the topics of slavery, the slave trade, and slave labor are never discussed

in Schama's *The Embarrassment of Riches*, a six-hundred-plus-page account of how the new Dutch Republic, in developing its own national culture, learned to be both rich and good.[2] One would have no idea that Dutch hegemony in the slave trade (replacing Spain and Portugal as major players)[3] contributed substantially to the enormous "overload" of wealth that he describes as becoming so socially and morally problematic during the century of Dutch "centrality" to the "commerce of the world" (*ER*, p. 228).[4] Yet Schama reports fully the fact that the metaphor of slavery, adapted to the modern context from the Old Testament story of the Israelites' deliverance from Egyptian slavery was fundamental to Dutch self-understanding during their struggle for independence (1570-1609) against the Spanish "tyranny" that "enslaved" them–and hence for the origins of the modern Dutch nation.[5] Schama clearly acknowledges the most blatant contradiction, the fact that the Dutch discriminated at the time against Jews.[6] He includes a whole chapter discussing the scapegoating and persecution of a long list of "outsiders" who, due to the Dutch psychological obsession for purification, needed to be cleansed from the social body: homosexuals, Jews, gypsies, idlers, vagabonds, whores–but has nothing to say about African slaves in this context.[7]

Schama is clearly fatigued with the Marxist economic histories that treat the Dutch *only* as a mercantile capitalist power.[8] His project is, rather, the tracing of cultural causality. He examines how the anxieties of affluence due to the

"'overflow of goods'" awakened in the modern Dutch the fear of a different kind of slavery, the "enslavement to luxury" that threatened "free will," the fear that avarice to consume would "turn free souls into fawning slaves" (*ER*, p. 47 and 203). He focuses on the family as the core of "Dutchness," not world trade, allowing his readers entry into private, domestic life, home and hearth, full tables and personal affections, when "to *be* Dutch was to be local, parochial, traditional and customary" (*ER*, p. 62). We might be ready, therefore, to excuse him–were it not for the fact that slaves were not foreign to Dutch domesticity. Does Schama's silence reflect the silence of his written sources? I cannot tell.[9] But Dutch visual culture provides clear evidence of a different reality. A painting by Franz Hals from 1648 depicts at the very center of the canvas a black youth, presumably a slave, as part of domestic life, visible in the bosom of a comfortable, affectionate Dutch family within a local, parochial, Dutch landscape (Fig. 1). In Schama's richly illustrated book, this painting by Hals does not appear (although another Hals painting, of a Dutch husband and wife alone in a landscape, is included). Nor are there any other images of blacks.[10] Of course, given the absence of slaves from Schama's written account, they would have been out of place in the illustrations. The consequence of this scholarship is partial blindness among seas of perspicacity, and it is characteristic of Western academic scholarship, as we shall see.

Fig. 1.– Franz Hals, *Portrait of a Dutch Family* (1648).
Museo Thyssen Bornemisza, Madrid.

3

Beginning in 1651, Britain challenged the Dutch in a series of naval wars that led ultimately to British dominance not only of Europe but of the global economy, including the slave trade.[11] At the time, the Cromwellian revolution against absolute monarchy and feudal privilege followed Dutch precedent by making metaphorical use of the Old Testament story of the Israelites being freed from slavery. But within political theory a shedding of ancient scriptures was taking place. The pivotal figure here is Thomas Hobbes. Although *Leviathan* (1651) is a hybrid of modern and biblical ima-

gery, slavery is discussed in clearly secular terms.[12] He sees it as a consequence of the war of all against all in the state of nature, hence belonging to the natural disposition of man.[13] Involved through his patron, Lord Cavendish, with the affairs of the Virginia Company that governed a colony in America, Hobbes accepted slavery as "an inevitable part of the logic of power" (*PSAR*, p. 263). Even the inhabitants of "'civil and flourishing nations'" could revert again to this state.[14] Hobbes was honest and unconflicted about slavery–John Locke less so. The opening sentence of book 1, chapter 1, of his *Two Treatises of Government* (1690) states unequivocally:

> Slavery is so vile and miserable an Estate of Man, and so directly opposite to the generous Temper and Courage of our Nation; that 'tis hardly to be conceived that an *Englishman*, much less a *Gentleman*, should plead for't.

But Locke's outrage against the "Chains for all Mankind" was not a protest against the enslavement of black Africans on New World plantations, least of all in colonies that were British.[15] Rather, slavery was a metaphor for legal tyranny, as it was used generally in British parliamentary debates on constitutional theory. A shareholder in the Royal African Company involved in American colonial policy in Carolina, Locke "clearly regarded Negro slavery a justifiable institution" (*PSWC*, p. 118).[16] The isolation of the political discourse of social contract from the economy of household production (the *oikos*) made this double vision possible.[17] British liberty meant the protection of private

Fig. 2 – Peter Lely, *Elizabeth Countess of Dysart* (c. 1650). Ham House, Surrey.

Slaves were fashionable in late seventeenth-century England, accompanying aristocratic ladies like household pets.[18] Portraits by the Dutch-born Anthony van Dyck and Peter Lely were prototypes of a new genre of paintings, depicting black youths offering fruit and other symbols of wealth from the colonies to their owners.[19]

property, and slaves were private property. So long as slaves fell under the jurisdiction of the household, their status was protected by law (Figs. 2 and 3).[20]

4

A half-century later, the classical understanding of the economy–and hence slave owning–as a private, household concern was blatantly contradicted by new global realities. Sugar transformed the West Indian colonial plantations. Both capital and labor intensive, sugar production was protoindustrial, causing a precipitous rise in the importation of African slaves and a brutal intensification of their labor exploitation in order to meet a new and seemingly insatiable European demand for the addictive sweetness of sugar.[21] Leading the Caribbean-wide sugar boom was the French colony of Saint-Domingue that in 1767 produced 63,000 tons

Fig. 3 – Anthony van Dyck, *Henrietta of Lorraine* (1634). Kenwood House.

of sugar.[22] Sugar production led to a seemingly infinite demand for slaves as well, whose number in Saint-Domingue increased tenfold over the eighteenth century to over five hundred thousand human beings. Within France, more than 20 percent of the bourgeoisie was dependent upon slave-connected commercial activity.[23] The French Enlightenment thinkers wrote in the midst of this transformation. While they idealized indigenous colonial populations with myths of the noble savage (the "Indians" of the "New World"), the economic lifeblood of slave labor was not their concern.[24] Although abolitionist movements did exist at this time, and in France the Amis des Noirs (Friends of the Blacks) decried the excesses of slavery, a defense of liberty on the grounds of racial equality was rare indeed.[25]

"Man is born free, and everywhere he is in chains." So writes Jean-Jacques Rousseau in the opening lines of *On the Social Contract*, first published in 1762.[26] No human condition appears more offensive to his heart or to his reason than slavery. And yet even Rousseau, patron saint of the French Revolution, represses from consciousness the millions of really existing, European-owned slaves, as he relentlessly condemns the institution. Rousseau's egregious omission has been scrupulously exposed by scholarship, but only recently. The Catalonian-born philosopher Louis Sala-Molins has written a history (1987) of Enlightenment thought through the lens of *Le Code Noir*, the French legal code that applied to black slaves in the colonies, drawn up in 1685 and signed by Louis XIV and not definitively eradicated until

1848. Sala-Molins proceeds point by point through the code, which legalized not only slavery, the treatment of human beings as moveable property, but the branding, torture, physical mutilation, and killing of slaves for attempting to defy their inhuman status. He juxtaposes this code, which applied to all slaves under French jurisdiction, to the Enlightenment philosophers' texts, documenting their indignation regarding slavery in theory while "superbly" ignoring slavery in practice. Sala-Molins is outraged and rightly so. In the *Social Contract*, Rousseau argues: "The right of slavery is null, not simply because it is illegitimate, but because it is absurd and meaningless. These words, *slavery* and *right* [*droit*, that is, law], are contradictory. They are mutually exclusive."[27] Sala-Molins makes us see the consequences of this statement: "The *Code Noir*, the most perfect example of this kind of convention in the time of Rousseau, is not a legal code. The right of which it speaks is not a right, as it claims to make legal that which cannot be legalized, slavery" (*CN*, p. 238). He thus finds it preposterous that Rousseau never in his writings mentions the *Code Noir*. "The one existing, flagrant case of what he is declaring categorically untenable gets none of his attention" (*CN*, p. 241).[28] Sala-Molins scrutinizes the texts for any evidence that might excuse this silence and finds, unequivocally, that Rousseau knew the facts. The Enlightenment philosopher cited travel literature of the time–Kolben on the Hottentots, du Tertre on Indians in the Antilles–but avoided those pages of these same accounts that describe the horrors of European slavery

explicitly. Rousseau referred to human beings everywhere–but omitted Africans; spoke of Greenland's people transported to Denmark who die of sadness–but not of the sadness of Africans transported to the Indies that resulted in suicides, mutinies, and maroonings. He declared all men equal and saw private property as the source of inequality, but he never put two and two together to discuss French slavery for economic profit as central to arguments of both equality and property (see *CN*, p. 243-46). As in the Dutch Republic and Britain, African slaves were present, used and abused domestically within France.[29] Indeed, Rousseau could not *not* have known "that there are boudoirs in Paris where one amuses oneself indiscriminately with a monkey and a young black boy (*négrillon*)"(*CN*, p. 248).

Sala-Molins pronounces Rousseau's silence in the face of this evidence "racist" and "revolting" (*CN*, p. 253).[30] Such outrage is unusual among scholars who, as professionals, are trained to avoid passionate judgments in their writing. This moral neutrality is built into the disciplinary methods that, while based on a variety of philosophical premises, result in the same exclusions. Today's intellectual historian who treats Rousseau in context will follow good professional form by relativizing the situation, judging (and excusing) Rousseau's racism by the mores of his time, in order to avoid thereby the fallacy of anachronism. Or, today's philosopher, who is trained to analyze theory totally abstracted from historical context, will attribute a universality to Rousseau's writings that transcends the author's own

intent or personal limitations in order to avoid thereby the fallacy of reduction *ad hominem*. In both cases, the embarrassing facts are quietly allowed to disappear. They are visible, however, in general histories of the era, where they cannot help but be mentioned because when Enlightenment theory was put into practice, the perpetrators of political revolutions stumbled over the economic fact of slavery in ways that made their own acknowledgement of the contradiction impossible to avoid.

5

The colonial revolutionaries of America fighting for their independence against Britain mobilized Locke's political discourse to their ends. The metaphor of slavery was central to that struggle but in a new sense: "Americans genuinely believed that men who were taxed without their consent were literally slaves, since they had lost the power to resist oppression, and since defenselessness inevitably led to tyranny" (*PSAR*, p. 273).[31] In evoking the liberties of natural rights theory, the American colonists as slave owners were led to "a monstrous inconsistency."[32] And, yet, although some, like Benjamin Rush, acknowledged their bad faith,[33] and some, like Thomas Jefferson, blamed black slavery on the British;[34] although the slaves themselves petitioned for their liberty,[35] and a few individual states passed antislavery legislation,[36] the new nation, conceived in liberty, tolerated the "monstrous inconsistency," writing slavery into the United States Constitution.

The French encyclopedist, Denis Diderot, spoke admiringly of the U.S. revolutionaries as having "'burned their chains'" and "'refused slavery'" (*SP*, p. 85).[37] But if the colonial nature of the United States struggle for freedom made it somehow possible to sustain the distinction between the political discourse and social institutions, in the case of the French Revolution a decade later the various meanings of slavery became hopelessly entangled when they came up against fundamental contradictions between revolutionary developments within France and developments in the French colonies without. It took years of bloodshed before slavery–really-existing slavery, not merely its metaphorical analogy–was abolished in the French colonies, and even then the gains were only temporary. Although abolition of slavery was the only possible logical outcome of the ideal of universal freedom, it did not come about through the revolutionary ideas or even the revolutionary actions of the French; it came about through the actions of the slaves themselves. The epicenter of this struggle was the colony of Saint-Domingue. In 1791, while even the most ardent opponents of slavery within France dragged their feet, the half-million slaves in Saint-Domingue, the richest colony not only of France but of the entire colonial world, took the struggle for liberty into their own hands, not through petitions, but through violent, organized revolt.[38] In 1794 the armed blacks of Saint-Domingue forced the French Republic to acknowledge the *fait accompli* of the abolition of slavery on that island (declared by the French colonial commissio-

ners, Sonthonax and Polverel, acting on their own) and to universalize abolition throughout the French colonies.[39] From 1794 to 1800, as freemen, these former slaves engaged in a struggle against invading British forces, who many of the white and mulatto land-owning colonists of Saint-Domingue hoped would reestablish slavery.[40] The black army under the leadership of Toussaint-Louverture defeated the British militarily in a struggle that strengthened the Abolitionist movement within Britain, setting the stage for the British suspension of the slave trade in 1807.[41] In 1801, Toussaint-Louverture, the former slave and now governor of Saint-Domingue, suspected that the French Directory might attempt to rescind abolition.[42] And yet, still loyal to the Republic,[43] he wrote a constitution for the colony that was in advance of any such document in the world–if not in its premises of democracy, then surely in regard to the racial inclusiveness of its definition of the citizenry.[44] In 1802, Napoleon did move to reestablish slavery and the *Code Noir* and had Toussaint arrested and deported to France, where he died in prison in 1803. When Napoleon sent French troops under Leclerc to subdue the colony, waging a brutal struggle against the black population "that amounted to a war of genocide,"[45] the black citizens of Saint-Domingue once again took up arms, demonstrating, in Leclerc's own words: "'It is not enough to have taken away Toussaint, there are 2,000 leaders to be taken away'" (*BJ*, p. 346). On 1 January 1804, the new military leader, slave-born Jean-Jacques Dessalines, took the final step of declaring independence from

France, thus combining the end of slavery with the end of colonial status. Under the banner of Liberty or Death (these words were inscribed on the red and blue flag, from which the white band of the French had been removed [see *BJ*, p. 365]),[46] he defeated the French troops and destroyed the white population, establishing in 1805 an independent, constitutional nation of "black" citizens, an "empire," mirroring Napoleon's own, which he called by the Arawak name, Haiti.[47] These events, leading to the complete freedom of the slaves and the colony, were unprecedented. "Never before had a slave society successfully overthrown its ruling class" ("HA," p. 114).

The self-liberation of the African slaves of Saint-Domingue gained for them, by force, the recognition of European and American whites–if only in the form of fear. Among those with egalitarian sympathies, it gained them respect as well. For almost a decade, before the violent elimination of whites signalled their deliberate retreat from universalist principles, the black Jacobins of Saint-Domingue surpassed the metropole in actively realizing the Enlightenment goal of human liberty, seeming to give proof that the French Revolution was not simply a European phenomenon but world-historical in its implications.[48] If we have become accustomed to different narratives, ones that place colonial events on the margins of European history, we have been seriously misled. Events in Saint-Domingue were central to contemporary attempts to make sense out of the reality of the French Revolution and its aftermath.[49] We need to be aware of the facts from this perspective.

6

Let us consider the logical unfolding of the overthrow of slavery in terms of the evolution in consciousness of Europeans living through it. The French revolutionaries understood themselves from the start as a liberation movement that would free people from the "slavery" of feudal inequities. In 1789 the slogans Live Freely or Die and Rather Death Than Slavery were common, and the "Marseillaise" denounced "l'esclavage antique" in this context (see *OCS*, p. 230). This was a revolution against, not merely the tyranny of a particular ruler, but of all past traditions that violated the general principles of human liberty. Reporting on the events in Paris in summer 1789, the German publicist Johann Wilhelm von Archenholz (from whom we will hear again) lost his customary journalistic neutrality and exclaimed that the French "'people'" (*Volk*), who "'were accustomed to kissing their chains (...) had, in a matter of hours, broken these gigantic chains with one all-conquering stroke of courage, becoming freer than the Romans and Greeks were, and the Americans and British are today.'"[50]

But what of the colonies, the source of wealth of such a large part of the French population? The meaning of freedom was at stake in their reaction to the events of 1789 and nowhere more so than in the crown jewel, Saint-Domingue. Would the colonists take after the Americans and revolt, as some of the Creole planters of Saint-Domingue were urging? Or would they join fraternally to proclaim their "liberty" as French citizens? And if the latter, then who were to

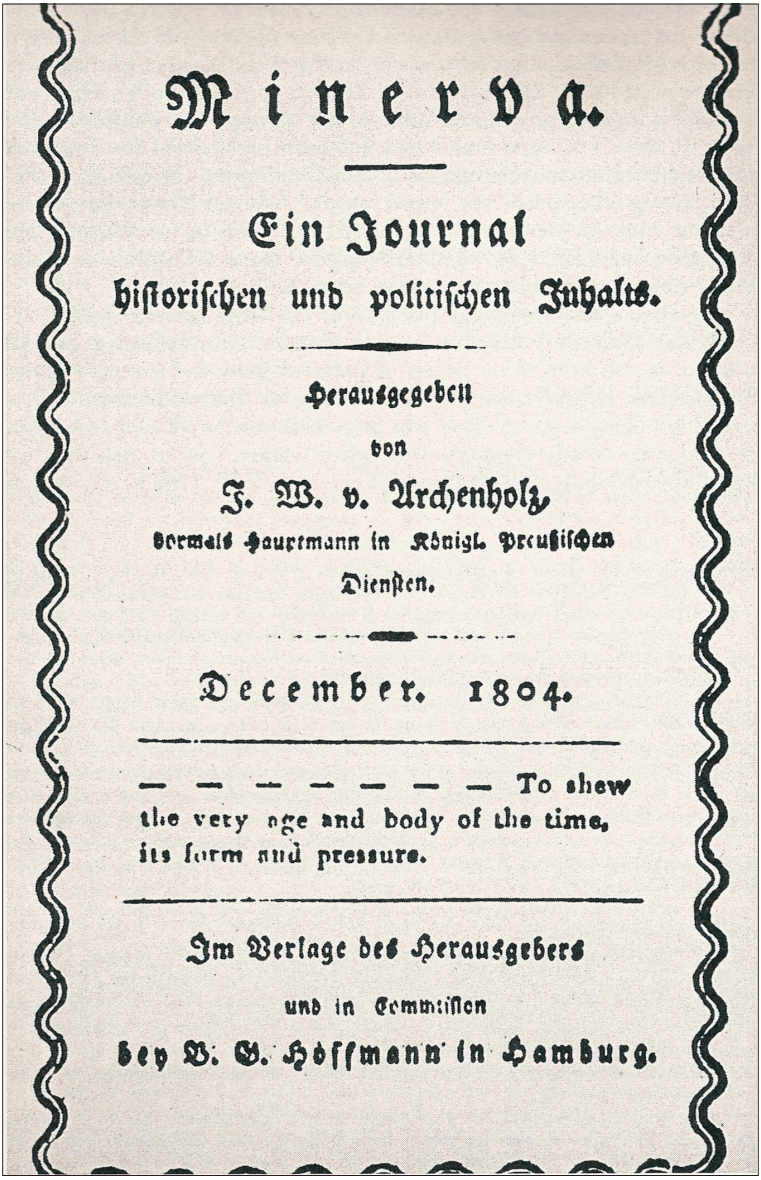
be included as citizens? Property owners, to be sure.[51] But only whites? Mulattoes owned an estimated onethird of the cultivated land in Saint-Domingue.[52] Ought not they to be included, and not only they, but the free blacks as well? Was property or was race the litmus test for being a citizen of France? Most pertinent, if Africans could in principle be included as citizens–if, that is, the implicitly racist assumptions that underlay the *Code Noir* were not valid–then how could the continued legal enslavement of blacks be justified?[53] And if it could not, how could the colonial system be maintained? The unfolding of the logic of freedom in the colonies threatened to unravel the total institutional framework of the slave economy that supported such a substantial part of the French bourgeoisie, whose political revolution, of course, this was.[54] And yet only the logic of freedom gave legitimacy to their revolution in the universal terms in which the French saw themselves.

The Haitian Revolution was the crucible, the trial by fire for the ideals of the French Enlightenment. And every European who was part of the bourgeois reading public knew it.[55] "The eyes of the world are now on St. Domingo."[56] So begins an article published in 1804 in *Minerva*, the journal founded by Archenholz, who had been covering the French Revolution since its beginnings and reporting on the revolution in Saint-Domingue since 1792.[57] For a full year, from fall 1804 to the end of 1805, *Minerva* published a continuing series, totalling more than a hundred pages, including source documents, news summaries, and eyewitness

accounts, that informed its readers not only of the final struggle for independence of this French colony–under the banner Liberty or Death![58]–but of events over the previous ten years as well. Archenholz was critical of the violence of this revolution (as he was of the Jacobin Terror in the metropole), but he came to appreciate Toussaint-Louverture, publishing as part of his series, in German translation, a chapter from the new manuscript by a British captain, Marcus Rainsford, who praised Toussaint's character, leadership, and humanity in superlatives.[59]

Archenholz's journal borrowed freely from English and French sources so that his account reflected news widely reported to the European reading public, and the articles in *Minerva* were picked up in turn by "countless newspapers" (a situation of cosmopolitan and open communication, despite intellectual property restrictions, that has perhaps not been matched until the early internet) (*JWA*, p. 62). Although there was censorship in the French press after 1803,[60] newspapers and journals in Britain (also the United States and Poland)[61] highlighted the events of the final revolutionary struggle in Saint-Domingue–the *Edinburgh Review*, among others (see "HA," p. 113-15).[62] William Wordsworth wrote a sonnet entitled "To Toussaint Louverture," published in *The Morning Post* in February 1803, in which he deplored the reestablishment of the *Code Noir* in the French colonies (Figs. 4 and 5).[63]

In the German-language press, *Minerva*'s coverage was special. Already in 1794, two years after its founding, it had


Minerva.

Ein Journal
historischen und politischen Inhalts.

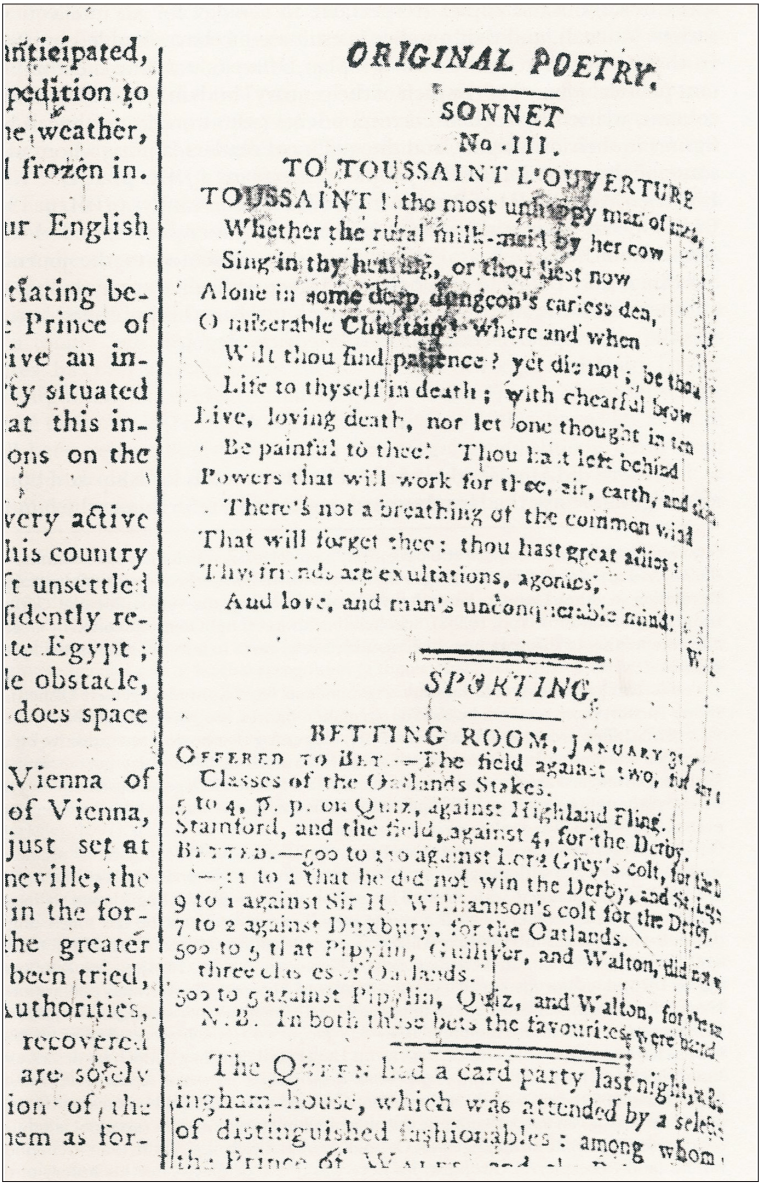
Herausgegeben
von
F. W. v. Archenholz,
vormals Hauptmann in Königl. Preußischen
Diensten.

December. 1804.

— — — — — — — To shew
the very age and body of the time,
its form and pressure.

Im Verlage des Herausgebers
und in Commission
bey B. G. Hoffmann in Hamburg.

Fig. 4 – Cover page of *Minerva*.



anticipated,
pedition to
he weather,
l frozen in.

ur English

tfating be-
e Prince of
ive an in-
ty situated
at this in-
ons on the

very active
his country
ft unsettled
fidently re-
te Egypt;
le obstacle,
does space

Vienna of
of Vienna,
just set at
neville, the
in the for-
the greater
been tried,
uthorities,
recovered
are solely
ion of the
hem as for-

ORIGINAL POETRY.

SONNET

No. III.

TO TOUSSAINT L'OUVERTURE

TOUSSAINT! the most unhappy man of men,
Whether the rural milk-maid by her cow
Sing in thy hearing, or thou liest now
Alone in some deep dungeon's earless den,
O miserable Chieftain! where and when
Wilt thou find patience? yet die not; do thou
Live to thyself in death; with chearful brow
Live, loving death, nor let one thought in ten
Be painful to thee! Thou hast left behind
Powers that will work for thee, air, earth, and skies;
There's not a breathing of the common wind
That will forget thee: thou hast great allies;
Thy friends are exultations, agonies,
And love, and man's unconquerable mind.

SPORTING.

BETTING ROOM, JANUARY 31.

OFFERED TO BET.—The field against two, for any
Classes of the Oatlands Stakes.
5 to 4, P. P. on Quiz, against Highland Fling.
Stamford, and the field, against 4, for the Derby.
BETTED.—500 to 210 against Lord Grey's colt, for the
—21 to 1 that he did not win the Derby, and St. Leger
9 to 1 against Sir H. Williamson's colt for the Derby.
7 to 2 against Duxbury, for the Oatlands.
500 to 5 that Pipylin, Gulliver, and Walton, did not
three classes of Oatlands.
500 to 5 against Pipylin, Quiz, and Walton, for the
N. B. In both these bets the favourites were beat

The QUEEN had a card party last night at
ingham-house, which was attended by a select
of distinguished fashionables: among whom
the Prince of Wales

Fig. 5 – Wordsworth's sonnet, *Morning Post*, 2 Feb. 1803.

established its reputation as the best of its genre of political journals. It strove to be nonpartisan, objective, and factual, aiming at "'historical truth'" that would be "'instructive (...) [for] our grandchildren'" *(JWA*, p. 69-70).[64] Its goal, according to the journal's (English!) motto, was "to shew the very age and body of the time its form and pressure."[65] By 1798 its circulation was three thousand copies (respectable in *our* day for an intellectually serious journal), and that number is estimated to have doubled by 1809. In the words of Archenholz's biographer, *Minerva* was "the most important political journal of the turn of the century" both in terms of quality of content, written by regular correspondents (who were important public figures in their own right), and the quality of readers, among whom were some of the most influential people in Germany *(JWA*, p. 131).[66] King Friedrich Wilhelm III of Prussia "read *Minerva* constantly" *(JWA*, p. 130). Both Goethe and Schiller read *Minerva* (the latter corresponded with Archenholz),[67] as well as Klopstock (who contributed to the journal), Schelling, and Lafayette. And–need I keep it from you any longer?–another regular reader of *Minerva*, as we know from his published letters, was the philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel.[68]

7

"Where did Hegel's idea of the relation between lordship and bondage originate?" ask the Hegel experts, repeatedly, referring to the famous metaphor of the "struggle to

death" between the master and slave, which for Hegel provided the key to the unfolding of freedom in world history and which he first elaborated in *The Phenomenology of Mind*, written in Jena in 1805-6 (the first year of the Haitian nation's existence) and published in 1807 (the year of the British abolition of the slave trade). Where, indeed? The intellectual historians of German philosophy know only one place to look for the answer: the writings of other intellectuals. Perhaps it was Fichte, writes George Armstrong Kelly, although "the problem of lordship and bondage is essentially Platonic."[69] Judith Shklar takes the common route of connecting Hegel's discussion to Aristotle. Otto Pöggeler–and there is no finer name in German Hegel scholarship–says that the metaphor does not come from even the ancients, but is a totally "abstract" example.[70] Only one scholar, Pierre-Franklin Tavarès, has ever actually made the connection of Hegel and Haiti, basing his argument on evidence that Hegel read the French abolitionist, the Abbé Grégoire.[71] (His work, written in the early 1990s, has as far as I can tell been resoundingly ignored by the Hegel establishment.) But even Tavarès deals with the later Hegel, after the master-slave dialectic had been conceived.[72] No one has dared to suggest that the idea for the dialectic of lordship and bondage came to Hegel in Jena in the years 1803-5 from reading the press–journals and newspapers. And yet this selfsame Hegel, in this very Jena period during which the master-slave dialectic was first conceived, made the following notation:

> Reading the newspaper in early morning is a kind of realistic morning prayer. One orients one's attitude against the world and toward God [in one case], or toward that which the world is [in the other]. The former gives the same security as the latter, in that one knows where one stands.[73]

We are left with only two alternatives. Either Hegel was the blindest of all the blind philosophers of freedom in Enlightenment Europe, surpassing Locke and Rousseau by far in his ability to block out reality right in front of his nose (the *print* right in front of his nose at the breakfast table); or Hegel knew–knew about real slaves revolting successfully against real masters, and he elaborated his dialectic of lordship and bondage deliberately within this contemporary context.[74]

Michel-Rolph Trouillot writes in his important book *Silencing the Past* that the Haitian Revolution "entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened." Of course he is correct to emphasize the incapacity of most contemporaries, given their ready-made categories, "to understand the ongoing revolution on its own terms" (*SP*, p. 73). But there is a danger in conflating two silences, the past and the present one, when it comes to the Haitian story. For if men and women in the eighteenth century did not think in nonracial terms of the "fundamental equality of humanity," as "some of us do today," at least they knew what was happening; today, when the Haitian slave revolution might be more thinkable, it is more invisible, due to the construction of disciplinary discourses

through which knowledge of the past has been inherited (*SP*, p. 82).[75]

Eighteenth-century Europeans *were* thinking about the Haitian Revolution precisely because it challenged the racism of many of their preconceptions. One did not have to have been a supporter of the slave revolution to recognize its central significance to the political discourse.[76] "Even in the age of revolutions, contemporaries recognized the creation of Haiti as something extraordinary" ("HA," p. 113). And even its opponents considered this "remarkable event" to be "worthy of the contemplation of philosophers."[77] Marcus Rainsford wrote in 1805 that the cause of the Haitian Revolution was the "spirit of liberty."[78] The fact that this spirit *could* be catching, crossing the line not only between races but between slaves and freemen, was precisely what made it possible to argue, without reverting to an abstract ontology of "nature," that the desire for freedom was truly universal, an event of *world* history and, indeed, the paradigm-breaking example. Prior to writing *The Phenomenology of Mind*, Hegel had dealt with the theme of mutual recognition in terms of *Sittlichkeit*: criminals against society or the mutual relations of religious community or personal affection. But now this young lecturer, still only in his early thirties, made the audacious move to reject these earlier versions (more acceptable to the established philosophical discourse) and to inaugurate, as the central metaphor of his work, not slavery versus some mythical state of nature (as those from Hobbes to Rousseau had done earlier), but slaves versus masters,

thus bringing into his text the present, historical realities that surrounded it like invisible ink.

8

Let us consider, in more detail, Hegel's dialectic of lordship and bondage and concentrate on the salient characteristics of this relationship. (I will draw not only on the relevant passages in *The Phenomenology of Mind* but also the Jena texts that immediately preceded it, 1803-6.)[79] Hegel understands the position of the master in both political *and* economic terms. In the *System der Sittlichkeit* (1803): "The master is in possession of an overabundance of physical necessities generally, and the other [the slave] in the lack thereof."[80] At first consideration the master's situation is "independent, and its essential nature is to be for itself"; whereas "the other," the slave's position, "is dependent, and its essence is life or existence for another."[81] The slave is characterized by the lack of recognition he receives. He is viewed as "a thing"; "thinghood" is the essence of slave consciousness–as it was the essence of his legal status under the *Code Noir* (*PM*, p. 235). But as the dialectic develops, the apparent dominance of the master reverses itself with his awareness that he is in fact totally dependent on the slave. One has only to collectivize the figure of the master in order to see the descriptive pertinence of Hegel's analysis: the slave-holding class is indeed totally dependent on the institution of slavery for the "overabundance" that constitutes its wealth. This class is thus incapable of being the agent of his-

torical progress without annihilating its own existence.[82] But then the slaves (again, collectivizing the figure) achieve self-consciousness by demonstrating that they are not things, not objects, but subjects who transform material nature.[83] Hegel's text becomes obscure and falls silent at this point of realization.[84] But given the historical events that provided the context for *The Phenomenology of Mind*, the inference is clear. Those who once acquiesced to slavery demonstrate their humanity when they are willing to risk death rather than remain subjugated.[85] The law (the *Code Noir*!) that acknowledges them merely as "a thing" can no longer be considered binding,[86] although before, according to Hegel, it was the slave himself who was responsible for his lack of freedom by initially choosing life over liberty, mere self-preservation.[87] In *The Phenomenology of Mind*, Hegel insists that freedom cannot be granted to slaves from above. The self-liberation of the slave is required through a "trial by death": "And it is solely by risking life that freedom is obtained (...). The individual, who has not staked his life, may, no doubt, be recognized as a Person [the agenda of the abolitionists!]; but he has not attained the truth of this recognition as an independent selfconsciousness" (*PM*, p. 233). The goal of *this* liberation, *out* of slavery, cannot be subjugation of the master in turn, which would be merely to repeat the master's "existential impasse,"[88] but, rather, elimination of the institution of slavery altogether.

Given the facility with which this dialectic of lordship and bondage lends itself to such a reading, one wonders why the topic Hegel and Haiti has for so long been ignored. Not

only have Hegel scholars failed to answer this question; they have failed, for the past two hundred years, even to ask it.[89]

9

Surely a major reason for this omission is the Marxist appropriation of a social interpretation of Hegel's dialectic. Since the 1840s, with the early writings of Karl Marx, the struggle between the master and slave has been abstracted from literal reference and read once again as a metaphor–this time for the class struggle. In the twentieth century, this Hegelian-Marxist interpretation had powerful proponents, including Georg Lukács and Herbert Marcuse, as well as Alexandre Kojève, whose lectures on *The Phenomenology of Mind* were a brilliant rereading of Hegel's texts through Marxian glasses.[90] The problem is that (white) Marxists, of all readers, were the least likely to consider real slavery as significant because within their stagist understanding of history, slavery–no matter how contemporary–was seen as a premodern institution, banned from the story and relegated to the past.[91] But only if we presume that Hegel is narrating a self-contained European story, wherein "slavery" is an ancient Mediterranean institution left behind long ago, does this reading become remotely plausible–remotely, because even within Europe itself in 1806, indentured servitude and serfdom had still not disappeared, and the laws were still being contested as to whether actual slavery would be tolerated.[92]

There is an element of racism implicit in official Marxism, if only because of the notion of history as a teleological progression. It was evident when (white) Marxists resisted the Marx-inspired thesis of the Jamaicanborn Eric Williams in *Capitalism and Slavery* (1944)–seconded by the Marxist historian, Trinidad-born C. L. R. James in *The Black Jacobins*–that plantation slavery was a quintessentially modern institution of capitalist exploitation.[93] As for the field of Hegel scholarship, Ludwig Siep and others have justifiably criticized the Marxist reading of Hegel in terms of the class struggle as anachronistic. But the result among philosophers has been a tendency to turn away from social contextualization completely.[94] The class-struggle interpretation of Hegel is indeed anachronistic; but that should have led interpreters to look at historical events contemporary with Hegel, not to throw out a social interpretation altogether.

Marxist-driven scholarship has, however, illuminated an entire area of Hegel's concerns that was completely underappreciated until the twentieth century. That is the fact that in 1803 Hegel read Adam Smith's *Wealth of Nations* and that it led him to move to an understanding of civil society–"die bürgerliche Gesellschaft"–as modern economy, the society created by the actions of bourgeois exchange. But whereas Marxists have been excited by Hegel's citing of Smith's pin factory example in the discussion of the division of labor (which in no way fits the model of the dialectic of master and slave!) they have failed to comment on the

fact that Smith included an economic discussion of modern slavery in *Wealth of Nations*.[95]

It has long been recognized that Hegel's understanding of politics was modern, based on an interpretation of the events of the French Revolution as a decisive break from the past and that he is referring to the French Revolution in *The Phenomenology of Mind*, even when he does not mention it by name.[96] Why should Hegel have been a modernist in two senses only: adopting Adam Smith's theory of the economy and adopting the French Revolution as the model for politics. And, yet, when it came to slavery, the most burning social issue of his time, with slave rebellions throughout the colonies and a successful slave revolution in the wealthiest of them–why should–how *could* Hegel have stayed somehow mired in Aristotle?[97]

Beyond a doubt Hegel knew about real slaves and their revolutionary struggles. In perhaps the most political expression of his career, he used the sensational events of Haiti as the linchpin in his argument in *The Phenomenology of Spirit*.[98] The actual and successful revolution of Caribbean slaves against their masters is the moment when the dialectical logic of recognition becomes visible as the thematics of world history, the story of the universal realization of freedom. If the editor of *Minerva*, Archenholz, reporting history as it happened, did not himself suggest this on the pages of his journal, Hegel, longtime reader of them, was capable of that vision. Theory and reality converged at this historical moment. Or, to put it in Hegelian language, the rational–fre-

edom–became real. This is the crucial point for understanding the originality of Hegel's argument, by which philosophy burst out of the confines of academic theory and became a commentary on the history of the world.

10

There would be much research to do. Other texts of Hegel need to be read with the Haitian connection in mind.[99] For example, the section in Hegel's *The Phenomenology of Mind* criticizing the pseudo-science of phrenology takes on a different import when it is seen as a critique of already extant theories of biological racism.[100] So does Hegel's reference in *The Philosophical Propaedeutic* (1803-13) to Robinson Crusoe, which insists on coupling this prototype of man in the "state of nature"–shipwrecked on a Caribbean island–with Friday, his slave, an implicit criticism of Hobbes's individualistic version of the natural state.[101] Hegel's earliest lectures on the philosophy of right (Heidelberg, 1817-18) contain a passage that now becomes fully legible. It begins with the crucial point of the slave's *self*-liberation:

Even if I am born a slave [*Sklave*], and nourished and raised by a master, and if my parents and forefathers were all slaves, still I am free in the moment that I will it, when I become conscious of my freedom. For the personality and freedom of my will are essential parts of myself, my personality.[102]

Hegel continues: even if freedom means to have property rights, the possession of another person is exclu-

ded–"and if I have someone whipped, it does not damage the person's freedom" (*PR*, p. 228). It is clear that Hegel is speaking here of modern slavery, and clear that consciousness of one's freedom demands that one *become* free, not only in thought, but *in the world*. The new version of these lectures given by Hegel his first year in Berlin (1818-19) connected the liberation of the slave explicitly with the historical realization of freedom: "That humans become free is thus part of a free world. That there be no slavery [*Sklaverei*] is the ethical requirement [*die sittliche Forderung*]. This requirement is only thereby fulfilled when what a human being ought to be appears as the external world that he makes his own" (*PR*, p. 228). We would not share the perplexity of the editor of these lectures, who noted in 1983 that Hegel "spoke surprisingly frequently of slaves."[103] And we would consider it confirmation (whereas others have hardly noticed) that Hegel in his late work *The Philosophy of Subjective Spirit* mentions the Haitian Revolution by name.[104]

It would also be revealing to revisit the argument put forth by the French philosopher Jacques d'Hont that Hegel was connected with radical freemasonry during these years, because freemasonry is a part of our story at every turn.[105] Not only was *Minerva*'s editor Archenholz a mason, along with its regular correspondents, Konrad Engelbert Olsner (whom Hegel met in 1794) and Georg Forster (whose work Hegel noted), as well as many other of Hegel's intellectual contacts;[106] not only was the English captain Rainsford a mason, author of the book on the history of Haitian indepen-

dence, a translated chapter of which was published in *Minerva* in 1805,[107] but (here d'Hont's account is silent) freemasonry was a crucial factor in the uprisings in Saint-Domingue.

It was not unusual for "mulatto" children of white colonial planters (sometimes with the mothers being legal wives) to be brought back to France and educated. And it is remarkable that the egalitarian lodges of the radical French freemasons were a space in which racial, religious, and even sexual segregation could be at least temporarily overcome.[108] Polverel, the man who shared with Sonthonax both the post of commissioner to Saint-Domingue and responsibility for declaring abolition of slavery within the colony in 1793, had been a mason in Bordeaux in the 1770s,[109] a time when a surprising number of young mulattoes who later became leaders of the revolt in Saint-Domingue were also in this seaport, slave-trading town.[110] Two of these, Vincent Ogé and Julien Raimond, educated in France as lawyers, spoke out for mulatto rights in the first year of the French Revolution. Their lack of success led them in very different directions. With the support of the Amis des Noirs and probable masonic as well as abolitionist connections in London and Philadelphia, Ogé returned to the colony in 1790 to lead a revolt of free mulattoes for citizen rights; defeated, he was tortured and executed by the colonial court the following year.[111] Raimond was made commissioner of the colony by the French government in 1796 and worked closely first

with Sonthonax and then with Toussaint, whom he helped to draft the constitution of 1801. A third Bordelais-raised mulatto, Andre Rigaud, fought with the French army in the American War of Independence and was, after Toussaint (who became his rival), perhaps the most important general in the Saint-Dominguan struggle against the British during the decade of the 1790s.[112] A fourth was Alexandre Pétion, who fought with Dessalines against the French, becoming president of the Haitian republic that was established in the south of the island after Dessalines's assassination in 1806. President Pétion encouraged Simón Bolívar to demand the abolition of slavery in Latin America's struggle for independence, in which freemasonry also played a significant role. The historian de Cauna writes of this illustrious group of Saint-Dominguan leaders: "It would be interesting to research whether they also had entered the masonic lodges of Bordeaux. That research has yet to be done."[113] Moreover, we cannot be blind to the possibility of reciprocal influence, that the secret signs of freemasonry were themselves affected by the ritual practices of the revolutionary slaves of Saint-Domingue. There are intriguing references to *Vodou*–the secret cult of Saint-Dominguan slaves that spawned the massive uprising of August 1791–as "'a sort of religious and dancing masonry.'"[114] We know far too little of freemasonry in the black/brown/white Atlantic, a major chapter in the history of hybridity and transculturation (Figs. 6-13).

Fig. 6 – "A Temple erected by the Blacks to commemorate their Emancipation." Illustration for Marcus Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti* (1805). Line engraving by J. Barlow after the author.[115]

11

"The owl of *Minerva* spreads its wings only with the coming of the dusk." This often-cited statement from Hegel's lectures on *The Philosophy of History* (1822), which may well have had the journal *Minerva* in mind, in fact marks a retreat from the radical politics of *The Phenomenology of Mind*–just how much of one, in regard to Hegel's position on the French Revolution, has long been the subject of debate.[116] But at least in regard to the abolition of slavery, Hegel's retreat from revolutionary radicalism was clear.[117] Notoriously condemning African culture to prehistory and blaming the Africans themselves for New World slavery, Hegel repeated the banal and apologetic argument that slaves were better off in the colonies than in their African homeland, where slavery was "absolute,"[118] and endorsed gradualism: "Slavery is in and for itself *injustice*, for the essence of humanity is *Freedom*; but for this man must be matured. The gradual abolition of slavery is therefore wiser and more equitable than its sudden removal" (*PH*, p. 96 and 99).[119] This disposition, however, was not the most striking in his lectures. Rather, it was the brutal thoroughness with which he dismissed all of sub-saharan Africa, this "land of children," of "barbarity and wildness," from any significance for world history, due to what he deemed were deficiencies of the African "spirit."[120]

Was this change simply a part of Hegel's general conservatism during the Berlin years? Or was he reacting, again, to current events? Haiti was once again in the news in

Fig. 7 – French masonic apron of the end of the eighteenth century.

the teens and twenties, hotly debated by abolitionists and their opponents in the British press, including in the *Edinburgh Review*, which we know for certain Hegel was then reading.[121] In the context of continued pressure for the abolition of slavery, developments in Haiti, the "great experiment," were monitored continually, and they evoked increasing criticism even from Haiti's former supporters.[122] At issue was the alleged brutality of King Henri Christophe[123] and the island's decline in productivity under the system of free labor (here would be the proper moment for a Marxist critique).[124] We have no record as to whether these

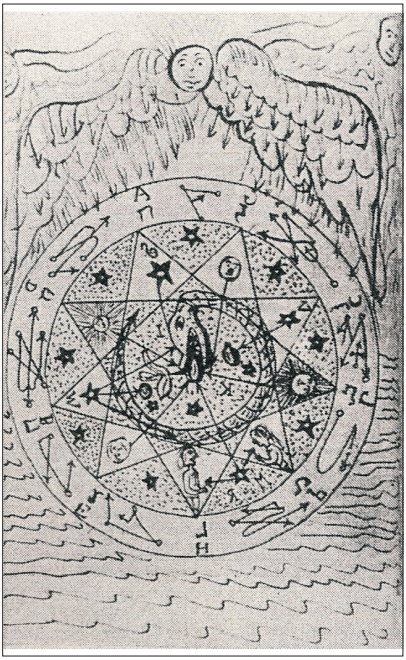


Fig. 8 – Cosmological diagram, French freemasonry, late eighteenth century. Esoteric design by Jean-Baptiste Willermoz (Bibliotheque nationale, Paris).

Willermoz, a Lyonnais businessman, was head of an Order of the Temple called Strict Observance, which had connections with Bordeaux and was strongly influenced by Martinés de Pasqually, founder of the order Élus Cohens, a mystical masonry with the goal of reintegrating human beings to their original state before the Adamic Fall. Martinés, born in Grenoble, died in 1774 on the island of Saint-Domingue. See Serge Hutin, *Les Francs-Maçons* (Paris, 1960), p. 85-90.

debates caused Hegel, as well, to reconsider Haiti's "great experiment." What is clear is that in an effort to become more erudite in African studies during the 1820s, Hegel was in fact becoming dumber. He repeated his lectures on the philosophy of history every two years from 1822 to 1830, adding empirical material from his reading of the European experts on world history.[125] It is sadly ironic that the more faithfully his lectures reflected Europe's conventional scho-

The *vèvès*, traced in powdered substances about the central column of the *Vodou* dancing court, "take their structure from Fon and Kongo traditions of sacred ground painting (...). In the process, Latin Catholic attributes, the sword of St. Jacques Majeur, the hearts of the Mater Dolorosa, and *even the compass-upon-the-square of Freemasonry* have come to be interspersed along the prevailing cross-shaped axes of the majority of *vèvè* ground signs" (Robert Farris Thompson, "The Flash of the Spirit: Haiti's Africanizing Vodun Art," *Haitian Art*, ed. Ute Stebich [New York, 1979], p. 33; italics mine).

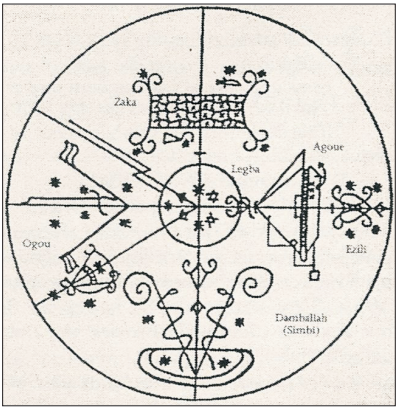


Fig.. 9 – Cosmological diagram, Haitian *Vodou*, twentieth century. Ritual ground painting (*vèvè*) for the *Vodou* deities, assembled along a cross-shaped axis. From Leslie G. Desmangles, *The Faces of God: Vodou and Roman Catholocism in Haiti* (Chapel Hill, N. C., 1992), p. 106.

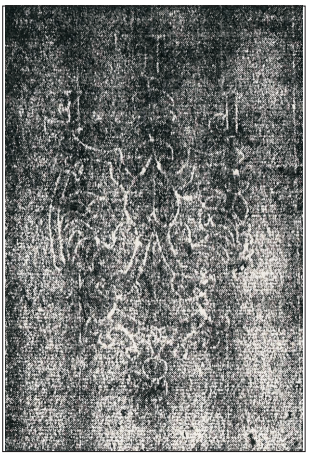
larly wisdom on African society, the less enlightened and more bigoted they became.[126]

12

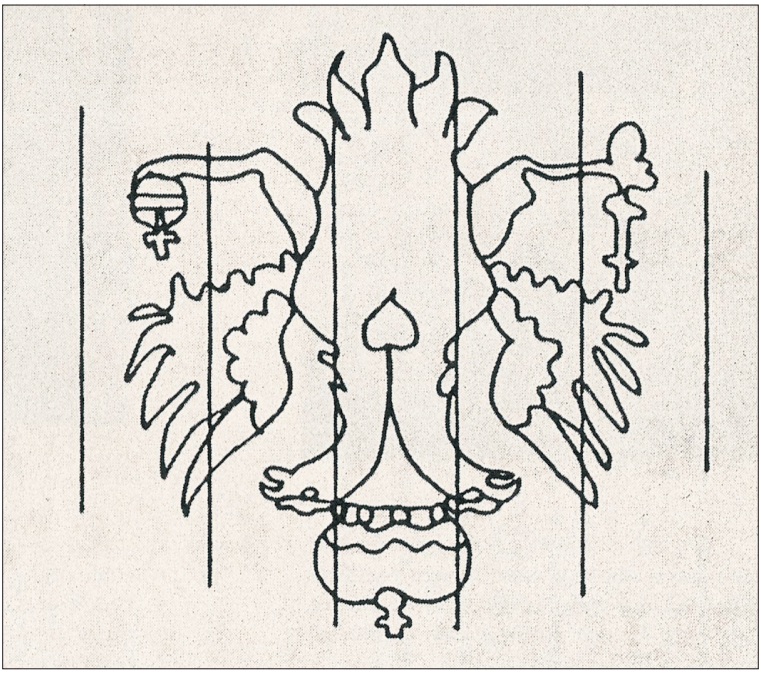
Why is ending the silence on Hegel and Haiti important? Given Hegel's ultimate concession to slavery's continuance–moreover, given the fact that Hegel's philosophy of history has provided for two centuries a justification for the most complacent forms of Eurocentrism (Hegel was per-

Fig. 10 – Two-headed eagle, crowned, emblem of the Supreme Council of 33 degrees, highest order of the *rite écossais* (Scottish rite), French freemasonry, eighteenth century (Bibliotheque nationale, Paris).

Fig. 11 – Seneque Obin, *Haitian Lodge* number 6 (1960), depicting the two-headed eagle of the *rite écossais*. In 1801 the first Supreme Council of 33 degrees was established in Charleston, South Carolina, with both American and French brothers; one of the latter, the Count de Grassey-Tilly, "founded a new Supreme Council on the isle of Saint-Domingue" (Hutin, *Les Francs-Maçons*, p. 103).



Figs. 12 and 13 – Two-headed eagle, crowned, watermark on the paper produced by Johann Ephraim Stahl (in business from 1799, Blanckenburg an der Schwarza/Thüringen) that was used by Hegel in Jena for the last third of the manuscript of *System der Sittlichkeit* (1803); Hegel used the identical Stahl paper in September and November 1802 to record notes on politics of the day. See Eva Ziesche and Dierk Schnitger*, Der Handschriftliche Nachlass Georg Wilhelm Friedrich Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*, 2 vols. in 1 (Wiesbaden, 1995), 1:91-92, 2:31-32, 86.



haps always a cultural racist if not a biological one)–why is it of more than arcane interest to retrieve from oblivion this fragment of history, the truth of which has managed to slip away from us?

There are many possible answers, but one is surely the potential for rescuing the idea of universal human history from the uses to which white domination has put it. If the historical facts about freedom can be ripped out of the narratives told by the victors and salvaged for our own time, then the project of universal freedom does not need to be discarded but, rather, redeemed and reconstituted on a different basis. Hegel's moment of clarity of thought would need to be juxtaposed to that of others at the time: Toussaint-Louverture, Wordsworth, the Abbé Grégoire, even Dessalines. For all his brutality and revenge against whites, Dessalines saw the realities of European racism most clearly. Even more, Hegel's moment would need to be juxtaposed to the moments of clarity in action: the French soldiers sent by Napoleon to the colony who, upon hearing these former slaves singing the "Marseillaise," wondered aloud if they were not fighting on the wrong side; the Polish regiment under Leclerc's command who disobeyed orders and refused to drown six hundred captured Saint-Domiguans (see *BJ*, p. 318).[127] There are many examples of such clarity, and they belong to no side, no one group exclusively. What if every time that the consciousness of individuals surpassed the confines of present constellations of power in perceiving the concrete meaning of freedom, this were valued as a mo-

ment, however transitory, of the realization of absolute spirit? What other silences would need to be broken? What *un*-disciplined stories would be told?

Notes

1. "For eighteenth-century thinkers who contemplated the subject, slavery stood as the central metaphor for all the forces that debased the human spirit" (David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* [Ithaca, N.Y., 1975], p. 263; hereafter abbreviated *PSAR*).
2. See Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (New York, 1987); hereafter abbreviated *ER*. The question for this newly enriched nation was "how to create a moral order *within* a terrestrial paradise" (p. 125).
3. The Spanish *asiento* granted to individuals the exclusive privilege of providing Spanish America with African slaves, but the Spanish themselves only loosely controlled the trade. Slave trading posts on the African coast flew flags of Portugal, Holland, France, England, Denmark, and Brandenburg as well. The Dutch merchant marines dominated shipping among the North Sea countries, carrying the goods of other nations, and they were participants in the *asiento* slave trade as well.
4. My reading revealed only two mentions of real slavery: in a discussion of the Dutch feasting habits, a distaste for "*mengelmoes* (mishmash)," which was a "soupy pabulum," "the pap of slaves and babies" (*ER*, p. 177), and mention that the Dutch West India Company was "forced to spend well over a million guilders a year in defending the footholds at Recife and Pernambuco [in Brazil against the Portuguese], while only four hundred thousand guilders in profits had been made off the receipts from slaving and the sugar and dyewood plantations it supplied" (*ER*, p. 252).
5. The "Exodus epic became for the Dutch what it had been for the Biblical Jews: the legitimation of a great historical rupture, a cut with

the past which had made possible the retrospective invention of a collective identity" (*ER*, p. 113). King Philip II of Spain was likened to Pharaoh during the Egyptian enslavement: "'*The one bowed down Jacob's house [Israelites] with slavery/The other, the Netherlands oppressed with tyranny*'" (*ER*, p. 105). The Dutch reference to the Catholic missionary Bartolomé de Las Casas's biting condemnation of the Spanish "misdeeds" of slavery in the colonies is mentioned by Schama, even as the Dutch practice of slavery is not (*ER*, p. 84).

6. "Paradoxically, the church's predilection for describing its own flock as the reborn Hebrews did not dispose it to favor the real thing" (*ER*, p. 591).
7. See *ER*, p. 565-608. Schama describes connections made by the Dutch between non-Europeans and excesses of tobacco, sexuality, and other debaucheries that threatened to contaminate the Dutch domestically: "The stock visual and textual anthologies of native barbarism in Brazil and Florida, for example, featured Indians smoking through rolled leaves, while acts of copulation, cannibalism, public urination and other sorts of miscellaneous beastliness proceeded routinely in the background" (*ER*, p. 204).
8. Schama is happy simply to record without critical comment the magical fantasy of Thomas Mun, that under capitalism money begets money, as influencing the Dutch he is studying: "Capital begot capital with astonishing ease, and so far from denying themselves its fruits, capitalists reveled in the material comforts it bought. At midcentury there seemed no limit, certainly no geographical limit, to the range of its fleets and the resourcefulness of its entrepreneurs. No sooner was one consumer demand glutted or exhausted than another promising raw material was discovered, the supply monopolized, demand stimulated, markets exploited at home and abroad. Would the tide of prosperity ever ebb?" (*ER*, p. 323).
9. Certainly Grotius discussed real slavery. But Grotius (see note 13) is cited by Schama only in other contexts (just wars, free trade, Dutch destiny, marriage, whales). It is not unreasonable to have suspicions that the silence is Schama's own. Such selective natio-

nal histories have become a trend in European historiography, one that omits much or all of the colonizing story.

10. Although see Allison Blakeley, *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society* (Bloomington, Ind., 1993), which gives visual evidence of blacks in Holland in this era.
11. Britain extorted the *asiento* from Spain at the time of the Treaty of Utrecht (1713). "Much of the wealth of Bristol and Liverpool in the following decades was to be built upon the slave trade" (R. R. Palmer and Joel Colton, *A History of the Modern World*, 3d ed. [New York, 1969], p. 171).
12. If Hobbes's rhetorical examples draw on machinery as a metaphor for the artificially constructed state, the Old Testament provides the title for *Leviathan*, as it does for Hobbes's book on the Long Parliament, *Behemoth*, the biblical name for a tyrannical sovereign, already in use in the Dutch national story: "The kings of Spain in whose name these infamies [against Dutch civilian populations] (...) came to be seen as Behemoth, determined on destroying the bonds that held communities and even families together" (*ER*, p. 92).
13. Hobbes considered the "elemental struggle between two enemies" to be "the natural condition which made slavery necessary as a social institution" (David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* [New York, 1966], p. 120; hereafter abbreviated *PSWC*). Here Hobbes followed the earlier theorists, Samuel Pufendorf and Hugo Grotius; the latter's book *War and Peace* (1853) included proslavery views and the argument that slavery was legally acceptable.
14. Peter Hulme, "The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment," in *The Enlightenment and Its Shadows*, ed. Hulme and Ludmilla Jordanova (London, 1990), p. 24. Hulme is mainly concerned with Hobbes's depiction of "savages" indigenous to the colonies.
15. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, 1960), §1, p. 141.

16. Locke was involved in the development of colonial policies through his patron, the Earl of Shaftesbury, and was a strong defender of the enterprise. He authored the Fundamental Constitutions of Carolina, sitting on its Council of Trade and Plantations as secretary from 1673-75. The Carolina constitutions stated: "'every freeman of Carolina, shall have absolute power and authority over his negro slaves'" (*PSWC*, p. 118).
17. "In Locke's view, the origin of slavery, like the origin of liberty and property, was entirely outside the social contract" (*PSWC*, p. 119). Locke's philosophical argument tempered the universality of equality in the state of nature with the necessity of consent before a social contract could be undertaken, thereby excluding, explicitly, children and idiots from the contract, and by inference others who were uneducated or uneducable. See Uday S. Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion," *Politics and Society* 18 (Dec. 1990): 427-53.
18. "The *London Advertiser* of 1756 carried a notice by Matthew Dyer informing the public that he made 'silver padlocks for Blacks or Dogs; collars, etc.' (...). English ladies posed for their portraits either with their pet lamb, their pet lapdog or their pet black" (David Dabydeen, *Hogarth's Blacks: Images of Blacks in Eighteenth-Century English Art* [1985; Athens, Ga., 1987], p. 21-23).
19. For the presence in Britain of slaves in the eighteenth century, see also F. O. Shyllon, *Black Slaves in Britain* (New York, 1974), and Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century* (New York, 1992).
20. Davis notes "the unfortunate fact that slaves were defined by law as property, and property was supposedly the foundation of liberty" (*PSAR*, p. 267). It was only "after the Somerset decision of 1772" that "it was no longer possible to take for granted the universal legality of slave property" (*PSAR*, p. 470), although William Davy, the lawyer in this case, argued for an earlier precedent: "In the eleventh year of Elizabeth's reign, Davy exclaimed, it had been resolved that '*England was too pure an Air for Slaves to breathe in.*'" Not so, writes Davis: "In point of fact, Negro slaves were bought

and displayed in the courts of Elizabeth and her Stuart successors; they were publicly advertised for sale through most of the eighteenth century; and they were bequeathed in wills as late as the 1820s" (*PSAR*, p. 472). When, in 1765, William Blackstone made the claim that "'a slave or negro, the moment he lands in England, falls under the protection of the laws, and with regard to all natural rights becomes *eo instanti* a freeman,'" this did not apply to slaves in the colonies. "Even Somerset's counsel conceded that English courts would have to give effect to a contract for the purchase of slaves abroad" (*PSAR*, p. 473 and 474).

21. See Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York, 1985).
22. See Ralph Davis, *The Rise of the Atlantic Economies* (Ithaca, N.Y., 1973), p. 257.
23. Louis Sala-Molins says one-third of the commercial activity in France depended on the institution of slavery; see Louis Sala-Molins, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan* (Paris, 1987), p. 244; hereafter abbreviated *CN*. More conservative estimates put the figure at 20 percent.
24. It was Montesquieu who brought slavery into the Enlightenment discussion and set the tone. While condemning the institution philosophically, he justified "Negro" slavery on pragmatic, climatic, and blatantly racist grounds ("flat noses," "black from head to foot," and lacking in "common sense"). He concluded: "Weak minds exaggerate too much the injustice done to Africans" by colonial slavery (Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, in *Selected Political Writings*, trans. and ed. Melvin Richter [Indianapolis, 1990], p. 204).
25. Most frequently cited as an exception was the work of a priest, the Abbé Raynal, whose book (written with the collaboration of Diderot) *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) predicted a black Spartacus who would arise in the New World to avenge the rights of nature. The book was widely read, and not only in Europe; Toussaint-Louverture himself was inspired by it. See C. L. R. Ja-

mes, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2d ed. (1938; New York, 1963), p. 24-25. Michel-Rolph Trouillot has cautioned against too sanguine a reading of this passage, however, which was contextualized as a warning to Europeans, rather than an appeal to the slaves themselves: "It was not a clear prediction of a Louverture-type character, as some would want with hindsight (...). The most radical stance is in the unmistakable reference to a single human species" (Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* [Boston, 1995], p. 85).

26. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, in *The Basic Political Writings*, trans. and ed. Donald A. Cress (Indianapolis, 1988), bk. 1, chap. 1, p. 141.
27. *Ibid.*, bk. 1, chap. 4, p. 146.
28. Rather, Rousseau's examples are from ancient times, for example, Braidas of Sparta against the satrap of Persepolis! See Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, in *The Basic Political Writings*, p. 72.
29. See William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880* (Bloomington, Ind., 1980). In 1764 the French government prohibited entry of blacks into the metropolis. In 1777 the law was modified to lift some of the restrictions, allowing colonial slaves to accompany their masters.
30. The author as well of *L'Afrique aux Amériques: Le Code Noir espagnol* (Paris, 1992), Sala-Molins considers the protests against slavery of the seventeenth-century priest Las Casas, who called for its immediate abolition, to have been more progressive than the *philosophes.*
31. Davis is citing Bernard Bailyn in this case. I am following Davis's presentation closely here.
32. Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill, N.C., 1968), p. 289. Their enemies, the British Tories, seized upon this: "'How is it,' asked Samuel Johnson, 'that we hear the loudest yelps for liberty among the drivers of negroes?'" (*PSWC*, p. 3).

33. "The plant of liberty is of so tender a Nature, that it cannot thrive long in the neighborhood of slavery" (Benjamin Rush [1773], quoted in *PSAR*, p. 283).
34. In a suppressed clause of the Declaration of Independence, Thomas Jefferson charged that the British King George III "has waged cruel war against human nature itself, violating the most sacred rights of life and liberty in the persons of a distant people who never offended him, captivating and carrying them into slavery in another hemisphere (...) determined to keep open a market where MEN should be bought and sold (...). He is now exciting these very people to rise in arms among us, and to purchase that liberty of which *he* deprived them, by murdering the people upon whom *he* also intruded them, thus paying off former crimes committed against the *liberties* of one people, with crimes that he urges them to commit against the *lives* of another" (*PSAR*, p. 273).
35. "We have in common with all other men (...) a naturel right to our freedoms without Being depriv'd of them by our fellow men as we are a freeborn Pepel and have never forfeited this Blessing by aney compact or agreement whatever" (quoted in *PSAR*, p. 276).
36. "If the American Revolution could not solve the problem of slavery, it at least led to a *perception* of the problem. Nor was the desire for consistency a matter of empty rhetoric. It appeared in the antislavery resolutions of New England town meetings, in the Vermont constitution of 1777, in individual wills that manumitted slaves, in Rhode Island's law of 1774 that prohibited future importation of slaves, and in Pennsylvania's gradual emancipation act of 1780, adopted, according to a preamble written by Thomas Paine, "in grateful commemoration of our own happy deliverance" from British occupation (*PSAR*, p. 285-86).
37. The *Encyclopédie* edited by Diderot and D'Alembert, included entries concerning really-existing slavery. Although the article entitled "Nègres" observed simply that their labor "is indispensable for the cultivation of sugar, tobacco, indigo, etc.," a series of entries by Jaucourt was forceful: "Esclavage" declared slavery contrary to nature; "Liberté naturelle" accused religion of using its pretext

against natural right because slaves were needed for the colonies, plantations, and mines; "Traité des Nègres" declared slaves traded to be "illicit merchandise–prohibited by all the laws of humanity and equality," so that abolition was necessary even if it ruined the colonies: "Let the colonies be destroyed rather than be the cause of so much evil." But racism was still present in these texts (*CN*, p. 254-61), and abolition was advised as a gradual process in order to prepare the slaves for freedom.

38. This slave conspiracy was led by Boukman, a priest of *Vodou*, a new syncretic cult that not only brought together slaves from diverse cultures of Africa, but included Western cultural symbols as well (see below, n. 114). Boukman addressed the slaves: "'Throw away the symbol of the god of the whites who has so often caused us to weep, and listen to the voice of liberty, which speaks in the hearts of us all'" (*BJ*, p. 87). Although slave rebellions had occurred in Saint-Domingue with great regularity–1679, 1713, 1720, 1730, 1758, 1777, 1782, and 1787, before the massive revolt in 1791; see Alex Dupuy, *Haiti in the World Economy: Class, Race, and Underdevelopment since 1700* (Boulder, Colo., 1989), p. 34–within the context of the radicalization of the French Revolution, Boukman's uprising changed Europeans' perception of slave revolts–no longer one of a long series of slave rebellions, but an extension of the European Revolution: "News of the summer of 1791 had focused on the flight to Varennes and capture of the French royal family *and* on the revolt of the slaves in Santo Domingo" (Ronald Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)* [New Haven, Conn., 1983], p. 93).

39. Slavery was abolished by Polverel and Sonthonax in August 1793, acting independently of orders from Paris. The role of both men has been neglected by scholars, another case of scholarly blindness that, to use Trouillot's felicitous term (n. 25), "silences the past." See the recent symposium, *Léger-Félicité Sonthonax: La Première Abolition de l'esclavage: La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue*, ed. Marcel Dorigny (Saint-Denis, 1997), which begins to redress this situation; in particular, see Roland

Desné, "Sonthonax vu par les dictionnaires," p. 113-20, which traces the almost total disappearance of Sonthonax's name from the bibliographical encyclopedias of France in the course of the twentieth century.

40. The British were compelled pragmatically to grant freedom to those slaves of Saint-Domingue who agreed to fight on their side–as did Sonthonax and Polverel in the case of those fighting for the French Republic. The effect of these policies was to undermine slavery by contradicting any ontological argument that the slaves were incapable of freedom; see David Patrick Geggus, "The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798" (Ph.D. diss., York University, England, 1978), p. 363.
41. Geggus notes: "The part played by Haiti in the anti-slavery movement's sudden resurgence in 1804 seems to have been entirely ignored in the scholarly literature. Yet its importance was apparently considerable" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda, and International Politics in Britain and France, 1804-1838," *Abolition and Its Aftermath: The Historical Context, 1790-1916*, ed. David Richardson [London, 1985], p. 116; hereafter abbreviated "HA"). Again, here is a case of scholarly blindness that silences the past.
42. In 1796 General Laveaux appointed Toussaint governor, and hailed him as savior of the Republic and redeemer of the slaves predicted by Raynal; see Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (London, 1988), p. 233; hereafter abbreviated *OCS*. In 1802, the *Code Noir* was reestablished in Martinique and Guadeloupe (although nothing was said about Saint-Domingue).
43. Louverture had allied himself earlier with the King of Spain, setting up military operations and working in the eastern half of the island, which was a Spanish colony; but once he learned that the French Assembly had abolished slavery, he joined with Sonthonax against the British and was loyal to the French Republic until his arrest. (This change of alliances, which has been a point of controversy, is analyzed by Geggus, "'From His Most Catholic Majesty to the Godless République': The 'Volte-Face' of Toussaint Lou-

verture and the End of Slavery in Saint Domingue," *Revue française d'histoire d'outre mer* 65, no. 241 [1978]: 488-89.)

44. To aid him in drawing up a constitution, Toussaint summoned an assembly of six men (including the Bordeaux-raised lawyer Julien Raimond, see below): "The Constitution is Toussaint L'Ouverture from the first line to the last, and in it he enshrined his principles of government. Slavery was forever abolished. Every man, whatever his colour, was admissible to all employments, and there was to exist no other distinction than that of virtues and talents, and no other superiority than that which the law gives in the exercise of a public function. He incorporated in the Constitution an article which preserved their rights to all proprietors absent from the colony "for whatever reason" except if they were on the list of émigrés proscribed in France. For the rest, Toussaint concentrated all power in his own hands." [*BJ*, p. 263] Toussaint's regime anticipated dominion status. France missed this chance to establish a policy of enlightened imperialism.
45. Geggus, "Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean," in *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*, ed. David Barry Gaspar and Geggus (Bloomington, Ind., 1997), p. 22.
46. Writing under a pseudonym in a Boston newspaper in support of the Saint-Domingue revolution, Abraham Bishop "remarked that the American revolutionaries who had taught the world to echo the cry 'Liberty or Death!' did not say 'all *white* men are *free*, but *all men* are free'" (David Brion Davis, *Revolutions: Reflections on American Equality and Foreign Liberations* [Cambridge, Mass., 1990], p. 50).
47. Dessalines's constitution declared *all* Haitians black, attempting to legislate away the categories of mulatto and various gradients of interraciality. Dessalines was assassinated in 1806; Haiti was then divided into two parts, a north "kingdom," headed by Henri Christophe, and a south "republic," the president of which was Alexandre Petion.

48. Trouillot calls the Haitian Revolution "the most radical political revolution of that age" (*SP*, p. 98). Blackburn writes: "Haiti was not the first independent American state but it was the first to guarantee civic liberty to all its inhabitants" (*OCS*, p. 260).
49. Was the French Revolution a "'mere reform of abuses,'" as Napoleon claimed the English considered it, or did it constitute "'a complete social rebirth,'" as he was to say on his deathbed (Paulson, *Representations of Revolution*, p. 51)? At the end of his life, Napoleon regretted his treatment of Toussaint-Louverture.
50. Friedrich Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz: Ein deutscher Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution und Napoleons (1741-1812)* (1915; Vaduz, 1965), p. 29; hereafter abbreviated *JWA*. (Ruof's spelling of the name as "Archenholtz" is unusual.) Archenholz continued: "'They should be honored by the German people, who thereby honor themselves'" (*JWA*, p. 30). In 1792 he again used the metaphor of slavery in describing the French revolutionary situation, asking whether the people of "'one of the most populous nations on earth, that in the past few years had climbed out of the deepest slime of slavery, and (...) tasted the sweet fruits of freedom to the point of overfullness (...) so soon again would quietly bow their necks under the yoke, regarding their broken chains as playthings (...). Even the combined might of Europe would be wrecked against this rock'" (*JWA*, p. 49).
51. In 1790 a colonial assembly in Saint-Domingue extended the vote to nonpropertied whites (widening the franchise further than in the metropole), hence reinforcing the racial nature of political exclusion; see *OCS*, p. 183.
52. Blackburn writes that they owned 2,000 coffee estates in the west and south, compared with 780 sugar estates, the great majority of which were owned by whites: "In St. Domingue free people of colour were almost as numerous as white colonists, indeed possibly more numerous." The proprietors of color owned about 100,000 slaves: "nowhere else in the Americas did those of partly African descent figure so importantly in the ranks of the propertied class";

they often "bore the distinguished name of a French father" (*OCS*, p. 168, 169).

53. The Baron de Wimpffen asked if colonists were not afraid to say *liberty* or *equality* in front of their slaves; see *BJ*, p. 82. But it was still rare in 1792 for republicans to declare forcefully, as did Sonthonax, "'One cannot maintain the Blacks in slavery if free men who are equal to the Whites are also black like the slaves'" (Jacques Thibau, "Saint-Domingue à l'arrivée de Sonthonax," *Léger-Félicité Sonthonax*, p. 44).
54. In the Constituent Assembly (1789-1791), consisting of approximately 1,100 deputies, one in ten had interests in Saint-Domingue; see *ibid.*, p. 41.
55. The Amis des Noirs (founded in 1788) were important in setting the stage for this discussion. Although not great in numbers, they were influential as writers and pamphleteers (Condorcet, Brissot, Mirabeau, the Abbé Grégoire), whose work deplored the conditions of the colonial slaves. Marcus Rainsford wrote in 1805 that as a result of their circulated writings, negro slaves "were the prominent subjects of conversation and regret in half the towns of Europe"; as they, with "unhappy eloquence" depicted "the miseries of slavery," and "were certainly the cause of bringing into action, on a broad basis, that spirit of revolt which only sleeps in the enslaved African, or his descendent" (Marcus Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti* [London, 1805], p. 107). The position of the Amis des Noirs was to endorse only gradual emancipation, until 1791, when they endorsed rights for free blacks and mulattoes; by the time of the actual abolition of slavery (1794) they had ceased to exist, victims of Robespierre's purges. Abolition had come to be identified with Robespierre's enemies the Girondins: "The Girondins were accused of having secretly fomented the colonial upheavals to the advantage of England and of supporting abolition in order to ruin France's empire (...). Robespierre himself was conspicuously absent during the February 4 session [of the Convention, which voted unanimously to abolish slavery] and did not sign the decree" (Carolyn E. Fick, "The French Revolution in

Saint Domingue: A Triumph or a Failure?" in *A Turbulent Time*, p. 68; compare Yves Bénot, "Comment la Convention a-t-elle voté l'abolition de l'esclavage en l'an II?" in *Révolutions aux colonies*, ed. Michel Vovelle [Paris, 1993], p. 13-25).

56. Johann Wilhelm von Archenholz, introduction to "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo," *Minerva* 4 (Nov. 1804): 340. This was Archenholz's editorial introduction to the article (p. 341-45), which was critical of the revolution's violence and skeptical of the viability of the "negro-state."
57. See "Historische Nachrichten von den letzten Unruhen in Saint Domingo: Aus verschiedenen Quellen gezogen," *Minerva* 1 (Feb. 1792): 296-319. The article favored mulatto rights, the position of Brissot, and the Amis des Noirs.
58. This slogan, proclaimed by Dessalines in May 1803, was reported in "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo," *Minerva* 4 (Dec. 1804): 506.
59. Rainsford's book, published in England in 1805 (and in full German translation the following year) asserted: "The rise of the Haytian Empire may powerfully affect the condition of the human race (...). It will scarcely be credited in another age, that philosophers heard unmoved, of the ascertainment of a brilliant fact, hitherto unknown, or confined to the vague knowledge of those whose experience is not admitted within the pale of historical truth (...). It is on ancient record, that negroes were capable of repelling their enemies, with vigour, in their own country; and a writer of modern date [Adanson, *Voyage à l'Afrique*, 1749-53] has assured us of the talents and virtues of these people; but it remained for the close of the eighteenth century to realize the scene, from a state of abject degeneracy:–to exhibit, a horde of negroes emancipating themselves from the vilest slavery, and at once filling the relations of society, enacting laws, and commanding armies, in the colonies of Europe. The same period has witnessed a great and polished nation [France] (...) returning to the barbarism of the earliest periods." Rainsford ranked the Haitian Revolution "among the most remarkable and

important transactions of the day" (Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, p. x-xi, 364).

60. "Abolitionism, always an affair of small cliques in France, now effectively ceased to exist. The attempt to reconquer Saint Domingue had been accompanied by a flood of literature concerning the colony, but it was largely the work of colonists who, with varying degrees of vituperation, blamed the black revolution on abolitionist influence. Then, as the Saint Domingue expedition came entirely to grief, a total ban was imposed on all works concerning the colonies" ("HA," p. 117).
61. The U.S. press was full of the story of Saint-Domingue. John Adams, while lamenting the events, believed that they were the logical outcome of what the U.S. rebellion itself had caused. Others saw the slave revolution as proof that slavery needed to be abolished in the United States–in other words, both sides read it as significant for *world* history; see David Brion Davis, *Revolutions*, p. 49-54. War correspondents also sent reports back regularly to Polish newspapers, as a Polish regiment was part of the military force under General Leclerc sent by Napoleon to reestablish slavery in Saint-Domingue. See Jan Pachonski and Reuel K. Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803* (New York, 1986).
62. In fact most of the reporting was not very favorable, with the exception of heroization of Toussaint-Louverture.
63. The sonnet was "probably written in France in August 1802" (Geggus, "British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805," ed. *Slavery and British Society, 1776-1846*, ed. James Walvin [Baton Rouge, La., 1982], p. 140). Wordsworth was born the same year as Hegel (1770); both were in their early thirties at this time. William Blake also incorporated the Haitian revolution into his poetry.
64. Archenholz declared the "'strictest neutrality'" *(strengste Unparteilichkeit)* to be his "'first duty'" (*JWA*, p. 40).
65. This appeared on the title page. Note that scholars of *Minerva* need to go back to the original journal to discover the intense interest of Archenholz in Saint-Domingue and the Haitian Revolution. The

two monographs that have been written on him do not mention these articles; see *JWA*, and Ute Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz als "Zeitbürger": Eine historisch-analytische Untersuchung zur Aufklärung* (Berlin, 1994). But see Karin Schüller *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ein Beitrag zum deutschen Bild vom Schwarzen* (Cologne, 1992), p. 248-61, which includes a summary of the *Minerva* articles on Saint-Domingue as well as a discussion of the accounts of the Haitian Revolution in other German journals and books, including the very influential German translation of Rainsford (p. 103-8). Schuller's book was brought to my attention by Geggus after the writing of this paper, and I have added references to it in the notes when appropriate.

66. Two particularly well-known correspondents were Konrad Engelbert Olsner and Georg Forster; more on them below. For circulation figures, see *JWA*, p. 129-30.
67. Schiller wrote to Archenholz in 1794, suggesting that he do a retrospective on the American Revolution in the journal: "'Ist es Ihnen noch nicht die Idee gekommen, ein kurtzes, gedrängtes tableau von dem amerikanischen Freiheitskriege aufzustellen?'" (*JWA*, p. 45). Although no such article appeared in *Minerva*, the series on the Saint-Domingue events, 1791-1805, was analogous in its conception.
68. Hegel wrote to Schelling from Bern, Christmas Eve, 1794: "Quite by accident I spoke a few days ago with the author of the letters signed 'O.' in Archenholz's *Minerva*. You are no doubt acquainted with them. The author, purportedly an Englishman, is in fact a Silesian named Oeslner (...) still a young man, but one sees that he has toiled much" (G. W. F. Hegel, letter to Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 24 Dec. 1794, *Hegel: The Letters*, trans. Clark Butler and Christiane Seiler [Bloomington, Ind., 1984], p. 28). Ruof (writing in 1915) does not mention Hegel as a reader of *Minerva*. The German publication of Hegel's letters was not available to him; see Hegel, *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister, 5 vols. in 4 (Hamburg, 1969-81). Jacques d'Hont, however, begins his

book with a chapter on the influence of *Minerva* on Hegel (and Schelling), which he describes as "total" *(globale)* (Jacques d'Hont, *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* [Paris, 1968], p. 7-43; hereafter abbreviated *HS*). Note that d'Hont makes no mention of the articles on Saint-Domingue that appeared in *Minerva*'s pages (his point is a different one; see n. 105). Konrad Engelbert Oelsner, more radically republican than Archenholz, was an (anti-Robespierre) Girondist; his hero was the Abbé Sieyes. See his history of the French Revolution (based on his eyewitness reports) *Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, ed. Jörn Garber (1797; Kronberg/Taunus, 1997).

69. George Armstrong Kelly, "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage,'" in *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, ed. John O'Neill (Albany, N.Y., 1996), p. 260; hereafter abbreviated "N." Kelly insists that Hegel's writings have to be considered within "Hegel's own time," but it is a time of thought ("N," p. 272). He considers therefore the philosophical differences between Fichte, Schelling, and Hegel: Fichte's thematic was the more general one of mutual recognition (a theme Hegel had treated earlier), whereas in the master-slave dialectic "Hegel is defending a doctrine of original equality that is curiously and dangerously denied by Fichte" ("N," p. 269). Many interpreters choose to discuss Hegel on this point in terms of Fichte, thereby reducing the importance of Hegel's specific example of recognition, first introduced in 1803, the relationship of master and slave. See, for example, Robert R. Williams (who in turn follows Ludwig Siep): "The story of recognition is a story about Fichte and Hegel" (Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* [Berkeley, 1997], p. 26).
70. See Judith N. Shklar, "Self-Sufficient Man: Dominion and Bondage," in *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, p. 289-303, and Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 2d ed. (1973; Freiburg, 1993), p. 263-64.
71. See Pierre-Franklin Tavarès "Hegel et l'abbé Grégoire: Question noire et révolution française," in *Révolutions aux colonies*,

p. 155-73. The Abbé [Henri] Grégoire was surely the most loyal supporter of Haiti among the French abolitionists. In 1808 he wrote *De la littérature des Nègres*, which managed to circumvent Napoleon's censorship on the subject "ingeniously" by ostensibly dealing with the literary efforts of blacks writing in French and English: "The book was mainly about African society, but in it Grégoire also took the opportunity to praise the Dominguans Toussaint Louverture and Jean Kina (who had led a revolt on Martinique) and to observe that, if Haiti was still politically unstable, this had also been true of France in the 1790s" ("HA," p. 117). Asked in the mid-1820s to accept a bishopric in Haiti, Grégoire refused, disappointed with the conciliatory attitude of Haiti toward France when the Haitian President Boyer agreed to pay a huge indemnity to the former colonial planters in return for recognition; see "HA," p. 128.

72. I have yet to see Tavarès's original article, "Hegel et Haiti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue" in the Port-au-Prince journal *Chemins Critiques* 2 (May 1992): 113-31. Nor have I read his doctoral dissertation, "Hegel, critique de l'Afrique" (Doctorat, Paris-1, 1990). From the article I have seen, it appears that he deals predominantly with French rather than German sources and that he has not consulted contemporary journals; his conjecture seems to be that Hegel's concern for abolitionism came later, in the 1820s, and may have been a nostalgia for his early revolutionary dreams. Schüller, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, briefly mentions Hegel, but only his late writings (1820s), and does not suggest the direct influence I am arguing for here; nor does she suggest that Hegel read *Minerva*.

73. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844; Darmstadt, 1977), p. 543. Note that this biography is still the canonical one for Hegel, hence its republication in 1977 (and again in 1998). Although philosophical accounts of Hegel's development have been numerous and other biographies do exist, it is astonishing that Hegel has found no modern biographer to replace Ro-

senkranz definitively. See, for example, Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: Eine Biographie* (Munich, 1992). Although certain objects of Hegeliana have received microscopic analysis (the watermarks on his manuscript papers, for example), there are startling gaps in our knowledge of his life. There are multiple reasons for this unevenness, beginning with the fact that Hegel moved repeatedly (from Würtemberg to Tübingen,, Bern, Frankfurt, Jena, Bamberg, Nürtemberg, and Heidelberg) before settling in Berlin for the last decade of his life, and he himself disposed of many documents, including personal papers, before he died. His (legitimate) son Karl was responsible for the archive after his death and may have repressed some of the sources. (Hegel's illegitimate son Ludwig, who is not mentioned in Rosenkranz's biography, was conceived in Jena in 1806 when Hegel was writing *The Phenomenology of Mind*, and died in 1831, the same year as his father, in Indonesia as a member of the Dutch merchant marines.)

74. *The Phenomenology of Mind* does not mention Haiti or Saint-Domingue, but it does not mention the French Revolution either, at points where the experts are in total agreement in reading the revolution into the text. Of Hegel's devotion to newspapers and journals we have abundant evidence, from his student days in Tübingen, when he followed the French revolutionary events, to the Frankfurt years in the late 1790s, when he read newspapers with pen in hand, to the 1810s and 1820s, when he recorded excerpts from the British papers, the *Edinburgh Review* and *Morning Chronicle* (see n. 121). Immediately after finishing *The Phenomenology of Mind*, Hegel left Jena for Bamberg to become himself editor of a daily newspaper, which foundered when Hegel was accused by the censors of disclosing the whereabouts of German troops (Hegel's defense was that he had taken this information from other, already published news sources).
75. Trouillot discusses the various "formulas of erasure" whereby generalist histories have produced that invisibility (*SP*, p. 98 and following).

76. The evangelical Tory James Stephen wrote a radical pamphlet in summer 1804, arguing that white slave owners' authority rested primarily on the slaves' irrational fears, "'fostered by ignorance and habit'" but that, like a belief in ghosts, this "'instinctive dread'" once dispelled, would vanish forever ("HA," p. 115). Henry Brougham, responding to James Stephen in the *Edinburgh Review*, "believed that the slaves' obedience derived simply from a rational calculation of the costs of resistance (...). More free market-minded, [Brougham] thought in terms of stimulus and response" ("HA," p. 115-16). Brougham's argument for abolishing the slave trade was also one of calculation and exigency, as the risk of rebellion had, after Haiti, increased a thousandfold; see "HA," p. 116. We know for certain that Hegel read the *Edinburgh Review* in 1817-18, and there is speculation that his exposure to this and other British journals occurred much earlier (see n. 121). Given Hegel's understanding of the modern spirit as essentially Christian, one would imagine that he would have taken Stephen's side in this debate.
77. "The French planter Drouin de Bercy thought it a remarkable event, worthy of the contemplation of philosophers and statesmen, even though he himself wished to see it destroyed and its population massacred or deported" ("HA," p. 113).
78. See Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, chap. 2.
79. To do justice to the variations in the Jena texts, and hence to the development of Hegel's idea of the master-slave dialectic within the historical context of the Haitian Revolution, would require an article in itself. A truly scholarly account cannot be attempted here. I can only suggest a hypothesis, one that considers Hegel's reading of Adam Smith in 1803 to be the turning point. In the first Jena *Systementwürfe* (1803-4) Hegel thematizes the "battle for recognition" in a way that marks a break from both the classical concept of ethical community *(Sittlichkeit)* and the Hobbesean concept of individual self-preservation (the state of nature). The crucial, final "fragment 22" (parts of which are crossed out and rewritten, and at

least a page of which is missing) begins with a discussion of the "absolute necessity" of "mutual recognition": injury to property must be avenged "to the point of death" (Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, ed. Klaus Düsing and Heinz Kimmerle, 3 vols. [Hamburg, 1986], 1: 218n). Speaking of the property-owning head of family, Hegel writes: "if he will risk a wound, and not life itself," then "he becomes a slave of the other *[er wird der Sklav des andern]*" (p. 221). The German word normally is *Sklave*; note that here, and throughout his work, Hegel uses *both* terms, *Knecht* and *Sklav(e)* in the dialectic of mutual recognition. But what if the "property" is itself the injurer, the slave who rectifies the injury to *his person* by asserting his own freedom without compensation? Hegel does not raise this question but moves, rather, to a discussion of the "customs" of "the people" *(das Volk)* and the common "work" of all. This takes him in a strikingly non-Hobbesean direction, to a critique of the stunting and repetitive work of modern factory labor (the division of labor, exemplified by Smith's pin factory); see p. 227-28. Hegel then describes critically the uncontrolled and "blind" interdependence of laborers in the global economy, the "bürgerliche Gesellschaft" of market exchange that forms a "monstrous system" *(ungeheueres System)* of mutual "dependency" *(Abhängigkeit)* and that "like a wild beast needs to be tamed" (p. 229, 230). Fragment 22 ends (in 1804!) just at the point where Hegel's discussion of "possession" *(Besitz)*, as the form in which the generality of "the thing" *(das Ding)* is "recognized" *(anerkannt)*, would have led him to confront the contradiction that the law of private property treats the slave (whose existence is nothing but to labor) as a thing! The slave is the one commodity like no other, as freedom of property and freedom of person are here in direct contradiction. Is it for this reason that Hegel's manuscript breaks off suddenly? The revolt of the slaves in Saint-Domingue, in this context, saved Hegel from the bad infinity (the "monstrous system") of contract reciprocity by providing the link (via a shift in emphasis from exchange to labor) from an economic system (the

infinite system of needs) to politics: the founding, through a struggle unto death, of the constitutional state.

80. Hegel, *System der Sittlichkeit*, ed. Georg Lasson (1893; Hamburg, 1967), p. 35; hereafter abbreviated *SS*; quoted in Henry S. Harris, "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts," in *HegelStudien/Beiheft 20: Hegel in Jena*, ed. Dieter Henrich and Klaus Düsing (Bonn, 1990), p. 234; hereafter abbreviated "CR." Harris comments: "The concept of legal personality emerges hand in hand with the institution of money as the 'indifference' of (i.e., the universal expression for) property. This world of formal recognition is then differentiated into masters and servants *by the extent of their possessions* (i.e. ultimately in terms of money)" ["CR," p. 233]. It is the *System der Sittlichkeit* that first registers Hegel's reading of Adam Smith and also the unequal relationship of lord *(Herr)* and servant *(Knecht)* that is "established along with the inequality of the power of life" (*SS*, p. 34)–although these two themes do not yet come together. Hegel is concerned with the exchange of "surplus" as a "system of needs" that is "empirically unending"–that "borderless" commerce by which a people is "dissolved" (that is, returns to a "state of nature"?) (*SS*, p. 82, 84-5). The fact that in the exchange of private property "things have equality with other things" becomes the basis of legal right but only through contract as the "binding middle term." It is impossible to say of life, as one can say of other things, that the individual "possesses" it; hence the connection of "lordship" *[Herrschaft]* and "bondage" *[Knechtschaft]* is one of "relationlessness"; see *SS*, p. 32-37. Hegel notes that "among many peoples the woman is sold off by the parents:–but this cannot be the basis of a marriage contract between man and wife" (*SS*, p. 37). (But what of his own European culture where slaves are bought and sold?) "There is no contract with the bondsman *[Knecht]* either, but there can be a contract with someone else about the bondsman or the woman" (*SS*, p. 37). Thus "the situation of slaves *[Sklavenstand]* is not a social class *(Stand)*, for it is only formally a universal. The slave *[der Sklave]* is related as a singularity *[Einzelnes]* to his master" (*SS*, p. 63). The lecture manuscript

from which the *System der Sittlichkeit* was written up (since lost) degenerated into "mere history," according to Haym (Rudolf, Haym, *Hegel und seine Zeit* [Berlin, 1857]; quoted in "CR," p. 164); it would be interesting to know just what this "mere history" concerned.

81. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie (New York, 1967), p. 234.
82. Historical agency then passes to the slave, who "will invent history, but only after the master has made humanity possible" ("N," p. 270).
83. The stress on labor is intriguing. The slave materializes his own subjectivity through labor. Hegel seems to privilege craft or agricultural labor (as did Adam Smith, given the dehumanizing effects of the factory). But reading backward from Hegel's lectures on the philosophy of history (discussed below), this attitude toward labor describes the transformation within the slave's consciousness from an earlier, "African" spirit of seeing nature as itself subjectivity, to a modern spirit, wherein working on nature is an expression of one's own subjectivity.
84. The text states, "Through work and labor, however, this consciousness of the bondsman comes to itself"–positively, as the bondman's awareness "of himself as factually and objectively self-existent," and, negatively, as objectivized consciousness: "For in shaping the thing it [his consciousness] only becomes aware of its own proper negativity, its existence on its own account, as an object, through the fact that it cancels the actual form confronting it. But this objective negative element is precisely the alien, external reality, before which it trembled. Now, however, it destroys this extraneous alien negative, affirms and sets itself up as a negative in the element of permanence, and thereby becomes for itself a self-existent being" (*PM*, p. 238-9). Marxists have interpreted the slave's coming to self-consciousness as a metaphor for the working class's overcoming of false consciousness: the class-in-itself becomes for-itself. But they have criticized Hegel for not taking the next

step to revolutionary practice. I am arguing that the slaves of Saint-Domingue were, as Hegel knew, taking that step for him.

85. I am suggesting that the arguments of several black scholars, which they believed to be *in opposition* to Hegel, are in fact close to Hegel's original intent. See, for example, Paul Gilroy, who reads Frederick Douglass (who was U.S. ambassador to Haiti in 1889) as providing an alternative to what he understands to be Hegel's "allegory" of the master and slave: "Douglass's version is quite different. For him, the slave actively prefers the possibility of death to the continuing condition of inhumanity on which plantation slavery depends" (Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* [Cambridge, Mass., 1993], p. 63). See also Orlando Patterson, who claims that the "social death" that characterized slavery required as the negation of the negation, not labor (which he sees as Hegel's meaning), but liberation, although (ultimately like Hegel) he sees this as possible through an institutional rather than revolutionary process; see Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass., 1982), p. 98-101.

86. Compare Hegel's statement in 1798: "Institutions, constitutions, and laws, which no longer harmonize with the opinions of mankind and from which the spirit has departed, cannot be artificially kept alive" (quoted in G. P. Gooch, *Germany and the French Revolution* [New York, 1920], p. 297). Note that Napoleon's attempt to reestablish the obsolete *Code Noir* would precisely *not* be a world-historical act; Haiti was at this moment on the side of world history, not Napoleonic France. Similarly, in the case of Germany: "Thus it was in the war with the French Republic that Germany found by its own experience that it was no longer a state," that consciousness was only attained through a struggle of resistance against the invading French army (quoted in Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 346).

87. Hegel held to this insistence on the slave's responsibility. In the *Philosophy of Right* (1821): "If a man is a slave, his own will is responsible for his slavery, just as it is its will which is responsible if a

people is subjugated. Hence the wrong of slavery lies at the door not simply of enslavers or conquerors but of the slaves and the conquered themselves" (Hegel, *Hegel's "Philosophy of Right*," trans. T. M. Knox [London, 1967], p. 239, addition to §57).

88. This term is from Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the "Phenomenology of Spirit*," trans. James H. Nichols, Jr., ed. Raymond Queneau and Allan Bloom (Ithaca, N.Y., 1969). Queneau assembled notes of the lectures and published them in French in 1947.
89. As far as I know, Tavarès is the sole exception, although many writers about African slavery have brought Hegel's master-slave dialectic to bear on their concerns. See, for example, the conclusion to *PSAR*, p. 560, which suggests that we "indulge in a bit of fantasy" by interpreting Hegel's master-slave dialectic through an imagined dialogue between Napoleon and Toussaint-Louverture. See the numerous accounts of W. E. B. Du Bois's writings on slavery that read these texts in relation to those of Hegel; for example, see Joel Williamson, *The Crucible of Race: Black-White Relations in the American South since Emancipation* (New York, 1984); Shamoon Zamir, *Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903* (Chicago, 1995); and David Levering Lewis, introduction to W. E. B. Du Bois, *W. E. B. Du Bois: A Reader*, ed. Lewis (New York, 1995). See also Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York, 1968), which uses European philosophy as a weapon against European (white) hegemony, interpreting the master-slave dialectic both socially (using Marx) and psychoanalytically (using Freud) in order to theorize the necessity of violent struggle by Third World nations to overcome colonial status and to reject the hypocritical humanism of Europe, attaining equal recognition in terms of their own cultural values. Martinique-born Fanon would perhaps have been the closest to seeing the connection between Hegel and Haiti, but it was not his concern.
90. Kojève's reading of Hegel is phenomenological in a (Heideggerian) sense that sets it apart from the Marxists mentioned because

it approaches the dialectic of recognition as an existential-ontological problem, not as a logic of historical stages. Kojève connects Hegel's discussion with ancient slavery and the writings of Aristotle at the same time that he makes visible its modern form as the structure of class struggle.

91. See the works of the historian Eugene Genovese (for example, *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy and Society of the Slave South* [London, 1965]) for a clear example of this Marxist approach to modern slavery.
92. See above, n. 18. The freeing of the Prussian serfs (from above) would take place one year after the publication of *The Phenomenology of Mind*. The Danes, in 1804, were the first to end the slave trade, three years before the British. The British abolished slavery in 1831; France definitively in 1848; Russia (and the United States) not until 1861–but British abolitionists considered Tsar Alexander I an ally in convincing the Concert of Europe to discourage the French from seeking to reconquer Haiti. Thomas Clarkson met the tsar at the Congress of Aix-la-Chapelle (1818) and "showed him a letter from the King of Haiti [Henri Christophe] to impress on him the latter's abilities" ("HA," p. 120).
93. The second, revised edition of James's *The Black Jacobins* (1962) specifically supports the thesis that slave existence in the colonies was "in its essence a modern life" (*BJ*, p. 392). This position has been argued as well by Du Bois: "Negro slaves in America represented the worst and lowest conditions among modern laborers" (Du Bois, *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America*, *1860-1880* [1935; New York, 1977], p. 9; my emphasis). When it comes to Hegel interpretations, however, black scholars have generally accepted the stagism of European discourse.
94. Alex Honneth is representative here when he concludes that Marx's social reading of mutual recognition in Hegel is "highly problematic" in its coupling of the romanticists' expressive anthropology (labor), the Feuerbachean concept of love, and English

national economy (Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson [Cambridge, 1995], p. 147). Note that Ludwig Siep's interpretation stresses Hegel's move away from Hobbes with the master-slave dialectic, a reading that in fact bolsters the case that I am making here. See Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zur Hegels Jenaer "Philosophie des Geistes"* (Freiburg, 1979); see also Siep's influential article "The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings," trans. Charles Dudas, in *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, p. 273-88. Current discussions of the master-slave dialectic (Gilles Deleuze, Jacques Derrida, and Judith Butler) confront Kojève's reading with Nietzsche's account of master and slave, thereby changing the social significance of the debate. Nietzsche criticizes as slave mentality those who submit to the state and its laws, the institutions that Hegel affirmed as the embodiment of mutual recognition, and hence concrete freedom.

95. See Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols. (Homewood, Ill., 1979), bk. 4, chap. 7, p. 105B75, for discussions of colonial slavery and the slave trade.
96. Experts who disagree in other ways (for example, Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit,"* trans. Samuel Cherniak and John Heckman [Evanston, Ill., 1974], and Michael Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* [Chicago, 1998]) are in accord on this point. See also Manfried Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, trans. Walter Wright (New York, 1984).
97. Compare Schelling's comment: "Who wants to bury himself in the dust of antiquity when the movement of *his own* time at every turn sweeps him up and carries him onward?" (Schelling, letter to Hegel, 5 Jan. 1795, *Hegel*, p. 29). At the time of the French Revolution, the ancients were a discourse of the present, not a means of relegating the present to the past. Aristotle walked among the living as a contemporary.

98. Relevant here is the argument of Theodor Haering at the Hegel Congress in Rome in 1933, whose investigation of the coming-to-be of *The Phenomenology of Mind* led him to the "astounding" conclusion that the book is not organically or carefully composed according to a plan but a series of sudden decisions, pressured from within and without in an almost unimaginably short time–specifically the summer of 1806; see Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, p. 193. Haering's observations are compatible with the argument I am making here.
99. The philological scrupulousness of, for example, Norbert Waszek's work on Hegel's reading of the Scottish Enlightenment philosophers provides a model, the study that illuminated Hegel's reception of Smith in a way that changed fundamentally our understanding of Hegel's philosophy of civil society; see Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"* (Boston, 1988). We also need research not only on *Minerva* but on other German journals, and books as well, that discussed events in Saint-Domingue. See Schüller's paradigmatic work, *Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*.
100. The sections immediately following "Lordship and Bondage," those titled "Stoicism," "Scepticism," and "The Unhappy Consciousness," can be thought to refer, not to different stages of history (as Rozenkranz argued in *Hegels Leben*, p. 205), but rather to different modalities of thinking about the existing reality of slavery. As for the long section critiquing physiognomy and phrenology (see Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 338-72), Tavarès, who first broke the silence on Hegel and Haiti, finds it striking that commentators on Hegel "have never inscribed [this] critique (...) within the colonial debate" (Tavarès, "Hegel et l'abbé Grégoire," p. 168). Although the editors of both German and English editions of *The Phenomenology of Mind* do say that Hegel, while eschewing names, was referring to the work of the anatomist Franz Joseph Gall and the physiognomist Johann Kaspar Lavater, nonetheless, they make no reference to the racism inherent in these men's theories.

Against Gall's comparative anatomy of crania, Hegel states, "'the spirit is not a bone,'" and as a consequence, argues Tavarès, not about the color of skin (*ibid.*, p. 167).

101. Near the summary of the master-slave relation in *The Philosophical Propaedeutic*, Hegel places in parentheses: "'History of Robinson Crusoe and Friday'" (Hegel, *The Philosophical Propaedeutic*, trans. A. V. Miller, ed. Michael George and Andrew Vincent [Oxford, 1986], p. 62). See the gloss of this comment in Paolo Guietti, "A Reading of Hegel's Master/Slave Relationship: Robinson Crusoe and Friday," *Owl of Minerva* 25 (Fall 1993): p. 48-60.
102. Hegel, *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften* Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), ed. Karl-Heinz Ilting (Stuttgart, 1983), p. 55; hereafter abbreviated *PR*.
103. Ilting's editorial notes to Wannenmann's Heidelberg notes, *PR*, p. 295 n. 69.
104. Hegel's *The Philosophy of Subjective Spirit* (pt. 3 of the *Encyclopedia* [1830]) is a crucial document, particularly the sections "Anthropology" and "Phenomenology"); it contains consequences of Hegel's lectures on the philosophy of history, with their prejudice against African culture and more racist statements about Negroes; it also contains a fuller account of the master-slave dialectic than that found in *The Phenomenology of Mind* of 1807. Here *Sklave* and *Knecht* are still used interchangeably; here the historical trajectory is codified, with European slavery referring to the ancients; here the struggle to death is still necessary: "thus, freedom has to be *struggled* for (...) bring[ing] himself as he brings others into *peril* of *death*," while Negroes "are sold and allow themselves to be sold without any reflection as to the rights or wrongs of it." And yet: "They cannot be said to be ineducable, for not only have they occasionally received Christianity with the greatest thankfulness (...) but in Haiti they have even formed a state on Christian principles" (Hegel, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, trans. and ed. M. J. Petry, 3 vols. [Dordrecht, 1979], 3:57, 431, 2:53, 55, 393).

105. See *HS*. This book makes the original argument that the "secret" Hegel is revealed through his connections to radical freemasonry (while d'Hont does not mention Saint-Domingue).
106. D'Hont states that Archenholz belonged to the freemasons since the 1760s; see *HS*, p. 12; see also *JWA*, p. 11, and Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz as "Zeitbürger*," p.176n. See *HS*, p. 23-29 for d'Hont's discussion of *Minerva* as a masonic publication, which included articles from the politically radical and cosmopolitan *Chronique des mois*, "the most Girondist and the most masonic of French thought (...). It is the spirit of Condorcet [founder of the *Chronique*] and Brissot that are insinuated in *Minerva*" (*HS*, p. 26). D'Hont analyzes the masonic imagery on the cover of the first issue of *Minerva*, which, he asserts, was in the hands of Hegel, Schiller, and Hölderlin in their student days (*HS*, p. 8). D'Hont lists as freemasons in Hegel's "entourage" Georg Forster (whose writings on the French Revolution Hegel excerpted while in Bern); Konrad Engelbert Oelsner (whose meeting with Hegel in Bern [see above] might have been facilitated through masonic connections); as well as Wieland, Körner Sömmering, Campe, Garve, and Gleim; also Johann Samuel Ersch, literary historian, friend and collaborator of Archenholz, who was in Jena at the same time as Hegel (Archenholz contemplated moving his journal to that city in 1800, but, instead, Ersch moved to Halle; see Hegel, letter to Schelling, 16 Aug. 1803, *Hegel*, p. 66); also Johann Friedrich von Cotta, Hegel's publisher and friend from 1802 to the end of his life. D'Hont remarks that historians of Hegel have neglected to inventory the influence of *Minerva* on Hegel because "without doubt" it displeased them; but he is impressed by "the extreme discretion of Hegel himself " regarding freemasonry, which d'Hont explains as necessary because of censorship and the police (*HS*, p. 9).
107. See Rainsford, "Toussaint-Louverture. Eine historische Schilderung fur die Nachwelt," *Minerva* 56 (1805): 276-98, 392-408. See Geggus, "British Occupation of Saint Domingue, 1793-98," for Rainsford's masonic connection.

108. Local French Masonic lodges were known to include blacks, Moslems, Jews, and women, although at Bordeaux the *loge anglaise* excluded Jews and actors; see J. M. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies* (London, 1972), p. 51. Masonic "lodges throughout France were the only places where French people, whatever their rank, trade or religion, met on an equal footing animated by a spirit of unity. Instead of the old spirit of class that formerly had bound together all the noblemen of France, Freemasonry organized a good-fellowship which included all ranks and races" (Bernard Faÿ, *Revolution and Freemasonry*, *1680-1800* [Boston, 1935], p. 224).
109. Etienne de Polverel's name is connected with two lodges, L'Amitié and L'Harmonie sous Directoire Écossais, in Bordeaux. Sonthonax was not a mason (but he was a member of the Amis des Noirs). Polverel had written two days before abolition: "For a long time the African race has suffered the calumny of it being said that without slavery its members would never be accustomed to work. Let me attempt to contradict this prejudice, no less absurd than that of an aristocracy of color (...). There will be none but brothers, Republicans, enemies of every type of tyranny–monarchy, nobility, or priesthood [Jacques de Cauna, 'Polverel et Sonthonax, deux voies pour l'abolition de l'esclavage,' in *Léger-Félicité Sonthonax*, p. 51-52]." This emphasis on the virtue of labor was a masonic value, manifested in the central allegorical importance of the "mason" craft.
110. Bordeaux in precisely these years (1802-4) briefly overtook Nantes as leader in the triangular trade of slaves and sugar. See Eric Saugera, *Bordeaux, port négrier* (Karthala, 1995).
111. Blackburn reports that Ogé, seeking to "vindicate mulatto rights before the National Assembly [in Paris], (...) returned to the colony via London, where he raised money from Clarkson and the Abolition Society. Ogé also visited the United States where he purchased arms. These travels seem to have been facilitated by Masonic connections" (*OCS*, 182).

112. James tells us that Rigaud, "a genuine Mulatto, that is to say the son of a white and a black," was well educated at Bordeaux and learned the trade of a goldsmith. He enlisted as a volunteer in the French army that fought in the American War of Independence (*BJ*, p. 96-97).
113. De Cauna, "Polverel et Sonthonax," p. 49. From Sonthonax's declaration: "'All negroes and those of mixed blood presently in slavery are declared free to enjoy all rights attached to the title of French citizen'" (Dorigny, "Léger Félicité Sonthonax et la premiére abolition de l'esclavage," p. 3).
114. Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods* (Berkeley, 1995), p. 151; hereafter abbreviated *HHG*. Dayan notes further: "[Father] Cabon suggests that blacks might well have found white 'confabulations' to have much in common with voudu: 'Somewhat before the events of the month of August 1791, one was prompted to see a sort of freemasonry of blacks in certain manifestations of their activities'" (*HHG*, p. 251). See also the historical fictional account by the Cuban novelist Alejo Carpentier, *El Siglo de las luces (Explosion in a Cathedral)* (1982), which includes the figure of Ogé and speaks explicitly of the masonic connections.
115. On Barlow's work for this book, see Hugh Honour, *From the American Revolution to World War I*, vol.4 of *The Image of the Black in Western Art*, ed. Ladislas Bugner (Cambridge, Mass., 1989), p. 95.
116. See d'Hont, *Hegel et les Français* (Hildesheim, 1998). At the end of *The Philosophy of History*, Hegel could still speak of the French Revolution as "a glorious mental dawn." And yet he criticized the Terror as "the most fearful tyranny. It exercises its power without legal formalities, and the punishment it inflicts is equally simple–*Death*. This tyranny could not last; for all inclinations, all interests, reason itself revolted against this terribly consistent Liberty which in its concentrated intensity exhibited so fanatical a shape" (Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree [1858; Buffalo, N.Y., 1991], p. 447, 450-51; hereafter abbreviated *PH*).
117. In the outline to the *Logic* of 1830, Hegel remarked summarily that the "genuine reason why there are no longer any slaves in Christian

Europe is to be sought in nothing but the principle of Christianity itself. The Christian religion is the religion of absolute freedom, and only for Christians does man count as such, man in his infinity and universality. What the slave lacks is the recognition of his personality; but the principle of personality is Universality" (Hegel, *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*, trans. and ed. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris [Indianapolis, 1991], p. 240-41). He seems to mean Protestantism here (what in his lectures on the philosophy of history he calls the modern or Germanic world). Hegel was consistently critical of the hierarchical dependencies fostered by Catholicism (the "Roman" world); he could not have welcomed France's Concordat with the Vatican in 1801. And, indeed, he may have seen Haiti's postrevolutionary failure as in part the consequence of the Catholicism that was the official religion in both north and south. In *The Philosophy of History*: "Here it must be frankly stated, that with the Catholic Religion no rational constitution is possible"; "Napoleon could not coerce Spain into freedom any more than Philip II could force Holland into slavery" (*PH*, p. 449, 453).

118. Compare Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, 5th once again improved edition (Hamburg, 1955), p. 225; hereafter abbreviated *VG*. Sibree's translation follows Karl Hegel's edition; Hoffmeister follows that of Georg Lasson. I am noting comparatively the German and English editions for reasons explained in note 125. Hoffmeister's edition continues here: "In all African kingdoms with which Europeans have become acquainted, slavery is indigenous (...). It is the basis of slavery in general that a person does not yet have consciousness of his freedom and thereby becomes an object, something worthless. The lesson we derive from this, and which alone interests us is that the state of nature [that is, before the establishment of a *vernunftiger Staat*] is one of injustice" (*VG*, p. 225-26).
119. Compare *VG*, p. 226.
120. "In this largest part of Africa no real history can take place. There are only accidents, or surprises that follow one after another. There

is no goal, no state there, that one could observe, no subjectivity, but only a series of subjects, who destroy each other" (*VG*, p. 216-17). Hegel cites Herodotus, implying nothing had changed over the centuries: "In Africa all are sorcerers"; and he repeats the story of Africans as "fetish worshippers" that one finds in Charles de Brosses, the Enlightenment contemporary of Voltaire (*VG*, p. 220-22; compare *PH*, p. 94).

121. Hegel was a regular reader of the *Edinburgh Review* in 1817-19, as we know from his excerpts from this journal; see "Hegels Exzerpte aus der 'Edinburgh Review' 1817-1819," ed. Waszek, *Hegel-Studien* 1-2 (1979): 78-116. And he read the British *Morning Chronicle* in the 1820s; see M. J. Petry, "Hegel and 'The Morning Chronicle,'" *Hegel-Studien* 11 (1976): 14-15. Although the preserved excerpts do not deal with Haiti, it is clear that Hegel was exposed to this new stage in the Haiti debate at a time when "the liberal *Edinburgh Review* contrasted the cruel tyranny of Christophe with the virtuous, constitutional rule of Pétion" ("HA," p. 122). Haiti was also again topical in *Minerva* again, which in 1819 published in German translation large sections of General Pamphile de Lacroix's "unbiased" history of Haiti's revolution and postrevolutionary governments; see Schuller, *Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Halfte des 19. Jahrhunderts*, p. 256.

122. In the 1820s, "the British abolitionists became associated with [Christophe's] northern kingdom, while their French counterparts developed links with [Pétion's] republican south (...). The division was reinforced by a number of factors: the political preferences of the French (since the only French abolitionists concerned with Haiti, Grégoire and Lafayette, were republicans); the British preference for monarchy; the cultural leanings of the mulattoes, many of whose parents had been educated in France, whereas Christophe (...) had been born in a British colony (...). Wilberforce [the British abolitionist] professed neutrality in the matter" ("HA," p. 122). He, however, had personal connections with Christophe, to whom he wrote warning of the negative European press. Wilberforce told Macaulay in 1817: "'Never have I worked harder than at my

Haytian letters'" ("HA," p. 123); whereas Christophe "wrote temptingly of how he would like to see his countrymen converted to Protestant Christianity, abandoning a Catholicism whose priests were corrupt and whose church defended slavery (...). Wilberforce responded by sending works on morality, Bibles in English and French, a manual of political economy and histories of the Jesuits and the Inquisition" ("HA," p. 123-24).

123. The "thumbscrew scandal" of 1817 brought news that "a British merchant in Haiti, suspected of being an agent for the Republic, was tortured on Christophe's orders" ("HA," p. 125).

124. Developments in Haiti were in advance of Europe in making evident the inadequacies of political equality that did not address economic inequality. The documents granting freedom to slaves in Saint-Domingue in 1794 have been criticized as being empty-handed, as they did not challenge the property rights of the large landowners, whereas the small gardens that *had* been allowed to slaves to cultivate were deemed no longer necessary: Although "'no one has the right to require you to work a single day against your wishes,'" the land belongs rightly to those who inherited or bought it, so the ex-slaves needed to work, as "'the only means for your supplying [your] wants is the produce of the land'" (Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, trans. A. Faulkner Watts [New York, 1981], p. 359-60). It was in effect Sonthonax's system of land policy (maintenance of large estates where military discipline governed the laborers) that was adapted by Toussaint several years later and generalized by Dessalines's successor in the north, Christophe, whereas Polverel's unrealized proposal for distributing land to its cultivators would later be implemented in part in Pétion's republican system; see "PS," p. 52, 53. After 1823, despite President Boyer's continuation (in a united Haiti) of Christophe's policy, economic productivity was not as high as had been hoped. Boyer's *Code Rural* of 1826, while reaffirming existing smallholdings, "reduced most Haitians (...) to essentially slave status" (*HHG*, p. 14). An 1827 article in the *Edinburgh Review* by Macaulay reflected "growing disillusionment" with "free labor" in

Haiti because of its lack of productivity; and abolitionists generally ceased referring to the Haitian example ("HA," p. 135, 136).

125. The first two editions of the lectures on the philosophy of history (1837 and 1840), edited by E. Gans and Karl Hegel, did not include all of the empirical material on world cultures, in what was then consequently a slim volume. Georg Lasson was the first to include comprehensively the empirical material in his three, ever more complete editions (1917, 1920, and 1930). Lasson commented in his editorial notes on the incompetence and even unscrupulousness of the earlier editors: "'It is astounding how much important material was simply totally left out by the editors [Gans and Karl Hegel–the latter being the basis of the Sibree English translation],'" in violation of the rigorous principles of critical philology (*VG*, p. 274). Yet Lasson admits that he himself doubted whether to include all of the ethnological information that exists in Hegel's lecture notebooks, "'when so much of it must appear out of date,'" specifically "'the spiritual essence of the inhabitants of Africa'" (*VG*, p. 277). Note that the material on Africa that appears in the Lasson (and Hoffmeister) editions is as an appendix ("Anhang: Die Alte West-Afrika"), whereas it is incorporated into the introduction in the edition of Karl Hegel (and Sibree's translation), where it is reduced from twenty-one pages to eight. The *latest* edition of Hegel's lectures on the philosophy of history (1996) includes three separate variants. The editors conclude that, for all the controversy among the editors, so long as no definitive "full" or "main" text can be ascertained, the interpretation of Hegel's philosophy of history "must remain scientifically unsatisfying" (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Ilting, Karl Brehmer, and Hoo Nam Seelmann [Hamburg, 1996], p. 530).

126. The master-slave dialectic becomes allegorical in Hegel's writings, a metaphor for any relation of dependency, not only the struggle to death, but just as often those that were meant to be outgrown. Some examples: In the *Encyclopedia* (1845), the subjection of the servant is "'a necessary moment in the education *(Bildung)* of every man (...). No man can, without this will-breaking discipline, become

free and worthy to command'"; on nations: "'Bondage and tyranny are necessary things in the history of peoples'"; from the *Philosophy of Religion*: "'I am not one of the fighters locked in the battle, but both, and I am the struggle itself. I am fire and water'" ("N," p. 271). It is in the 1825 summer semester on the phenomenology of spirit that we have a version of master and servant stressing as the good aspect of being a servant the moment of freedom in work itself; see Gunzelin Schmid Noerr, *Sinnlichkeit und Herrschaft: Zur Konzeptualisierung der inneren Natur bei Hegel und Freud* (Königstein/Taunus, 1980), p. 46-47.

127. Dessalines, in gratitude, and in acknowledgement of what the Poles suffered at home (he referred to them aptly as "'the white negroes of Europe,'" as Polish serfdom was not distinguishable from slavery), allowed them to stay in Haiti after independence (whereas all other whites were barred by Article 12 of the 1805 constitution from owning property; see *HHG*, p. 24; Dayan notes that some Germans and white women married to blacks were also allowed to stay). Pachoński and Wilson report that "freemasonry had numerous adherents in the 114th [Polish] Demibrigade and was at the same time (...) well rooted among San Domingo's population" (Pachoński and Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy*, p. 309; see also p. 138, 283).

Subjectivisation de l'histoire, logique hégémonique et reconfiguration du politique

Pierre Jean Josué

Je voudrais remercier Lionel Trouillot qui m'a invité à prendre part à ce colloque; j'en profite pour rappeler que c'est du lieu de l'interrogation philosophique que s'origine mon propos. Remarque tout à fait importante pour moi pour au moins une raison théorique capitale: je n'entends pas parler au nom d'un savoir déjà constitué qu'il faudrait maintenant présenter au grand public, mais plutôt, mon propos n'a de valeur (du moins je le souhaite) que celle d'une interrogation – peut-être aussi celle d'une mise en question – laquelle est adossée à la conviction qui m'engage à cette prise de parole et qui fait de l'espace public un lieu de l'usage réflexif de la raison dans sa dimension critique. Dans cette perspective, l'appel à réfléchir le devenir de notre temps (du temps universel comme du temps haïtien) à partir des pôles conceptuels portés par les thèmes "Hégémonie et Civilisation", me parait être d'une grande pertinence tant par la fécondité actuelle du débat sur les questions de civilisation – débat engageant au plus haut point l'épineuse question du

sens de l'histoire – que par la nécessité de penser notre situation dans le monde en tant que peuple soumis à l'hégémonie écrasante de ce qu'il est convenu d'appeler l'hyperpuissance américaine.

Je voudrais alors circonscrire mon propos sous le thème "subjectivisation de l'histoire, logique hégémonique et reconfiguration du politique". Il m'a semblé en effet impératif de délimiter mon champs d'intervention à partir (i) d'une compréhension philosophique générale de l'évolution des choses humaines, puis de montrer (ii) comment cette évolution générale pouvait être détournée au profit d'un impérialisme à visage démocratique, pour en dernière instance, proposer (iii) une lecture, sinon une ré-lecture, des conditions de possibilité d'une reconquête de nous même dans le contexte de la mondialisation.

i) La perspective générale de mon propos prend donc son fondement dans le débat sur le sens de l'histoire. En réalité, les débats sur le sens de l'histoire posent toujours comme préalable une question redoutable qui est celle de savoir si oui ou non l'histoire a un sens. Question redoutable, car quelle que soit la réponse apportée au problème qu'elle soulève, surgit un dilemme dans lequel la question persiste. Ou bien l'histoire n'a pas de sens, alors il n'existe aucune raison de vouloir comprendre ses mécanismes et ses ressorts et du même coup aucune possibilité d'expliquer le besoin humain de maîtriser les forces de la nature (de sa nature), sinon comme illusion constitutive même de l'être humain. Ou bien l'histoire a un sens, mais alors qui détient la clé de ce

sens, y a-t-il une part de la volonté humaine dans cette direction de l'histoire et quelle peut être cette part? Comment l'histoire s'oriente-elle (auto-déploiement?) et dans quelle direction?

Je ne prétends pas ici pouvoir discuter les tenants et aboutissants de ces débats qui traversent toute la civilisation occidentale et qui continueront d'alimenter les réflexions dans le champs des sciences humaines et sociales. Je souhaite tout simplement, dans le sillage de ce débat, assumer une position – tout en y apportant l'éclairage conceptuel qui rend cette position rationnellement soutenable dans la forme de l'argumentation. Je voudrais de ce fait partir du postulat que les grandes idées de notre époque, les idéaux qui façonnent ce qu'il est convenu d'appeler la modernité et dont se réclame la civilisation occidentale, tendent de plus en plus à être admis comme le paradigme de toute légitimité démocratique. Nonobstant le fait qu'ils soient souvent détournés vers d'autres fins, ou qu'ils aient servi de discours d'apparat pour d'autres visées, les idéaux de liberté, d'égalité, d'équité et des droits de l'homme... ne constituent pas moins le pôle de légitimation de toute reconnaissance démocratique. Tout compte fait, la référence à ces valeurs n'a jamais été aussi ancrée dans l'histoire et par ce même geste, l'individu humain apparaît comme le centre de toute cette dynamique historique.

Cette centralité des valeurs sur l'homme ou cet humanisme des valeurs, tend de part en part à se poser comme le principe du devenir de l'humain dans son ensemble. Dans ce

sens précis, il n'est peut-être pas exagéré de penser que l'histoire a, en quelque sorte, trouvé les principes régulateurs de son devenir. Cela dit, il y a un point important qu'il faudrait souligner en vue d'éviter tout quiproquo et un certain nombre de malentendus à ce sujet. Le mot histoire peut être entendu dans deux sens qu'il convient de distinguer, deux sens que la langue allemande rend bien mais que le français tend à confondre. Dans un premier sens, l'histoire (die Historie, en allemand), est le discours-récit, un compte rendu constitutif des événements. L'histoire entendue dans ce sens a pour objet la reconstitution des faits et met à l'œuvre le travail de l'historien, qui, 'par la composition de son récit, arrache l'événement à l'abolition dans le passé et dans les incertitudes de la mémoire.'[1] Dans un second sens, l'histoire (die Geschichte, en allemand) entend être particulièrement attentive à une signification d'ensemble, un sens qui serait le sens du déroulement de l'histoire humaine dans sa totalité, à travers la compréhension des lois générales de son développement.

Sans vouloir reprendre à mon compte l'idée que l'histoire aurait un sens général dont il suffirait de dégager les lois (hégéliennes ou marxistes!) pour en saisir la nature, et tout en récusant la perspective providentialiste d'une histoire répondant à des lois immuables déterminant par avance l'orientation des choses humaines, force est de constater que le recours aux idéaux d'égalité, de liberté, d'équité... exerce une force d'attraction telle qu'ils apparaissent pour nous aujourd'hui comme l'horizon indépassable de l'histoi-

re de la civilisation dans laquelle nous souhaitons vivre. Mieux encore: tout exercice de critique contre les dérives de la démocratie elle-même, contre ses promesses non tenues, comme tout travail de déconstruction des régimes autoritaires, ne s'autorisent-ils pas, pour être acceptables, de la légitimité des valeurs démocratiques elles-mêmes? Cela revient à dire qu'on est vraisemblablement à un nouvel âge de notre rapport à l'histoire où les idéaux auxquels on croit tendent à devenir l'horizon éthique et conceptuel indépassable de notre conscience historique.

Tel est donc l'enjeu de l'histoire moderne mobilisant nos espoirs dans la forme d'une conscience universelle: l'avènement de la subjectivité (entendons: sujet libre et autonome dans son agir) comme condition de légitimité de toute orientation attribuée à l'histoire. La subjectivisation de l'histoire, c'est l'histoire pensée par "référence à ce principe d'autonomie". L'enjeu est d'une énorme importance dans la mesure où elle permet de répondre, sur le plan conceptuel, à un problème que la philosophie de l'histoire a longtemps laissé en suspens. Si désormais l'histoire peut véritablement prétendre répondre à une "idéalité transcendantale", c'est à dire si l'histoire peut être orientée à partir de valeurs cardinales, c'est en tant que ces valeurs ou en tant que cette idéalité sent en même temps idéalité immanente. Autrement dit, la transcendance des valeurs est en même temps une transcendance immanente en tant que les valeurs constituent la nature intime du sujet moderne. Dit autrement encore: la subjectivisation de l'histoire, c'est l'histoire cer-

tes déterminée, mais déterminée non dans la forme de la "sujétion à un dehors" ou par le truchement d'une providence (du latin *providere*, voir en avant) mais une histoire qui se fait de l'intérieur par les sujets de droit.

L'histoire peut donc prétendre avoir de manière légitime les lois[2] de son propre devenir, et l'on peut donc dire que l'histoire s'autonomise au sens où elle est désormais susceptible de se déterminer dans les formes de la légitimité démocratique. L'histoire devient subjectivité dans la mesure où son mouvement coïncide avec le mouvement de l'autonomie de la volonté démocratique du sujet de droit. Toutefois, si la reconnaissance des valeurs de l'Etat de droit, de la démocratie et des droits humains comme valeurs cardinales et aspiration du monde moderne nous autorise, comme on vient de le voir, le concept de subjectivisation de l'histoire, il convient de ne pas perdre de vue le redoutable effet pervers qui pourrait en résulter sous la forme d'un impérialisme des droits de l'homme. Toute logique hégémonique au nom de l'universalité des droits humains, ne fait-elle pas le lit d'un nouveau risque de despotisme (de délégitimation démocratique et du même coup de réintroduction d'une vision déterministe de l'histoire en tant que celle-ci serait extérieure à la volonté des sujets de droit), précisément analogue au risque de despotisme des sociétés démocratiques dont nous parle Tocqueville? Il nous faudrait par conséquent indiquer comment, sur fond de la légitimité de la subjectivisation de l'histoire, un nouveau niveau pourrait venir se greffer – et en vient justement à se greffer – tout en étant susceptible de

mettre à mal, par un mouvement qui perfidement se réclame de la légitimité démocratique, les acquis de la modernité démocratique.

ii) Comme par une espèce de retournement de l'idéal de liberté, ou comme par perversion, la référence aux valeurs des droits humains et de la démocratie se trouve globalement mise au service de la domination souveraine de l'impérialisme du capital. Une logique hégémonique se déploie donc dans la forme d'un impérialisme à visage démocratique. Cette logique se caractérise par la confiscation de l'autonomisation de la conscience démocratique dans la forme d'une liberté entendue comme autodétermination du marché. Le marché se veut alternative à la politique en remplaçant le mode de légitimation des décisions des pouvoirs constitués par un mode de régulation prétendument spontanée des échanges et des activités dans la sphère de la société.

De ce fait, on assiste aujourd'hui à une transformation de l'idéal de la démocratie en idéocratie de la suprématie du marché. L'intérêt du capital capte la force légitimante de l'idéal des droits de l'homme pour en faire son bras idéologique. C'est précisément en cela que la logique hégémonique est une logique de perversion des valeurs démocratiques, car la structure de la société de marché, du moins depuis l'impérialisme "étasunisien", cherche à se conjuguer avec – ou mieux, à subjuguer – le discours des droits humains. Cette logique tend à faire apparaître les droits de l'homme, par tous les subterfuges et artifices, comme consubstantiel à la structure de domination par le marché.

Ainsi, comme le souligne le sociologue allemand Ulrich Bech "la soif de justice et de droit de l'homme, se transforme en un glaive que l'on brandit pour envahir les pays étrangers". Les droits de l'homme servent désormais de médium, mais ils sont réduits à être un intermédiaire muet, aveugle et sourd devant les revendications de justice sociale. En réalité, en tant que l'impérialisme capitaliste réclame l'éthique des droits de l'homme comme la force morale de leur volonté de domination, le recours aux droits humains apparaît davantage comme une entrave à la culture démocratique plus qu'à sa promotion.

C'est là désormais le véritable défi à relever par la démocratie: la reconquête de ses droits. L'on sait qu'il n'y a pas de démocratie sans valeurs démocratiques. Or ce que l'on constate aujourd'hui, c'est une désarticulation des droits humains à la cause démocratique des sujets de droits – les individus comme les peuples – pour les subsumer à la cause du capital. Comme l'argent, les droits de l'homme ne sont utilisés (je voudrais y insister) que comme un médium (idéologique) d'une société-monde et de ce fait n'ont qu'une valeur d'usage en tant qu'ils sont utilisés pour légitimer la liberté entendue essentiellement comme liberté d'échange dans un contexte de société-marché. Les droits apparaissent nécessaires seulement comme moteur idéologique de la logique hégémonique du capital, logique selon laquelle les droits ne sont que des normes éthico-juridiques qui doivent être soumises aux prétendus impératifs du marché.

Aussi, par ce même mouvement qui consiste à désarticuler les droits de la démocratie véritable, l'hégémonie capitaliste ouvre la voie à une systémocratie ou à un technocratisme mondial qui s'en prend virulemment à toute idée de justice sociale. Dans ce sens, les écrits d'un Hayek se sont fait à juste titre la bible du néolibéralisme conquérant. Selon Hayek, l'idéal de "justice sociale" qui trouverait sa source d'inspiration dans "l'illusion constructiviste" de la tradition politique moderne, serait "totalement illusoire". La société conçue sur le modèle d'un grand marché serait, selon la perspective de Hayek, autosuffisante en tant qu'elle instituerait de façon interne sa propre autorégulation et du même coup son autolégitimation. Dans cette logique, une politique de correction des inégalités sociales sur le marché par une quelconque volonté politique, serait d'autant plus illégitime que paradoxalement "l'inégalité des conditions fait partie du processus accroissant d'égalité des chances". Une telle position s'expliquerait, selon Hayek, par le fait que les marchés, dans des conditions idéales, satisferaient d'eux-mêmes certains principes de justice distributive.

Il n'est pas difficile de voir jusqu'à quel point une telle position mise sur l'éviction de la politique par le marché. La logique hégémonique se conçoit alors comme une poursuite (sinon comme substitution pure et simple) de la politique par le moyen de l'économie. Le pouvoir de séduction de cette idéologie néolibérale tient essentiellement dans la tentative de supplanter la politique sur son propre terrain en réalisant par d'autres moyens la promesse d'une justice glo-

bale. Ainsi, parce que le marché aurait la vertu de pouvoir réaliser l'harmonie naturelle des intérêts, toute intervention politique porterait préjudice à son fonctionnement harmonieux autorégulé.

Du reste, Il n'est pas difficile non plus de voir ce que cette position a d'incertain. D'une part, ce qu'on appelle des normes inhérentes aux mécanismes du marché et qui institueraient un ordre d'autorégulation de celui-ci, est historiquement un leurre. L'historien Karl Polanyi s'est attelé à montrer dans son fameux livre *La grande transformation* que "le commerce international, largement émancipé de toute réglementation politique, n'est nullement issu du développement spontané du marché lui-même". Polanyi a montré ainsi que "le système de libre échange a bien plutôt été institué par des moyens politiques". L'on sait aussi comment ce qu'on va appeler la "révolution conservatrice" s'est mise en place, avec Margaret Thatcher et les "Chicago boys", à la faveur de décisions politiques en Grande Bretagne et aux Etats-unis à partir desquelles une nouvelle logique économique est instaurée. D'autre part, il n'existe à ce jour aucune démonstration de la véracité de l'idée selon laquelle l'infrastructure économique du capitalisme, caractérisée par le libre jeu de la production, des échanges et du capital est, dans des conditions idéales, à même de répondre au besoin de justice distributive de la société. Comme le souligne Habermas,

> la charge de la preuve incombe (et y pèse lourdement jusqu'à date) au néolibéralisme en tant que théorie normative lorsqu'il prétend que des marchés dynamiques garantissent non seulement un rap-

> port optimal entre investissement et rendement, mais encore une distribution socialement juste. Toutefois, dans la mesure où nous sommes encore très loin des conditions idéales réquises, et dans la mesure où le mode capitaliste de production, à ce jour du moins, provoque du point de vue de la justice distributive des inégalités apparemment insurmontables, alors nous devons recourir à des politiques compensatrices.

De ce qui précède, on peut déjà essayer de tirer une première conclusion: ni la logique de la concurrence, ni la course au profit ni un quelconque mécanisme d'autorégulation du marché ne permettent d'institutionnaliser des principes de justice. Toute la question est dès lors de savoir comment concevoir des principes d'équité dans un monde où les sociétés sont dans une interdépendance de plus en plus accrue? La forme même dans laquelle le problème se pose, indique clairement que les solutions jadis apportées dans le cadre national aux problèmes de justice sociale se font de plus en plus aléatoires. Cela s'explique par le fait que la dynamique de l'éviction de la politique par le marché, crée la plus grande crise structurelle que l'Etat-nation n'ait jamais connue.[3] Cette crise multidimentionnelle se décline essentiellement en crise de la souveraineté, une certaine révocation du principe de territorialité, et une incapacité des institutions démocratiques stato-nationales à être à la hauteur de leur mission qui consiste essentiellement à assurer la cohésion du tissu social. A ces égards Habermas a pu écrire:

> (...) l'éviction de la politique par le marché se traduit donc par le fait que l'Etat national perd progressivement sa capacité à recou-

> vrer des impôts, à stimuler la croissance et à assurer par là les bases essentielles de sa légitimité (…). De plus, la capacité d'intégration nationale diminue, et la base relativement homogène de la solidarité citoyenne est ébranlée.

iii) C'est dans ce contexte général mondial que la perspective d'une reconfiguration du politique prend tout son sens. En effet, dans le contexte d'une économie qui tend de plus en plus à ignorer les frontières, fragilisant ainsi considérablement les repères de légitimité de l'Etat-nation, on ne peut plus espérer de celui-ci qu'il puisse objectivement jouer jouer le rôle de gardien de la démocratie. Car au fur et à mesure que, à travers ses impératifs, l'économie mondialisée se déterminent dans la recherche du profit, l'horizon de solidarité, qui était en quelque sorte la base morale de l'intégration dans l'économie nationale, tend de bout en bout à s'estomper. Ne pouvant plus désormais être tout à fait considéré comme l'unité de base de l'activité économique, l'Etat-nation se voit privé des marges de manœuvres qu'il lui faut pour mettre en place une politique sociale répondant aux critères de l'équité et faire preuve d'efficacité quant à la satisfaction des demandes et besoins sociaux. C'est derechef à l'échelle post-nationale que se laisse mieux concevoir la pertinence d'un projet de type nouveau avec une nouvelle cohérence des pratiques et des orientations. Cela revient à dire que la démocratie ne peut plus être pensée essentiellement comme démocratie nationale, elle est une idée-force se déterminant et agissant au niveau méta-national. D'où, pour que la route de la compétitivité fondée sur l'hyperindividua-

lisme, la concurrence et le profit, n'ouvre pas littéralement la voie de la déroute de la démocratie participative et citoyenne, il faut instituer un cadre politique post-national capable de réguler l'économie mondiale déchaînée. Et, subséquemment, un système de coopération sociale méta-nationale capable d'endiguer le déficit démocratique tout en étant susceptible de créer la cohésion de cette forme d'identité collective qu'est la société politique post-nationale.

En fait, dans les sociétés dites sociétés démocratiques modernes, les rapports entre identités culturelles, identité nationale et citoyenneté se redéfinissent continuellement. La structure de l'identité collective qui jadis avait pour référence la base ethno-culturelle de la nation n'est plus qu'un résidu de la conscience historique nationale fermentée au 19^{e} siècle. Prenant la pleine mesure de ces transformations sociales dans le monde moderne, Alain Touraine écrit:

> Chacun de nous appartient à la fois au monde instrumentalisé des échanges économiques et à un ou plusieurs groupes d'appartenance culturelle... Il n'est plus possible de demander seulement la libération des cultures minoritaires; il faut se demander à quelles conditions minorités et majorités peuvent s'intégrer les unes avec l'autre, ce qui suppose la définition de dimensions et de frontières communes... C'est dans cette situation qu'il s'agit de découvrir par quelle médiation, par quel passage, peuvent communiquer l'univers de l'objectivation et de la marchandise et l'univers des subjectivités personnelles et collectives; ce n'est pas la séparation des cultures ou l'isolement des subcultures qui constitue une société multiculturelle; c'est leur communication, donc la reconnaissan-

> ce par chacun d'un langage commun qui leur permet de se comprendre tout en reconnaissant leurs différences, d'appartenir au même ensemble social tout en affimant leur spécificité culturelle.[4]

Donc le maître-problème, celui que la modernité politique se doit désormais de résoudre consiste en ceci: comment concilier, au delà du cadre national, les exigences de solidarité, nécessaires à toute démocratie participative et citoyenne, avec l'efficacité économique comme axe de toute économie de marché et comment, au delà de toute logique de repli nationaliste identitaire, concevoir une intégration multiculturelle qui soit capable de prendre en charge le respect de la pluralité des cultures et l'universalité portée par des droits fondamentaux?

Sur la base de ce problème crucial, je voudrais en dernière analyse, engager la réflexion que je porte devant vous en ce moment, dans une direction inédite. Direction inédite, réflexion insolite, c'est pourtant le cas d'Haïti que je souhaite envisager au regard de tout cet ensemble de transformations qui appellent, en dernière instance, la reconfiguration du politique.

Evoquer le cas d'Haïti par rapport à la question que nous analysons présentement c'est, au-delà de la question du drame politique bi-séculaire que connaît ce pays depuis sa naissance, se référer à un cas particulier de tragédie humaine dans le contexte de la démocratie post-nationale. En effet, s'il faut se livrer à quelques considérations sur notre histoire de peuple, nous pouvons dire que d'une façon géné-

rale, nous avons à chaque occasion manqué notre rendez-vous avec l'histoire. Depuis l'indépendance, nous n'avons peut-être jamais su apporter adéquatement la réponse convenable à la question historique *que faire?* Au demeurant, on ne peut pas ne pas souligner que nous sommes (toutes les nations confondues dans le monde moderne) le premier peuple à avoir accompli (et pas seulement proclamé) l'exigence la plus fondamentale des droits de l'homme: le droit à la liberté et à l'égalité pour tous, sans exception de "race". Alors que les droits de l'homme furent proclamés par les grandes puissances, nous, nous les avions concrétisés et étendus à tous pour la première fois dans l'histoire de l'humanité. Ce fut dans le contexte historique d'alors, notre réponse éternelle au problème "que faire?"

Par ailleurs, notre vie de peuple n'a pas été à la hauteur de cet acquis historique sans précédent dans l'histoire de la modernité. Durant deux siècles nous sommes tenus en échec devant la prouesse historique même qui devait, de par son éclat et sa teneur, apporter le coup de butoir à l'anti-humanisme esclavagiste et faire de nous une nation phare du monde. Comment alors expliquer cet échec historique? Sans nous appesantir sur la question, je voudrais attirer l'attention sur le fait qu'en vérité, cet échec n'est pas moins l'échec de la modernité elle-même comme il est celui aussi des haïtiens. Là où nous avons échoué dans la construction d'une nation démocratiquement libre et engagée sur la voie du développement, l'esprit moderne a en quelque sorte échoué dans le projet d'émancipation de l'humain. Et aussi

paradoxale que cela puisse paraître à première vue, une telle compréhension du rapport de notre destin à celui de la modernité elle-même, est la seule susceptible de faire advenir une réponse raisonnable à l'ultime question "que faire?".

Nous souhaitons donc engager la compréhension d'une reconquête historique et politique de soi du peuple haïtien à travers la considération de l'humanisme moderne, dans ce que cet humanisme porte comme projet d'émancipation de l'humain tout en situant historiquement l'acteur haïtien au regard du fait qu'il a su brandir l'étendard des valeurs constitutives de la dignité humaine. Cela veut dire que, en tant que page fulgurante de l'histoire de l'humanité, on ne saurait ne pas reconnaître le rôle pathétique que la volonté d'agir de l'homme-collectif haïtien a su représenter dans les annales des droits de l'homme. Dans ce sens, la figure historique de la nation haïtienne est, qu'on le veuille ou non, emblématique pour la modernité politique, car l'émancipation sociale de l'homme haïtien aurait eu à signifier la victoire intégrale contre toutes les formes de préjugés notamment les préjugés raciaux qui édictaient leurs lois à la politique du système esclavagiste et contre lesquels préjugés l'humanisme moderne ne cesse de s'indigner.

Si notre considération est juste, et, dans la mesure où la modernité politique se réclame encore des idéaux d'égalité, nous pouvons encore espérer et défendre une reconquête de nous-mêmes pour qu'enfin nous ayons une existence à la dimension de l'ambition émancipatrice des droits de l'homme. Une politique de refondation sociale est nécessaire, et il

me semble que cette politique n'est possible que si elle se conjugue avec la nouvelle donne de la reconfiguration de la constellation politique et économique mondiale. Une véritable question s'impose dès lors: quel est le chemin pour parvenir à ce résultat?

Cette question qui spécifie la problématique découlant du problème "que faire" est fondamentale pour au moins une raison majeure: Elle permet de considérer le cas d'Haïti en perspective avec le contexte de la mondialisation en envisageant une issue globale dans le cadre du devenir-monde de la politique et de l'économie. Ainsi, la question de savoir quel est le chemin qui aboutirait, au moins en partie, à la résolution de nos problèmes politiques et économiques pourra être explicitée. Je voudrais à cet égard défendre ici une position qui, à ma connaissance, n'a jamais été envisagée jusque-là. En effet, il me semble que, dans la mesure où aucune visée de développement national ne saurait ne pas compter avec la nouvelle donne de la politique et de l'économie "mondialisées", le développement d'Haïti est dans une large mesure conditionné par son intégration socio-économico-politique dans la nouvelle configuration politique mondiale. Dans cette perspective la question revient à se demander si et comment la République d'Haïti (comme d'ailleurs n'importe quelle république de l'arc antillais qui le souhaiterait) pourrait envisager son intégration dans la nouvelle constellation politique que représente l'union européenne.

Une telle perspective d'intégration d'Haïti à l'union européenne me paraît tenable sous deux conditions: d'une

part, cette perspective ne sera pleinement intelligible que si nous considérons l'Europe non plus simplement comme continent, mais comme ce qu'elle est vouée à être désormais: un concept politique. L'Europe comme concept politique, tel est le sens qui s'inscrit dans la dynamique de la construction européenne en égard à sa visée cosmopolitique. D'autre part, dans la mesure où la "France caribéenne" – la Guadeloupe et la Martinique), avec qui Haïti partage deux choses fondamentales à savoir une aire géographique commune (la Caraïbe) et une histoire incrustée dans la lutte contre le passé colonial – dans la mesure où elle est intégrée à l'union européenne – il n'y a à proprement parler pas d'objection de principes à ce qu'un autre peuple de la Caraïbes intègre l'union européenne. Dans ces conditions, et sous réserve de tout inventaire critique qui en délimite la portée démocratique, les limites de l'Europe politique ne sont pas en Europe continentale (d'ailleurs il n'y a rien d'absurde qu'on envisage l'ouverture de l'Europe à la Turquie et à des pays d'Afrique du nord comme le Maroc etc.). Ainsi, dans ce contexte de re-formulation de politique économique et sociale à l'échelle post-nationale – et pour autant que nous soyons encore loin d'une intégration régionale à l'échelle de la Caraïbe – seule une intégration politique supranationale de type "union européenne" pourrait aider Haïti à promouvoir cette attente de développement politique et social que nous avons cherché dans les voies de construction démocratique nationale. Haïti est, après tout, une société dont le droit politique, comme la France, est régi par la dimension d'an-

ticipation normative et démocratique qui caractérise les grandes sociétés modernes. Il nous faut néanmoins les moyens d'une politique capable de se hisser à la hauteur de l'idéal de démocratie qui préside à notre destin. Dans ce sens et encore, je ne vois aucune objection de principes à envisager, dans le cadre d'une intégration politique cosmo-démocratique, l'intégration d'Haïti à l'union européenne.

Au-delà du régionalisme de proximité spatiale, l'intégration politique méta-nationale ne se légitime qu'à travers ses assises démocratiques. Dès lors, c'est un nouveau concept de démocratie, comme égalisation des conditions par delà les arènes nationales, qui se conçoit et qu'il faut promouvoir. Ceci dit, il faut pas s'attendre à ce que la démocratie concoure à la "fin de l'histoire" (Fukuyama). La démocratie n'a d'autre fin qu'elle-même et elle est par définition un horizon, c'est à dire un idéal dont on ne pourra que s'approcher de part en part. Dans ce sens l'histoire est nécessaire à la démocratie et davantage que la fin de l'histoire, la démocratie doit être envisagée comme le moteur de l'histoire. Ainsi compris, la naissance même du peuple haïtien représente un maillon fort dans l'histoire de la démocratie moderne et des droits de l'homme. Cette place trop souvent occultée doit lui être restituée à son plein droit: on ne peut plus continuer à écrire l'histoire des droits de l'homme sans la reconnaissance de la lutte d'avant-garde haïtienne contre le système esclavagiste. Ne peut-on pas, en dernière instance, et au nom de cette reconnaissance, réclamer notre droit à la participation à une démocratie suprana-

tionale? En effet, tôt ou tard, on aboutira à la volonté de construction d'un Etat démocratique mondial, car déjà la souveraineté nationale n'est plus un absolu. Cette dynamique ne pourra peut-être jamais dépasser le stade de projet, mais elle donnera naissance à l'échelle mondiale aux plus grands "consensus par recoupement" (Rawls) tout en faisant reculer le sombre horizon d'un "choc des civilisations" (Huntington).

La carte de souveraineté du monde étant en train d'être redessinée, nous avons désormais une chance historique de déterminer si nous souhaitons continuer à exister avec une souveraineté mutilée, estropiée par le poids écrasant des Etats-unis, ou si nous nous devons d'intégrer la formation d'une souveraineté méta-nationale comme elle est entrain de se mettre en place à travers le concept politique de l'Europe. La possibilité de cette intégration politique me paraît d'autant plus attrayante qu'elle devrait nous permettre d'avoir enfin une reconnaissance sur la scène démocratique mondiale, de nous donner les moyens d'une politique de développement économique et social, et *in fine* de promouvoir pleinement à la formation d'une volonté politique démocratique post-nationale. Les grandes nations démocratiques se seraient-elles enfin aussi acquittées de leur dette historique envers nous? Nous aurions en ultime instance récupéré notre véritable place dans le théâtre politique mondial en tant que premier peuple anti-esclavagiste mondial (Je rappelle que l'esclavage est désormais reconnu comme crime contre

l'humanité). Parce que nous avons été, dans le monde moderne, un grand laboratoire de luttes historiques pour l'idéal de l'émancipation humaine, la modernité politique se doit au moins de nous restituer la reconnaissance de cela et le droit de concourir à la construction de la démocratie cosmopolitique.

Je voudrais terminer ma réflexion en reprenant ici à mon compte une idée du sociologue français Edgar Morin qui est cette idée de 'bonne utopie'. La bonne utopie est, selon E. Morin, cette utopie réaliste qui réside dans "l'aspiration à une société meilleure dans laquelle les relations entre les êtres humains seraient moins affreuses, moins ignobles, moins fondées sur les rapports de force, de domination et d'exploitation". Dans le sillage de cette utopie réaliste, ce que nous appelons de nos vœux, c'est un bannissement non-raciste des frontières, une levée des rideaux de fer économique et social, une intégration non dans la forme d'une fraternocratie blanche et entre riches, mais une véritable intégration multiculturelle (au sens que Will Kymlicka donne à ce concept). Dans la mesure où la dynamique de la mondialisation nous invite à repenser les repères de solidarité collective, il est impératif que nous réfléchissions aux conditions réelles qu'il faut promouvoir et qui pourront rendre opératoire des tissus de solidarité à l'échelle post-nationale. Tout comme "la force socialisatrice du commerce international" était perçue par Kant comme l'un des facteurs permettant de fonder l'idée d'une possible

paix durable entre les peuples, l'activité économique devenue mondialisée, mise en perspective avec les exigences d'équité, doit être considérée, dans le contexte de la formation d'une volonté cosmopolitique, comme le médium essentiel de l'intégration meta-nationale. Dans cette optique donc, les formes de l'économie mondiale requièrent un travail réflexif et conceptuel qui ne saurait échapper à l'orbite des préoccupations des utopistes au regard de la pertinence d'une justice reconstructive à l'échelle post-nationale. Car en dernière instance c'est à la politique que revient la tâche d'inscrire dans le réel la meilleure décision pour la bonne gestion de la cité, serait-ce une cité-monde.

Notes

1. Un tel historien est celui qui, à partir de ce qui est déja passé et dépassé dans la réalité, dispersé en souvenirs subjectifs et fortuits et conservés seulement dans les réminiscences fugitives, compose un tout et le dépose dans le temple de Mnémosyne pour lui conférer une durée immortelle. *Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, 1822-1828*, p. 4.
2. L'histoire n'a pas alors les lois de son devenir comme des lois extérieures à son mouvement (par exemple ruse de la raison chez Hegel, plan caché de la nature chez Kant, théodicée leibnizienne <Theos, Dieu et Dikè, justice> etc.), mais elle a plutôt l'autonomie de son devenir, ou mieux elle est même (idéalement s'entend) cette autonomie (subjectivisation de l'histoire), à travers la place centrale qu'elle entend accorder à l'autonomie individuelle dont elle est précisément l'histoire.
3. "Jadis, l'Etat-nation était la réponse convaincante à un défi historique: trouver un équivalent fonctionnel aux formes d'intégration so-

ciale, en voie de dissolution, des débuts de la modernité. Nous sommes aujourd'hui confrontés à un défi analogue. La mondialisation des échanges et de la communication, de la production économique et de son financement, du transfert et de la technologie des armes, et surtout celle des risques écologiques et militaires nous placent devant des problèmes qui ne peuvent trouver de solution, ni dans le cadre de l'Etat-nation, ni par voie, jusqu'ici courante, des accords entre souverains… La souveraineté des Etats-nations continuera à se vider de sa substance et appellera la construction et le développement de capacités d'action politique à un niveau supranational" (Jürgen Habermas).

4. "Le problème du multiculturalisme ne se pose aujourd'hui réellement que parce que le modèle républicain, "politique", (modèle axé sur l'intégration à l'Etat-nation républicain par la désintégration à l'encrage culturel en marge à la culture dominante nationale) est en déclin ou en décomposition, depuis que l'universalisme substantif de la loi et du droit a été remplacé par le rationnalisme instrumental de l'économie... Ce qui a donné à la vie économique une importance croissante et qui a vite débordé la souveraineté des Etats nationaux" (Alain Touraine, *Vrais et faux problèmes*, *in*, *Une société fragmentée (le multiculturalisme en débat)*, Paris, Editions la découverte, p. 291-319.

Bibliographie

FERRY, Jean Marc (2000). *La question de l'Etat européen*. Paris, Gallimard.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain (1996). "Des droits de l'homme à l'idée républicaine", in *Philosophie Politique* 3. Paris, Quadrige/PUF.

HABERMAS Jürgen (1996), *L'intégration républicaine*, trad. fr. par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

_____ (1998-1999). *Après l'Etat-nation*. Trad. fr. par R. Rochlitz. Paris, Fayard, 2000.

HABERMAS, Jürgen (Rawls, John). *Débat sur la justice politique*. Trad. fr. R. Rochlitz. Paris, Ed du Cerf, 1997.

HARDT, Michael; Négri, Antonio (2000). *Empire*. Harvard University Press.

HEGEL, G. W. F. (1982). *Principes de la philosophie du droit (Droit naturel et science de l'Etat en abrégé)*. Trad. fr. Robert Dérathé. Paris, J. Vrin.

HELD, David (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge, Polity Press.

HUNTINGTON, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Trad. Fr. par Jean Luc Fidel: *Le choc des civilisations*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1997.

KYMLICKA, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press

_____(1995a). *Multiculturalism Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press.

KYMLICKA, Will et MESURE, Sylvie (sous la direction de) (2000). "Les identités culturelles", in *Comprendre* nE 1. Paris, PUF.

MESURE, Sylvie et RENAULT, Alain (1996). *La guerre des dieux: Essai sur la querelle des valeurs*. Paris, Grasset.

_____(1999). *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Aubier.

OHMAE, Kenichi (1996). *De l'Etat-nation aux Etats-régions*. Paris, Dunod.

RAWLS, John (1993). *Libéralisme politique*. Trad. fr. Catherine Audard. Paris, PUF, 1996.

_____(1998). *Le droit des gens*. Trad. fr. Bertrand Guillarme. Paris, Esprit.

RAWLS, John (HABERMAS, Jürgen) (1997). *Débat sur la justice politique*. Trad. fr. R. Rochlitz. Paris, Ed du Cerf.

RENAUT, Alain (1997). "La nation entre identité et différence". *Philosophie politique* nE 8, 119-135.

_____(1999). *Libéralisme politique et pluralisme culturel*. Paris, Editions Pleins Feux.

TAYLOR, Charles (1992a). *Multiculturalisme: différence et démocratie*. Trad. fr. par D.-A. Canal. Paris, Aubier, 1994.

_____(1997). *Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux* in: *Libéraux et communautariens*. Textes réunis et présentés par André Berten. Paris, PUF.

TOURAINE, Alain (1996). "Vrais et faux problèmes", *in Une société fragmentée (le multiculturalisme en débat)*. Paris, Editions la découverte, p. 291-319.

Ut Recte Valeant: Languages in 3rd Century Roman Africa*

Valentin Y. Mudimbe

> (...) tu regere imperio populos, Romane, memento (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, parcere subiectis et deballare superbos.
>
> (…) remember thou, O Roman, to rule the nations with thy sway–these shall be thine arts–to crown Peace with Law, to spare the humbled, and to tame in war the proud. (Virgil, *Aenid*, VI, 851-3.)

The imperial statement of Virgil seems puzzling in what it says and implies. It belongs to a history, witnesses to a political project and its ideals. Yet could not we rephrase it in a different manner by bringing together the *oikumene* reinvented by Rome and its multicultural contingent policies? Here is a way, a not so innocent exegesis of the first years of the third century roman civil culture in the north of Africa.

About roman provinces in the northern part of Africa, one could say that almost everything about their history has been said. That was already the impression of XIXth century

* My thanks and acknowledgements to Lesley Curtis and Corinne Blalock for the help they have given to me.

specialists, and XXth century scholarship has only accented this evidence.[1] Even on the limited topic concerning the collaboration of languages, we do count today on excellent syntheses. These are texts on other texts and they allow us the possibility of reconstituting regressively a configuration that can reflect back on our debates on canon and diversity issues of our contemporary multicultural contexts. Reading, more exactly re-reading, the dialogue of cultures in early third century roman Africa imposes itself as a challenge about preserving the knowledge of creative narrations that coded memorable events and glorious deeds. In fact, from our present cultural predicaments, why not succumb to the beauty of poaching what had been accumulated by centuries of glossing on intercultural Latin spaces?[2] What the question supposes covers the very practice it demands and supports. In effect, as the late Michel de Certeau put it nicely in *The Practice of Everyday Life*: "reading takes no measures against the erosion of time (one forgets oneself and also forgets), it does not keep what it acquires, or it does so poorly and each of the places through which it passes is a repetition of the lost paradise."[3] Indeed, what a paradise represents here might witness to the Freudian topographic hypothesis. Beyond the realm of my individual reading, the word paradise translates also, and in very subtle ways, a cultural emotional experience that might connect all of us to the metaphors and metonymies of a Judeo-Christian Greco Latinity and its historical patterned activities.[4] From this perspective, one would accept that the third century events

and texts I am bringing together meet our present quandary a propos diversity through a number of implications from at least the sort of expectations that de Certeau expressed well: "the expectation that organizes a readable space, that is a literality; and one that organizes, on the other hand, a procedure necessary for the actualization of the work of reading."[5]

The task I have chosen, limited by time constraints, consists in reconstructing briefly the complexity of a sociopolitical space, third century Roman Africa, as a geographical framework of exemplary cultural signs and their paradoxical efficacy as testimonies of an atmosphere; in sum, comes to my mind a project I wish I could have emulated, Roger Chartier's *The Order of Books* and its ambition: "for me," he wrote, "a fundamental question underlies this approach that combines textual criticism, bibliography, and cultural history: in the societies of the ancient régime, how did increased circulation of printed matter transform forms of sociability, permit new modes of thought, and change people's relationship with power?"[6] Such is the question that can be put back to the third century African Roman context.

When Lucius Septimus Severus (146-211), whose father belongs to the Lepcis Magna Punic middle class, and whose mother, Fulvia, of Italian descent, takes power in 193, provinces of Africa are solidly Roman; and the romanization process is a fact reflecting itself in a self-regulating paradigm: *pax romana*, *pax armata*. The expression "Roman Africa" is misleading.[7] It should be understood as a conceptual device that includes three main

geographical areas, all of them situated West of Egypt, which, by the way, for ancient geographers, belongs to Asia. They are administrative jurisdictions and political divisions. (1) Cyrenaica, bequeathed to Rome by Ptolemy Physcon or Evergetes II in 96, became Roman in 74. Romanization will be here in a permanent competition with Greek culture. Cyrena, its metropolis, is a Greek city that produced an impressive number of imposing figures, including Kallimakos (c. 305-c. 240) and the mathematician Eratosthenes (c. 285-c. 194). Immanent also in the province, along with Libyan *Georgoi* and the *metoikoi*, are Jewish communities involved mainly in commerce. In religion, scholars have been emphasizing the syncretism represented by the figure of Zeus Ammon, and other conjunctions witnessing an intricate pantheon and its theologies.[8] (2) Africa and Numidia, unified as *Africa Nova* by Julius Caesar in 27 a.C.n after his victory at Thassus, stretch from the Western Cyrenaica frontier to the Strait of Gibraltar. The province includes three main *ethnoi*. Firstly, the Berbers or Libyans who represent the most ancient nation. At the end of the second century, they still enjoy a partial political autonomy, are strongly committed to their traditions, and use their lyric language. Secondly, the Phoenicians who founded Carthage in 800 a.C.n., constitute affluent communities in which Punic, their language, competes with Latin, as witnessed by the family of Septimus Severus. The first Christians are also, sometimes, using Punic in their liturgy at the end of the second century. According to St. Augustine (354-430),

Punic was still popular in his time and he does not hesitate to incorporate its words and expressions in his Latin sermons. Now and then, he turned to a translator to make him understood in this language.[9] Finally, came the romanized who controled effectively the political and intellectual structures of everyday common life and were, indeed, fluent not only in Latin, but often highly educated also in Greek.[10] (3) The two *Mauritaniae*, situated in the northwest of the continent became a Roman province under the emperor Claudius in 40. The roman element wais largely disseminated throughout the province since the time of Augustus and most of its inhabitants used Latin besides local languages, which, by the end of the third century, were sparingly used.[11]

Despite the complexity of such multilingualism, Latin was the dominant means of communication and, institutionally, the language of civil administration, intellectual education, and State official religious ceremonies. It was used from Sala, on the Atlantic coast, to Lepcis Magna, on the Mediterranean shore; from Igilgili, or from Castellum Victoriae in the northern part of Kabylia to Castellum Dimmidi, the most southern part, which is near Mount Ouled-Nail. Latinization indeed, yet one should restrict a bit such an affirmation on the basis of our brief presentation of the main *ethnoi* and their knotty linguistic interactions. Thus, three main regimes: the first is the one of urban centers and areas in which Latin is the common language of everyday life activities and, for the elite, in rivalry with Greek insofar as education and culture are concerned; the second

regime is that of a hierarchical structure of languages in which Latin supersedes local idioms; finally, a third regime is visible mainly in peripheral regions on the borders of the Sahara and in newly occupied regions. In these areas, Latin seems to be strictly the language of the occupying power and is used primarily by the civil administration, in military garrisons and fortifications, as well as in some Christian communities.

Instrumentality of mastering a geography that is turning a locale into a new space of habitability, and thus inaugurating it as a novel cultural ensemble. Septimus Severus comes from a provincial ancestry and, rigorously speaking, from an elite class of Punic origin, a milieu in which colonization is a domestic concept. To colonize, *colìre*, means to cultivate, to labor, to arrange, to conquer: that is an index to Spartianus's *Vita Severi*. Severus' ascension to the supreme power narrates its own code of laws beyond the anticipation of the privileged and the reckoning of the unprivileged, a permanent process of symbolizing and acting out its own rules. From Lepcis to Syria and Rome, from Egypt or Africa to Asia, Gaul and Britain, the emperor deconstructs geographies, contrasts them and restructures their constitution. The transmutation of a place into a space explicits itself as a task, that of normalizing a new economy; in sum, something like a text inscribed on the core of the earth. From this background, if Severus' policy of romanizing the North of Africa cannot be detached from a multisecular imperial drive, as well illustrated–for example–by the brutal way he crushes

Tripolitanian *ethnoi*, in the fall of 202, it distinguishes itself from this past in so far as Septimus Severus is subduing his own place and toning it in an affirmed intention of fusing it totally with the destiny of the Roman *imperium*.

Severus' program was well served by an elaborate system of highways and roads that allowed an efficient circulation of people and goods from the Atlantic shores to the Eastern borders of Egypt, and from the Mediterranean to frontier posts of the Sahara. Marcus Aurelius Caracalla (188-217), the elder son of Septimus Severus, continues the action of his father. He institutes a more secure thoroughfare, establishing an excellent axis that links Carthage to Alexandria, and another one initiated from Lepcis Magna that reaches the Fezzan region, going through Oea and the plateau of Tarhuna. During his father's reign, the instauration of fortified boundary-lines, *limits*, along with a geographic dissemination of *oppida* and the construction of strategic *castella*, insured the Roman administration and its new order of law. By the end of the second century, forts exist throughout the North of Africa and support an agricultural policy, its systematic territorial expansion and promote new districts of husbandry colonists. The new order is consolidated in two ways: prevention of incursions from outside and management of a regulated course inside. A revised *Lex Mancia* favors the agrarian exploitation in the newly occupied territories and gives political privileges to cities: Carthage, Utique, and Lepcis are now governed by the *ius italicum* and thus have the same immunity rights as the Ro-

man defined *ius solis*. The *ius coloniae* is given to smaller localities and a number of them receive juridical prerogatives of municipal towns.[12] Rightly, M. Benabou suggested that it would be irrelevant to see favoritism in such a policy by reason of Septimus Severus' roots in Lepcis. Instead, he argued, it is possible to analyze the situation from the demands of the highly significant economic prosperity of African provinces at the end of second century.[13]

By the end of the second century, Roman Africa was living according to a Roman rhythm. R. Thouvenot, analyzing the case of Volubilis in Tingitana, noted that all these new Romans behave as if they wanted to erase all traces of pre-existing cultures. They assimilate rapidly and successfully integrate not only the requirements of commerce and juridical institutions, but also the very philosophy, which was expounded by procedures of an acute imperial design. Efficient institutions of latinization, such as schools, exist in principal centers. It is possible to follow their multiplication and progressive appearance even in remote areas. Teachers (*literattor* or *primus magister*) are State functionaries. Big cities vaunt their endowed chairs for scholars, and professors, like medical doctors, enjoy remarkable benefits. As Monceaux states:

> Les Empereurs tenaient en haute estime tous ces maîtres, surtout les rhéteurs. Les avantages matériels leur assuraient le respect de la foule: en lisant les inscriptions pompeuses gravées sur leurs tombeaux dans les nécropoles d'Afrique, on s'aperçoit qu'on a devant soi de gros personnages.[14]

Roman Africa reflects a *milieu* in which there is a permanent interaction of diverse languages, *ethnoi* and mentalities: a universalist Mediterranean culture, a sole central political power, a highly structured administration, and an imperial unifying project contribute to the image of a collective consciousness, a "romanitas." A 212 decree of Caracalla institutes these communities in a unique juridical world designated as *Una Civitas*. There is no distinction between conquerors and conquered, although one can still perceive legal subtleties distinguishing italic lands from provincial, and more importantly, juridical distinctions between *Peregrini*, *Latini*, and *Cives*. At any rate, with this decree, Rome fuses with the empire and the empire takes the visage of Rome. As Jacques Ellul, the distinguished specialist of roman institutions and international law, noted:

> (...) le but de cette constitution est complexe: il est politique (on cherche à unifier l'Empire), religieux (on veut procurer des fidèles aux dieux de Rome), fiscal (on cherche à soumettre les pérégrins à l'impôt sur les concessions), et social (on désire supprimer les procès sur les cas douteux de statuts personnels, et simplifier la procédure).[15]

The direct consequence of the decree is the institution of equality in civil conditions and legal norms between Romans, Latins, and Provincials. In its juridical and political practicality, it represented a major event, as Fustel de Coulanges, in the XIXth century already remarked: "tous les habitants de cet immense empire étaient également romains. Il n'y eut plus qu'un seul nom, qu'une seule patrie, qu'un

seul gouvernement, qu'un seul droit."[16] An imperial perspective sanctions itself in the legitimacy of a statutory precept: one Name, one Nation, one Government, one Law: *terra numine Deum electa,* as Pliny had already qualified it.[17]

The rapports between languages might be the best echo of this order of Latinity. By the beginning of the third century, areas in which Lybic is spoken are difficult to circumscribe rigorously on a map. They are shrinking. Lybic seems to live along with Latin, but epigraphic data would indicate that it is losing more and more of its speakers. We can deduce that Punic is more vivacious. It is known, thanks to Spartianus' *Vita Severi*, that the emperor Septimus Severus was fluent in it, and his sister knew only that language.[18] Moreover, we know from a letter of St. Augustine that in the fourth century, Punic is widely known and can be heard everywhere in some cities, such as Sitifis and Fussala.[19] In any case, in its culture and organization, Roman Africa is, from an administrative viewpoint, almost completely latinized by the beginning of the third century. To inconsistent policies lacking clarity of preceding emperors, Septimus Severus' and Caracalla's calculations contrast an objective romanization and latinization supported by autonomous programs for the study of the language and its traditions, including praised disciplines, such as law and rhetoric. For many, the Latin language became the best way for a successful integration in the life of their communities.[20] The stars of Latin literature of the period, profane such as Apuleius and

Fronto, as well as their Christian counterparts, have been schooled in romanization programs. Thus, Tertullianus (c. 160-c. 240), son of a centurion, was educated in literature, history, philosophy and law. He used his talents to promote rhetoric, but mainly to defend the newly ascending religion of Christians and found its intrinsic fundamentals. Apologist and philosopher, he focused on what seemed to him the shortcomings of paganism and atheism, often through brilliant equivocations, such as this: Christianity was believable because no common sense and human reason could have imagined it. Minucius Felix (c. 160-?) was, according to St. Jerome, *Romae insignis causidicus*, a highly regarded lawyer. Converted, he put his rhetoric aptitude in sophistry to the service of a Christian justification as in his quick-witted *Octavius*, in which he deconstructs accusations of debauchery and ritual infanticide leveled at Christians. Stand with a particular aura: St. Cyprianus, a pupil of Tertullianus, well-educated in classics, a former professor of rhetoric according to another testimony of St. Jerome; and, Arnobius, another bright prototype of the romanized. Before his conversion to Christianity, Arnobius was a teacher of oratory and philosophy, impeccably well versed in neo-Platonism, and had among his students at Sicca Veneria, Lactantius (c. 240-c. 320), who became a renowned thinker, the author of *De Opificio Dei* and *Divinae Institutiones*. The closest to Latin tradition in the North African Latinity, as P. Monceaux put it, “les maîtres africains étaient, avant tout, des orateurs.” He added, “les illustres comme les obscurs, les

savants comme les rhéteurs, voulaient tout faire entrer dans le moule du discours, l'histoire, l'érudition, la philosophie, même les sciences proprement dites."[21] And the language, indeed, was Latin.[22]

This romanized Africa attests, however, its own contrasts. There are regular political upheavals in the name of local traditions and, often, altered postulations. In some written texts, signs of a similar fidelity translate the singularity of a spiritual attachment to a locality as in Apuleius's *Apologia* and *Metamorphoses*. From Africa, he is; but Apuleius assumes his identity essentially as a Greco-Roman intellectual. Subtle, the invocation of native roots can also be perceived in some texts of Tertullianus. The contrasts actualize themselves as signs of a diversity signified in the existing intercultural contacts. In effect Tertullianus' culture identifies with a providential crucible of varied components from diverse donations, autochthonous and foreign, all transcended in his Latin Christianity.[23] Let's note that the first African versions of the Bible that specialists date from the period of Marcus Aurelius and Lucius Verus (161-169) are in Latin. The *Acta* of martyrs of Scilli under Commodius (180) are also in Latin. These martyrs presented as poor people and we have good reasons to believe that they were slaves and have Latin names: Cittinus, Donata, Secunda, Speratus, Vestia. Another African, the future Pope Victor the 1st (189-198), according to St. Jerome, was the first ecclesiastical writer who unwaveringly used Latin instead of Greek.[24] In any case, he is the one who accented the process

of latinization of the Church of Rome, which, before his election, was using Greek as its official language. In Africa itself, according to Tertullianus, during his time, missionizing of the Cesarean Mauritania is carried out in Latin.[25] Indeed, it is mainly in this language that the same Tertullianus publishes most of his books, more than thirty before 225. Cyprianus (200-58), the bishop of Carthage who dominated the mid-third century, writes his treatises, sermons, and letters in this language. His correspondence with Popes Cornelius, Lucius, and Stephanus is in Latin, whereas the pontiffs are generally using Greek, the language of their communication with eastern Churches.[26]

This is to say that, by the end of the second century, the African Church, well latinized, de-emphasized the usage of Hebrew and Greek, inherited from the first century evangelization. Thanks to the strong personalities of its thinkers and leaders–Tertullianus, Minucius Felix, Cyprianus, Firmilianus, Arnobius–it dominates intellectually the whole of Latin Christianity in the third century.[27]

One cannot say, however, that Roman Africa did not know Greek. This language was spoken in a number of cities and on the Mediterranean coasts long before Roman colonization.[28] A fourth century a.C.n inscription mentions a Greek presence in Cyrenaica in mid-seventh century. Cyrena was, during this period, a Greek colony and was still so in the fifth century a.C.n., when Herodotus visited and discovered other Greek speaking cities around it.[29] It has been hypothesized that Euboans could have reached the Af-

rican coast of the Mediterranean. At any rate, during the reign of Juba II in Numidia, Romans discovered a town fully in the process of hellenizing itself. Moreover, pre-Hellenic mythology refers to the wandering of Atlas, the father of Calypso, on the African shore of Gibraltar. At the same time, it narrates the voyage of Aietes from Corinth to Colchis, as well as that of Circe to Italy and the settlement of Aeolus on the islands called after his name, which are near Sicily. When Rome conquers and progressively integrates the North of Africa into the *imperium*, Greek was a language, which has been known in these areas for centuries. Descendants of Dorians had been living in Lybia since the seventh Century a.C.n., while Phoceans settled in Marseille, Rhodians, as well as Chalcidians in Sicily, and Greeks from the continent despite their traditional disputes, were trading with Phoenicians and knew fairly well Carthage.[30] However, it is important to note that it is the victorious Rome that institutionalizes the cult of the Greek language and culture. In the classical age, the Roman normative culture of science and arts was Greek, and Cicero's *politior humanitas* meant Greek humanism as an objective for any well-educated Roman.

Greek is thus, in the North of Africa, a companion of Latin and one observes that in the Rome of Severi, Greek knows an unsurpassed preeminence.[31] In the second part of the third century, Plotinus (205-c. 270) taught for more than twenty years philosophy in Greek and does not seem to know Latin, and his audience included the Emperor

Gallienus and his wife.[32] In Africa, the situation was more or less the same. Intellectuals were bilingual and, generally, could write in both languages. Apuleius (124-190) was a master in both languages. Besides his well-known Latin oeuvre, he had rendered Aristotle in Latin. We also know that among his books, there is a translation of Plato's *Phaedo,* as well as an anthology of Greek *Erotica*.[33] In his coded *Apologia*, Apuleius tells proudly that "his spouse" could write Greek[34] and mocks one of his contemporaries, a certain Aemilianus who had sued him, who did not know Greek.[35] Although what has survived of the work by Marcus Cornelius Fronto (c. 100-c. 166) is in Latin, it is likely to infer that this highly respected specialist of rhetoric, a tutor to Marcus Aurelius and his adoptive brother Lucius Verus, a designated pro-consul for Asia around 157, was using indistinctly Latin and Greek in his official functions.[36] He made a public address to the Carthaginians and we do know, thanks to Apuleius, that in this city it was common to speak in Greek when addressing the population at large.[37] Another example would be that of the African born Emperor Septimus Severus: he was 20 when, after studying in Rome, he went to Greece where he took oratory and astrology classes in Athens. As curious as it might be, his mastery of Latin was uncertain, which could account, at least partially, for the fact that he wrote his autobiography in Greek.[38] Another successful politician, Gordianus, who attained the supreme power in Rome during the military anarchy period (235-268), was a master in Greek language. Before his po-

litical good fortune, he had retranslated from Greek originals Cicero's renderings of Demetrios and Aratos, as well as modernized *Alcyons*, *Uxorius*, and the *Nil*. During his tenure as emperor, Gordianus was known to be a fervent reader of Plato, Aristotle, Cicero and Virgil, among other classic authors. According to Capitolinus, his son who studied under Sammonicus Serenus had followed his father's footsteps.[39]

Greek was taught in North African schools and the best students, as in Rome, continued their education in Greece. The language, a symbol of an elitist distinction, was part of the public life as evidenced by the impressive collection of inscriptions from the Tripoli tan area edited in 1952 by J. M. Reynolds and J. B. Ward-Perkins.[40] As a matter of fact, in competition with Latin, Greek and the culture it conveys seem to be everywhere. M. Benabou has brought to light a significant list of *cognomina* and engravings of Greek origin from the city of Lepcis.[41] Greek names are also popular among third century Christians and G. Bardy had noticed twelve of them among the bishops who participated in the Council of 256. He remarked that "l'on ne saurait (…) conclure de là qu'ils aient été véritablement des Grecs: une partie de ces noms étaient, dès cette époque, devenus courants chez les Latins et étaient portés habituellement par des esclaves ou de petites gens."[42] Obious acculturation, no doubt.

Front rank Christian writers, as already indicated, knew indeed Greek, and this language is largely attested in the Christian literature.[43] In the *Passio Perpetuae et Felicitatis*,

the Sanctus is in Greek and the heroine speaks Greek. Moreover, it is highly likely that the original was in Greek.[44] One should also stress the fact that, besides the simple requirement of education and prestige, Christian intellectuals were equally motivated by apologetic reasons. Highly skilled criticisms of their religion were then coming from texts in Greek. As R. L. Wilken rightly observed, "Christian intellectuals were sensitive to arguments from the Greek philosophical tradition and they recognized the need to argue their case in the public forum of ideas."[45] Celsus, in the second part of the second century, had emphasized the deficiency of the Christian doctrine from three main sets of reasons, as we can restitute them from Origen's *Contra Celsum*: its newness disqualified it since truth and credibility should be equated with antiquity; secondly, the *christiana factio* and its belief seemed to him illegitimate being an apostasy of Judaism; and, more importantly, Celsus challenged Christianity from the then accepted norm according to which any religion had to be connected to a particular nation; and, with its ecumenical amplitude, Christianity was obviously loosening such a tie. The Pergamum born physician, Galen, in the late second century and, later on, in the third century, the philosopher Porphyry (234-c. 325), decried the whole of Christian claims by underscoring their intellectual and historical inadequacies.[46]

From Tertullianus's period to St. Augustine in the fourth century, Christian thinkers tended thus to be "*eruditi in utraque lingua*." This makes one understand the cata-

strophic reaction of St. Augustine in *De Doctrina Christiana* when he complains about the readers of Greek.[47] Tertullianus, an emblematic thinker, is indeed bilingual, *peritissimus graecis et latinis litteris*. He publishes some of his oeuvres in Greek and then translates them in Latin, which is the case, for example of his *De Spectaculis* (c. 200-201), *De Baptismo* (200-206), *De Virginibus Velandis* (208-211), *De Corona* (210-211). We also know that a lost treatise, *De Ecstasi*, was in Greek and was never translated into Latin. The Bible that Tertullianus reads is Greek, even though sometimes he refers to a Latin version that he dislikes.[48] The thinker had an encyclopedic knowledge of the universal Greco-Roman culture. His intellect conceived some of the essential axes of Christianity, including the three persons in one substance of the trinity, the two natures of Christ, the basic terminological grid of western theology of faith, Eucharist, Christology, and Mariology.[49]

It is safe to say that an exacting congruence of languages is one of the most important features of Roman Africa at the beginning of the third century. It qualifies it as a *mestizo* space that a nascent Christianity wills complexity. It is difficult to imagine the Christian expansion without the *pax romana, pax armata*; and the Severi, in their own way, symbolized it. Their well thought out measures of political integration contributed directly and deeply to an intensive and extensive romanization of the provinces. A very fragile political stability will stand for almost one century. In the

last part of the third century, the *imperium romanum* entered an epoch of crisis that ultimately led to its collapse: Alamans are in Auvergne, Franks in Spain, Goths in Greece, Persians in Asia Minor; and, in Africa itself, insurrections multiply. Illyrian emperors worked hard to preserve the *imperium* and its multicultural ecumenicity. Thanks to them, as F. Lot put it nicely, "la culture antique a pu vieillir doucement, se transformer partiellement, transmettre aux nouvelles générations, aux barbares eux-mêmes, quelques parcelles de civilisation." In this sense, the third century roman Africa, in which acculturation was a way of existing in the history of the *imperium*, remains a major testimony.

Notes

1. G Bardy, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1930; *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1948; *Littérature latine chrétienne*, Paris, 1929. G. Boissière, *Esquisse d'une histoire de la conquête et de l'administration romaines dans le Nord de l'Afrique et particulièrement dans la province de Numidie*, Paris, 1878. R. Cagnat, *L'Armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris, 1912. J. Carcopino, *La Maroc Antique*, Paris, 1943. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, 1913-1928. P. De Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e édit., Paris, 1947. H. Leclerq, *L'Afrique chrétienne*, 2 vol., Paris, 1954. J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1912. *Le Christianisme en Afrique*, 3 vol., Paris, 1915. P. Monceaux,. *Les Africains. Etude sur la littérature latine en Afrique*, Paris, 1894. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901-1923; *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1929. G. C. Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1976. P.

Romanelli, *Storia delle-provincie romane dell'Africa*, Rome, 1959. M. Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976.

2. A. Momiglione, *On Pagans, Jews, and Christians*, Hanover (NH), 1985; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York, 1987; R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, London, 2003.
3. M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, 1984, 174.
4. See e.g. P. de Labriolle, *La Réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIè siècle,* Paris, 1948; A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933; M. Testard, *Chrétiens latins des premiers siècles*, Paris, 1981.
5. M. de Certeau, *op. cit.*, 171.
6. R. Chartier, *The Order of Books*, Stanford, 1994.
7. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, II, Berlin, 1921; T. Tissot and S. Reinach, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, 2 vol., Paris, 1884-88.
8. M. Benabou, *op. cit.*, 306-7; M. Leglay, *Saturne africain*, Paris, 1961 and 1966.
9. *Patrologia Latina*, XXXV, 1520; XXVII, 1772; XXXVIII, 648.
10. M. Simon, in *Mélanges Isidore Lévy*, Brussels, 1955, 613; G. Bardy, *op. cit*., 52.
11. M. Benabou, *op. cit.*, 191; J. Carcopino, *op. cit*., 231.
12. J. Ellul, *Histoire des institutions de l'Antiquité*, Paris, 1960, 453.
13. M. Benabou, *op. cit.*,183.
14. P. Monceaux, *op. cit.*
15. J. Ellul, *op. cit.*, 481-2.
16. F. de Coulanges, *La Cité Antique*, Paris, 1957, 435.
17. Pliny, *Hist Nat.*, III, 39.
18. Spartianus, *Vita Severi*, 15, 7.
19. St. Augustine, *Epist.*, 209, 3. Cf. also P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, 1984.
20. T. Tissot and S. Reinach, *op. cit.*, and Spartanius, *op. cit.*
21. P. Monceaux, *op. cit.*

22. About the process, Cf. e.g. G. Bardy, *La Conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949; J. Carcopino, *Etudes d'histoire chrétienne*, Paris, 1953; J. Mesnage, *op. cit.*
23. For contextualization, cf. H. A. A M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimègue, 1961.
24. *De Vir*., III, 53.
25. *Ad Scapulam*, 8.
26. B. Riposati, *Storia della letteratura Latina*, Rome, 1966, 675; and P. de Labriolle, *op. cit*., 178.
27. Cf. P. Monceaux, *op. cit*., I. *Tertullien et les origines*. Also, J. Bernardi, *Les Premiers siècles de l'Eglise*, Paris; P. Bradshaw, *La Liturgie chrétienne en ses origines*, Paris, 1995; J. Jungman, *Les Liturgies des premiers siècles jusqu à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, 1962; A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 2 vol., New York, 1962.
28. Cf. J. Bérard, *L'Expansion et la colonisation grecques jusqu' aux guerres médiques*, Paris, 1960.
29. Herodotus, IV, 204.
30. J. R. Palanque, *Les Impérialismes antiques*, Paris, 1960.
31. Cf. infra n. 1, 2 and 4; H. I. Marrou, *History of Education in Antiquity*, New York, 1956.
32. Porphyry, *Vita Plotini*.
33. H. Bardon, *La Littérature latine inconnue*, Paris, 1956, 194.
34. Apuleius, *Apol.*, 83.
35. *Id*., *ibid*.,38.
36. B. Riposati, *op. cit.*, 621.
37. Apuleius, *Florides*, 4, 18.
38. Spartianus, *op. cit.*, 3, 7.
39. Capitolinus, *Gord.*, 18, 1.
40. J. M. Reynolds and J. B. Ward-Perkins, *Inscriptions of Roman Tripolitana*, Roma, 1952. Cf. also F. Van der Meer and C. Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World*, London, 1959.
41. M. Benabou, *op. cit.*,541.

42. G. Bardy, *op. cit.*, 64.
43. H. Leclerq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904.
44. J. M. J. Van Beck, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Nimègue, 1926.
45. R. L. Wilken, *op. cit.*, 101; Cf. also J. Schmidt, *Le Christ des profondeurs*, Paris, 1970.
46. R. L. Fox, *op. cit.*, and A. Momigliano, *op. cit*. For more focused analyses, cf. P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, *op. cit.*; E. V. Gallagher, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus,* Chico (California), 1982; L. Homo, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris, 1950; R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, London, 1949.
47. *Patrologiae Latinae*, XXXIV, 43.
48. *Adversus Marcionem*, II, 9.
49. R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris, 1962. Cfr. also A. Quacquarelli, "Catachesi liturgica e iconologica alla Trinità nei primi secoli. Gammadia", in *Vetera Cristianorum*, Bari, 1981.

5

Le Référentiel de latinité: émergence, expression, prise de la parole

Alternatives to the Barbarity*

Cristovam Buarque

The Barbarity

At the end of January 2001, in three different parts of the planet, three connected events took place. In Washington–USA, former President Clinton handed over the presidency and was applauded for the achievement of a long period of sustained national economic growth. In Davos, Switzerland, surrounded by protesters, leaders of rich countries' governments and top managers of multinational companies established a set of coordinated actions to shape the global economy according to the corporate interests. In Porto Alegre, Brazil, thousands of people manifested their dissatisfaction and discussed alternatives for the barbarity that came with globalization and all the unfairness behind its establishment.

The continued economic growth, which the world currently experiences has granted to civilization the longest period of wealth and opulence, in a global economic system; in the meantime, humanity witnesses one of the most barbarous periods of history.

---

* Traduction: Christiana Ervilha.

Unlike all the preceding barbarities, temporary ones, happened in wars or even concealed–the barbarities that occurred since the end of the Twentieth Century can be easily observed around each individual, along with the exuberance of an opulent wealth. This nearness between the absolute wealth and the most degrading poverty aggravates the picture of barbarity of the early Twenty-First Century in the global world.

And the worse of barbarity is still to come.

Civilization pursues its historical project by dividing humankind into two different parts, following a model of a global scale separation. The global world is a divided one and humanity has been cut off by a golden curtain and divided into: the rich ones–included within modernity–and the excluded, that is, the poor ones. On one side, an international First World, composed by the rich ones form an internationally unified country with the same standards of consumption, culture and integration; on the other side, an archipelago of poor groups, excluded from modernity, no matter where they live, and deprived of an access to wealth, basic services, and so on.

This apartness makes it easier and safer for a rich person to cross an ocean than to turn a street corner at his/her own town. Rich people will feel at home in a different town, country or continent, facing different languages and climate, but may find a foreign land just around the corner. The global world is a Third-World one, divided into the CM-HIPs (Countries-with-Majority-of-High-Income Pop-

ulation) and the CM-LIPs (Countries-with-Majority-of-Low-Income Population), each one carrying out an internal division between the included–rich–and the excluded–poor.

Men had never been so close, regardless the distance between the places they live in, although apart from each other, despite their physical nearness. And the future can bring a greater separation, so radical that it will differentiate all human beings, making them dissimilar.

The Evolution towards Barbarity

Humanity has turned several corners to reach the current evolution point. The first one was a biological corner, when a group of animals was differentiated from others by acquiring a more developed brain. In a second turn, these new beings found more efficient ways to survive without the need of hunting, and became sedentary. The third corner was turned when they started seeing reality as an external phenomenon that was submitted to human understanding, which set the grounds for the development of modern science and technology. In the following (turned) corner, logical thinking deploy the industrial civilization. Finally, in the Twentieth Century, humanity turned a fifth corner which established the use of technical progress to build a society based on consumption, and to devote intelligence to constantly create new products, instead of raising the production of the existing ones, which would allow universal access to them.

The result is a stupid intelligence, that continuously creates new needs, instead of eliminating them; that is able to build an atomic bomb and kill hundreds of thousand of people, and to produce robots that create unemployment and impoverish millions of people. Until the half of the Twentieth Century, such tendency had a democratic evolution. While promoting technical improvement, humanity extended freedom and made human beings more similar to each other. The Twentieth Century dreamed of a wealthy and fair humanity, with universal access to all goods. However, the perception that natural resources were finite, which would impose limits to growth, put an end to its equality dreams. Humanity had to choose between reducing consumption for all, and concentrating consumption for just a few.

Neoliberalism, like apartheid, admitted the existence of aparted humanity as an inevitable fate, and legitimated instruments to build this project of separated development. An immoral intelligence, that acknowledges the impossibility of guaranteeing the consumption of superfluous goods for all, rather than reorienting its purposes, concentrates its beneficiaries; in order not to change such route, it divides humanity and submits ethics to technique.

The Crossroads of Modernity

After ten thousand years of stride, history enters the Twentieth Century with a new crossroad to face. However,

for the first time, humanity can perceive the bifurcation ahead, and is able to take a new direction. On one hand, there is the possibility to maintain the Twentieth Century route of a society based on individualism and consumption, orienting technical abilities to building new products and demands for few, rather than meeting the needs of all. This route will soon lead to an *aparted* civilization, divided in two separated groups: those who participate on the technological modernity and the excluded ones.

One example is the advancement of biotechnology at the service of few, which will develop two types of human beings, so different from each other that soon one of them will not consider the other as being human. By taking this path, humanity will have turned the corner of biological separation, closing a perverse evolutional cycle: from the natural mutation which originated human being towards a mutation produced by science, creating a superior being who would live longer, healthier, wealthier and more intelligent; a being with no similarity with the poor and weak people kept away from the products of biotechnology and medicine, away from modernity.

This turn is not inevitable; there is a second path. Since humanity is aware of the crossroad ahead, it can choose an alternative path: modernity ruled by ethics. An alternative route where the future of mankind is defined and pursued based on new civilization purposes. The first one would bring about a radical inversion, giving ethics a dominant role over technique. In this new civilization, there would be

no place for the technical domination over the economic rationality and then over the social objectives; society would build a new paradigm where the ethical values would define social objectives, thus determining the economic rationality and only then making the technical options.

Secondly, humanity needs to define new ethical basis for those values, which will guide humanity in the future:

- respect for nature–protecting the natural legacy of the planet, instead of destroying it;
- refusal to apartness–aiming at meeting the essential needs of the whole population, and at assuring equality in basic human rights;
- freedom–promoting total respect for people's choice, belief, taste, consumption and political options;
- global integration–orienting a worldwide integration by respecting culture, sovereignty, ethnic diversity, as well as tribes' and minorities' rights.

Therefore, humanity faces two distinct alternative paths:

- to perpetuate the *technical modernity*, based on the production of goods and consumption, thus promoting apartness and environmental destruction;
- to build an *ethical modernity*, based on a new civilization purpose, that aims at expanding human legacy, protecting the cultural, natural, material and immaterial patrimony, ensuring that people are free to choose how to spend their free time, respecting nature and meeting the essential needs of the entire population.

The Obstacles to this New Route

Everybody is in favor of the supremacy of ethics over technique. But from the political point of view, impediments make the barbarity of technical modernity quite impossible to be subdued.

In first place, there is a cultural obstacle in the collective imaginary. After a hundred years of having the same civilization model, humanity has consumption as its ultimate purpose. The Greeks considered the culture as the ultimate social purpose; in the Middle Age, the search was for virtue, cathedrals and relics; in the mercantilist years, the search was for gold. Presently, humanity focuses on the definition of wealth based on the increase of consumption, through the GDP growth. This creates a major difficulty in the search for a new definition of modernity, and demands a revision of the concept of wealth.

Within a period of time of less than two centuries, humanity has become addicted to an idea of defining wealth as a synonym of consumption goods availability as well as to the effort of pursuing objectives that put in risk the integrity of the planet and stimulate apartness; this seems to be a natural and inevitable way, according to the neoliberal assumptions.

Apart from this cultural obstacle, it is very unlikely that the discontent political forces are able to present a viable alternative. Traditional left-wing concepts became retrograde, either adjusted to the conservative forces and co-opted by the neoliberalism, or oblivious of the advancements in the social and economic realities. The traditional

left-wing theories were unable to revitalize themselves in order to create a new utopia adapted to the new world's reality: the physical limits to growth, the taste for consumption, the solution of economic dynamics through apartness, globalization and minorities' rights.

Today's right-wingers either endorse this barbarity or turn their back on it. At the same time, broad leftist sectors, lacking a revolutionary perspective and failing to change the concept of wealth, claim for higher wages for the modern sector workers, or support a fairest distribution of goods among those involved in their production, overlooking the incorporation of the excluded ones–those without wages or any purchasing power. Or, reject globalization and neoliberalism with no new propositions regarding alternatives to overcome barbarity and are still attached to the logic of economy and to the concept of material wealth, promising to better distribute it, instead of reaffirming their ethical compromises with the excluded ones. They even refuse to follow the political agenda to overcome the poverty situation, labeling as compensatory policies any measure to alleviate poverty and set the grounds to build an alternative for the future.

Even the political groups which came from the socialist ethics utopia have lost themselves within a technocratic vision of the world, which would build a communist utopia, thanks to a technological evolution and productivity growth that would eliminate poverty, forgetting that, for Marx and the utopia socialists, productivity grew in order to produce

the same goods, thus reducing scarcity. Meanwhile, in the 20th Century, productivity would grow slower and less than those new products, thus increasing necessity day-by-day.

In the past decades, capitalism managed to co-opt the organized workers of the modern sector, mainly at the CM-HIP, by meeting great part of their consumption desires. This led workers to leave behind their dreams of another consumption utopia, and undermined any possibility of solidarity between workers and excluded masses: South African white workers did not fight against apartheid; French blue-collars will not fight for the rights of African immigrants, Brazilian workers did not fight for social inclusion. Currently, the workers struggle is guided by the warranty of past-acquired rights and not towards new rights of workers and excluded ones.

It seems that barbarity has comfortably settled in. And there is one fact which complicates it even more: the neoliberal economic structure–based on international networks, unsubject to national interests–and the creation of an elite of planet owners made a radical economic reform impossible, with a risk of provoking an instability which would worsen–instead of alleviating–the difficulties faced by the poor. A new leftwing is needed to retake its utopian dreams, reaffirm its ethical commitments, reassess its preference for economic logics and put an end to the current barbarities, avoiding the final barbarity that will separate human beings.

The Alternative Path

The search for alternatives to such barbarity will demand a thorough reconsideration of:

a) the purpose and destiny of humanity, the relationships between human beings and their behavior towards nature;

b) ways to make national democracies compatible with the increasing power of the owners of the planet–being those the elected presidents whose power surpasses the limits of their countries, or leaders of international companies and organisms who did not even count on the legitimacy of the vote;

c) the rights of minorities and of each tribe in a world facing the inevitable trend of cultural internationalization;

d) the need of technical advancement, its advantages and dynamics, considering the risk of increasing unemployment.

However, one should not wait for the findings of social philosophers who, in general, follow political actions results. To be a leftist means to be a humanist concerning compromises, and to deal with the difficulties faced by the poor masses without waiting for the birth of a new utopia. Waiting for a new paradigm will help consolidate the apartness and the definitive rupture between human beings, with an eventual loss of the feeling of similarity. We need an immediate agenda of concrete actions. The World Social Forum can be the starting point of a movement that will stop

barbarity and promote the development of an ethical alternative we can all abide for.

There is a long distance between stopping barbarity and building utopia. This distance can only be covered by immediate steps:

1. Social Forum Movement. The World Social Forum, held for the first time in Porto Alegre, must become a permanent and international movement. Capitalists can afford the luxury of holding an annual meeting in Davos and keep permanent contact. We ought to turn our meeting into a movement that incorporates non-governmental organizations, progressive political parties, and unions, so that they try to understand the complex issue of apartness and start mobilizing the world's population to stop barbarity in a short term and help building utopia in the long run. The World Social Forum can work as a network, holding its annual meeting in a different country each year, or in different parts of the world simultaneously.

2. A communication vehicle. Apart from being a network that is in constant movement, this Permanent Forum must count on communication media (videos, leaflets, magazines, websites) to keep the public opinion informed and mobilized, reaching more and more people everyday.

3. A court–to judge the neoliberalism crimes. An immediate task for those who aim to search an alternative to barbarity consists of fighting for the implementation of a world court to judge neoliberal crimes committed against humanity, by governments, politicians, and businesspeople;

and to judge those crimes committed against ethnical groups, nations, environment and peoples, as well as crimes concerning the manipulation of information. Such crimes are as serious as the ones committed by dictators, and deserve to be treated likewise. Such crimes are as serious as those committed by the global world administrators who do not have any social respect, as they provoke poverty, forced migration, refugees; they destroy the environment, leave millions of people unemployed, denationalize peoples and expropriate public patrimony. The World Social Forum could summon–from Porto Alegre–a Court of the World's People against the Crimes of Neoliberalism, similar to the one summoned by Bertrand Russel to judge the crimes in Vietnam.

4. Tobin Tax. The idea of creating a Tobin Tax, to tax the daily movement of speculative funds, must continue to be a banner of this global movement.

5. Debt swap for education. Only 13 percent of the external debt service paid by the CM-LIP (Countries-with-Majority-of-Low-Income-Population) would finance Conditional Cash Transfer programs such as "Bolsa-Escola" (paying a monthly stipend to each poor family provided that their school-age children attend school regularly and in accordance with their local needs) to assist the families of all 250 million working children worldwide; 28 percent of the debt service of African countries would put in school all 80 million out-of-school children in Africa; regarding Latin America's 23 million out-of-school children it would take only 3 percent of its debt service).

6. Worldwide minimum income program. The population of the CM-HIP (Countries-with-Most-of-its-Population-of-High-Income) already counts on social protection nets and on minimum income guarantees. The world's poor population needs them even more. US$ 100 billions per year would ensure a minimum income for one billion people, or two hundred million poor families in the whole world.

7. Global programs for social development. After the Second World War, the USA implemented a program to rebuild Europe, thanks to which the European continent has reached the highest living standards of the planet. A similar program could be launched, aiming at the social recovery of the excluded people worldwide, addressing educational, health and environmental issues–it would not be a program which would perpetuate a lie: that an economic development distributes its products. With an yearly investment of US$ 500 billions, it would be possible to eliminate poverty, place all children in school, feed the hungry ones, provide health care for all 3 billion–of deprived–people in the world. This amount is equivalent to only 1.6 percent of the worldwide income, 33 percent of which could be collected by the proposed Tobin Tax. The impact of such investment would not only alleviate and terminate poverty; it would also rescue humankind decency and would create a positive impact on the global economy.

8. International social fund. These resources shall not be managed only by the CM-LIP (Countries-with-Majority-of-Population-of-Low-Income) local governments without any risk of corruption. Therefore, it would be necessary

to create alternative mechanisms to manage and monitor the use of such resources, making sure that they are properly used as an alternative to barbarity.

A joint Executive Board, composed by UN representatives and non-governmental organizations of all continents, could control such International Fund:

a) a fund to finance programs of eradication of diseases, implementation and recovery of a medical infrastructure, construction of water and sewerage systems all over the world, with a program of global mobilization for health care;

b) a fund to finance the “”bolsa-escola” (monthly stipend for all poor families whose children attend school regularly and in accordance with the local needs) which would eliminate analphabetism and guarantee that every child of the world graduates from high school;

c) a fund that would employ the poor ones for the recovery and preservation of their country’s environment;

d) a fund that could be used by the countries which want to participate of a global program of low income;

e) a fund that would guarantee social support for feeding and health care for each child who needs such support.

9. Worldwide responsibility concerning children’s needs. The Davos Forum was set as an attempt to globalize

trade, currency, finances, but has neglected the world's responsibility towards their children. The World Social Forum must reiterate such global commitment. One should not tolerate the barbarity of a world that produces US$ 40 trillions per year and has created a universal communication system, through which one may watch the death of millions of children due to starvation, as well as children labor due to their parent's poverty; and does not prepare their children to face the challenge to understand and change the world.

10. The right to international mobility. The WTO and the Davos Forum stand for free market organization and tax exemption of circulating capital. The World Social Forum should stand for a similar freedom of mobility for human beings all over the planet.

Theoretically, in a so-called global society, nobody should be considered an immigrant. Human beings should be entitled, at the very least, the same freedom granted to goods, services and money, and be able to freely travel and work around the world. Every excluding laws that state otherwise should be revised.

11. The right to live in the birthplace. Apart from the right to international mobility, the Forum should fight to ensure that nobody is forced to migrate for economic causes. A program of incentives can revert the picture of the massive migrations forced by the tragedies of social abandonment in the CM-LIP. A program of this kind would not only benefit directly the CM-LIP populations, but also have a positive impact on the CM-HIP, by peacefully reducing immigra-

tion. This would also have a significant impact on intellectuals, technicians, and professors of the CM-LIP that would not be forced to migrate to a more attractive CM-HIP, thus preventing cultural losses and the lowering of local technical efficiency. The salary of each border policeman of the U.S. would guarantee a scholarship for one thousand children from Honduras, for example.

12. State ethical and efficiency recovery. The Davos Forum stimulates the destruction of the State. The World Social Forum should fight for the definition of a new State profile, uncorrupted, fiscally responsible, socially committed–in short, a State that builds the solidarity that neoliberalism attempts to eliminate.

13. Porto Alegre's ethical modernity consensus. The Washington consensus launched a pact for social exclusion, ecological destruction, human apartness, and individualism. Davos is the capital of this project and represents a concrete opposition to humanistic dreams. Porto Alegre should become the capital of a new consensus for ethical modernity, and claim for the urge of a new ethical order, mobilizing decent leaderships of the entire world, non-governmental organizations, union leaders and the overall population, towards establishing a new ethical order for humanity and building a Porto Alegre Consensus for Ethical Modernity.

Texte et pré-texte: La construction du sujet

Lyonel Trouillot

1944. Publication de l'œuvre posthume de Jacques Roumain (1907-1944) *Gouverneurs de la rosée*. Manuel rentre de Cuba et trouve son village natal de Fonds-Rouge dans une pauvreté extrême entretenue par la sécheresse, la domination de l'Etat et des riches, et la division. Il se lie à Annaïse, malgré la querelle qui oppose leurs familles, trouve la source dont l'eau va servir à l'irrigation. Il est tué par Gervilien, mais après sa mort l'unité du village se construit autour de son geste et de ses idées, et l'espoir est vivant, car Annaïse porte dans son ventre l'enfant de leur amour. Le roman s'achève sur la scène où Délira, la mère de Manuel, et Annaïse regardent les hommes au travail, unis par leur confiance en l'avenir.

La question posée ici est celle, incontournable, de la langue de Manuel. Non seulement la langue de la découverte de l'eau et du sacrifice, mais encore celle où le geste se pense et l'acteur du geste, celle où "je" se construit, s'imagine, se projette, entre en amour et en politique, en société donc, s'utopise et se concrétise, se décide humain par

le don, la lutte, voire la mort, se fait promesse individuelle et plus que jamais collective de rosée gouvernée.

Au moment où la vieille Délira Délivrance plonge la main dans la poussière en criant que "nous mourrons tous", qu'est-ce qui la rend visible au regard qui raconte et dit "nous"? Ce regard-voix plus Roumain que Manuel donnant statut de collectivité à ceux et celles auxquels la collectivité a été refusée. S'authentifiant, se clarifiant au fur et à mesure en faisant le point dans ses sources à la fois identitaires et de brouillage identitaire. Quelle est l'identité du signataire signant ainsi avant même le texte, *forcément avant*, sa projection, son vœu de vivre, l'intention et la portée du texte? Quelle polyphonie fondatrice, transformée en personne humaine, permet ainsi d'aimer? Quel est le lieu de la naissance de l'intention humaine, disons le mot: de l'Humanisme? Pourquoi diable Manuel veut-peut-il rêver d'un monde meilleur, Roumain l'écrire, et toi-moi-nous le comprendre et le lire, assumer le "je t'aime", le pari, le parti, l'espérance que porte le ventre d'Annaïse? Quel est le lieu où la littérature, optimiste et désespérée, sait qu'elle n'a pas le privilège de faire, tranquille, de la littérature?

Comment un citoyen haïtien peut-il écrire le monde et s'écrire *à gauche*? L'hypothèse que je tente est que l'histoire et le désir d'histoire qui fondent Roumain et Manuel ne peuvent se réfléchir et s'autoproclamer qu'en polémique dé-constructive avec une fiction qui peut aussi s'appeler (pour faire vite, mais il y a urgence) la Latinité. Il ne s'agit pas de savoir – ce qui ne relève pas de la connais-

sance, si Gouverneurs de la Rosée est un "beau" roman, et, dans sa suite *Les Semences de la Colère*, *Les arbres musicens* ou *Mère Solitude*. L'urgence est la mise du sujet, son projet discursif dans la construction de l'équilibre collectif, sa disponibilité, le caractère communicable, audible, de son intention, ce qui va faire sa puissance de contagion, ce qui va faire que d'autres liront *Gouverneurs*, s'en réclameront, trouveront là une adéquation avec leur propre rêve de vivre, de rêver, d'agir. Avec leur propre action aussi. *La question est donc éminemment politique: re-trouver la fabrique du sujet solidaire, les contours de l'indéfini qui l'ont rendu possible***.** L'essentiel est ici le pouvoir de l'entente, ses termes. Dans un pays souvent à court de bon vouloir, sachant bien mal parler ensemble, au nom de quelle mémoire et de quelle projection,, avec quels arguments des voix ont-elles pu dire "nous"? Ecrire "nous"? Le vivre. Et parfois mourir de cette intention-là. Ce sujet solidaire, dont nous avons durement éprouvé la rareté, quel intertexte le nourrit, l'habite, le démange?

Ma proposition, résolument partisane, est que toute l'histoire de la littérature haïtienne qu'on peut dire *de gauche* (et, cachée dans cette histoire celle du rapport entre texte et pré-texte, l'histoire même de l'intention d'être écrivain) se joue, s'est jouée et se jouera longtemps dans cette tension de délatinisation de la latinité, cette filiation par le crachat qui ne peut se dire qu'en se niant, se construire qu'en se débordant.

Le lieu donc où Roumain, fils spirituel de curé breton, ne peut, pour être Roumain, (utile à ses propres yeux, collec-

tif, Haïtien) que devenir communiste, athée et anti-clérical; le lieu où l'écrivain personnage de *l'oiseau-schizophone* de Franketienne vomit le dictionnaire que Franck enfant étudiait par cœur; le lieu où la Véronique du poème de Philoctète[1] ne pleure pas larmes de sainte, parce que le poète ne peut l'aimer, la désirer, qu'en l'écrivant irréductible à la mythologie catholique du prénom, femme corps se détachant du corps interdit de la sainte; le lieu où Emile Roumer et Georges Castera (une année de lycée en France tous les deux) décident en fin d'adolescence d'écrire en créole, la non-langue. Le lieu donc où chacun détourne sa mémoire, la tord, pour actualiser la vie et le désir de vivre, *trouver un peuple* et ne pas parler sans communauté, mourir seul.

Mémoire de l'écrivain: celle de l'enfant éduqué dans ce que la latinité NOUS a fait de pire: la croix de Colomb, le racisme du curé breton, le mépris du créole, la superstition catholique menant campagne prétendument anti-superstitieuse, les missels et manuels où nul héros ne fut nègre, nulle pensée, nulle image, nulle fraternité, nulle individualité. Mémoire de l'écrivain: la rationalité de la politique: blanche; la rationalité de l'art: blanche; la mythologie digne de ce nom: blanche. Vérité imposée par le pouvoir, s'imposant, pouvoir, comme la seule vérité. L'écrivain haïtien est un être qui ne peut pas exister. Un être en interdit de peuple. La latinité s'est imposée ici comme l'Humain, la certitude unique, le seul territoire habitable. Elle ne sait être que scolaire ou calquée. Son cadeau empoisonné a consisté à enseigner, par le fouet comme par le poème, qu'il n'y a de lieu parlant

qu'elle, de sujet qu'elle. Car la latinité, telle qu'elle prolonge l'esclavage et le colonial, est anti-sartrienne et ne reconnaît pas d'espace pour le choix. Tout est dit par elle, et la parole de l'aliéné ne peut être que répétition, immersion, détournement de regard. Pour être présent à elle, et être pour elle, l'individu doit donc, citateur, fermer les yeux à tout ce qui n'est pas elle. Nier ce qui n'est pas elle. La latinité enseignée ici n'est ni accueillante ni accommodante: ceux qui ne sont pas elle appartiennent à une espèce différente. L'écrivain bonifié apprend par elle l'exclusion. Sa propre exclusion de toute communauté réelle. Bon élève, il ne peut que signer son inclusion dans ce monde supérieur et s'extraire de la vie réelle qui l'entoure. Il dialogue avec Cicéron, écrit avec Goethe, voyage avec don Christobal, mais il ne peut pas voir Délira plonger la main dans la poussière et pleurer que "nous mourrons tous". Il n'est pas elle, elle n'est pas un sujet, son "nous" n'est pas le sien. Même lorsqu'elle pourrait être une parente éloignée, elle survivra comme tare, pas comme une personne. L'écrivain peut aller jusqu'à se demander s'il existe une "littérature haïtienne", mettre en doute la portée de sa propre écriture. Faire comme, comme si… La latinité l'a vaincu, dépaysannisé. Son identité, livresque, rigide, il la porte, guilleret, dans les trésors de son cartable et sur sa peau vendue à l'aune dans un commerce du bord de mer. Une peau de faire-valoir exigible à l'entrée, une triste peau d'épouvantail: son uniforme de collégien.

Le discours dominant fondé sur la latinité a connu en Haïti des phases et des propositions qui se succèdent sans se

remplacer, toutes étant encore utilisées, même lorsque la proposition dominante varie selon l'époque. La première proposition a revêtu un caractère absolu: il n'y a d'universel que de latinité, d'où la fonction exemplaire d'Haïti auprès des peuples noirs, puisque Haïti offrait la preuve que le noir pouvait s'inscrire dans la latinité. Moins normative mais plus pernicieuse, catégorie idéologique d'un sous-racisme plus personnalisé, se construira la formule apologétique valorisant l'entrée presque parfaite dans la latinité mais confessant une origine rebelle qui empêche d'obtenir la note maximale. S'adressant à la femme dont "les mains sont plus blanches que les miennes" le poète s'excuse d'un soupçon de brutalité, car il lui reste un peu de "ce sang d'Afrique". Naîtra à un troisième moment, et ce sera le plus gros effort théorique et la seule percée humaniste à droite, un discours ambigu de la double origine: laisser cohabiter en "nous" l'Afrique et la latinité, entre le syncrétisme et la schizophrénie.

La latinité, *dans le discours haïtien* (indépendamment de son inscription dans les structures de la société par le biais du processus de créolisation) c'est les citations, du latin des allocutions ministérielles aux codes de lois empruntés, parfois jusqu'à la virgule près, à la France de la première moitié du XIXème siècle. Ici la latinité, portée sur la pointe de la langue, n'est qu'un manuel. Les efforts tragi-comiques de quelques théoriciens pour concilier la part d'Afrique, le processus de créolisation et la leçon apprise n'ont pas mené à une pensée qui donne forme à un projet de société s'enrichissant de tout "nous". Et ce balbutiement d'une rhétorique qui se casse

la gueule tourne aujourd'hui au ricanement, l'enseignement n'étant plus ce qu'il était, le monstre américain frappant à nos portes, entrant à coups de Nike et de pop stars dans les salons bourgeois et dans les bidonvilles. Déjà, Justin Lhérisson[2] tournait en dérision cette latinité de vaudeville. Aujourd'hui le réel vaut la caricature. Aujourd'hui, à droite, il reste un peu du latin de Sganarelle, une ou deux maximes de La Rochefoucauld, Machiavel au rabais pour les opportunistes, l'interprétation délirante et défaitiste du stoïcisme pour alcooliques désabusés pleurant sur "nos" échecs. En matière de discours, Don Quichotte au prétoire, Caton dans un bar glauque, voilà le côté droit de la latinité.

Mais il y a *Gouverneurs* et cette phrase impossible, celle rythmée comme un poème où la vieille Délira Délivrance plonge la main dans la poussière en jurant que "nous mourrons tous". Il y a ce vers violent et langoureux de Jean-Jean Laforest qui veut que "la révolution se fera au rythme du yanvalou". Il y a Victor Jarra, "el derecho de vivir en paz", "Ma France" de Jean Ferrat, le bon camp de la guerre civile espagnole chanté par Roumain (encore lui), Roussan Camille[3] et quelques autres. Il y a, jamais à droite, toujours à gauche, la référence aux apports théoriques (art / politique / sciences humaines) de l'Amérique latine post-coloniale. Il y a en gros cette utopie, *la seule née de la ville*, où mousquetaire ou philosophe, romantique ou surréaliste, le latinisé perverti trouve dans ses repères la brèche qui l'en sort pour penser l'Autre comme sujet. L'autre, si proche et éloigné, Délira en sa pauvreté, son parler. C'est par le côté gauche de

la latinité que Délira-l'étrangère devient à nos yeux perceptible et sa condition inacceptable. C'est en saisissant le côté gauche de la latinité que l'écrivain transforme L'Autre absolu (la paysannerie, le rural, le populaire) en son égal pour souhaiter à eux deux une destinée commune.

Reconnaître cela n'est point nier l'existence d'une éthique paysanne ou d'une vision de l'humain issue du monde rural. C'est au contraire reconnaître qu'une telle vision a (sur)vécu cachée, ignorée par la latinité corset, et que seule a voulu aller à sa rencontre la latinité rebelle à l'enseignement même de la latinité en Haïti, à son système de transmission autoritaire et mécanique.

Deux éducations à l'humanité, l'une (urbaine et scolastique) ayant longtemps nié l'autre (rurale, métaphorique). Le miracle païen de la langue de Manuel est qu'elle est la seule à admettre qu'il n'y a qu'une seule humanité. Elle ne concilie pas des mondes, n'aménage pas les rencontres entre un pays en dehors et un pays en dedans, une culture latine et une culture africaine. Ce qu'elle a retenu de la latinité, c'est justement le lieu où "l'homme n'est ni romain, ni barbare", le principe où la latinité porte en elle la critique de sa propre histoire. Il n'est donc pas question de mettre ensemble deux identités, voire d'associer deux conditions humaines. La langue de Manuel est une parole universelle intériorisée avant même l'écriture du texte, ce qui fait par ailleurs qu'on soit parvenu à y trouver tous les symbolismes. Ce qui est spécifique, c'est l'histoire, les conditions particulières, à des moments précis et dans des lieux précis, les multiples situations concrètes de l'histoire de l'humanité.

Mais il n'y a ni deux cultures, ni trois peuples, ni quatre identités. La rupture de Roumain consiste à transformer cette latinité enseignée comme un bien personnel, un bien de classe en un acquis universel lié à tous autres acquis universels, avant même sa naissance. Il ne s'agit donc pas d'un petit nègre latin ayant bon cœur et s'initiant avec bienveillance à la culture paysanne, mais d'un sujet autrement construit, assumant tout comme existant pour tous. La seule façon pour le sujet Roumain, dans le prétexte déjà, de penser le personnage paysan de son texte à venir comme un sujet parlant consiste à banaliser la différence de parcours, à désacraliser la latinité comme valeur, à n'être pas d'un lieu et le personnage d'un autre. Pour faire l'histoire, pour écrire le rêve d'une histoire de mieux-être, agir positivement sur la condition humaine, il faut fondre les produits culturels de l'histoire en une seule quête humaine. C'est donc cette opération de rejet de la latinité figée des manuels qui humanise à la fois Roumain et Délira, les fait parler d'un seul tenant, dans cette langue à la fois l'une et l'autre (créole-français…), dans cet univers symbolique où vivent tous les symboles (Marx, le Christ, "la sagesse paysanne"…), dans cette œuvre où se croisent toutes les mémoires littéraires (le roman paysan, le réalisme socialiste, l'écriture proverbiale…).

Aujourd'hui, plus que jamais, se pose à Haïti la question politique de la banalisation de la latinité par sa démocratisation, son étendue vers tout un peuple, pour qu'elle disparaisse comme valeur propre et privilège et s'intègre à un projet

de vivre ayant fondu toutes ses identités en une, la seule qui compte pour l'avenir, l'humaine.

Notes

1. René Philoctète (1932-1995), poète, dramaturge, romancier.
2. Justin Lhérisson (1873-1907), romancier, humoriste.
3. Roussan Camille (1912-1961), poète.

Bibliographie

ALEXIS, Jacques Stephen (1957). *Les arbres musiciens*. Roman. Paris, Gallimard.

FRANKETIENNE (1993). *L'Oiseau schizophone*. Spirale, Port-au-Prince, ed. des Antilles.

LESPÈS, Anthony (1949). *Les semences de la colère*. Roman. Port-au-Prince, Deschams.

OLLIVIER, Emile (1983). *Mère solitude*. Roman. Paris, Albin Michel.

Identité d'écrivain et mémoire littéraire

Jean-Claude Fignolé

Lorsque Victor Hugo notait en marge de son cahier d'écolier "Je veux être Chateaubriand ou rien", il inférait d'une problématique d'identité amenant à deux questions: l'écrivain est-il jamais lui-même? L'écrivain ne peut-il, ne doit-il être que lui-même? A quoi le même Hugo répondait: "Quand je parle de moi, je vous parle de vous… Ah! Insensé qui croit que je ne suis pas toi." Et Rimbaud de renchérir un peu plus tard, bien évidemment sur un registre différent: "Je est un autre", induisant une rupture de tendances qui ne se situera pas seulement au niveau des préoccupations mais aussi et surtout au niveau de la façon d'être à la poésie. De la façon de concevoir la poésie et par elle de vivre le monde.

Dans l'un et l'autre cas, reconnaître que l'écrivain est, c'est accepter qu'il n'est plus à lui-même. Pour Hugo il est dans une relation dubitative, une relation d'inquiétude avec le destinataire de sa parole. Celui qui lit, questionne, peine à se reconnaître dans les mots qu'il s'approprierait grâce à la magie de leur pouvoir. Pour Rimbaud, il est l'autre du Je. Le démon intérieur qu'il dit, qui le dit et qui paraît finalement se dire dans une sorte de dialectique pronominale, Moi et Lui, par quoi Je s'identifie tout en se désidentifiant. Dans un

cas comme dans l'autre, l'écrivain interpelle un besoin d'altérité, se commet, dans une affirmation d'altérité comme si, pour être soi, pour être à soi, il devrait se couvrir, dans et par l'altérité, d'un parfum d'inauthenticité. En d'autres termes, l'identification de soi passe par l'identification à l'autre. Je refusant de se saisir dans son authenticité, sa manière d'être vraie, pour se fixer dans l'intimité plus sûrement dans l'épanchement d'un ailleurs, l'Autre, où se localiser revient nécessairement à s'altérer.

L'écrivain voyage dans son texte entre identité et altérité. Entre pulsions vers une identification de soi avec soi et tentations vers une fuite dans l'altération pour une identification avec autrui. Tel voyage, qui est aussi aventure au sens le plus exalté du terme, se déroule à l'intérieur de la langue. Une langue qui n'est jamais originelle car hors des lieux du langage, du parler quotidien, elle se construit des tensions, des souffrances et, paradoxalement, de l'allégresse de l'apprentissage. De ce qui en reste comme souvenirs. Victor Hugo, afin d'être à soi, postule "d'expériencer" la langue de Chateaubriand pour égaler son dire, sinon le dépasser. S'identifier "je veux être" consiste pour lui à sortir de soi, c'est-à-dire de la langue qu'il module pour s'articuler dans la langue de l'autre. Dans une langue autre. Et la langue se présente dès lors moins comme un support de la pensée (qu'on se rappelle Boileau: ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement) que comme une manière d'être. L'écrivain s'identifierait moins dans ce qu'il dit que dans la manière de le dire. Dans la manière de se dire. Pour Hugo,

l'affirmation de soi parachèverait la conquête de l'autre. L'autre étant non pas Chateaubriand mais une langue somptueuse apprêtée pour rendre les moindres nuances des émotions et des sensations.

C'est donc dans et par la langue que l'écrivain est. Qu'il acquiert une identité. Son identité. Autant dire que le processus, le phénomène d'identification se précise, se développe tout au long de sa carrière, de son existence de producteur de textes, dans un rapport définitif à la langue. Utilisant les ressources d'une langue tributaire de la mémoire de bien d'autres avant lui, il en devient le produit. Mieux, parce qu'il s'affirme dans cette langue, il est, à travers l'expression d'un art qui n'appartient qu'à lui.

L'identité littéraire se fonderait ainsi sur l'utilisation individualisée d'une langue à travers la nécessité de cerner des singularités vécues aux antipodes d'élans ou de procédés uniformisants. Tout texte s'apparente à une expérience particulière non seulement de vie mais aussi de discours. Le verbe s'érige hors des normes courantes par lesquelles verbaliser le sens des mots autonomise leur signification en des effets propres de suggestion. A ce titre, il paraît osé de parler d'identité littéraire d'un peuple, d'un pays, comme si de l'expérience de la littérature pouvait découler un bien collectif. Comme si l'on pouvait soumettre l'essence de la littérature à l'idiosyncrasie d'un peuple et la mettre en perspective pour manifester un phénomène globalisant, nonobstant le fait littéraire lui-même dans ses liens avec le fait social. Sauf à croire que l'âme des mots doit se prêter exclu-

sivement à l'expression de l'âme d'un peuple. Sauf à décider que s'identifier infléchit à se reconnaître autre, aux yeux amusés de l'autre, à revendiquer des différences innommables occultant des différends à nommer, à s'enfermer dans un ghetto où l'identité s'habillerait des défroques de faux prétextes, à se mettre au cou un carcan par lequel avaliser la définitive typologie de la différence: l'exotisme. On en devine l'effet réducteur puisque la littérature perdrait de son caractère d'universalité. Elle se présenterait comme un vivier de confrontations d'Ego, les littératures affirmées nationales, où le Je de Rimbaud ne trouverait jamais à se revendiquer Autre. Un vivier, un monde où les idées, les sensations, les émotions seraient opposées en un face à face stérile pour camper des miroirs où, narcisse impénitent, chaque écrivain se contemplerait dans l'œil de son vis-à-vis. A le vivre comme sa propre fatalité.

Or, s'il y a quelque chose qui se joue de la fatalité, c'est bien la littérature et, de façon restrictive, la langue qui la porte, la dynamise, la transforme en un chantier de mémoire capable sur des formes anciennes d'en élaborer des neuves pour traduire l'originalité de nouvelles thématiques. Toujours se renouveler et sans cesse s'inaccomplir. Dans cet inaccomplissement, l'écrivain joue son destin, se joue du destin parce que s'obligeant à être à l'intérieur et au dehors des exigences qui fondent son art. Essentiellement à mourir à soi et à renaître à l'œuvre qui témoigne de lui, témoigne pour lui. L'œuvre individualise l'écrivain. Le dit de l'œuvre, fabriqué, dérivé d'une écriture de l'instant mais parado-

xalement défiant l'instant, le personnalise, l'autorisant à émerger de la déroute des lieux communs pour orchestrer la hantise de ses souvenirs. Exister de leurs obsessions que les mots martèlent.

C'est donc à tort qu'on identifie un écrivain dans le rapport à sa nationalité ou par ses liens avec un pays. Dire de Frankétienne qu'il est un écrivain haïtien c'est signaler seulement son origine. Préciser qu'il est un des fondateurs du Spiralisme c'est inscrire son parcours dans la mouvance de l'histoire littéraire de son pays. Relever qu'il est un écrivain spiraliste c'est l'identifier dans sa manière d'être à la littérature, le situant dans une perspective de rupture avec les traditions de la langue et avec les techniques du récit. En porte à faux avec une latinité dont il ne cesse de revendiquer le deuil et une créolité qui s'enfante hors de lui plutôt qu'il ne l'enfante tant le rêve d'une langue unique est moins ce qui l'obsède que se revitaliser dans une dualité féconde, l'écrire, quel qu'il soit, le renvoie aux délices d'un dire indifférencié qui l'impose pourtant double. Dans un univers de nostalgies rebelles et de violences immatures. On pourrait croire à un conflit d'identité que Frankétienne résout en engageant sa langue dans les chemins du non- événement tant il en plie les codes à sa propre suffisance. A sa propre satiété. Et finalement c'est d'un lieu unifié, sa parole inventée, qu'il écrit. Dans le lieu unifié de la langue, il gît. Il est.

On pourra répéter à satiété que Victor Hugo, excusez-moi de revenir encore à lui, il demeure pour tous un excellent sujet d'illustration, que Victor Hugo, dis-je, est un

écrivain français. L'épithète français lui confère-t-elle pour autant la qualité d'écrivain? S'il est écrivain est-ce parce qu'il est français? J'en doute. Et le croire reviendrait à méconnaître qu'il n'y a pas un Victor Hugo écrivain mais plusieurs aisément identifiables dans leurs singularités et dans leurs différences. Sinon pourquoi des critiques avisés perdraient-ils leur temps à cerner ses manières et à les périodiser? Seuls l'usage et l'expérimentation heureuse de la langue française permettent de conférer son ou ses titres d'écrivain à Victor Hugo. Au fur et à mesure que Victor avance dans la maîtrise des procédés du style, des techniques des genres et des subtilités de la langue, dans la maîtrise de son art, Hugo change de style, de personnalité et même pourrait-on dire d'être, engagé dans une confrontation permanente avec les idées de son temps, dans un processus constant de rupture avec lui-même, avec la pratique de son art pour le mettre à jour en regard de ses préoccupations esthétiques. Son fameux "le mot propre, ce rustre, était caporal, je l'ai fait colonel" en dit assez sur sa volonté de provoquer la langue et la placer au niveau d'une ambition allant désormais au-delà du simple effort d'égaler Chateaubriand styliste. Le poète des " Odes et Ballades" diffère sensiblement de celui des "Orientales" et n'a rien à voir avec celui des "Contemplations" ni avec celui de la "Légende des Siècles". Le poids des sujets ou des circonstances me direz-vous? Bien sûr ! Mais je vous répondrai: les sujets comme les circonstances donnent une tension à la langue, affectant sa manière d'être au texte comme à l'écrivain.

Pour cause dès qu'il écrit, chaque fois qu'il écrit, l'écrivain se retranche à l'intérieur de lui-même. Résultat ou conséquences, il se coupe de sa langue, celle qu'il parle tous les jours. Il se replie sur une autre, dont il a fait l'acquisition en d'autres circonstances, en d'autres occasions et qui le conduit à un autre lui-même. Plus sûrement à un autre univers qu'il investit, investigue, envahit jusqu'à se perdre. Pour s'assumer en tant que destin d'une aventure, celle d'une langue toujours à reprendre, sans cesse à parfaire. C'est encore plus vrai pour un écrivain originaire d'Haïti. Affectant de se reconnaître dans le passé d'une langue, passé qui n'est pas le sien ou si peu et de se projeter dans le futur d'un dit qu'il s'acharne à honorer mais qui n'est pas solidaire de son vécu, il loge dans l'en-dehors pays de sa mémoire, à des étages de savoir où il garde vif le nécessaire besoin de s'accomplir. Le nécessaire besoin d'être soi. Rien que soi. Ecrivain. Les souvenirs qui lui viennent de cette langue, dans cette langue ne lui appartiennent que par la médiation de regards anciens qu'il jette sur lui-même et qui peuvent échapper à l'appropriation immédiate de sa conscience. Coupé de sa langue quotidienne il rompt avec une certaine mémoire car celle qu'il projette dans la langue autre, l'écriture pour ne pas la nommer, le désidentifie en le désengageant de son environnement. A chaque livre, à chaque texte, à la moindre phrase, l'écrivain change d'identité, entamant un processus de désauthentification qui le paralyse tout en le stimulant. C'est par là que l'écriture s'enchante, lieu de tous les paradoxes, parce que la langue s'autorise

maintes facéties, prétextes à des fantasmes multiples et multipliés.

Se souvenir, en regard de la fonction primordiale de la mémoire, c'est toujours refonder quelque chose. Aussi, comprend-on pourquoi l'on dit se rappeler parce que le rappel n'est point donné d'un coup. Il participe d'un jeu de construction. De reconstruction. Quand l'historien évoque, il se livre à un monumental effort de reconstitution. L'Histoire avec un grand H s'assimile à la mémoire reconstituée, celle qui s'emplit de précision pour, par delà la véracité du dire, atteindre à la vérité. Voilà pourquoi l'Histoire a déserté le champ de la littérature afin d'incurser, péniblement, dans celui de la science. En littérature, la reconstitution se moque de la vérité. Au nom d'une vraisemblance qui se veut sa propre justification, la mémoire impulse un jeu propice à toutes les falsifications. La reconstitution de Carthage et de ses jardins par Flaubert est du plus bel effet. Rien ne l'oblige à être vraie pour conforter la vérité de l'histoire. Et de l'archéologie. Il suffit qu'elle parle à notre imagination, qu'elle provoque un intérêt dans notre conscience et qu'elle nous procure un plaisir esthétique certain.

Jeu propice à toutes les falsifications, ai-je dit! Cela se comprend. Replié en lui-même, l'écrivain, par l'écriture, se change de lui-même. Oscillant entre introspection, une enquête sur soi jamais achevée, et rétrospection, une projection de soi dans un antérieur qu'il se condamne fatalement à conjuguer au futur, l'écrivain se cherche. Pour se reprendre. A ce titre, sa quête de mémoire, plus exactement sa soumis-

sion à la mémoire de la langue autre, cautionne une quête identitaire. Le souvenir qui le tenaille et qu'il travaille joue sur le double registre de l'évocation et de l'invocation pour donner un sens à l'imaginaire. Devrait-on dans ce cas parler de mémoire imaginée? Probablement. Je pense au "Je" introspectif par lequel l'écrivain se dit en racontant l'autre de lui-même. De même au "Il" du récit, rétrospectif, qui s'élabore à partir de reconstitution d'événements, s'invente à l'intérieur du texte, se réinvente par rapport à une fiction qu'il déroule en dehors de lui-même. Au risque d'accaparer un lot d'événements appartenant à d'autres, que la fiction rend siens et qui à travers elle prennent leur distance avec le réel. Comme le niant. Sans jamais parvenir à cacher les correspondances, illusoires ou non, par lesquelles l'un accrédite l'autre comme possible lieu de vérité. Proust n'est pas loin, qui réinvente le passé, son passé, en fragments de mémoire comme si le passé célébré tel se chargeait de multiples référents anciens, une somme de souvenirs pour construire une histoire. Un récit. Freud non plus n'est pas loin. Dans le remue-ménage de l'inconscient et du subconscient, la fiction, espace mythifié d'invention du récit, opère en réinventant la mémoire comme symbolique autant du non vrai que du vrai faussé. L'écrivain pourrait alors revendiquer l'écriture, sa langue d'emprunt, comme lieu d'expression pour dire une improbable vérité. Un lieu et un moyen. Un lieu ou un moyen? Il tisserait alors ses textes des falsifications inconscientes de la mémoire, en les travaillant, les retravaillant pour les expliciter par les falsifications vo-

lontaires qu'il y apporte. Frankétienne en une langue superbe dont les excès et la démesure inquiètent parfois s'invente produit d'un viol odieux pour s'établir schizophrène/schizophone en assumant orgueilleusement (mais quelle somme de souffrances sous cet orgueil!) d'être hybride, métis. Un être double. Et, fort heureusement, un créateur multiple. En ce sens, sans aucun doute, le propre de la langue (et de la littérature en extrapolant) est de mettre en acte sinon en action la vérité de l'écrivain. Celle qui n'existe nulle part ailleurs que dans les mots.

J'en viens à croire que la mémoire littéraire réfère à elle-même comme un lieu d'ambiguïté. Un espace clos mais paradoxalement ouvert, s'arrêter ici au caractère schizophrénique de la littérature, où il semble impossible de départager le vrai du faux. Espace clos puisqu'il se ferme sur tous les non-dits qui compètent aux limites mêmes du mensonge. Cette part de secret qui se propose, par la fiction envisagée comme répondant du réel, de se méprendre sur ses aveux. Espace ouvert parce qu'il se prête à toutes les inventions par lesquelles le mensonge fictionnel exulte d'être à la fois aveu et désaveu du réel. Parlons dès lors d'un espace de métamorphoses, lieu d'enchantement, d'envoûtement et de méprises par quoi le mensonge se comblerait de vérités inédites, impensables par d'autres voies. Par d'autres moyens. En d'autres circonstances. Métamorphoses? J'ai nommé la liberté de la fiction, par quoi l'irréductibilité au réel accorde à la mémoire le droit de s'inventer en reconstruisant le passé du récit comme de l'écrivain, et qui confère à

l'imagination le privilège sinon le pouvoir de s'entendre avec elle, de se lier à elle pour faire échec à la simple répétition du souvenir par laquelle la littérature se banaliserait en côtoyant l'histoire.

En littérature, au contraire de l'Histoire, la mémoire s'investigue pour s'attribuer des fins: transmettre et transformer. Une appropriation d'objectif qui lui donne son sens et par quoi elle vise à exploiter une double fonction. Dire la vie donc défier la mort par la résurrection d'un passé qui restitue sa marque à un présent intemporel. Mais aussi mais encore mais surtout ressusciter le passé pour remonter à l'origine. Ne serait-ce que pour s'élire dans la genèse du dire. Cette double fonction demeure essentielle à l'existence même du fait littéraire. Elle assure le passage de l'ancienneté des événements à la prétention sinon à la présomption d'une modernité de la conscience. En une double vocation. Recréer et récréer. Quand chez Proust le souvenir s'avive de la saveur et de l'arôme d'une tasse de thé, la littérature endosse d'être un formidable jeu fantasmatique où les sensations fixant, dénaturant les impressions, jouent un rôle moteur et motivant exceptionnel. Entrer avec l'écrivain dans la matérialité des mots (toujours le rapport à la langue), éprouver avec lui et – qui sait – plus que lui les sensations qu'ils réveillent, s'abîmer mieux que lui dans une jouissance permissive éclatante, absolue: le bonheur de lire.

En fin de compte, partir avec le "Je" ou le "Il" sur les traces d'un autre. Sur les traces de l'Autre. Pour une identification dès les premiers contacts avec les mots. Communier

pleinement avec celui qui bâtit sa demeure dans le Verbe pour en faire le haut lieu de la mémoire. Vivre par lui et avec lui l'inventaire d'un héritage (le sien autant que celui de ses prédécesseurs) qui donne sa tonalité au texte. Découvrir que tout texte est, en premier lieu, mémoire d'une langue par quoi renouveler de façon infinie l'infinie singularité des émotions et des sensations. L'infinie diversité des hommes et du monde.

Les Intervenants

Candido Mendes – (Brésil) Recteur de l'Université Candido Mendes, Président du Forum des Recteurs de Rio de Janeiro et Secrétaire général de l'Académie de la Latinité. Il est aussi secrétaire général de la Commission brésilienne Justice et Paix; président du Conseil international de sciences sociales de l'Unesco; membre de l'Académie brésilienne de Lettres. Juriste, sociologue, philosophe, chercheur en sciences politiques. Parmi ses ouvrages, citons *Nationalisme et développement* (1963); *Justice, faim de l'Eglise* (1972); *A Democracia Desperdiçada* (1992), *Collor – Anos-Luz, Ano-Zero* (1994), *A Presidência Afortunada* (1999), *O País da Paciência* (2000), *Lula: a Opção mais que o Voto* (2002), *Lula: une gauche qui s'éveille* (2004) et *Lula: entre a Impaciência e a Esperança* (2004).

Craig Calhoun – (USA) Président de l'Académie de Recherches en Sciences Sociales depuis 1999. Il enseigne les sciences sociales à New York University. On relève parmi ses publications *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference* (1995) et *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* (1997). Il a aussi dirigé l'édition de *Oxford dictionary of the social sciences*.

Cristovam Buarque – (Brésil) Docteur en économie; ingénieur. Ancien gouverneur du district fédéral de Brasília. Ancien mi-

nistre de l'éducation du gouvernement de Luiz Inácio Lula da Silva. Sénateur. Auteur d'une vingtaine d'ouvrages. Thématique principale: comment réduire la pauvreté. Auteur, entre autres, de *Os Instrangeiros*, *A Aventura da Universidade* et *A Desordem do Progresso*.

Dan Haulica – (Roumanie) Président de l'Association internationale des critiques d'art, ambassadeur de la Roumanie à l'UNESCO et vice-président du Conseil exécutif de l'UNESCO. Essayiste, critique littéraire, critique d'art, il a publié plusieurs ouvrages, *Critique et Culture*, *Anonymat du génie*. Président d'honneur de CAMERA (Conseil mondial audiovisuel pour l'édition et la recherche sur l'art), il fut responsable de jury internationaux concernant le film d'art, le film et l'archéologie, les politiques culturelles et la télévision.

Enrique Rodríguez Larreta – (Brésil) Docteur en anthropologie sociale et directeur de l'Institut des pluralismes culturels de l'Université Candido Mendes. Il est l'auteur de *Gold is Ilusion* (2003) et, parmi ses ouvrages en coproduction, citons *Gilberto Freyre e a Sociologia Crítica* (2001), *Collective Imagination Limits and Beyond* (2001), *Identity and Difference in the Global Era* (2002).

Federico Mayor – (Espagne) Docteur en Pharmacie et co-fondateur en 1974 du Centre de Biologie Moléculaire Severo Ochoa de l'Université Autonome de Madrid et du Conseil supérieur de recherches scientifiques. Occupa de hautes fonctions politiques (ministre de l'Education et de la Science, député au Parlement européen) avant d'accéder au poste de directeur général de l'Unesco (1987-1999). De retour en Espagne, il crée la Fondation pour une Culture de la Paix dont il assure la présidence. Outre ses publications scientifiques, Federico Mayor est

l'auteur d'essais et de plaquettes poétiques, dont *Science and Power* (1995); *El Fuego y la Esperanza* (1996).

François d'Adesky – (Rwanda/Belgique) Diplômé en sciences politiques et en économie. Il publie plusieurs articles sur la problématique "Culture et Développement en Afrique". Il travaille dans le renforcement des organismes d'appui PME/PMI, dans la formulation de stratégies et de politiques de soutien au secteur privé. Il acquiert une grande connaissance de l'Afrique, notamment à travers son parcours à l'ONUDI.

François L'Yvonnet – (France) Professeur de philosophie à Paris. Il a dirigé le *Cahier de l'Herne* consacré à Jean Baudrillard (2005) et publié aux Editions Albin Michel: *D'un Fragment l'autre* (avec J. Baudrillard, 2001); *L'avenir de l'Esprit* (avec Thierry Gaudin, 2001); *D'un millénaire à l'autre* (2000). Chez d'autres éditeurs: *Simone Weil* (2000). Il travaille actuellement à l'édition des *Opera Minora* de Louis Massignon qui paraîtront en Bouquins/Laffont.

Gianni Vattimo – (Italie) Professeur de philosophie auprès de l'Université de Turin; député du groupe des socialistes européens au Parlement européen. Il a publié de nombreux travaux sur des philosophes (Nietzsche, Heidegger…), sur la société contemporaine et la responsabilité du philosophe. Quelques œuvres: *Le Avventure della Differenza* (1980), *Nichilismo ed Emanicapazione. Etica. Politica. Diritto* (2003) et *Il socialismo ossia l'Europa* (2004).

Jean Casimir – (Haïti) Docteur en sociologie de l'Université de Mexico. Membre de la Commission de l'Unesco pour l'Histoire des Caraïbes. Ambassadeur d'Haïti aux Etats-Unis de 1991 à 1997. Professeur des universités et auteur de plusieurs ouvrages parmi lesquels: *La Culture opprimée*; *La Caraïbe*

une et divisible; et *Souviens – toi de 1804*. Il explore dans son travail le dysfonctionnement dans la relation entre l'Etat et la paysannerie haïtienne.

Jean-Claude Fignolé – (Haïti) Critique d'art, journaliste, enseignant et romancier; a fait des études de droit, d'agronomie et d'économie. Critique littéraire, il explore l'univers romanesque de Jacques Roumain, et montre les tendances et les fondements thématiques des romans liés à notre époque. Avec René Philoctète et Frankétienne, il fonde le mouvement littéraire "Spiralisme". Il est l'auteur des ouvrages suivants: *Etzer Vilaire, ce méconnu* (1970); *Les possédés de la pleine lune* (1987); *Vœu de voyage et intention romanesque* (1978); *Moi, Toussaint Louverture* (2004).

Jean-Michel Blanquer – (France) Directeur de l'Institut des hautes études d'Amérique Latine et professeur agrégé de droit public en poste à l'Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, il est recteur de l'Académie de Guyane. Egalement diplômé de philosophie et de sciences politiques, il a notamment travaillé sur le droit constitutionnel comparé des Amériques et sur les relations Europe-Amérique. Il est l'auteur de plusieurs biographies et a écrit les ouvrages suivants: *Les défis de l'enseignement supérieur en Amérique Latine*; *Amérique latine 2004*; *Changer d'ère: progrès, déclin, transformation*.

Leslie François Manigat – (Haïti) 36ème Président de la République d'Haïti. Considéré comme l'un des plus éminents intellectuels d'Haïti, il enseigne dans plusieurs universités à l'étranger. Auteur prolixe, il publie notamment: *l'Amérique latine au XXè siècle: 1889-1929* (1973); *Le cas de Toussaint revisité: modernité et actualité de l'Ouverture* (2001); *Une seule voix pour deux voies: un seul lit pour deux rêves* (1994).

Lyonel Trouillot – (Haïti) Professeur de littérature, journaliste, poète et romancier. A fait des études de droit. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont: *Haïti: repenser la citoyenneté* (essai), *Les enfants des héros* (roman). Son dernier livre, *Bicentenaire*, a reçu le prix TSR du roman de la section belge d'Amnistie internationale ainsi que le prix Louis-Guilloux.

Michel-Philippe Lerebours – (Haïti) Curator de Musée d'art Haïti. Archéologue et historien de l'art. Il est auteur de *Haïti et ses peintres de 1804 à 1980: Souffrances et espoirs d'un peuple* (1989).

Pierre Jean Josué – (Haïti) Prépare une thèse de doctorat en philosophie politique à l'Université de Paris IV-Sorbonne. Il est également membre du réseau de l'AUF, *Etat de droit saisi par la philosophie*. Enseigne la philosophie politique et l'histoire des idées politiques à l'Université d'Etat d'Haïti.

Susan Buck-Morss – (USA) Docteur en philosophie et professeur de philosophie politique et de théorie sociale au Departement of Government de la Cornell University, elle a été plusieurs fois primée pour ses travaux de recherches (Université d'Etat de Russie, Fondation Rockefeller…). Elle a publié plusieurs ouvrages et articles dont: *The Origin of Negative Dialectics*; *Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (1977); *Art in the Age of Technological Surveillance* (2000); *Hegel and Haiti* (2000).

Sybille Fischer – (Allemagne/USA) Professeur de littératures et langues espagnoles et portugaises à Columbia University où elle a obtenu son doctorat en littérature comparée (Espagnol/Portugais). A fait une spécialisation en philosophie, littérature germanique et études latino- américaines à l'Université libre de Berlin. Membre de l'Association des études latino-

américaines (Latin American Studies Association), de l'Association de littérature comparée (Comparative Literature Association), elle s'intéresse particulièrement à la révolution haïtienne dans ses recherches, comme en témoigne son ouvrage: *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (2004).

Valentin Y. Mudimbe – (Zaire/USA) Docteur en philosophie. A enseigné à Louvain, Paris-Nanterre, Stanford. Professeur à Duke University. Considéré comme l'un des plus importants penseurs de notre temps, notamment sur la thématique: nation, identité, culture et sur les spécificités africaines et l'héritage post-colonial. Entre autres publications: *The Invention of Africa* (1994) et *The Idea of Africa* (1994). Aussi poète et romancier. Avec le concept de "librairie coloniale" il explore les constructions occidentales de l'Afrique.

Walter Mignolo – (Argentine/USA) De son vrai nom William H. Wannamaker, il est professeur de littérature, d'études romanes et d'anthropologie culturelle. Il a enseigné à l'Université de Toulouse, Indiana University, University of Michigan. Ses recherches sont dirigées vers la colonisation globale, l'histoire du capitalisme etc. Son ouvrage le plus récent: *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000).